

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



REVIEW

OF THE RUSSIAN
CHRISTIAN
ACADEMY

FOR THE HUMANITIES

2016

volume 17

issue 2

Since 1997

*Published
4 times a year*

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2016
том 17
выпуск 2

*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,
М. В. Михайлова, О. Г. Оленчук, 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. 2. — 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,
Marina Mikhailova, Olga Olenchuk, Alexander Prilutskii,
Roman Svetlov, Petr Saponov, 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

БОГОСЛОВИЕ. ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

| | |
|--|----|
| <i>Митрополит Волоколамский Иларион. Нагорная проповедь в современной библеистике</i> | 11 |
| <i>Федченко В. В. Влияние библейских переводов на глагольную систему идиша, ладино и еврейско-греческого языка. Предварительные замечания</i> | 16 |
| <i>Курдыбайло Д. С., Шагинян А. К. О некоторых особенностях раннесредневековой армянской библейской экзегезы в «Учении святого Григора»</i> | 25 |
| <i>Копцев А. А. Клавдий Туринский и Агобард Лионский в контексте иконоборчества</i> | 40 |
| <i>Карпов К. В. «Нераздельность» трансценденталий: Филипп Канцлер, Александр Гэльский, Бонавентура</i> | 48 |
| <i>Протоиерей Вадим Кикин. Интерпретация слов ап. Павла «в Адаме» из послания к Римлянам (5: 12) в основных сотериологических теориях русского академического богословия</i> | 59 |
| <i>Хромцова М. Ю. Тринитарный подход современного богословия и проблема межрелигиозного диалога</i> | 74 |
| <i>Шмонин Д. В. Религия и просвещение: становление новоевропейской образовательной Парадигмы</i> | 87 |
| <i>Фирсов С. Л. Прошлое как вызов: к вопросу о психологии восприятия личности Патриарха Московского и всея Руси Сергия (Страгородского)</i> | 94 |

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЧЕСКИЕ И АКТУАЛЬНЫЕ СЮЖЕТЫ

| | |
|---|-----|
| <i>Иванов Н. Б., Михайлова М. В.</i> Поэзис и Логос: стихосложение как умозрение. | 108 |
| <i>Чубатов А. А.</i> Молчание как путь к языку | 120 |
| <i>Мальцев Я. В.</i> Концепт «Современность» в философско-гуманитарном дискурсе | 136 |

История философии

| | |
|---|-----|
| <i>Тоноян Л. Г.</i> Филопон и Боэций о гипотетических силлогизмах: греческая и латинская традиции комментирования | 143 |
| <i>Зуй М. И.</i> «Ахиллесова пята» этики Канта | 152 |

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

| | |
|---|-----|
| <i>Павлов А. Т.</i> Философское образование в России в начале XX века. | 163 |
| <i>Тарасов Б. Н.</i> «Тайна человека» в творчестве Достоевского и русских религиозных философов | 179 |

Из архива русской мысли

| | |
|--|-----|
| «Последние строки Н. О. Лосского». Вступительная статья и примечания К. В. Артёма-Александрова. | 193 |
| <i>Лосский Н. О.</i> Последние строки | 194 |
| <i>Левицкий С.</i> Комментарии к заметке Н. О. Лосского | 194 |

ФИЛОСОФИЯ ИДЕОЛОГИИ

| | |
|---|-----|
| «Роль политических идеологий в истории России и проблема национально-государственной безопасности». Материалы круглого стола | 197 |
| <i>Аникиев М. В.</i> Великая хартия вольностей: исторический контекст | 198 |
| <i>Мещенина А. А., Соколов Р. А.</i> Несложившаяся хартия: русские земли в начале XIII века: князья-«самовластцы» и вечевые «вольности» | 206 |
| <i>Светлов Р. В.</i> Дмитрий Моисеевич Петрушевский и исследование природы «средневекового либерализма» | 211 |
| <i>Борисов И. В.</i> Magna Carta как доктринальный источник либеральных идеологий | 216 |
| <i>Гончаров И. А.</i> Средневековые традиции в новоевропейских демократических институтах | 220 |
| <i>Гуторов В. А.</i> Традиция британской конституции в современном политико-философском дискурсе: некоторые теоретические проблемы | 225 |

КУЛЬТУРОЛОГИЯ. ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

Культура в истории

- Николаев А. Б. Отечественные историки о А. Ф. Керенском в 1917 году 240
Хренов Н. А. Вторая мировая война в контексте заката проекта модерна 258

Культура в социальном измерении

- Хренков В. В. Коммерческая реклама как проявление взаимодействий
конфликтного типа в социальном пространстве 275
Штернина Е. С. Категория отрицания в культурологическом аспекте. 286
Мелкая М. В. Роль Другого в переживании стыда. 294
Терещенко Е. Ю. Религия в системе морской культуры Кольского севера 299

История культуры

- Ланда К. С. Образ зеркала в «Божественной Комедии»: старый ключ
к новому прочтению дантовского творчества 308
Иерей Роман Артёмов. Религиозные символы и атрибуты в фэндомных
персонажах отаку 324
Хачатрян Г. Г. Сакрализация власти в Армении эпохи Багратидов 334
Шахова И. В. Социально-исторический контекст евангельских сюжетов
в русской живописи второй половины XIX века 343
Пушкарева Т. И. Идея соборности в системе эстетических воззрений
Василия Чекрыгина и философии искусства Ханса Зедльмайра 354

ПРИМЕТЫ ВРЕМЕНИ

- Скроцкий Ю. А. Москва престольная — это Россия 364

КРАТКИЕ НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

- Рейзвих Т. Н., Шмонин Д. В. О магистерской программе «Теология
образования» и Кафедре педагогики и теории образования
Общецерковной аспирантуры и докторантуры в Санкт-Петербурге. 370
Сунайт Т. С. Буржуазный тип культурно-исторического существования
в свете становления западного индивидуализма 373
Колесова И. С. От бестелесного к физическому: эволюция танцевального
искусства в христианстве 379
Иванова Е. В. Что измеряет душа?
Аристотель и Августин о природе времени. 384
Дробышев В. Н. Апофазис и дистанция 390

CONTENTS

THEOLOGY. THE HISTORY OF CHURCH

| | |
|---|----|
| <i>Metropolitan Hilarion of Volokolamsk. The Sermon on the Mount in Modern Biblical Studies.</i> | 11 |
| <i>Fedchenko V. V. Yiddish, Ladino and Judeo-Greek verbal systems under the influence of Biblical translations. Preliminary remarks.</i> | 16 |
| <i>Kurdybaylo D. S., Shahinyan A. K. On Some Features of the Early Medieval Armenian Bible Exegesis in "The Teaching of Saint Gregory".</i> | 25 |
| <i>Koptsev A. A. Claudius of Turin and Agobard of Lion in the context of iconoclasm.</i> | 40 |
| <i>Karpov K. V. Indivisio in transcendental thought of Philip the Chancellor, Alexander of Hales and Bonaventure.</i> | 48 |
| <i>Archpriest V. Kikin. Interpretation of the words of St.Paul's 'in Adam' from the epistle to the Romans (5: 12) in the basical soteriological theories in the Russian academical theology".</i> | 59 |
| <i>Khromtcova M. Y. Trinitarian approach of modern theology and the problem of interreligious dialogue</i> | 74 |
| <i>Shmonin D. V. Religion and Enlightenment: Establishment of the Modern European educational paradigm.</i> | 87 |
| <i>Firsov S. L. Past as a Challenge: to the question of the psychology of perception of the personality of Patriarch of Moscow and all Russia Sergiy (Stragorodsky).</i> | 94 |

**PHILOSOPHY.
TOPICAL AND HISTORICAL SUBJECTS**

| | |
|--|-----|
| <i>Ivanov N. B., Mikhailova M. V.</i> Poesis and Logos: Versification as speculation. | 108 |
| <i>Chubatov A. A.</i> Silence as a Way to Language | 120 |
| <i>Maltsev Y. V.</i> The concept of «modernity» in philosophical and humanitarian discourse | 136 |

History of philosophy

| | |
|---|-----|
| <i>Tonoyan L. G.</i> Philoponius and Boethius on hypothetical syllogisms: Greek and Latin tradition of exegetics | 143 |
| <i>Zui M. I.</i> Achilles' heel in Kant's ethics | 152 |

RUSSIAN PHILOSOPHY

| | |
|--|-----|
| <i>Pavlov A. T.</i> Philosophical education in Russia in the early 20th century | 163 |
| <i>Tarasov B. N.</i> "Human being's mystery" in works of Dostoevsky and Russian religious philosophers. | 179 |

Archive of Russian thought

| | |
|---|-----|
| <i>Artem-Aleksandrov K. V.</i> Introductory essay and notes to «N. O. Lossky's last lines». | 193 |
| <i>Lossky N. O.</i> The last lines | 194 |
| <i>Levytskyy S.</i> Comments to the note of N. O. Lossky | 194 |

PHILOSOPHY OF IDEOLOGY

| | |
|--|-----|
| The Role of Political Ideologies in the History of Russia and the Problem of the National Security. Materials of the Seminar. | 197 |
| <i>Anikiev M. V.</i> Magna Carta: the historical context | 198 |
| <i>Meshchenina A. A., Sokolov R. A.</i> Unrealized Charter: Russian lands in the early XIII century: Princes-autocrats and "liberty" of Popular Assembly. | 206 |
| <i>Svetlov R. V.</i> Dmitry Moiseevich Petrushevsky and the study of the nature of «medieval liberalism». | 211 |
| <i>Borisov I. V.</i> Magna Carta as a doctrinal source for the liberal ideologies. | 216 |
| <i>Goncharov I. A.</i> Medieval traditions in modern European democratic institutions. | 220 |
| <i>Gutorov V. A.</i> The tradition of the British Constitution in the modern political philosophic discourse: some theoretical problems. | 225 |

CULTURE STUDIES. THE HISTORY OF CULTURE

Culture in history

- Nikolaev A. B.* Russian historians about A.F. Kerensky in 1917.240
- Khrenov N. A.* The second world war within the context of the modernism
project decline258

Culture in social dimension

- Khrenkov V. V.* Commercial Advertising as the manifestation of interactions
of a conflict type in the social space275
- Shternina E. S.* The Category of Negation in Culturological Aspect286
- Melkaia M. V.* The role of the Other in shame experience294
- Tereshchenko E. Yu.* Religion in the system of maritime culture of the Kola north299

The history of culture

- Landa K. S.* The image of the mirror in the Divine Comedy: an old key
to a new interpretation of Dante's works308
- Priest Roman Artsiomau.* Religious symbols and attributes of otakus fendom characters . .324
- Khachatryan G. G.* Sacralization of Power in the Era of the Bagratuni in Armenia334
- Shakhova I. V.* Socio-historical context of the Gospel plots in Russian painting
of the second half of the XIXth century.343
- Pushkareva T. I.* The Idea of the Cathedral in the system of the aesthetic views
of Vasily Chekrygin and Hans Sedlmayr's philosophy of art354

SIGNS OF THE TIMES

- Skrotzky Y. A.* The Patron Saint of Moscow — Russia.364

BRIEF SCIENTIFIC REPORTS

- Reizvikh T. N., Shmonin D. V.* On the master's programme "Theology
of Education" and the Department of Pedagogy and Theory of education
of the Ss Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate
Studies in St. Petersburg.370
- Sunait T. S.* The bourgeois type of the cultural-historic existence in the light
of the formation of Western individualism373
- Kolesova I. S.* From the ethereal to the physical dancing art evolution in Christianity. . . .379
- Ivanova E. V.* What does the soul measure? Aristotle and Augustine
on the nature of time384
- Drobyshev V. N.* Apophasis and distance.390

УДК 2

*Митрополит Волоколамский Иларион**

НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ В СОВРЕМЕННОЙ БИБЛЕИСТИКЕ

Статья посвящена разбору различных теорий происхождения Нагорной проповеди Иисуса Христа в новозаветной библеистике. Чаще всего в научной литературе Нагорная проповедь рассматривалась не как речь Иисуса, зафиксированная одним из Его учеников, а как произведение Евангелиста Матфея, в лучшем случае основанное на отдельных изречениях Христа, сшитых в единую литературную ткань Евангелистом. И вся научная дискуссия XX в. была построена таким образом, что фигура Иисуса Христа даже не просматривалась в качестве возможного источника богословских воззрений Матфея. В современной научной литературе наблюдается радикальный пересмотр взглядов, господствовавших в литературе по Новому Завету прошлого столетия. Современная библеистика склонна к ослаблению противопоставления «исторического Иисуса» и «Христа веры».

Ключевые слова: Иисус Христос, Нагорная проповедь, Новый Завет, Евангелие, евангелисты, христианство, Лука, Матфей, мифы, догмы, библеистика.

*Metropolitan Hilarion of Volokolamsk
The Sermon on the Mount in Modern Biblical Studies*

The article deals with the different research strategies in the New Testament studies concerning the origin of the Jesus Christ's Sermon on the Mount. According to the Biblical studies the Sermon on the Mount most often has not been considered as a discourse of Jesus, recorded by one of his disciples, but as a narration of the Evangelist Matthew, in the best case based on the sayings of Christ, stitched into unified literary tissue by the Evangelist. Moreover, all discussions of the twentieth century were based on the approach that the figure of Jesus Christ was not even viewed as a possible source of theological views of Matthew. The recent literature undertakes a radical revision of the views prevailing in the New Testament studies during the last century. Contemporary Biblical Studies are prone to weakening of the opposition between "Historical Jesus" and "Christ of Faith."

Keywords: Jesus Christ, the Sermon on the Mount, the New Testament, the Gospel, Evangelical Christianity, Luke, Matthew, myths, dogmas, Biblical Studies.

* Митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев Григорий Валериевич) — доктор философских наук, доктор богословия, председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, ректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия.

Евангелие от Матфея включает пять пространных речей Иисуса. Первая из них — Нагорная проповедь, занимающая около одной девятой всего объема книги. Это самая длинная из всех речей Иисуса, содержащихся в синоптических Евангелиях. У Матфея она изложена единым блоком в пятой, шестой и седьмой главах его Евангелия и следует за рассказом о выходе Иисуса Христа на служение, предшествуя повествованиям о Его чудесах и притчах.

Только Евангелие от Матфея содержит эту речь Христа, содержащую квинтэссенцию Его нравственного учения. Тщательно продуманная структура и композиция речи заставляют выделить ее из прочего дидактического материала как поучение, имеющее самостоятельную значимость.

Ни одно другое Евангелие не содержит столь обширного и последовательного изложения духовно-нравственного учения Иисуса, хотя часть текстов, вошедших в Нагорную проповедь, мы встречаем в других Евангелиях, в частности, у Луки. Возможно, что на каком-то очень раннем этапе развития христианской письменности Нагорная проповедь существовала как самостоятельное литературное произведение и была целиком включена в повествование Матфея. Возможно также, что Нагорная проповедь была соткана из различных более коротких тематических блоков, бытовавших в устном или письменном предании. Тем не менее само местоположение проповеди в Евангелии от Матфея и во всем корпусе Четвероевангелия заставляют видеть в ней своего рода духовно-нравственную программу, которая получает дальнейшее раскрытие на страницах Нового Завета, и рассматривать ее как единый связный текст — в том виде, в каком она дошла до нас.

Существуют различные теории происхождения проповеди. Есть мнение, например, что она представляет собой собрание изречений Иисуса, произнесенных в разное время [4, р. 42]. В современной научной литературе Нагорная проповедь чаще всего рассматривается не как речь Иисуса, зафиксированная одним из Его учеников, а как продукция Евангелиста Матфея, в лучшем случае основанная на отдельных изречениях Христа, сшитых в единую литературную ткань Евангелистом. Г. Штрекер, автор одного из современных комментариев к Нагорной проповеди, пишет:

Ни одно надлежащее толкование Нагорной проповеди не может игнорировать результаты более двухсот лет историко-критического изучения Нового Завета. Одним из его результатов является уверенность в том, что Нагорная проповедь в первом Евангелии не является речью Иисуса, но представляет собой литературный труд Евангелиста Матфея, ибо между историческим Иисусом и созданием четырех Евангелий лежит огромная область устной и письменной традиций ранних христианских общин. Именно там, в постоянно меняющихся условиях общинной мысли и жизни, интерпретировалось Евангелие Иисуса [10, р. 11].

Картина, которую рисуют многие исследователи, сводится примерно к следующему. Около 70 г. по Р. Х. появилось самое краткое из четырех Евангелий — от Марка. Оно легло в основу двух других синоптических Евангелий — от Матфея и Луки. Тот материал в Евангелиях от Матфея и Луки, который отсутствует у Марка, должен быть заимствован из другого первоисточника: ученые назвали его «источником Q» (от нем. *Quelle* — «источник»). Несмотря

на то, что источник Q так никогда и не был найден, многие ученые настолько уверовали в его существование, что даже ссылаются на него как на реально существующий текст. В 2000 г. вышло «критическое издание» этого мнимого первоисточника, базирующееся на отдельных стихах синоптических Евангелий и апокрифического Евангелия от Фомы, вырванных из общего контекста и представленных в виде параллельных столбцов [11].

Общим местом стало утверждение, что Евангелие от Матфея появилось «спустя полвека после распятия» [3, с. 124], в 90-х гг. I в. [9, р. 7]. Исследователи, исходящие из того, что Матфей составлял свое Евангелие уже после падения Иерусалима, в разгар гонений на Церковь, видят подтверждение этой позиции, прежде всего, в той части Нагорной проповеди, которая начинается словами «Блаженны изгнанные за правду...». Восьмая заповедь Блаженства, полагают они,

полностью сочинена Матфеем... В этом стихе ситуация матфеевской общины становится очевидной. Община претерпевает гонения... Матфей пишет на языческой территории, его община состоит преимущественно из бывших язычников. Гонения, соответственно, тоже проистекают не от иудеев, а от язычников [10, р. 43–44].

Община, к которой обращена Нагорная проповедь, это «несомненно, иудейско-христианское меньшинство в беде... Нагорная проповедь свидетельствует об общине, находящейся в глубоком внутреннем кризисе» [4, р. 21].
Община Матфея

оглядывается на примерно пятидесятилетнюю историю христианской проповеди благодати... Этизируя заповеди Блаженства, Матфей или община до него учли свою изменившуюся ситуацию... Для общины Матфея, по всей видимости, одна из основных проблем состояла в том, как сохранить твердость в дарованной ей вере. И именно в этом Матфей стремился помочь ей в своей этической интерпретации [2, с. 96–97].

Приведенные высказывания свидетельствуют о прочно сложившейся в современных научных кругах традиции приписывать некоему лицу, условно обозначаемому именем Матфей, то, что сам автор первого Евангелия приписывает Иисусу. Прямому свидетельству евангельского текста ученые предпочитают собственные фантазии касательно того, что якобы происходило в некоей «матфеевой общине». Вполне вероятно, что эта община является таким же научным фантомом, как «источник Q». Тем не менее на протяжении всего XX в. из одного труда в другой кочевало представление о том, что Нагорную проповедь не Иисус произносил, обращаясь к Своим непосредственным слушателям, а Матфей составлял на основе неких афоризмов Христа путем их расширения, «обогащения» и «этизации» (т. е. придания им того содержания, которым они изначально не обладали) для некоей гипотетической общины, имея в виду утешить ее в гонениях и вывести из кризиса [12, р. 26–27, 87–88; 6, S. 120; 7, р. 254–258; 8, р. 33–36].

Это представление не изжито и сегодня. Один из недавних примеров — книга американских исследователей Ч. Карлстона и К. Эванса «От синагоги к еkkлeсии. Матфеевская община на перепутье», увидевшая свет в 2014 г. В этом

труде два заслуженных специалиста по Евангелию от Матфея пересказывают гипотезы касательно Матфеевской общины, прочно утвердившиеся в новозаветной науке XX в. Нагорная проповедь, которой посвящен весомый раздел книги [5, р. 186–244], представлена как продукт богословского творчества Матфея, построенный на существенно расширенном материале из источника Q, к которому добавлен материал, принадлежащий руке Евангелиста [5, р. 104–106 et al.]. По мнению ученых, хотя Блаженства (Мф. 5: 3–12), антитезы (Мф. 5: 21–47) и Молитва Господня (Мф. 6: 9–13) не исчерпывают содержание или значение Нагорной проповеди, они «существенным образом отражают пастырские озабоченности Матфея» [5, р. 192]. Вся дискуссия вращается вокруг богословского видения «Матфея»: рассмотрение материала построено таким образом, что фигура Иисуса Христа даже не просматривается в качестве возможного источника его богословских воззрений. Очевидно, ученые исходят из той же методологической предпосылки, согласно которой между «историческим Иисусом» и «Матфеем» прошло столько времени, что от первоначального «Евангелия Иисуса» у Матфея почти ничего не осталось.

В настоящий момент научное сообщество приступило к радикальному пересмотру взглядов на евангельский текст, господствовавших в литературе по Новому Завету XX в. «Новый взгляд на Иисуса», пропагандируемый, в частности, Дж. Данном, отвергает противопоставление между «историческим Иисусом» и «Христом веры», доминировавшее в научной литературе прошлого столетия [1, с. 14–24], а также многие гипотезы, касающиеся предполагаемых первоисточников Евангелий. Пересмотру подверглась и «теория двух источников», согласно которой Марк и «источник Q» легли в основу всех синоптических Евангелий.

Этот разворот новозаветной науки в сторону традиционного подхода к тексту Евангелий дает надежду, что рано или поздно научное сообщество согласится с тем, что не вызывало сомнений у древних толкователей: Нагорная проповедь в Евангелии от Матфея представляет собой запись речи, некогда произнесенной Иисусом Христом. Вопрос, является ли эта запись буквальным воспроизведением того, что говорил Иисус, или пересказом, будет, по-видимому, и дальше обсуждаться. С нашей точки зрения, однако, это обсуждение — за неимением какого бы то ни было альтернативного источника — не сможет привести к убедительным результатам. Гораздо более перспективным и плодотворным занятием, на наш взгляд, является анализ того текста, который до нас дошел, в его целокупности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Данн Дж. Новый взгляд на Иисуса. Что упустил поиск исторического Иисуса? — М., 2009.
2. Луц У. Нагорная проповедь (Мф 5–7). Богословско-экзегетический комментарий. — М., 2014.
3. Хейз Р. Этика Нового Завета. — М., 2005.
4. Betz H. D. Essays on the Sermon on the Mount. — Philadelphia, 1985.

5. Carlston Ch. E., Evans C. A. *From Synagogue to ECCSLesia. Matthew's Community at the Crossroads.* — Tübingen, 2014.
6. Dibelius M. *Die Bergpredigt. Botschaft und Geschichte.* — Tübingen, 1953.
7. Dupont J. *Les béatitudes.* — Vol. 1: *Le problème littéraire.* — Bruxelles, 1958.
8. Guelich R. *The Sermon on the Mount. A Foundation for Understanding.* — Waco, Texas, 1982.
9. Meier J. P. *Law and History in Matthew's Gospel.* — Rome, 1976.
10. Strecker G. *The Sermon on the Mount. An Exegetical Commentary.* — Edinburgh, 1988.
11. *The Critical Edition of Q / ed. by J. M. Robinson, P. Hoffmann and J. P. Kloppenborg.* — Leuven, 2000.
12. Windisch H. *The Meaning of the Sermon on the Mount.* — Philadelphia, 1951.

В. В. Федченко*

**ВЛИЯНИЕ БИБЛЕЙСКИХ ПЕРЕВОДОВ
НА ГЛАГОЛЬНУЮ СИСТЕМУ ИДИША,
ЛАДИНО И ЕВРЕЙСКО-ГРЕЧЕСКОГО ЯЗЫКА.
ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ****

В статье проводится сопоставительный анализ нескольких примеров из глагольной системы идиша, еврейско-греческого и ладино, которые формируются в языке под влиянием распространенной техники переводов Библии на еврейские языки. Констатируется готовность глагольной системы еврейских языков к принятию инноваций и морфологическому конструированию аналитических глагольных форм. Языковые примеры рассматриваются в общем контексте формирования словесности на еврейских идиомах, прослеживаются типологические сходства в процессе становления письменной культуры на этих языках. Выделяются основные этапы и типы литературной продукции, среди которых важное место отводится переводам отдельных библейских книг и созданию в той или иной степени полного корпуса текстов Священного писания. Обсуждается переход от калькирования к литературному переводу и закрепление в языке калькированных структур.

Ключевые слова: идиш, ладино, еврейско-греческий, глагольная система, библейские переводы, морфологические инновации, калькирование, аналитические глагольные формы.

V. V. Fedchenko

*Yiddish, Ladino and Judeo-Greek verbal systems under the influence
of Biblical translations. Preliminary remarks*

This article presents a comparative analysis of some examples from the verbal system of Yiddish, Judeo-Greek and Ladino, whose emergence was influenced by the well-known technique of biblical translations into the Jewish languages (calque translations). The article postulates that the verbal system is more flexible in accepting the innovations and constructing

* Федченко Валентина Владимировна — кандидат филологических наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета.

** Исследование выполнено при поддержке РГНФ (проект № 14-03-12003) в Санкт-Петербургском государственном университете.

new analytical forms. Language examples are considered in an overall context of the formation of literature on Jewish idioms, typological similarities are traced in the emergence of written culture in these languages. We highlight the main stages and types of their literary production, among which an important place is given to the translation of certain books of the Bible and to the creation of a more or less full corpus of Holy Scripture. We discuss the transition from calque to literary translation and consolidation of calque expressions in the language.

Keywords: Yiddish, Judeo-Greek, Ladino, verbal system, biblical translations, innovations in morphology, calque, analytical verb forms.

1. Введение

Культурные традиции на еврейских языках оказываются в разной степени развитыми и принимают различные формы. Некоторые из них проходят только этап устной коммуникации и используются исключительно в повседневной жизни, обладая ограниченным набором функций. На самых развитых еврейских языках формируется богатая литература, включающая в себя все жанровое многообразие, характерное для высоких европейских традиций. Между этими двумя полюсами располагается континуум, состоящий из письменных традиций разной степени развитости. Объектом внимания данной статьи являются два еврейских языка с самой долгой историей — идиш и ладино, а также менее богатый письменными источниками еврейско-греческий языковой вариант.

Развитие словесности на еврейских языках, как правило, происходит сходным образом. Первый этап формирования еврейского языка заключался в устном развитии идиома, который использовался в повседневной жизни, и его отмежевании от языка-источника. От данного периода обычно сохраняется очень мало письменных свидетельств. Среди них следует упомянуть записанные еврейскими буквами библейские глоссы и фрагменты раввинистических респонсов. Несколько позже составляются списки отдельных лексем, которые организуются и издаются в виде глоссариев. Из глоссариев на идише наиболее известен *Mirkeves hamishne*, опубликованный в Кракове около 1534 г., который представляет собой первую печатную книгу на идише. Лексемы из этого глоссария и их роль в развитии идиша разбираются в фундаментальной работе [22].

В результате формируется письменная традиция, которая была изначально предназначена для аудитории, лишенной полноценного религиозного образования и утрачивающей способность читать древнееврейские тексты в оригинале. Сформировавшаяся литература обладала четкой жанровой структурой и включала в себя переводы Библии и молитв, дидактические трактаты, инструкции по повседневной обрядности, а также произведения преимущественно развлекательного характера: сатиры, любовные романы, лирику, песни. Специфика литературы на светских языках сложилась под несомненным влиянием средневекового иврита как сакрального высокого языка.

Важным этапом на пути становления самостоятельной литературы на еврейских языках являются переводы библейских текстов. Отдельные книги и фрагменты Библии на трех указанных еврейских языках начинают издаваться в рукописной форме в период Средневековья и Ренессанса. В первую

очередь, это части Священного Писания, которые читали во время субботней и праздничной литургии. Известны ранние многочисленные переводы на идиш и на ладино Торы и отрывков из *Гафторы*, Псалмов и свитков (*мегилот*). На идише были популярны переводы таких библейских книг, как Псалмы, Иов, Исаяя, Иеремия, Иезекииль, Иона, *мегилот*, а также апокрифические книги Иудит и Товит. Все они известны уже в печатной форме и датируются концом XVI — началом XVIII вв. [6, р. 109–110]. Переводы на ладино известны начиная с XVI в. (см. обзорную работу [18]). Из отдельных библейских книг это: Исаяя, Иеремия, Псалмы, Иов, Даниил, Малые пророки, Иезекииль, Притчи и фрагменты Эзры и Неемии [20, р. 119]. Еврейско-греческих текстов сохранилось существенно меньше: из них самый ранний перевод — книга Ионы (1262) [см. 13], фрагменты Экклезиаста, главы из книг Иова (1576), Даниила (1627), Эзры (1627), *гафторот* из *Махзор Романия*. Роль переводов Библии в становлении литературы на малых языках трудно переоценить. В греческой литературе помимо ранних переложений Библии существуют также современные диалектные варианты (см., например, о диалектных греческих переводах Библии в [2]).

Полные переводы Пятикнижия известны уже в печатной форме: для трех рассматриваемых в этой статье традиций это — ряд изданий *Хумеш-тайч* (букв. ‘толкование Пятикнижия’) на идише (Аугсбург, 1544; Констанц, 1544; Кремона, 1560; Базель, 1583 и 1603), Константинопольское Пятикнижие, включившее в себя еврейско-греческую и еврейско-испанскую (ладино) версии текста, и Феррарская Библия (ладино). Константинопольское многоязычное Пятикнижие (Constantinople Polyglot Pentateuch) состоит из оригинального библейского текста на древнееврейском языке, перевода на ладино, перевода на еврейско-греческий, Таргума Онкелоса и комментариев Раши. Оно было издано Элиезером Сончино в 1547 г. и переиздано в новейшее время частично или целиком в [7; 8; 14], дополнительные комментарии в [5].

Для упомянутых текстов характерно морфосинтаксическое калькирование библейского текста и игнорирование при необходимости правил еврейского языка, на который переводился текст. Данный способ свойственен многим еврейским традициям: он помог избежать профанизации текста при его переносе на «светский» язык. Многие исследователи высказывали предположение об устной природе данных переводов, которые изначально использовались в еврейских школах в помощь изучающим Священное Писание (см. подробную аргументацию об устном характере переводов-калек для идиша в [6, р. 110; 12, р. 135], для ладино — в [10; 20], для еврейско-греческого — в [19, р. 273–274].) Благодаря постоянной практике были выработаны определенные нормы подобного перевода.

Вслед за буквальными переводами-кальками переводческая традиция на еврейских языках развивается в сторону освобождения от авторитета оригинального текста. При этом многие переводы начинают одновременно играть роль комментариев и становятся всё более популярным чтением среди носителей. Вплоть до настоящего времени привлекают своих читателей знаменитые тексты: на идише — *Цеено У-реено*, как она официально называется в ашкенаском варианте произношения, или *Цене-Рене*, согласно наименованию,

распространенному среди носителей языка; на ладино — Меам Лоэз. Еврейско-греческая традиция не получила достаточного развития для создания единого переложения Библии и остановилась на интерпретации библейских сюжетов в литургических гимнах.

Логично было бы предположить, что переводы Священного писания, в силу своей популярности, ускоряли процессы койнеизации еврейских языков. Благодаря переводам возникает орфографический стандарт, на который впоследствии часто ориентируются создатели оригинальных текстов на еврейских языках. В остальном соотношение языка переводов с еврейским языком, в рамках которого функционирует еврейская община, оказывается ситуативным. В зависимости от конкретной социолингвистической ситуации влияние переводов могло быть более или менее опосредованным.

2. Влияние перевода на глагольную систему

2.1. Вводные замечания

Вопрос о влиянии переводного калькированного языка на развитие самостоятельного еврейского языка очень интересен. Судя по предварительным наблюдениям, в наибольшей степени калькирование влияет на формирование глагольной системы еврейского языка. По всей видимости, это связано с двумя факторами:

а) Глагольная система семитского языка обладает схожими видо-временными характеристиками, но отличается их морфологическим выражением, что провоцирует «светский» язык искать способ адекватного представления оригинальной древнееврейской глагольной формы.

б) Именная система обладает большей устойчивостью. Калькированное употребление имен существительных во множественном числе сохраняется только при использовании языка в его поэтической функции (АН *shamaiym* — JG *urani*, Y *himlen*, ср. с русским: небеса). В то же время перевод не способен спровоцировать изменение рода имени существительного, например:

- (1) i thálasa porevúomenos ke
def.f море. f идти.m.ptcp.prs.pass conj
lelapízon (Jon. 1: 11) [13, p. 214].
волноваться.m.ptcp.prs.act
'Море двигается и волнуется.'

В примере (1) определения согласовываются с существительным «море» (женский род в греческом языке) по мужскому роду, калькируя мужской род АН *uam*, однако в ходе последующего языкового развития это изменение не приживается.

2.2. Основные тенденции

Сравнивая три переводческие традиции, можно отметить две основные тенденции в инновациях, которые провоцирует язык перевода в «светских» еврейских языках.

2.2.1. Отсутствие прямых морфологических аналогов древнееврейских форм может компенсироваться за счет уже существующих средств языковой системы. При этом наблюдается явное стремление к архаизации глагольной системы, складывающееся при попытке как можно точнее передать древнееврейские видо-временные формы. В процессе поиска соответствий задействуется всё грамматическое разнообразие языка перевода и «возрождаются» устаревшие формы. В результате могут порождаться (или, точнее, возрождаться) как синтетические, так и аналитические глагольные формы. Например, в ладино долго остается в употреблении форма конъюнктива будущего времени (например: *salveres* ‘[вы] можете выйти’) и усеченное презентное причастие (*vižítan* ‘[он] посещает’) [10, p. 344].

Впрочем, подобные архаизмы редко надолго остаются в широком употреблении. Благодаря им за переводным текстом закрепляется идея архаичности, поэтому в еврейских языках можно наблюдать и противоположное явление. Архаичные формы могут использоваться в языке перевода без какой-либо связи с конкретной древнееврейской грамматической конструкцией. В идише посредством библейских переводов (в частности, в Цене-Рене) сохраняется конструкция «top ‘делать’ + INF», например:

(2) Di neshome tut loybn got vos er
 def душа.nom делать.3s.prs хвалить.inf бог.acc который3s
 hot ir geholfn [4, p. 332].
 иметь.3s.prs 2p помогать.ptcp.prv
 ‘Душа хвалит Бога за то, что он ей помог’.

В поздних изданиях Цене-рене (конец XIX в.) она обслуживает, в первую очередь, те фразы в тексте, которые являются прямым переводом Священного писания и следуют сразу за отрывком из оригинала. При этом рассмотрение данных конструкций показывает, что их возникновение в тексте не связано с переводом конкретной формы библейского иврита, т. е. прямой зависимости грамматики перевода от грамматики оригинала не наблюдается. Поскольку эти конструкции не являются прямыми или опосредованными кальками с иврита, а также не имеют аспектуальных семантических нюансов, можно предположить, что они используются как стилистический прием. Так как здесь идет речь о переводах фраз из Священного писания, данные конструкции, скорее всего, отвечают за архаизацию языка и сопутствующее повышение стиля. Впоследствии в классической литературе на идише, где происходила выработка языкового стиля, подобные конструкции высмеивались (см. начало романа Менделе Мойхер-Сфорима «*Dos vintshfingerl*», рассказ Шолом-Алейхема «*Di eytse*»).

2.2.2. Второй вариант развития глагольной системы еврейских языков под влиянием переводов-калек заключается в том, что поиск аналогов библейским глагольным формам запускает механизм языкового конструирования, в результате которого в большинстве случаев порождаются новые аналитические конструкции. В Константинопольском Пятикнижии в еврейско-греческом переводе для выражения значения имперфекта используется конструкция: глагол *íne.IPRF* ‘(быть)’ + INF, образованный от основы настоящего времени, с усеченным конечным -п:

- | | | |
|-----|-----------------------------------|---|
| (3) | ἦτον быть.3s.iprf 'пас' | βωσκεί (Gen 4: 2) [8, p. 301] пасти.inf |
| (4) | ἦτον быть.3s.iprf 'работал' | δουλεύει (Gen 4: 2) [8, p. 301] работать.inf |

Данная конструкция, с одной стороны, не является прямой калькой с древнееврейского, но, возможно, возникает под влиянием древнееврейской модели образования форм настоящего времени и имперфекта с помощью причастия. В греческой модели презентное причастие заменяется на инфинитив настоящего времени [8, p. 291]. С другой стороны, похожая модель образования имперфекта — *íne.IPRF* ('быть') + *V.PTCP.PRS*, — по сведениям Б. Джозефа, употребляется в греческом языке Нового Завета [16, с. 144]. В еврейско-греческом языке данная форма не приживается [см. 3], хотя в системе греческих диалектов такое типологически редкое явление, как аналитические формы от основы инфекта, засвидетельствованы (например, в цаконском диалекте греческого языка формы настоящего времени [см. 1]). Стоит заметить, что еврейско-греческий идиом, в целом, не прошел самостоятельного развития в изоляции от своего языка источника, поэтому многие инновации, если даже они и возникали, были сглажены ассимиляционными тенденциями в процессе контактов с новогреческим языком.

В более развитых еврейских языках, ладино и идише, подобные конструкты получили распространение. В библейских переводах начала XV — конца XVI вв. переводчику приходится решать вопрос об адекватной передаче форм породы *нифаль* на немецком языке. Как фиксирует немецкая исследовательница раннего идиша Э. Тимм, в переводах XVI в. корень *m-l-t / p-l-t* (מלט, פלט) со значением 'убегать, исчезать' в форме *нифаль* (פלט) передается сочетанием *antrunen vern* [22, p. 156–157], которое по форме совпадает с пассивной конструкцией, но при этом обладает активным значением. Добавление глагола *vern* 'становиться', с одной стороны, связано со стремлением передать на идише основное пассивное значение породы *нифаль*. С другой стороны, такое сочетание становится удобным для отражения периферийной аспектуальной семантики породы — ингрессива/инхоатива, что совпадает с изначальной лексической семантикой грамматикализованного *vern*. Как постулируется в работе Дж. Байби [11, p. 12, 15–16], лексический источник грамматической единицы предопределяет путь ее грамматикализации и, тем самым, ее семантику и функционирование в грамматической системе. В данном случае лексическое значение грамматикализованного элемента дополнительно актуализируется. Этот процесс можно называть термином Л. Джохансона *code copying* [15], когда заимствование меняет структуру языка, принимающего заимствование, в сторону языка-источника.

Такая традиция перевода форм породы *нифаль* закрепляется в идише, в результате чего в языке появляется и существует до сегодняшнего дня группа глаголов, которые помимо обычной парадигмы имеют также дублетный вариант парадигмы с *vern*, при этом лексическое значение и аспектуальный класс у обоих вариантов совпадают. Эти глаголы имеют значение «экстремального изменения состояния»:

antlojfn — antlofn vern ‘убегать’,
 antšlofn — antšlofn vern ‘засыпать’,
 faršvinden — faršvunden vern ‘исчезать’ и т. д.

Перечисленные дублетные варианты имеют полные парадигмы во всех возможных временах и ряде видовых форм (ограничение на часть видовых форм, таких как, например, конструкция моментального вида, обуславливается аналитическим характером формы).

Не исключено, что рассмотренные переводы-кальки поспособствовали распространению в идише универсальной модели оформления древнееврейских глагольных заимствований: vern + V.ПТСР и zajn + V.ПТСР, которая фиксируется уже в ранних текстах на идише (для записи примеров на западном идише используется транскрипция, разработанная Э. Тимм [21] и принятая в немецкой традиции):

| | | | | | | |
|-----|-------------------------------------|-----------------------|-----|--------|---------|-------|
| (5) | so | wil | ich | dir | den | šöd |
| | так | хотеть.1s.prs | 1s | dat.2s | def.acc | тайна |
| | maémin | sein [21, p. 526/87]. | | | | |
| | доверить.ptcp | быть.inf | | | | |
| | ‘Итак, я хочу доверить тебе тайну’. | | | | | |

В ладино подобные аналитические способы оформления глагольных заимствований также засвидетельствованы, и, в отличие от идиша, здесь древнееврейские причастия сохраняют способность изменяться по числу, например:

| | | | | | | |
|-----|---------------------------------|-----|-------------|---------------------|-----|--------------------------|
| (6) | ke | se | sean | miθkabes-im | el | kahal |
| | conj | rfl | быть.3p.prs | собирать.ptcp.rfl-p | def | община |
| | | | | | | [19, p. 238; 9, p. 110]. |
| | ‘пусть они соберутся в общину’. | | | | | |

Таким образом, в развитых еврейских языках — идише и ладино — можно наблюдать как прямое, так и опосредованное влияние языка библейских переводов на особенности глагольной системы. Устное бытование переводных текстов и ежедневное обращение к ним способствовали проникновению отдельных элементов или конструкций в разговорный еврейский язык. Дальнейшие изыскания в этой области представляются весьма перспективными.

СОКРАЩЕНИЯ

- 1 — первое лицо
- 2 — второе лицо
- 3 — третье лицо
- ACC — винительный падеж
- ACT — действительный залог
- АН — древнееврейский язык
- CONJ — союз
- DAT — дательный падеж

DEF — определенный артикль
 F — женский род
 INF — инфинитив
 IPRF — имперфект
 JG — еврейско-греческий язык
 M — мужской род
 NOM — именительный падеж
 P — множественное число
 PASS — страдательный залог
 PRS — настоящее время
 PRV — перфектив
 PTCP — причастие
 RFL — рефлексив
 S — единственное число
 V — смысловой глагол
 Y — идиш.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кисилиер М. Л. Об аналитических формах презенса и имперфекта в цаконском диалекте новогреческого языка // М. Л. Кисилиер, А. Ю. Русаков (ред.). Балканистика. Византинистика. Неоэллинистика. Сборник научных статей. — Вып. 1. — В печати.
2. Кисилиер М. Л., Федченко В. В. «Евангелие Любви» (Иоанн 20: 19–25): цаконский вариант // Н. Н. Казанский (отв. ред.). Индоевропейское языкознание и классическая филология. Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского. 21–23 июня 2010 г. — 2010. — Т. 14, ч. 2. — С. 47–57.
3. Федченко В. В. Еврейско-греческие диалекты: от переводов Библии к языку оригинальных произведений // Н. Н. Казанский (отв. ред.). Индоевропейское языкознание и классическая филология. Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского. 20–22 июня 2011 г. — 2011. — Т. 15. — С. 564–578.
4. Ashkenazi Y. b. I. Sefer tseenah u-reenah. — Vilno, 1895.
5. Aslanov C. The Judeo-Greek and Ladino Columns in the Constantinople Edition of the Pentateuch (1547): A Linguistic Commentary on Gn 1: 1–5 // *Revue des Études Juives* — 1999. — Vol. 158, N. 3–4. — P. 385–397.
6. Baumgarten J. Introduction to old Yiddish literature / ed. and transl. by J. C. Frakes. — New York: Oxford University Press, 2005.
7. Belléli L. Deux versions peu connues du Pentateuque faites à Constantinople au seizième siècle // *Revue des Études Juives*. — 1891. — Vol. 22. — P. 250–263.
8. Belléli L. Une version grecque du Pentateuque du seizième siècle // *Revue des Études Grecques*. — 1890. — Vol. 3. — P. 289–308.
9. Bunis D. M. Judezmo Analytic Verbs with a Hebrew-Origin Participle: Evidence of Ottoman Influence // Bunis D. M. (ed.) *Languages and Literatures of Sephardic and Oriental Jews. Proceedings of the Sixth International Congress for Research on the Sephardic and Oriental Jewish Heritage*. — Jerusalem: The Bialik Institute, 2009. — P. 94–166.
10. Bunis D. M. Translating from the Head and from the Heart: The Essentially Oral Nature of the Ladino Bible-Translation Tradition // W. Busse & M. C. Varol-Bornes (eds.). *Hommage á Haïm Vidal Sephiha*. — Bern: Peter Lang, 1996. — P. 337–357.

11. Bybee J., Perkins R. and W. Pagliuca. The evolution of grammar: tense, aspect and modality in the languages of the world. — Chicago: University of Chicago Press, 1994.

12. Gold E. Yiddish and Hebrew. Borrowing through oral language contact // Schmid M. S., Austin J. R. & Stein D. (eds.). Historical Linguistics, 1997: selected papers from the 13th International Conference on Historical Linguistics, Dusseldorf, 10–17 August 1997. — Amsterdam: John Benjamins Publishing Co, 1998. — P. 135–148.

13. Hesselting D. C. Le livre de Jonah (le Pentateuque) // Byzantinische Zeitschrift. — 1901. — Bd. 10. — P. 208–217.

14. Hesselting D. C. Les cinq livres de la loi (Le Pentateuque). — Leiden; Leipzig: Von Doesburgh / Harrasowitz, 1897.

15. Johanson L. Remodeling grammar: Copying, conventionalization, grammaticalization // Siemund P. and N. Kintana (eds.). Language Contact and Contact Languages. — Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Co, 2008. — P. 61–80.

16. Joseph B. Processes of Spread for Syntactic Constructions in the Balkans // Tzitzipis L., Symeonidis C. (eds.). Balkan Linguistik: Synchronie und Diachronie. — Thessaloniki, 2000. — P. 139–150.

17. Krivoruchko J. G. The Constantinople Pentateuch within the context of Septuagint Studies // Melvin K. H. Peters (ed.). XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Ljubljana, 2007. — Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2008. — P. 255–276.

18. Lazar M. תרגומי המקרא בלאדינו. Sefunot. — 1964. — Vol. 8. — P. 337–375.

19. Minervini L. Testi giudeospagnoli medievali (Castiglia e Aragona). 2 vols. — Naples: Liguori, 1992.

20. Schwarzwald O. On the Jewish nature of medieval Spanish Biblical translations. Linguistic differences on medieval and post-exilic Spanish translations of the Bible // Sefarad. — 2010. — Vol. 70, N. 1. — P. 117–140.

21. Timm E. Graphische und phonetische Struktur des Westjiddischen unter besonderer Berücksichtigung der Zeit um 1600. — Tübingen: Niemeyer, 1987.

22. Timm E. Historische jiddische Semantik. Die Bibelübersetzungssprache als Faktor der Auseinanderentwicklung des jiddischen und des deutschen Wortschatzes (unter Mitarbeit von Gustav Adolf Beckmann). — Tübingen: Niemeyer, 2005.

*Д. С. Курдыбайло**, *А. К. Шагинян***

**О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ
РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ АРМЯНСКОЙ БИБЛЕЙСКОЙ
ЭКЗЕГЕЗЫ В «УЧЕНИИ СВЯТОГО ГРИГОРА»*****

Статья посвящена особенностям библейской экзегезы в древнейшем армянском катехизическом сочинении V в. н. э. «Учение святого Григора» («Вардапетут'ив'н»), входящем в состав «Истории Армении» Агапангелоса. «Вардапетут'ив'н» излагает все важнейшие положения христианского вероучения и является выдающимся богословским памятником. Рассматривается ряд комментариев к повествованию Книги Бытия о сотворении мира, человека и дальнейших событий до грехопадения. Указаны главные черты, сближающие экзегетику «Вардапетут'ив'н» с современной ему сирийской традицией, показаны отличия от грекоязычной экзегезы. Выделен редкий для византийского богословия способ интерпретации библейских антропоморфизмов в описании Бога и рассмотрены возможные догматические последствия, обуславливаемые им.

Ключевые слова: Григорий Просветитель, Григор Лусаворич, «Учение святого Григора», Агафангел/Агапангелос, «Первая история Армении», экзегетика, Ветхий Завет, Шестоднев, библеистика, Александрийская школа, Армянская церковь, Ефрем Сирин, Василий Кесарийский, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст.

*D. S. Kurdybaylo, A. K. Shahinyan
On Some Features of the Early Medieval Armenian Bible Exegesis
in "The Teaching of Saint Gregory"*

The article discusses some specific features of Bible exegesis in the oldest Armenian catechetical writing of 5th cent. A.D. "The Teaching of Saint Gregory", ("Vardapetut'iw'n") which

* Курдыбайло Дмитрий Сергеевич — кандидат философских наук, Санкт-Петербургский государственный университет, theoreo@yandex.ru

** Шагинян Арсен Карапет — доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета; a.shahinyan@spbu.ru

*** Работа подготовлена в Санкт-Петербургском государственном университете при поддержке РФФ, проект № 15-18-00062 «Формирование культуры в диаспоре (на примере еврейской, армянской и греческой диаспор)».

is a part of compound “History of Armenia” by Agat’angelos. “Vardapetut’iwn” demonstrates all the important dogmata of the Christian doctrine being an outstanding theological writing. A number of comments from “Vardapetut’iwn” related to the narrative of Genesis about the creation of the Universe, the man and the following events up to the Fall are discussed. The author indicates the main features common for exegetics of “Vardapetut’iwn” and contemporary Syrian writers, also some differences from typical Greek exegetics are shown. Biblical anthropomorphisms are shown to be interpreted in “The Teaching” in a special way that is quite rare in Byzantine exegetics, and some possible dogmatic consequences of this way are proposed.

Keywords: Gregory the Illuminator, Grigor Lusaworič, “The Teaching of Saint Gregory”, Agathangelos/Agat’angelos, “The First History of Armenia”, exegetics, Old Testament, Hexaemeron, Bible studies, Alexandrian school, the Armenian Church, Ephraim the Syrian, Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, John Chrysostom.

«Учение святого Григора» (Վարդապետութիւն Սրբոյն Գրիգորի [Vardapetut’iwn Srboyn Grigori]) — центральная и наиболее обширная часть так называемой «Первой Истории Армении» (Առաջին Պատմութիւն Հայոց [Arajin Patmut’iwn Hayoc’]), или «Жития и истории святого Григора» (Վարդ Եւ Պատմութիւն Սրբոյն Գրիգորի [Vark’ ev Patmut’iwn Srboyn Grigori]), где подробно изложена политическая и культурная история с 224 по 330-е гг., связанная с первой в мировой практике официальной христианизацией государств, а именно царства Великая Армения и смежных с нею — Кавказской Иберии и Албании. Этот первоисточник по истории крещения армян и народов Южного Кавказа приписывается древнеармянскому писателю Агатангелосу (Ագաթանգէղոս [Agat’angelos], от др. — греч. Ἀγαθᾶγγελος — букв.: «Добрый вестник») — возможно, секретарю великоармянского царя Трдата III (288 — ок. 330) и двоюродному брату первого архиепископа Великой Армении св. Григора I Партева, т. е. Парфянина (302–325/6), которого древнеармянские писатели второй половины V в. нарекут эпитетом «Лусаворич» (Լուսավորիչ — букв.: «Просветитель»).

Агатангелос сам в предисловии (Յաբայան Ագաթանգէղոս [Yabajaban Agat’angeleas’]) к своей книге подробно рисует собственный образ как современника Григора I Партева и Трдата III [2, с. 1309–1312], знатока латинского и греческого языков. Однако современные армянские и российские ученые расценивают это как литературный вымысел; они уверены в том, что «История Армении» Агатангелоса могла появиться не раньше, чем в 460-е гг., а языком оригинала может быть только древнеармянский литературный грабар (գրաբար) [см., напр.: 13, с. 5–20; 16, с. 158–159, 161], который, как известно, сформировался после создания Месропом Маштоцем (361/2–440) в 405 г. армянского национального алфавита. К этому древнеармянскому оригиналу, таким образом, прямо или опосредованно должны восходить все известные на сегодняшний день исторической науке его переводы на среднегреческий (византийский), древнегрузинский, сирийский, арабский, латинский, коптский, эфиопский и славянский. В результате культ св. Григора Просветителя получил широкое распространение в христианском мире. Поэтому мозаичное его изображение можно было обнаружить на стене Софийского собора в Константинополе, а один из семи престолов церкви Василия Блаженного

на Красной площади был в свое время освящен во имя «священномученика Григория, просветителя Великой Армении» [15, с. 9–13].

Интересующая нас часть «Первой истории Армении» носит название «Учение святого Григора» (сокр. «Вардапетут'ив'н»), состоит из 76 глав (с 23-й по 98-ю), подразделенных на 457 параграфов (с 259-го по 715-й), и представляет собой всеобъемлющее катехизическое произведение, главными инструментами которого являются библейская экзегеза и логическое убеждение, приводящие к обоснованию и раскрытию смысла догматов христианской веры. Известный американский арменист Р. Томсон выдвинул предположение о том, что автором «Вардапетут'ив'на» мог бы быть сам Месроп Маштоц либо кто-то из его учеников [30, р. 37–38]. Существует и другая точка зрения, которая приписывает авторство «Вардапетут'ив'на» авторитетному раннехристианскому теологу, родом из Антиохии, Феодору Мопсуестийскому (ок. 350–428) [8]. Однако догматические положения памятника не содержат сколь-нибудь явных признаков несторианской позиции, которой ревностно придерживался этот епископ Мопсуестии и которая на III Вселенском соборе в Эфесе (431 г.) была осуждена как ересь.

Специфика той экзегетической традиции, которая зафиксирована в «Вардапетут'ив'не», представляет существенный интерес в сопоставлении с грекоязычной и сироязычной экзегезой IV–V вв. С одной стороны, это глубоко исследованный и в патристической, и в современной научной литературе корпус толкований свт. Василия Кесарийского, Григория Назианзина, Григория Нисского, Иоанна Златоуста, блж. Феодорита Кирского, прослежены связи с учением Оригена, ранних апологетов (большинство этих писателей было известны автору «Вардапетут'ив'на» [30, р. 31]). С другой стороны, наибольший авторитет в грекоязычной традиции снискал прп. Ефрем Сирин, представляющий традицию чтения Библии в лоне семитоязычной мысли.

Мы обратимся к нескольким эпизодам 1-й и 2-й глав Книги Бытия, обсуждаемым автором «Вардапетут'ив'на», грекоязычными и сироязычными толкователями, чтобы указать ряд важных особенностей древнеармянской экзегезы первых веков христианства и возможные догматические последствия, вытекающие из них.

Описав сотворение неба и земли, автор «Вардапетут'ив'на» пересказывает события первых пяти дней творения:

И затем Отец создатель, сказав о [замысле] Сыну сотворцу и Духу содеятелю, носившемуся над водами, повелел быть посреди вод основанию для устройства тварей. Отец сказал Своим содеятелям, разделяющим и исполняющим Его промысл, чтобы был свет. И тут же возник свет всепроникающий, поглощающий мрак и приносящий день. После этого посреди холодных вод [была] создана твердь, разделяющая воды на моря, благодаря чему появилась суша, родительница всякой зелени и растений. Затем всемогущей единосущной Троицей было сказано, чтобы на водяной сводчатой небесной тверди возникли светила, излучающие свет шары вселенной, указатели знамений, мерил времени. Потом [был создан] род птиц и пресмыкающихся, наделенных дыханием, и рыб, рождающихся в воде [2, с. 1425–1426; 3, § 260].

Наибольший контраст эти слова создают с утверждениями свт. Василия Кесарийского и особенно Григория Нисского, высказанными в полемике с Евномием. Для свт. Василия представляется важным подчеркнуть, что в словах «и сказал Бог: да будет свет» (Быт. 1: 3) нельзя видеть, будто Бог произносит какие-либо слова и тем более — производит звуки как колебания воздуха. Не «благочестивее ли будет сказать, что Божие хотение и первое устремление мысленного движения есть уже Божие слово? Писание же изображает Бога многословным, чтобы показать, что Он не только восхотел бытия твари, но и привел ее в бытие чрез некоего Содейственника» [17, 3.2.18–23]. Далее показывается, что речь Бога есть некое беззвучное, мысленное обращение к Сыну, вместе с Которым и со Св. Духом совершается творение. Свт. Григорий Нисский идет еще дальше: он отрицает, что Бог изрекал какое-либо иное слово, кроме как Слово ипостасное, т. е. Его Единородный Сын. Под глаголом *сказал* нельзя понимать ни произнесение слышимых звуков, ни даже гипотетический внутритроический диалог, как если бы Бог Отец обращался к Сыну или Св. Духу, пусть даже без слов, а лишь с одной мыслью о творимом — поскольку все Три Лица имеют единое и нераздельное знание и мышление, не нуждаясь в чем-либо для передачи знания или мысли [20, 2.1.205.1–219; 14, с. 347–352]. В целом свт. Григорием Нисским задается общий принцип прочтения библейских антропоморфизмов: если признать, что Господь говорит, слышит и видит, обоняет запахи, что, следовательно, у Него есть уста, уши, глаза, нос, равно как и руки, ноги, персты, одежда, обувь и т. п., то мы очень сильно удалимся от истинного богопознания — все эти и подобные им высказывания в Библии надлежит понимать как указания на умопостигаемые предметы или действия [20, 2.1.233.1–234.6; 14, с. 358–359].

Традиции же, которой принадлежит автор «Вардапетут'ив'на», свойствен противоположный взгляд, ориентированный на сохранение тех основных смыслов, которые прямо и явственно прочитываются в Писании. Вероятно, поэтому если первое «сказав» в цитируемом отрывке еще может быть прочитано как беззвучный, «умный» диалог между Лицами Троицы, то далее оборот «всемогущей единосущной Троицей было сказано» уже явно указывает на обращение речи вовне, к тварному миру. Если для каппадокийцев, которые здесь вполне созвучны с Оригеном [ср.: 24, II.8.5], произнесение слов Богом составляет экзегетическую проблему, то, например, прп. Ефрем Сирийский не находит здесь затруднений и сам повторяет за словами Писания, что Бог «изрекает», «повелевает», «говорит» [9, с. 194–195].

Будет нелишним привести еще один пример, сталкивающий два подхода к аллегорезе антропоморфизмов. В словах «и услышали [Адам и Ева] голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня» (Быт. 3: 8) прп. Ефрем Сирийский прочитывает, видимо, такой же «теофанический» смысл, как и «Вардапетут'ив'на», добавляя от себя некоторые детали:

Не одним долготерпением, оказанным к прародителям, Бог хотел им пободить, но и гласом стоп Своих желал оказать им помощь; тихие стопы Его для того и издавали глас, чтобы приготовились они умолить Пославшего глас [9, с. 213].

И вот слова свт. Иоанна Златоуста:

Что говоришь? Бог ходит? Неужели и ноги припишем Ему? И не будем под этим разумеать ничего высшего? Нет, не ходит Бог, — да не будет! Как, в самом деле, ужели Тот, Кто везде есть и все заполняет, чей престол небо, а земля подножие ног, ходит по раю? Какой разумный человек скажет это? [23, col. 135, ll. 17–22]

Разумеется, окончательные выводы — о том, что Бог желает возбудить в Адаме и Еве чувство покаяния, дает им время и сообщает чувство присутствия всеведущего и милосердного Бога, готового принять их, отпавших от Его заповеди, — общие для обоих толкований. Но вот отношение к тексту, к «букве писания» мы видим противоположное: сирийский отец не просто принимает буквальный смысл, но и развивает, с любовью украшает его своими словесными добавлениями, а Златоуст, напротив, резко отрицает всякое прямое значение, даже как риторический прием.

Приведем примечательный пример неприятия свт. Василием Кесарийским «буквы Писания» — слов о том, как «произвела земля зелень, траву, сеющую семя» (Быт. 1: 12) и схожего повеления о животных (Быт. 1: 24–25):

Неужели земля одушевлена? и правы суетумудрые манихеи, которые и в землю влагают душу? Когда сказал: *да изведет*, не значит, что земля износит уже находившееся в ней, но, дав повеление, даровал земле и силу извести. Ибо когда земля услышала: *да прорастит былие травное и древо плодовитое*, не сокрытую какую-нибудь в ней траву извела из себя, не таившиеся где-нибудь внизу в недрах ее пальмы, или дуб, или кипарис, пустила на свою поверхность, но Божие слово созидает естество тварей. *Да прорастит земля*, да изринет не то, что имеет, но да приобретает то, чего не имеет, поскольку Бог дарует силу действовать (τῆς ἐνεργείας τῆν δύναντιν) [17, 8.1.6–17].

Здесь нужно отметить тонкий момент: творение растений (Быт. 1: 11–12) описано следующей парой фраз: «И сказал Бог: да произрастит земля... — И произвела земля...»; в отношении животных же (Быт. 1: 24–25) — парой: «И сказал Бог: да произведет земля душу живую... — И создал Бог зверей земных...». То есть во втором случае есть еще больше оснований согласиться с ходом мысли свт. Василия о совершенной пассивности земли и всеобъемлющей творческой силе Бога (у LXX прочитывается то же самое).

Но совсем иначе рассуждает прп. Ефрем Сирин, читая Быт. 2: 19 «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных»:

животные созданы не рукою Творца; ибо зверей извела земля, а птиц — воды. Сие-то и хотело показать Писание, сказав: *созда от земли*; ибо от соединения земли и воды произошли все звери, гады, скоты и птицы [9, с. 204].

Такой своеобразный «гилозоизм» прп. Ефрема довольно наглядно показывает отличие семитической традиции с ее обостренным чувством внутренней жизни, глубины и таинственности сущего от античного рационализма с его внешне-пластическим ощущением мира [1, с. 61–70], наследуемого от древней Эллады в том числе и учеными христианами уже относительно мирной послеконстантиновской эпохи.

Автор «Вардапетут'ив'на» истолковывает роль земли в происхождении растений в ключе более близком прп. Ефрему, чем свт. Василию. Говоря о значении евангельского эпизода с засохшей смоковницей (Мф. 21: 18–22; Мр. 11: 12–14, 20–24), он восклицает:

<...> неужели, если было нужно, Он, Который одним своим словом повелел земле родить деревья и покрыть ее лесами кедров, каждое со своими плодами, и всем растениям — каждому с присущим ему семенем появиться на земле, разве не мог Он, когда повстречал, дать тому дереву пригодный для еды [плод]? [2, с. 1614–1615; 3, § 653]

Не отрицая творческой силы Божией, «Вардапетут'ив'н» признает способность земли рожать из себя, производить жизнь как самостоятельное, обладающее жизнью существо. В целом стóит заметить необычайное внимание автора «Вардапетут'ив'на» к разнообразию и красоте растительного мира, умению художественно передать цвета листвы и облик лесов; «Вардапетут'ив'н» содержит целые перечни названий цветов, трав, кустарников, дающие обширный материал для современной ботаники [2, с. 1607–1612, § 644–649]*; расцветание и увядание растений аллегорически соотносится с «расцветом» христианской души и «плодоношением» ее добродетелей [2, с. 1612–1616, § 650–655].

Наконец, толкование Быт. 1 подходит к созданию человека по образу и подобию Божию (1: 26–27). И здесь у автора «Вардапетут'ив'на» возникает недоумение, схожее с вопрошанием свт. Василия Кесарийского в связи с антропоморфным изображением «говорящего» Бога:

...чей образ Он имел в виду и по чьему подобию должен был создать человека? Ибо истинная божественность известна как нетленная, несотворенная, нематериальная. Каким образом то, что предстояло создать, могло быть подобным истинно существу, или малость праха — подобной самодовлеющему естеству Бога, который неограничен в пространстве и неизмерим в расстоянии? [2, с. 1427; 3, § 263]

Означенная здесь проблема, в общем, известна всем экзегетическим традициям. Только, скажем, для Александрийской школы рассуждение приходит к представлению о «теоморфизме» человека, вернее, нашего «внутреннего человека», по слову Оригена (см., напр.: [5, с. 41]); для свт. Григория Нисского «образ» и «подобие» соотносятся с изначальной «данностью» богоподобия, или «богообразия», явленного в сотворенном Адаме, и «заданностью» высшего уподобления Богу, которого он должен был достигать постепенным духовным возрастанием (ср. с интерпретацией в [6, с. 307–308]). У прп. Ефрема Сирина тенденция к «теоморфизму» человека также узнаваема, хотя и выражается совсем немногими словами, напр., в толковании на Быт. 1: 26 под «образом» понимается господство первого человека «над рыбами морскими и над птицами небесными, и над всяким животным» (1: 28), в чем усматривается образ господства Самого Господа [9, с. 198].

* Здесь и далее при ссылках на армянский текст приводится указание параграфов, на которые он разделен в прежних изданиях (Тифлис, 1909 и 1914), а также в переводах [30 и 3].

Для богословия «Вардапетут'ив'на» поставленный вопрос решается в противоположном направлении, т. е. с позиции «антропоморфизма» Бога. При всей кажущейся неожиданности этого положения, нужно помнить, что сотворение человека происходит в перспективе совершенного обладания Богом знания о будущем мира и, прежде всего, о вочеловечении Сына Божия и принятия Им человеческой природы. Эта таинственная «согласованность» божества и тварной человеческой природы, по всей видимости, переосмысливается автором «Вардапетут'ив'на». Прежде всего, он признает:

...о том, что Сын придет, явится в мир и поднимет людей [и поведет] к превосходящей славе, Всеведущий узнал не впоследствии, а заранее, предвечно определенное Им Он исполнил в конце (ср.: Еф. 3: 11) [2, с. 1462; 3, § 342].

Возможно, подобный смысл несет и другой пассаж после цитаты из Быт. 1: 27:

...это Он сказал, предвещая историю предстоящего, затем перешел на настоящее и намекнул на то, что будет сделано. А те [события], которые должны были произойти вскоре, Он тут же немедленно показал, ибо Господь по образу Божию создал его [2, с. 1427; 3, § 264].

Однако далее божественный «антропоморфизм», который мог бы стать диалектическим дополнением к «теоморфизму» человека, развитому Александрийской школой и каппадокийцами (в среде которых, заметим, воспитывался и Григор Партев, будущий «Просветитель» армян), привлекается, однако, и для объяснения разнообразных антропоморфизмов Ветхого Завета в описании Бога; догматическая и экзегетическая перспективы здесь сливаются воедино. Читаем:

...Вначале Бог определил человеку быть приближенным и познавателем божественного образа, ибо Он стремился не только утвердить его, но еще более сделать его познавателем. Ибо Бог показался в подобии человека, создавая его из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою (Быт. 2: 7). Создав человека своими руками, Он оживил его, вдохнув своим ртом живой дух мыслящего, мудрого разума, дабы творение, раскрыв глаза, узнало бы Творца, и затем стало бы родным и близким, знающим и повествующим о благодетелии творчества Божьего.

Или каким образом все твари, которым было повелено возникнуть из нематериального, [или] из скудного бесформенного вещества, словно уже приученные к образу и голосу повелений, каким образом все эти поставленные в услужение твари без промедления [должны были] исполнить повеления? Ведь истинный Бог сокровенно, без материальных подобий или звуковых возвещений, пребывает в своей собственной единственной сущности. Однако ради видимых тварей явившись в подобии, Он снизошел для приободрения тварей. Ибо без этого никто не смог бы устоять перед зрелищем Его естества или самим звуком Его гласа. Но дабы [твари] смогли бы Его увидеть [и услышать], Он, приняв зримое подобие, оповестил голосом [2, с. 1432–1433; 3, § 271–272].

Здесь нужно отметить, что автор цитированных строк пользовался, по всей видимости, сирийским переводом Ветхого Завета в той редакции, где вместо принятого у LXX и в русских переводах «вдунул в лицо его дыхание

жизни» стоит «вдунул в его ноздри» (это чтение засвидетельствовано Оригеном в «Гекзаплах» [25, р. 13]), а также имеется уточнение, что Бог не просто «создал человека из праха земного», но «Своими руками» (засвидетельствовано в комм. прп. Ефрема Сирина ad loc. [9, с. 202]; антропоморфное понимание «рук Божиих» опровергает блж. Феодорит Кирский, также, видимо, пользовавшийся сирийским изводом [29, col. 477, ll. 27–50]); кроме того, вероятно, здесь привлекается и стих Пс. 118: 73 «руки Твои сотворили меня и создали меня» (ἐποίησαν καὶ ἔπλασαν, как и в Быт. 2: 7 ἔπλασεν ὁ Θεός).

Итак, в цитированном фрагменте все перечисленные антропоморфизмы заимствованы из доступного автору извода Библии, а между пространством этих черт и бесплотной, непостижимой чувствами природой Бога располагается то, что автор называет «зримым подобием». Несколько дальнейших цитат позволят нам убедиться, что это «подобие» не может быть тождественно самому Адаму, как можно предположить из последних предложений.

Также не в полной мере можно согласиться с утверждением М. Стоуна о том, что слова о возможности постижение человеком Бога только через Его «зримое подобие» основываются на учении о Боговоплощении, так что «при творении человек стал образом Божиим, а в Воплощении Бог принимает облик человека» [28, р. 74]. С одной стороны, эта параллель, как мы отметили выше, безусловно имеет место и осознается автором «Вардапетут'ив'на», но с другой стороны, даже полностью принимая ее, невозможно прийти ко всем выводам, которые обнаруживаются в последующих параграфах.

В самом деле, представление о Христе как «Образе» Отца озвучивалось еще Климентом Александрийским, так что, по его словам, «истинный человек», т. е. ум в человеке — это «образ Слова» [19, 10.98.4.1–6], почти по-платоновски «образ Образа». «Когда же Слово Божие сделалось плотью, — пишет сщмч. Иринея Лионский, — Оно... истинно показало образ, Само сделавшись тем, что было Его образом, и прочно восстановило подобие, делая человека чрез видимое Слово соподобным невидимому Отцу» [22, 15.1–9; 5, с. 41]. Стоит отметить, что от вслед за Оригеновым субординатизмом идет представление о совершенно непостижимом, пребывающем в апофатической бездне Отце, Который постигается и является в мире только в Сыне и через Сына — что обычно обосновывается словами Ин. 1: 18 «Бога никто не видел никогда: Единородный Бог, сущий в лоне Отца, Он открыл (ἐξηγήσατο)» (пер. еп. Кассиана (Безобразова)). Таким образом, Сын Божий — своего рода Экзегет воли Отца, или ее Герменевт, как, следуя той же логике, именуется Его Евсевий Кесарийский, пожалуй, один из наиболее ярких представителей этой тенденции в александрийском богословии [11, с. 53–55] (аналогичные положения у Оригена см.: [24, I.2.7–8]). Схожим образом, но уже без столь резкого апофатизма в отношении Бога Отца свт. Василий Кесарийский называет Сына «равнообразной печатью» Отца, и Его «образом» и «изображением» (εἰκὼν... σφραγὶς ἰσότυπος — в анафоре литургии свт. Василия Великого; χαρακτήρ καὶ ἡ ἰσότυπος σφραγὶς в [18, 26.64.23]). Однако никто из упомянутых авторов не приходит к тому виду антропоморфизма, который мы находим в «Учении» и который гораздо ближе, чем александрийская экзегеза, подходит к буквальному тексту Ветхого Завета, причем в одном из его семитских изводов, отличающемся более частыми и вы-

разительными антропоморфизмами. Примечательно, что даже ветхозаветные имена, такие как Авель (זְהֵלָה [Habel]), Каин (כַּיֵּן [Kayen]) или Иисус (יֵשׁוּעַ [Yešov]), он же Иисус, сын Навина, в тексте «Вардапетут'ив'на» [2, с. 1441–1442, 1444, 1451; § 289, § 316] транскрибированы в фонетике, более близкой к древнееврейской (הֶבֶל [Hebel], קַיִן [Qáyin] יְהוֹשֻׁעַ [Yehôšú] или יֵשׁוּעַ [Yeshú]), нежели к древнегреческой.

Еще один момент, проясняющий возможные аллюзии, возникавшие у автора «Вардапетут'ив'на». С одной стороны, в словах Быт. 1: 26 «сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему» в древнееврейском тексте стоит слово «цёлем» (צֶלֶם), которое «обозначает статуи, изображения, часто — изваяния божеств (напр., 4 Цар. 11: 18). Таким образом, согласно Книге Бытия, человек есть как бы живое изображение Бога» [10, с. 16]. Когда же в памятнике «Вардапетут'ив'н» комментируется Быт. 3: 22 — «вот, Адам стал как один из Нас», автор подчеркивает, что Адам не стал «Богом, ибо он не был сущим, но имел видимость существования, подобно принятым у людей ложным богам», и далее сравнивает Адама с языческими идолами, которые «не слышат и не говорят, не понимают и не двигаются, и нет во рту у них дыхания» [2, с. 1438–1439; 3, § 284]. Иными словами, Адам в каком-то отношении лишается образа Божия и вместо него обретает подобие ложному богу, языческому идолу. Вместе с тем изначально и «образ Божий» с точки зрения семантики еврейского или сирийского текста был своего рода изображением, статуей, видимой, осязаемой манифестацией божества. Для уяснения возникающих здесь образов полезно провести сравнение с понятием «шехина» (рус. «слава» Божия) в Ветхом Завете, как оно проанализировано А. Ф. Лосевым [12, с. 106–108].

С другой стороны, слова Быт. 2: 7, где говорится о создании человека из красной глины, «адамá» (это прочтение также засвидетельствовано Оригеном у Симмаха и Феодотиона [25, р. 13]), позволяют представить себе картину: Господь сначала вылепил из глины фигуру человека, то самое «бездушное изваяние», а затем «вдохнул в его ноздри» дыхание жизни или — «живой дух мыслящего, мудрого разума» [2, с. 1432; 3, § 271], чем и положил начало собственно *человеческому* бытию Адама. То, что это прочтение было известно даже в грекоязычной среде, можно судить по одному из сочинений псевдо-Григория Нисского, где вводится различие понятий ἐποίησε, «сотворил» и ἔπλασε, «оформил, вылепил» (как в Пс. 118: 72), так что первое относится к душе, создаваемой ex nihilo, а второе — к телу, буквально вылепливаемому из глины (πῆλος) [27, 44.6–11]. Среди же аутентичных текстов свт. Григория встречается отповедь такого рода толкованию [21, cap. 28, col. 229, ll. 29–42], но неприемлемо оно для него не по причине чрезмерной «натуралистичности», а лишь потому, что из такого представления вытекает ложный вывод, будто бы душа человека сотворена позже, чем его тело (а значит, и не имеет над ним первенства в каком-то отношении).

Теперь мы можем перейти к обширному фрагменту изучаемого памятника «Вардапетут'ив'н», где дается основательное разъяснение того, как Бог может являть Себя в зримых образах, подкрепляемое многочисленными примерами из Св. Писания. Не имея возможности полностью цитировать 9 обширных абзацев, дадим краткую сводку означенного в них [2, с. 1456–1459,

§ 326–332]: Богу свойственно являться людям в человеческом облике, «всем совершенным [мужам] боговидцам каждый раз Он являлся одинаково в человеческом виде», но не всегда в одном и том же образе [2, с. 1456, § 326]. Так Он предстал Аврааму, Моисею, Иеремии, Исаии, Амосу, другим пророкам [2, с. 1456–1457, § 327], Иову [2, с. 1458, § 328]. То же происходило, и когда Моисей просил Господа показать ему Свою славу, и Бог явился ему «сзади», притом что, по слову Господню, «человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх. 33: 18–23). Из этого делается важный вывод: человек видит «малые знамения», которыми Бог «удовлетворяет ищущего Его, сохраняя [при этом] присущую Себе невидимость, ибо Он недосягаем» [2, с. 1458; 3, § 331] и одновременно своею ограниченностью, несоразмерностью с «безмерностью невидимого» (q̄w̄iḡšw̄šw̄lq̄w̄n w̄n̄t̄r̄t̄l̄j̄r̄n̄ [zanʕarʔakan anerewoytʕn]) лучше всего свидетельствуют о ней [2, с. 1456, § 326]. По существу, здесь кратко выражается та же аргументация, что привлекается в корпусе Ареопагитик для объяснения «неподобных символов» (применимых не только к ангелам, но и к Самому Богу, [26, II.5]).

То, что Бог является в таких чувственных образах, обусловлено, во-первых, ограниченностью человеческих чувств, неспособных воспринять бесконечную полноту Божия бытия в любом из его выражений, которое своей безмерностью «испепелит нас, тварей телесных, трепетом от Его славы» [2, с. 1468; 3, § 358–359], а во-вторых, даже если мы и в состоянии узреть что-либо, подлинно относящееся к божеству, то все равно описываем это с помощью понятий, «черпаемых из нашей природы», так что «из-за нашей неспособности указываем на невидимое как на видимое» [2, с. 1468; 3, § 358].

Таким образом, признается два источника антропоморфизмов в Писании: во-первых, Бог является человеку в образах, которые человек способен воспринять; условно говоря, это «онтологический антропоморфизм», а во-вторых, описание теофаний средствами языка предполагает объективацию опыта в понятиях, заимствуемых из обыденной человеческой жизни, в том числе, антропоморфных, — это можно назвать «лингвистический антропоморфизм».

То, что относится к первому типу, видения, являемые Самим Богом, — «это не [какие-то] материальные образы, а преходящие видения, подлинное же — это сущностное естество», составленное из материи и четырех элементов [2, с. 1458–1459; 3, § 332]. Когда Бог показывал Моисею вид скинии, а Иезекиилю — храм, то это были не действительные сооружения, а образцы, по которым нужно было возводить их вещественные воплощения [2, с. 1458–1459; 3, § 332].

Итак:

из сказанного нами стало ясно, что изначально Он явился первому человеку в том же облике, что и сегодня всем совершенным боговидцам, дабы вдруг чуждым или незнакомым обликом не отпугнуть видящих [2, с. 1457; 3, § 328].

Вначале Бог явился, согласно возвещению, как говорит [Священное Писание]: «по образу Божию сотворил человека» (Быт. 1: 27). И во всей вечности Бог славы является в том же облике... [2, с. 1457; 3, § 329].

...Появление Бога в подобии человека следует понимать как принорование к немощи видящих, а не как ограниченность и замкнутость неизмеримой при-

роды Бога, и не того, что Он, которым преисполнено все, изменяется, появляясь то в своих собственных очертаниях, то в других. Но [Он] уступает и искусно приучает их с помощью подобий, дабы тех, кто приблизился, углубился в познание Бога и видел [Его] пред собой, приготовить к восприятию истинного образа, ибо, действительно, благодаря подобию, становится возможным находить истину [2, с. 1458; 3, § 330].

Как видим, антропоморфизмы Быт. 1–2 автор «Вардапетут'ив'на» собирает вместе как свидетельство первой теофании человеку в ряду того их множества, что засвидетельствовано во многих книгах Ветхого Завета, а Адам и Ева, соответственно — первые боговидцы, предворяющие череду праведных патриархов и пророков. В самом деле, методически привлекая аллегорическое изъяснение всех подобных мест в Быт. 1–2, следовало бы распространить их и на антропоморфизмы во всех ветхозаветных теофаниях, что хотя и возможно, но на деле было бы, видимо, масштабнейшим экзегетическим предприятием, на которое автор «Вардапетут'ив'на» рассудительно не отваживается.

Какие богословские последствия могут возникать, если творение Адама по образу и подобию Божию происходит при явлении Самого Бога в некоем чувственном подобии?

Первая мысль нам уже известна: как только сотворенный Адам открывает глаза, он «узнает Творца» (զԱրարիչն ծննդից [zAraric'n canic'ē]), чтобы «затем стать родным и близким, знающим и повествующим о благодеянии творчества Божьего» [2, с. 1432, § 271]. Когда речь заходит о наречении Адамом имен животным (Быт. 2: 18–20), автор «Вардапетут'ив'на» утверждает, что прежде чем давать имена твари, «Адам до этого знал имя Творца <...> Адам сначала назвал имя Творца, ибо от Кого он получил жизнь, Того и видел сначала» [2, с. 1433; 3, § 273].

Такое постоянное присутствие Бога в мире, окружающем Адама, позволяет М. Стоуну предположить, что самый акт наречения имен животным мог рассматриваться в армянской экзегетике как соучастие в творении Бога [28, р. 74, 76], — об этом кратко, но отчетливо говорит и прп. Ефрем Сирий: «Бог даровал человеку владычество, соделал его участником в творчестве» [9, с. 204–205].

Но в любом случае для автора «Вардапетут'ив'на» важнее не то, как Адам соотносится с тварью, а то, что и все «твари были созданы», чтобы Адам «знал [их] Творца» [2, с. 1433; 3, § 273]. Мы помним, что «вначале Бог определил человеку быть приближенным и познавателем божественного образа, ибо Он стремился не только утвердить его, но еще более сделать его познавателем» [2, с. 1432; 3, § 271], притом, что познание это возможно «лишь в той мере, в какой Он сам пожелал познакомиться с Собой, дабы [люди] познали Его и спаслись» [2, с. 1466; 3, § 354].

Богопознание, таким образом, начинается с познания «зримого подобия» Бога, того чувственного облика, в котором Он явился Адаму, и затем Адам должен был постепенно возрастать в этом познании, восходя от «подобия» к Самому Первообразу. Вместе с тем и сам Адам, сотворенный «по подобию», имеет это «зримое подобие» как некий посредующий член между своей человеческой природой и природой Бога — здесь снова уместно представление

о первом человеке как «образе образа». Какие последствия это влечет для антропологии и христологии?

Если бы первым «образом» («зримым подобием») был Христос, то мы пришли бы к доникейскому александрийскому богословию. Но, во-первых, «Вардапетут'ив'н» написан, скорее всего, уже после III Вселенского собора (431 г.), а во-вторых, в тексте нет никаких оснований для такого отождествления. Отделение человеческой природы от природы божественной, посредством пусть хотя бы «призрачного», не имеющего собственной сущности или ипостаси «подобия», ставит вопрос о том, каким образом при воплощении Слова происходит соединение божественной природы с человеческим естеством. Означенный выше момент «согласованности» творения человека и Боговоплощения, по всей видимости, вполне осознанно принимаемый и автором «Вардапетут'ив'н»-а, имплицитно предполагает «симметричность» соотношения природ.

Так, в византийском богословии, признающем сотворение Адама Богом без каких-либо посредующих моментов, хотя бы образ Божий и мыслился только в отношении умного, духовного строя человека (см. цитаты выше), итогом развития такого понимания становится Халкидонский символ, который, признавая бесконечное превосходство божественной природы над человеческой, тем не менее в лице Сына Божия соединяет их с помощью симметричных отношений, выражаемых известным «неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно» [7, с. 48].

В тексте «Вардапетут'ив'на» соединение естеств воплощенного Слова описывается так:

Хотя и ради нас Он снизошел до поношения, но остался в Своей природе, как об этом говорит Он Сам: «Я тот же, и не изменяюсь» (Мал. 3: 6). Несмотря на то, что Он принял облик и плоть человеческие, однако Он смешал, соединил и погрузил тело в Свою Божественность. ...Неохватимый обрел тело, стал осязаем и охвачен телом, и по Своей воле Он взял на себя все, что присуще телу; не будучи узан, смиренно переносил [страдания]. И не по чьему-то принуждению, но по Своей собственной и свободной воле перенес Он это, как и Сам говорит: «Имею власть отдать Себя по Своей воле, дабы опять принять ее (Ин. 10: 18). [2, с. 1477–1478; 3, § 378–379].

Как видим, выраженные здесь богословские положения об истинности Боговоплощения, бесстрастности божества и притом способности к претерпеванию Спасителя, добровольно ставшего ограниченным, телесным и подверженным человеческим немощам, вполне соответствуют ортодоксальному богословию Византии. В последующих параграфах в таком же согласии говорится о воплощении от Марии Девы и о Вознесении и пребывании со Отцом вместе «с нашей плотью, в которую Он облекся» [2, с. 1478; 3, § 380–381].

Однако в отношении самого характера соединения двух природ мы почти не находим явных высказываний за исключением процитированного «погружения» тела в божество. Этот термин едва ли может быть техническим, и можно лишь говорить об ассоциациях, им порождаемых.

Стоит отметить, что слова о том, как Адам, открыв глаза, «узнает Творца», чтобы «затем стать родным и близким, знающим и повествующим о благодеянии творчества Божьего»; о твари, которая приходит ко Творцу; о земле, которая обладает собственными жизненными силами, чтобы извести из себя растения и животных по творческому глаголу Божию вместе создают картину повсюду живой, действующей твари, способной отвечать своему Творцу, быть «ответной» — хотя бы и без слышимых слов (ср. Рим. 1: 20). В этой перспективе устраняется усматриваемый в экзегетике каппадокийцев оттенок бездушности и пассивности материи и «неживой природы» как субъекта Творения. Взгляд памятника «Вардапетут'ив'на» на всю природу как на живую и «ответную» может быть развит, используя ход мысли митр. Антония Сурожского, отмечавшего, что

если бы материя была просто инертна и мертва, то всякое Божие воздействие на нее было бы как бы магическим, было бы насилием, материя не была бы послушна Ему, те чудеса, которые описаны в Ветхом или Новом Завете, не были бы чудесами, то есть делом послушания и восстановления утраченной гармонии. Это были бы властные действия Бога, против которых материя, сотворенная Богом, не могла бы ничего. И это не так... [4, с. 123, ср. тж.: 124, 131].

Подводя итог сказанному, нужно подчеркнуть нечастое присутствие философской лексики и богословских технических терминов в языке «Вардапетут'ив'на», несильное стремление к формулированию отчетливых категорий и выработке дистинкций. Примечательно, что несмотря на комментарий переводчика [3, примеч. 13 к § 263; ср.: 30, р. 44], указывающий на знакомство автора «Вардапетут'ив'на» с различием свт. Григорием Нисским «образа» и «подобия» и толкованием каждого из них, в гл. XXIV [2, с. 1427–1433, § 263–273] «образ» и «подобие» часто меняются местами, если не как синонимы, то во всяком случае без того резкого отличия моментов «данности» и «заданности», как это имеет место в византийском богословии.

Такой стиль изложения, кажущийся привычному к четкости аристотелевских категорий читателю терминологически неопределенным, «плавающим», не может считаться недостатком текста. Сравнивая его с характером мысли прп. Ефрема Сирина или, позднее, Исаака Сирина, мы находим у них еще меньший объем дискурсивной речи при одновременном тяготении к библейскому языку и образности.

Богословие первых веков армянского христианства находится на границе грекоязычного и сироязычного богословия, тяготея к последнему. Как мы видели, даже в отношении того краткого фрагмента Быт. 1–3, которому мы посвятили это исследование, текст «Вардапетут'ив'на», с одной стороны, предлагает ряд необычных экзегетических ходов, неизвестных грекоязычной среде или непринятых ею, но с другой стороны, вытекающие из них возможные догматические следствия обнаруживаются лишь в зачаточном виде.

Итак, сформулируем основные особенности экзегетики в «Учении святого Григора». Во-первых, для толкования используется, вероятнее всего, сирийский перевод Ветхого Завета, который как фонетически, так и семантически наиболее близок к еврейскому тексту. Во-вторых, разнообразные библейские антропоморфизмы, встречающиеся в Ветхом Завете, трактуются, где это воз-

можно, как элементы описания теофаний, в которых Бог показывает Себя человеку в тех или иных образах, преимущественно человеческих; этот подход распространяется и на Быт. 1–3. В-третьих, Бог, предстающий в человеческом облике, подвигает человека к ответному движению, устремлению ко Творцу; подобная «ответность» свойственна и всей остальной твари.

В целом, эти особенности так или иначе прослеживаются у сирозычных отцов и могут считаться существенным аргументом для дальнейшего исследования «Вардапетут'ив'н», прежде всего, в перспективе соотнесения армянской и сирийской экзегетических традиций.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. — М.: Coda, 1997.
2. Агатагелос. История Армении // *Armenian Classical Authors*. — Vol. II: 5th Century. — Antelias-Lebanon, 2003 (Ագաթանգեղոս. Պատմութիւն Հայոց // Մատենադարան Հայոց. Հ. Բ: Ե դար. Անթիլիաս-Լիբանան, 2003). — P. 1309–1735.
3. Агатагелос. История Армении. / пер. с др. — арм., вступ. ст. и комм. К. С. Тер-Давтян и С. С. Арешватяна. — Ереван: Наири, 2004. — URL: <http://www.vehi.net/istoriya/armenia/agathangelos/ru/03.html>
4. Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Материя и дух. — Киев: Пролог, 2007.
5. Библиейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII вв. Ветхий Завет. — Т. I: Книга Бытия 1–11. — Тверь: Герменевтика, 2004.
6. Давыденков Олег, прот. Догматическое богословие. — М.: Изд. ПСТГУ, 2013.
7. Деяния Вселенских соборов, изданные в русском переводе Казанской духовной академии. — Т. IV. — Казань: Центр. типогр., 1908.
8. Джагацпаян Е. Д. «Вардапетутюн» // *Православная энциклопедия*. — Т. 6. — М.: Православная энциклопедия, 2003. — С. 572.
9. Ефрем Сирин, св. Творения. — Т. VI. — М.: Русский изд. центр им. св. Василия Великого, 2014.
10. Книга Бытия / пер., вступ. ст. и комм. М. Г. Селезнева. — М.: РГГУ, 1999.
11. Курдыбайло Д. С., Курдыбайло И. П. О переосмыслении мифа о колеснице души из «Федра» Платона в «Похвальном слове Константину» Евсевия Кесарийского // *Соловьевские исследования*. — 2015. — № 3 (47). — С. 49–66.
12. Лосев А. Ф. Имяславие и платонизм // *Вопросы философии*. — 2002. — № 9. — С. 105–129.
13. Мурадян П. М. Кавказский культурный мир и культ Григория Просветителя // *Кавказ и Византия*. — 1982. — № 3. — С. 5–20.
14. Творения св. Григория Нисского. — Т. 6. — М.: Типогр. В. Готье, 1864.
15. Шагинян А. К. Раннесредневековая география Армении и стран Южного Кавказа. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2014.
16. Юзбашян К. Н. Армянская эпопея V в. (От Аварайрской битвы к соглашению в Нуарсаке): «Армянская эпопея V в.». — М.: Согласие, 2001.
17. Basile de Césarée. *Homélie sur l'hexaéméron*, ed. S. Giet, 2^e ed. (Sources chrétiennes 26 bis). — Paris: Cerf, 1968 (TLG 2040 001).
18. Basile de Césarée. *Sur le Saint-Esprit* / ed. B. Pruche. 2^e ed. (Sources chrétiennes 17 bis). — Paris: Cerf, 1968 (TLG 2040 003).

Clément d'Alexandrie. Le protreptique. Ed. C. Mondésert. 2^e ed. (Sources chrétiennes 2). — Paris: Cerf, 1949 (TLG 0555 001).

20. Gregorius Nyssenus. *Contra Eunomium* // *Gregorii Nysseni Opera* / ed. W. Jäger. — Vols. 1.1, 2.2. — Leiden: Brill, 1960 (TLG 2017 030).

21. Gregorius Nyssenus. *De opificio hominis* // *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* / ed. J. P. Migne (далее PG). — T. 44, coll. 124–256 (TLG 2017 079).

22. Irénée de Lyon. *Contre les hérésies*. — Livre 5, vol. 2 / ed. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier. (Sources chrétiennes 153). — Paris: Cerf, 1969 (TLG 1447 008).

23. Joannes Chrysostomus. *In Genesim homiliae 1–67* // PG. — T. 53, coll. 21–385; T. 54, coll. 385–580 (TLG 2062 112).

24. Origenes vier Bücher von den Prinzipien / eds. H. Görgemanns, H. Karpp. — Darmstadt, 1976 (TLG 2042 002).

25. Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta / ed. F. Field. — T. 1. — Oxonii: Clarendoniano, 1875.

26. Ps.-Dionysius Areopagita. *De coelesti hierarchia* // Ps.-Dionysius Areopagita. *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae* / Hrsg. G. Heil, A. M. Ritter. 2. Aufl. (Patristische Texte und Studien 36). — Berlin: De Gruyter, 1991. — S. 7–59 (TLG 2798 001).

27. Ps.-Gregorius Nyssenus. *De creatione hominis sermo alter* / ed. H. Hörner // *Gregorii Nysseni opera*, suppl. — Leiden: Brill, 1972. — P. 41–72 (TLG 2017 035).

28. Stone M. E. Adam's naming of the animals: naming or creation? // *The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign* / ed. S. La Porta and D. Shulman. — Leiden, Boston: Brill, 2007. P. 69–80.

29. Theodoretus Cyrensis. *Haereticarum fabularum compendium* // PG. — T. 83, coll. 336–556 (TLG 4089 031).

30. Thomson R. W. (trans.) *The teaching of Saint Gregory: An early Armenian catechism* (Harvard Armenian texts and studies 3). — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970.

КЛАВДИЙ ТУРИНСКИЙ И АГОБАРД ЛИОНСКИЙ В КОНТЕКСТЕ ИКОНОБОРЧЕСТВА

Невзирая на то, что христианство пережило кризис иконоборчества в VIII–IX вв. и в процессе иконоборческих споров сформулировало православное отношение к иконам, на протяжении всей последующей истории не перестают появляться личности и целые течения, которые вновь ставят под вопрос легитимность использования изображений в повседневной и богослужебной практике христианина. Этот факт заставляет нас вновь и вновь обращаться к исследованию феномена под названием «иконаборчество», чтобы понять истоки и причины иконоборческих тенденций в христианстве. Наша статья посвящена двум деятелям, выступавшим с иконоборческими идеями на Западе в период византийского иконоборчества. Имена этих деятелей — Клавдий Туринский и Агобард Лионский. Оба они жили и трудились на рубеже VIII–IX вв. Первый выступил с иконоборческими воззрениями и в своей резкой критике дошел до отрицания почитания креста. Позиция второго была менее радикальной, но в его богословии также не было места изображениям.

Ключевые слова: Клавдий Туринский, Агобард Лионский, иконоборчество, культ образов, христологический аргумент, поклонение, мемористическая и декоративная функции.

A. A. Koptsev

Claudius of Turin and Agobard of Lion: in the context of iconoclasm

Despite the fact that Christianity had already suffered through the crisis of iconoclasm in the VII–IX cent. and that in the process of iconoclastic disputes already had formed the Orthodox approach to icons, in the ensuing history certain individuals and even whole movements once again question the legitimacy of using icons in the daily and liturgical practice of a Christian. This fact compels us to return to the study of this phenomenon called “iconoclasm” again and again, so that we can understand the sources and reasons for iconoclastic tendencies in Christianity. Our article focuses on two leaders, who expressed iconoclastic ideas in the West during the period of Byzantine iconoclasm. The names of these people are Claudius of Turin and Agobard of Lion. They both lived at the end of VIII beginning of the IX cents. The first of them went so far in his radical iconoclastic criticism that he that rejected

* Коцев Александр Александрович — магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии, sobron@rambler.ru

the veneration of the cross. The position of the second thinker whom we shall discuss was less radical, but his theology also held no place for images.

Keywords: Claudius of Turin, Agobard of Lion, iconoclasm, cult of images, Christological argument, veneration, commemorative and decorative.

Тема иконоборчества в христианстве весьма актуальна, поскольку начиная с первых веков христианства и до наших дней в христианской среде не перестают появляться личности и целые течения, которые вновь и вновь подвергают сомнению легитимность образов. Наиболее яркой вспышкой такого рода в истории христианства было византийское иконоборчество VIII–IX вв. Этому феномену посвящено большое количество исследований, которые главным образом сфокусированы на событиях, происходивших на Востоке. В свою очередь, вопросы споров об иконах на Западе и наличие там иконоборческих тенденций освещаются весьма скудно, в особенности русскоязычными авторами. В данной статье мы рассмотрим взгляды двух западных епископов, живших на рубеже VII–IX вв. и выступавших против образов: Клавдия Туринского и Агобарда Лионского.

Клавдий Туринский предположительно был родом из Испании. Его призвал к своему двору Людовик Благочестивый, после чего начинается активная деятельность Клавдия как богослова. Когда Людовик вззошел на франкский престол, он послал Клавдия в Турин для того, чтобы иметь поддержку в нестабильном регионе и вместе с тем для борьбы с разного рода суевериями. Клавдий выступил с критикой, которая не вполне совпадала с учением Римской церкви. Он осуждал паломничества как форму покаяния, выступал против авторитета папы, утверждая равенство епископов. Критике также подвергались монашество, учение о необходимости добрых дел, идея ходатайства или заступничества святых. Поскольку эти же идеи подвергались критике в эпоху Реформации, это создало Туринскому епископу репутацию ее предвозвестника. В числе прочего он осуждал и образы.

До нас дошло описание самого Клавдия о том, как он начал борьбу с иконами:

Как только я был назначен епископом и взял на себя бремя пастырского служения, будучи послан благочестивым принцем Людовиком, сыном святой Божьей католической церкви, и прибыл в город Турин в Италии, я нашел все храмы настроенными против истины и отягощенные мерзкими образами, и каждый почитал их, я взялся в одиночку разрушить их. Тогда каждый откровенно клеветал на меня, и если бы Бог не помог мне, скорее всего, они поглотили бы меня живьем [цит. по: 4, р. 83 ср. 5, 105:460D].

Из этого пассажа мы можем заметить, что Клавдий не имел сторонников в своем иконоборчестве. Для жителей Турина была не свойственна иконоборческая традиция и потому Клавдий встречает решительное сопротивление с их стороны.

Против чего же так яростно восстали жители Турина? У Клавдия мы находим следующие мысли касательно образов. Во-первых, в его «Апологии» (*Apologeticum atque rescriptum adversus Theutinirum abbatem*) мы встречаем

традиционную для большинства противников образов ссылку на вторую заповедь декалога. Туринский епископ говорит:

Так как ясно указано, что никакого подобия не должно делать из всех вещей, которые на небе, или на земле, указание следует понимать как относящееся не только к подобиям чуждых богов, но и [тем] небесным творениям, которые, как полагает человеческий разум, он (человек. — К. А.) может сделать во славу Творца [5, 105: 461A].

Данная аллюзия показывает, что Клавдий относит запрет создавать какие-либо подобия не только к языческим идолам, но и к христианским образам. Человек впадает в ошибку, когда полагает, что через создание образов и поклонение им он воздаст славу Богу.

Во-вторых, Туринский епископ отрицает связь между образом и первообразом. По его мнению, почтение может быть оказано только живым людям, поскольку, замечает он, «в живых людях есть подобие Божие, а не в животных, или дереве или камне, которые лишены жизни, чувств и разума (*vita, sensu et ratione*)» [5, 105: 461B]. Икона является идолом, поскольку не имеет в себе ни жизни, ни чувств, ни, что самое главное, разума. Из трех предложенных критериев Клавдия, как нам кажется, именно разум является ключевым, поскольку животные, которых он отмечает наряду с деревом и камнем, не лишены жизни и чувств.

Еще один аргумент заключается в том, что вещам, сделанным человеком, не следует поклоняться: «Если дела рук Божьих не должно почитать (*adoranda*) или воздавать им честь (*colenda*), то тем более творения человеческих рук не должны быть почитаемы (*adoranda*) и не подобает им поклоняться (*colenda*)» [5, 105: 461BC]. Такое отношение схоже с подходом византийских иконоборцев, не желавших поклоняться образам по причине их рукотворности [см.: 1].

Обращаясь к особенностям устройства человека, Клавдий делает вывод, что сам акт поклонения не соответствует тому замыслу, с каким создал Бог человека. Обращаясь к почитающим иконы, он говорит:

Почему вы унижаетесь и склоняетесь перед ложными образами? Почему вы склоняете свое тело, пребывая в плену глупых статуй и земных картин? Бог сотворил вас прямыми. Пока животные наклонены и склоняют лицо к земле, у вас есть возвышенное положение и прямое, лицом к небесам и лицом к Богу. Посмотрите вверх, поднимите ваши глаза вверх, ищите Бога в небесных вещах, так вы сможете избежать того, что является низким. Поднимите ваше сомневающееся сердце к небесной высоте. Почему вы повергаете себя на колени перед смертью с этими безжизненными изображениями, которым вы оказываете честь? Почему вы падаете в руины дьявола через него и с ним? Сохраняйте это возвышенное положение, в котором вы родились. Упорно стойте в той манере, в которой вы были сотворены Богом [5, 105: 461CD].

В «Апологии» Туринский епископ также отвергает идею перехода чести от образа к первообразу. Он говорит, что не стоит воздавать образам чести и ради тех (Клавдий имеет в виду, в первую очередь, святых), чьим подобием их называют. Опровергая такой подход, он пишет:

Те, против кого мы предприняли защиту церкви Божьей, говорят: «Мы не думаем, что нечто божественное присуще образу, который мы почитаем. Мы почитаем (adore) его таким поклонением (veneration) ради оказания чести тому, кого оно изображает». Мы отвечаем им, что если образы святых почитаются (venerated) через тех, кто отрекся от культа дьявола, то они (почитающие образы. — А. К.) не отказались от их идолов, но только изменили их имена [5, 105: 461AB].

Мы видим, что почитание святых через образы является невозможным, поскольку противоречит тому, к чему стремились святые в своей жизни. Они уклонялись от идолопоклонства и никогда не присваивали себе чего-либо божественного, и, что самое главное, не стремились к тому, чтобы их почитали.

Помимо икон в «Апологии» критике подвергается и почитание креста. Клавдий отдает предпочтение несению креста перед поклонением ему. По его мысли, Бог заповедал нести крест, а не поклоняться ему. Почитание же креста приравнивается им к повторному распятию Христа. «Вы вновь распинаете Сына Божия и удерживаете Его для демонстрации» [5, 105: 462AD], — возмущается Туринский епископ. Крест не воспринимается им как орудие спасения для людей, на котором совершилось уникальное событие человеческой истории — Искупление. Он предлагает почитать вместе с Крестом ясли, лодки, девственниц, агнцев, львов, камни, шипы, тростник, копьё [см.: 5, 105: 462AD], т. е. те предметы, которые связаны с земной жизнью Христа. Почитателей креста Клавдий обвиняет в излишней сосредоточенности на страданиях: «Они не научились мыслить о Нем иначе, кроме как верить и удерживать Его в своих сердцах измученным, мертвым и всегда страдающим» [5, 105: 462A]. Такое отношение к кресту выделяет Туринского епископа из среды современников: ни византийские иконоборцы, ни отказывающие в поклонении образам франкские богословы не отрицали почитания креста.

Деятельность Клавдия не могла не вызвать ответа со стороны Церкви. Против Туринского епископа выступили ирландский монах Дунгал и Орлеанский епископ Иона. Их контраргументы во многом сходны — ссылаясь на Священное Писание и святых отцов, они защищают почитание образов и креста. Против ссылок Клавдия на ветхозаветный запрет изображений во второй заповеди Иона и Дунгал выдвигают традиционный аргумент, который активно использовался в борьбе против византийских иконоборцев, повеление Бога сделать Херувимов на крышке Ковчега завета (Исх. 25: 18–22). В качестве ключевых функций образа оппоненты Туринского епископа указывают мемористическую и декоративную. Иона Орлеанский также высказал мысль о том, что Церковь осуждает того, кто не признает, что икона содержит нечто божественное [см.: 6, р. 297]. Согласно такому пониманию под осуждение попадали и франкские богословы, поскольку Каролинские книги выступали против такого восприятия образа.

Нельзя не обратить внимания и на то, как использовалась терминология при полемике Дунгала и Ионы с Туринским епископом. Противники Клавдия указали, что понятия «adore», «colere» и «venerare» используются им как взаимозаменяемые, а различие поклонения и служения отсутствует. Поклонение, по мнению Клавдия, должно воздаваться одному Богу, всему же материальному кланяться не следует. Что касается Ионы Орлеанского, то в своих рассужде-

ниях о почитании Богородицы и святых он держится четкого различения понятий «adore» и «venerate», в любых других случаях он также не особо усердно следит за использованием терминологии и часто смешивает эти два понятия с третьим — «colere» [см.: 6, р. 301]. Приблизительно так же обстоит дело с употреблением терминов у Дунгала.

Наконец, Иона и Дунгал активно выступают против «крестоборчества» Клавдия. Основным библейским текстом для отказа от почитания креста был отрывок из послания ап. Павла к Коринфянам, где он говорит о том, что мы «уже не знаем Христа по плоти» (2 Кор. 5: 16). Из этого пассажа Туринский епископ делал вывод, что события земной жизни Христа, в том числе и распятие, не имеют особого значения. Чтобы защитить почитание креста, Дунгал использует ветхозаветные прообразы и ссылается на западных отцов, таких как блаженные Августин и Иероним, а также на ап. Павла, чтобы показать, что поспание креста не является типичным для западной мысли в целом [см.: 7]. Вместе с тем, он апеллирует к акту Воплощения [см.: 6, р. 309]. В качестве аргумента Воплощение использует и Иона. Он говорит о том, что Бог Сам пожелал воплотиться и обитать с нами, Крест же напоминает нам о двух природах Христа [см.: 6, р. 298–299]. Это весьма интересный момент, поскольку в полемике вокруг образов на Западе в VIII–IX вв. мы практически не встречаем использования христологических аргументов в защиту икон.

С менее радикальной позицией касательно образов выступил Агобард Лионский (779–840). Он также был родом из Испании. Касательно образов он написал «Книгу против суеверия тех, которые полагают, что нужно почитать иконы и изображения святых» (*Liber contra eorum superstitionem qui picturibus et imaginibus sanctorum adorationis obsequium deferendum putant*). Это произведение содержит большое количество святоотеческих цитат, большинство из которых принадлежит блаж. Августину. Помимо него он ссылается на Григория Великого, блаж. Иеронима, Беду Достопочтенного, цитирует «Историю Церкви» Евсевия Кесарийского.

Первое, на что указывает Агобард, это ветхозаветный запрет на образы (Исх. 20: 2–5). Для разъяснения этого запрета он привлекает блаж. Августина, который пишет: «Первая заповедь запрещает любые человеческие попытки изобразить Бога, не потому, что Бог не имеет образа, а потому, что не образ Его следует почитать» [5, 104: 199В].

Эту же мысль он находит и у Беды Достопочтенного. Эта мысль переносит акцент всего богословия Лионского епископа с запрета создавать изображения на поклонение им. Строгость запрета образов в Ветхом Завете он связывает с опасностью идолопоклонства [см.: 5, 104: 216АВ]. Помимо второй заповеди Агобард указывает еще два библейских отрывка: один из книги Второзакония (Втор. 4: 15–19) [см.: 5, 104: 199С–200А], другой — из Книги Премудрости Соломона (Прем. 15: 4–5 и 16–17) [см.: 5, 104: 214С]. Отрывок из Второзакония является общим местом для Агобарда и византийских иконоборцев и повествует о видении, а точнее, слышании Бога Моисеем на горе Синай. Что касается отрывка из книги Премудрости, то он, с одной стороны, также связан с идеями византийского иконоборчества, т. к. в нем говорится о «бездушном виде мертвого образа» и о способности создавать нечестивыми руками только

«мертвого». С другой стороны, в этом отрывке есть акцент и на морально-этическом содержании образа — образы способны возбуждать «похотение и возжеление». Это обстоятельство роднит Лионского епископа с реформаторами, которые критиковали образы, помещенные в храмах, за непристойность.

Запрет поклонения образам у Агобарда связан и с его эпистемологией, в которой всякого рода материальные предметы, в т. ч. и образы, служат препятствием на пути созерцания невидимого мира. Такое отношение Лионский епископ основывает на взглядах блаж. Августина, для которого Бог является невидимым, вечным и неизменным. Разум же человеческий, привыкший мыслить категориями пространства и времени, сталкивается с определенного рода трудностями при вхождении в божественную сферу. Исходя из такого подхода, Агобард делает вывод: «Как видимые вещи вредны для понимания невидимых, так же любовь к телесным вещам, даже хорошим, вредна для созерцания духовных вещей» [5, 104: 211D].

Из приведенных слов видно, что, в понимании Лионского епископа, материальные вещи отвлекают человека от созерцания Бога. Такое понимание сходно с пониманием иконоборцев Византии, которые считали, что иконы отвлекают человеческий ум от верного поклонения Богу [см.: 3].

В «Книге» Агобарда мы обнаруживаем и некоторые параллели с Клавдием Туринским. Когда учение последнего осудили на Парижском соборе (825 г.), то Агобард был единственным епископом, не высказавшимся против Туринского епископа. Лионский епископ заимствует часть аргументов у Клавдия. Во-первых, Агобард призывает к поклонению не образам, а живым людям. Он едва ли не цитирует Туринского епископа, когда говорит о том, что поклонение должно оказываться живому человеку, имеющему чувства и разум (*vita, sensu et ratione*) [ср.: 5, 104: 222D, 105: 461B].

Во-вторых, параллель обнаруживается в вопросе отношения к вещам, изготовленным человеческими руками. Агобард пишет: «Если не следует почитать (*adoranda et calenda, honorem*) дело рук Божиих, то еще менее следует почитать (*adoranda et calenda, honorem*) дело человеческих рук» [ср.: 5, 104: 222C, 105: 461BC].

Культовые образы, по мнению Лионского епископа, являются попыткой дьявола восстановить идолопоклонство. По этой причине у него поклонение образам приравнено к почитанию демонов. Кроме того, оказываемое образу поклонение не идет дальше него самого, поскольку честь не доходит до изображаемого.

Третья точка соприкосновения взглядов Клавдия и Агобарда — отношение к почитанию святых. Последний в своей «Книге» пишет: «Если образ, который мы почитаем (*adorat*), это не Бог, то тем более ни в коем случае не следует поклоняться (*veneranda*), святым, которые никогда не требовали божественных почестей для себя» [ср.: 5, 104: 214D, 105: 461BC].

Агобард повторяет уже высказанную Туринским епископом идею, что святым не следует поклоняться, поскольку они сами стремились к совершенствованию в добродетелях и не искали славы для себя. Вместе с тем из указанного отрывка мы можем увидеть и то, почему образы для Лионского епископа не имеют какой-либо значимости. «Образ... это не Бог» — вот главная причина, по которой не следует кланяться образам. Такое восприятие

образа характерно было и для византийских иконоборцев, которые главным критерием истинности образа считали сущностное тождество его с первообразом [см.: 2, с. 227].

Приведенные места естественным образом подталкивают нас к вопросу: не был ли Туринский епископ последователем или соратником Агобарда, или наоборот? Ответ на этот вопрос становится очевидным, если мы обратимся к вопросу отношения Туринского и Лионского епископов к почитанию креста. Как было изложено выше, Клавдий всячески отрицал почитание креста и видел в нем неверное понимание слов Христа о несении креста. У Агобарда же мы не обнаруживаем такой радикальной позиции. Интересен и тот момент, что Лионский епископ нигде не приводит ссылок на Клавдия. Возможно, этот факт можно объяснить тем, что личность Туринского епископа после Парижского собора напрямую ассоциировалась с ересью, и Агобард несколько дистанцируется от него, чтобы обезопасить себя. Еще одно возможное объяснение заключается в том, что взгляды двух епископов отражали общее недовольство состоянием дел в Римской церкви. Разница заключалась в том, что в своей радикальной позиции Клавдий шел гораздо дальше, чем Лионский епископ.

Помимо почитания креста, Агобард отличает и отношение к уже существующему церковному искусству. Он указывает на то, что в древности образы создавались «ради любви и даже больше для воспоминания, но не для какого-либо религиозного почитания (*honorem*) или поклонения (*venerationem*) вслед за обычаем язычников» [5, 104: 215A].

Здесь мы видим все тот же лейтмотив Агобарда — запрещению подлежит только поклонение образам. Существует и третий момент, который отличает Лионского епископа не только от Клавдия, но и от многих его современников, — это использование им терминологии. Лионский епископ наиболее последователен в этом вопросе и не допускает путаницы в терминах. Относительно Бога он использует понятия «*adorare*», «*colere*» и «*venerare*». К почитанию святых и их реликвий он применяет понятие «*honor*» и «*honorare*».

Если суммировать все вышеприведенное касательно Агобарда Лионского, то можно прийти к следующим выводам. В своей «Книге против суеверия тех, которые полагают, что нужно почитать иконы и изображения святых» он активно использует традиционные для иконоборцев ссылки на Священное Писание. Вторую заповедь декалога, содержащую запрет на создание образов, он расценивает как средство, предпринятое Богом ради спасения еврейского народа от идолопоклонства. Повеление же Бога поместить херувимов на Ковчег завета показывает, что возможность существования религиозных образов сохраняется. Запрет относился, по мысли Лионского епископа, к поклонению образам. Более того, основываясь на блаж. Августине, он утверждает, что любой материальный предмет служит препятствием на пути соединения с Богом. Как и все западные богословы IX в., Агобард основывается на мнении Григория Великого и отводит образам мемористическую функцию [см.: 5, 104: 217D-218A], однако, в отличие от своих западных современников, он не рассматривает образы как способ украшения храмов. Ни в самом произведении Лионского епископа, ни на практике мы не можем обнаружить призывов к борьбе с образами. В результате он занимает среднее положение между защитниками

образов (Дунгалом и Ионой Орлеанским) и радикальным иконоборчеством Клавдия Туринского.

Итак, в меру наших возможностей мы постарались рассмотреть отношение к образу у двух малоизвестных западных иконоборцев, живших и трудившихся на рубеже VIII–IX вв. В результате анализа воззрений Клавдия Туринского и Агобарда Лионского мы можем сделать вывод, что параллельно с Востоком на Западе не менее активно обсуждалась тема допустимости использования образов в религиозной жизни. После VII Вселенского собора на Западе наряду с уже существовавшей римской школой появилась франкская, которая хотя и не отрицала использование икон, отказалась принять учение об образе, сформировавшееся на Востоке. Рассматриваемые нами богословы не относились ни к одной из двух указанных школ, а занимали особое место в западном богословии. Они открыто выступали против икон. Один из них, Клавдий, осуществлял свои идеи и на практике. Это означает, что и на Западе в VIII–IX вв. существовало иконоборчество, хотя по своему характеру оно очень отличалось от восточного. Во-первых, оно не имело такого широкого размаха, как в Византии. Во-вторых, западное иконоборчество рубежа VIII–IX вв. было вызвано склонностью отдельных иерархов к неприятию образа и не получило поддержки ни среди простых верующих, ни со стороны государства. В-третьих, сама аргументация восточных и западных иконоборцев имела серьезные отличия. Хотя мы обнаружили параллели в отдельных пунктах доктрины, в своей сердцевине аргументация восточных и западных иконоборцев оставалась различной.

ЛИТЕРАТУРА

1. Баранов В. А. Иконоборческие споры и богословское значение Нерукотворного Образа // Мир православия. — Вып. 7. — Волгоград, 2009.
2. Деяния Вселенских соборов. — Т. 7. — Казань: Центральная типография, 1909.
3. Постановления Собора 754 г. — URL: http://nesusvet.narod.ru/ico/books/sobor754/754_1.htm (дата обращения: 28.09.15).
4. Giulio D'Onofrio, ed. *History of Theology II: The Middle Ages*. — Collegeville, MN: Liturgical Press, 2008.
5. Gorman, Michael. *The Commentary on Genesis of Claudius of Turin and Biblical Studies under Louis the Pious // Speculum*. — Vol. 72, N2. — P. 72 (2).
6. Thomas F. X. Noble. *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*. Middle Ages Series. — Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.
7. Velikov Y. Dungal's "Responsa contra Claudium": a defence of the holy cross and icons in the early ninth century // *International conference Ireland across cultures 7–9 June 2007: University of Veliko Tarnovo, Bulgaria*.

Карпов К. В.*

**«НЕРАЗДЕЛЬНОСТЬ» ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЙ:
ФИЛИПП КАНЦЛЕР, АЛЕКСАНДР ГЭЛЬСКИЙ,
БОНАВЕНТУРА****

В статье проводится анализ употребления термина «нераздельность» (*indivisio*) в определениях трансценденталий (понятий «единое», «истинное», «благое») у Филиппа Канцлера и первых выдающихся францисканских магистров — Александра Гэльского и Бонавентуры (использование термина «нераздельность» (*indivisio*) при определении трансценденталий было отличительной чертой францисканского подхода к этой проблеме и сигнализирует о влиянии на него идей Филиппа Канцлера). Основное внимание уделяется развитию термина «нераздельность», устанавливается его роль в обосновании тезиса об обратимости трансценденталий у упомянутых авторов, прослеживается то, как развитие понятия *indivisio* способствовало появлению и развитию в учении о трансценденталиях гносеологического и антропологического аспектов.

Ключевые слова: Трансценденталии, обратимость, сущее, единое, истинное, благое, Филипп Канцлер, Александр Гэльский, Бонавентура.

Karpov K. V.

Indivisio in transcendental thought of Philip the Chancellor, Alexander of Hales and Bonaventure

The article presents analysis of notion *indivisio* which was used by Philip the Chancellor, Alexander of Hales and Bonaventure in their ways of defining transcendentals (one — *unum*, true — *verum*, and good — *bonum*). This notion is a sign of Franciscan approach to this topic and signifies the influence of Philip the Chancellor. The main goal of the article lies in

* Карпов Кирилл Витальевич — кандидат философских наук, Институт философии РАН, kirill.karpov@gmail.com

** Статья выполнена при поддержке гранта Президента РФ № МК-4660.2015.6 «Трансценденталии: от Античности к позднему Средневековью». Статья основана на докладе «“Нераздельность” трансценденталий: от Филиппа Канцлера к Бонавентуре», представленном на XV Свято-Троицких ежегодных международных академических чтениях (27–30 мая 2015, РХГА). Я глубоко признателен А. Р. Фокину, Р. В. Савинову и А. М. Гагинскому за важные замечания к указанному докладу.

researching a) development of *indivisio*, its role in the arguments for convertibility thesis and b) its influence on epistemic and anthropological aspects of the doctrine.

Keywords: Transcendentals, convertibility, being, one, truth, good, Philip the Chancellor, Alexander of Hales, Bonaventure.

Появление учения о трансценденталиях в Средние века

Принято считать, что впервые доктрина трансценденталий появляется в следующих двух «Суммах» XIII в.: в «Золотой сумме» (ок. 1220) Гильома Оссерского, в III книге которой автор предваряет свои рассуждения о добродетели исследованием вопроса о природе блага (III, trac. X, c. 4), и в «Сумме о благе» (1225–1228) Филиппа Канцлера, в прологе к которой французский теолог и поэт помимо проблемы природы блага исследует вопросы о различии между «быть» и «быть благим» (Prologus, q. 1–3) [3, p. 25–26]. Филипп Канцлер, в отличие от Гильома, обсуждает также вопросы о том, что такое сущее, единое, благое и истинное, как они соотносятся между собой, и поэтому именно его «Сумму о благе» можно считать той точкой, в которой учение о трансценденталиях, существовавшее до тех пор только как набор различных положений, приобретает целостность [12; 3, p. 26]. В целом это учение можно свести к следующим утверждениям: 1) сущее, благое, единое и истинное — это наиболее общие характеристики существующего; 2) сущее, благое, единое и истинное как понятия обратимы между собой — например, сущее является в то же время и благим, и наоборот: то, что является благим, представляет собой сущее. Как было показано Я. Эрценом, использование термина «нераздельность» (*indivisio*) при определении трансценденталий было отличительной чертой францисканского подхода к этой проблеме и сигнализирует о влиянии на него идей Филиппа Канцлера [4, p. 149]. В настоящей статье я проанализирую употребление термина «нераздельность» Филиппом Канцлером и первыми выдающимися францисканскими магистрами — Александром Гэльским и Бонавентурой. Основное внимание будет уделено, во-первых, роли этого понятия в обосновании тезиса об обратимости трансценденталий (центральному и в то же время, на мой взгляд, самому проблематичному положению всей доктрины), а во-вторых, тому, как развитие понятия *indivisio* способствовало появлению и развитию в учении о трансценденталиях гносеологического и антропологического аспектов.

Филипп Канцлер

Вопросы о том, что представляют собой трансценденталии и как они соотносятся между собой поднимаются Филиппом Канцлером (1160–1236) в Прологе к «Сумме о благе». Филипп, используя библейскую метафору рудопромысла на серебряном руднике (Иов 28: 1–12), обосновывает обращение к этим вопросам тем, что невозможно исследовать природу блага, если мыслитель сам не углубится в рудник мысли и не извлечет из него самых общих понятий,

на которых строится всякое рассуждение [11, р. 4 (27–40)]. Этими наиболее общими понятиями являются сущее (*ens*), единое (*unum*), истинное (*verum*), благое (*bonum*) [11, р. 4 (42–43)]. Исследованию этих понятий Филипп посвящает три первых вопроса Пролога. При написании «Суммы» Филиппом Канцлером двигал не только философский, отвлеченный интерес: «Сумма» создавалась в атмосфере полемики схоластов с катарями, которые придерживались дуалистической онтологии манихеев, о чем имеется собственное свидетельство Филиппа [11, р. 25 (44)]. В своей попытке противостоять учению манихеев Филипп Канцлер исходил из той идеи, что единство, истина, благо являются не какими-то случайными ценностями, но соприсродными бытию свойствами. В его трактате мы видим первую попытку точно определить трансценденталии и предложить их классификацию на основе онтологии Аристотеля (*Metaph.* I, IV; III, 8; IV, 2; X, 2). Акцентируя свое внимание на понятии блага, что объясняется контекстом создания трактата, Филипп развивает идеи тождественности трансценденталий, их взаимообратимости как понятий и различимости *secundum rationem* (согласно способу рассмотрения).

Филипп Канцлер дает негативные определения каждой из трансценденталий. Первой определяется трансценденталия «единое», и эта дефиниция служит затем моделью для определения остальных трансценденталий.

Ведь первое определение блага не дано нам при помощи причины, но дано через различие, состоящее в отрицании, поскольку именно так надлежит давать первое определение [для блага], как и в случае единого [11, р. 8 (77–79)].

Единое через отрицательное различие определяется Филиппом как то, что придает сущему целостность, тождественность самому себе:

И это понятие [блага] не определяется при помощи понятия сущего и какого-то добавляемого к этому положения, как и в случае понятия единого, ибо единым называется «нераздельное» сущее (*unum est ens indivisum*). «Нераздельность» же полагает сущее и делением ограничивает его от [другого] сущего [11, р. 7 (30–32)].

Надо полагать, что эта модель была воспринята из «Метафизики» Аристотеля (IV, 2), в которой Стагирит рассуждает о тождестве единого и сущего:

Вместе с тем <следует принять во внимание, что> сущее и единое представляют то же самое и у них — одна природа (*μία φύσις*), поскольку каждое из них сопровождает другое... Действительно, одно и то же — один человек и человек, существующий человек и человек, — и при повторении в речи слова «один человек» и «один существующий человек» не указывает на что-либо отличное <в том и другом случае> (напротив, ясно, что <определение предмета как сущего> не отделяется <от определения его как «единого»> ни при возникновении, ни при уничтожении), и подобным же образом обстоит дело и по отношению к единому; так что очевидно, что присоединение <одного из этих двух предикатов> дает в таких случаях то же самое значение, и единое не представляет <здесь> ничего другого по сравнению с сущим [1, с. 59].

Выходит, что сущее и единое, будучи в нашем понятийном аппарате тождественными, все же различаются тем, что единое как бы подчеркивает момент

единства предмета, тождественности его самому себе и нумерического отличия от других предметов. Причем это касается не только первых сущностей (отдельных вещей), но и вторых сущностей (видов и родов): когда мы говорим об одном виде (например, человек), имеем в виду его как целое, нечто единое и отличное от других видов (скажем, лошади) того же рода (живое существо).

Основываясь на указанной модели определения единого, Филипп Канцлер выводит определения благого и истинного:

Благое — это то, в чем имеется неразличимость (*indivisio*) акта и потенции безусловно или некоторым образом [11, p. 7 (34–35)].

Истинное — это то, в чем имеется неразличимость (*indivisio*) бытия и того, что есть (*id quod est*) [11, p. 11 (57)].

То есть благим является то, в чем действие и способность к действию совпадают. В безусловном смысле это возможно только для Бога, который традиционно определяется в том числе и как абсолютный, чистый акт — то, в Ком нет никакой потенциальности. При этом действительным является только благо, зло, будучи ограничением блага, не существует в собственном смысле слова. Не все потенции, заложенные в сотворенные сущие, реализуются, а потому они не являются благими в безусловном смысле. Предложить интерпретацию для определения истинного сложнее, поскольку мы привыкли пользоваться критериями истины. Тем не менее можно это определение понять так: нельзя мыслить чистое бытие (*esse*), но можно мыслить сущность («то, что есть», *id quod est*); если понимать бытие как акт существования, то соответственно, истинной вещью оказывается та, которая существует так, как она должна существовать согласно своей сущности*.

Поскольку понятие «*indivisio*» стоит в центре определений самый общих понятий, на которых, как говорит Филипп, строится рассуждение в любой науке, важно ответить на следующие вопросы: что же означает понятие «нераздельность», «неразличимость»: имеет ли оно только логическое значение или в нем есть также метафизическое наполнение?

Прежде всего, необходимо отметить следующее: раз понятие «*indivisio*» входит в определения всех трансценденталий, значит сама идея трансценденталий заключается в том, что они ничего не добавляют к понятию о сущем, а просто выражают какой-то один его аспект. Из этого следует тот вывод, что если единое, благое и истинное** представляют собой неотъемлемое свойство самого бытия, то как истина оказывается основанной не на познавательном механизме, оказываясь неким критерием правильной работы этого механизма, так и представление о благе и добром не являются следствиями наших размышлений о морали, например, утилитаристских***.

* Эта интерпретация носит явно томистский характер, поэтому я нисколько на ней не настаиваю. То, как понималось «истинное» Филиппом Канцлером, является предметом будущих исследований.

** Иногда к списку трансценденталий добавляются понятия «прекрасное» (*pulchrum*), «вещь» (*res*) и «нечто» (*aliquid*).

*** Схожее рассуждение об истине и критериях истинности, не привязанное однако к учению о трансценденталиях, см.: [2].

Далее. Поскольку единое, истинное и благое выражают сущее в каком-то одном его аспекте, а сущее само по себе не разложимо на составные части, постольку любое сущее является единым, а все единое — сущим, любое сущее является благим, а все благое — сущим, наконец, все сущее является истинным, а все истинное — сущим. Таким образом, единство сущего, единого, истинного, благого выступает метафизическим основанием обратимости, логическое же основание заключается в том, что в определении трансценденталий должно иметься нечто, объединяющее их именно как понятия и позволяющее выражать это единство в пропозициях. Именно таким связующим элементом и выступает в определениях каждой трансценденталии понятие «нераздельность» (*indivisio*). Филипп Канцлер нигде не дает специального определения этого термина, поэтому попробуем установить его контекстуальное значение.

Во-первых, при определении трансценденталии «благое» Филипп Канцлер делает ремарку о том, что благое — это не просто нераздельность акта и потенции, но нераздельность акта и потенции безусловно (*simpliciter*) или в некотором смысле (*quodammodo*). Безусловное же обладание нераздельностью акта и потенции присуще только Богу, сущность Которого и есть чистый акт; именно поэтому Бог и называется единственным благим сущим [11, р. 7 (35–39)]. Помимо сказанного стоит иметь в виду и то, что безусловное обладание выводится также из предложенной Августином концепции божественной простоты. Поэтому хотя Филипп не проговаривает специально, что безусловное обладание относится и к остальным трансценденталиям (единое и истинное), тем не менее, как кажется, это отношение можно вполне экстраполировать и на оставшиеся два атрибута сущего.

Во-вторых, понятие *indivisio* необходимо Филиппу для того, чтобы выстроить классификацию трансценденталий, что было бы невозможно, если бы они не были бы соотносимы друг с другом или если бы их нельзя было определить так, чтобы можно было подвести их под один знаменатель: «Говорю, что истинное в интеллекте предшествует благову. И это ясно из определений» [11, р. 17 (24–25)].

Первой из трансценденталий является единое, поскольку оно ничего не добавляет к понятию сущего, кроме самой нераздельности [11, р. 27 (24)]. Затем следует трансценденталия истинное. Она следует за единым, т. к. через нее добавляется неразделение особого рода — бытия и того, что есть (*id quod est*), как и в случае с трансценденталией благое. Истинное предшествует благову в силу того, что нераздельность в трансценденталии истинное отсылает к самому бытию, а в трансценденталии благое — к цели бытия любой вещи и тому, как она с ней соотносена. С этой иерархией трансценденталий Филипп Канцлер ассоциирует аристотелевские причины (за исключением материальной): единое соотносится с действующей причиной, истинное — с формальной, а благое — с целевой.

На это надлежит сказать, что существуют три производных, сопутствующих бытию: единство, истинность и благость. Единство среди них является первой, второй — истинность, третьей — благость. В них же можно различить действующую, формальную и целевую причины, но не материальную [11, р. 26 (15–17)].

Итак, появление понятия *indivisio* в определениях трансценденталий у Филиппа Канцлера было обусловлено как метафизическими, так и логическими причинами. При этом оно функционировало как понятие без точного значения: скорее его смысл заключается в выражении тех метафизических и логических необходимостей, вследствие которых Филиппом Канцлером были выбраны представленные определения трансценденталий.

Александр Гэльский

Александр Гэльский — первый магистр-францисканец в Парижском университете — принимает все отмеченные черты учения о трансценденталиях Филиппа Канцлера, развивает их, а также намечает в этом учении новые направления.

В «Сумме теологии» Александр Гэльский говорит о трансценденталиях в первой части, посвященной Богу и Его единству. Третий трактат части посвящен «Божественным единству, истинности и благодати», и этот трактат разделяется на три вопроса: «О единстве божественной природы», «Об истинности божественной природы», «О благодати божественной природы». Первый из этих вопросов подразделяется на три части, в которых исследуются вопросы о единстве вообще, единстве божественной природы и об отношении других единств к единству божественной природы. То же самое деление проводится и в вопросах, посвященных истине и благу. Таким образом, видно, что метафизическое исследование трансценденталий встроено Александром в теологический контекст и призвано тем самым обеспечить фундамент для исследования божественных природы и атрибутов. Следовательно, уже из самого места, отведенного для изучения трансценденталий в «Сумме теологии», ясно, что теологический контекст явно предполагался Александром Гэльским. Для обозначения же трансценденталий Александр использует выражения «первые интенции» (*primae intentiones*) и «первые впечатления» (*primae impressiones*).

Александр Гэльский предлагает те же определения трансценденталий, что и Филипп, связующим элементом в них является понятие «нераздельность», которому, в отличие от Филиппа, Александр дает определение: нераздельность — это ограничение разделения (*indivisio est privatio divisionis*) [5, р. 28^{rb}]. Однако в дополнение к этому он выбирает и иной путь определения самых общих понятий. В его основе лежит та идея Авиценны, что первым познаваемым человеческим разумом является сущее. Будучи аспектами сущего, трансценденталии оказываются, согласно Александру Гэльскому, первыми детерминантами сущего, познаваемыми вместе с сущим. Таким образом, в гносеологическом аспекте трансценденталии представляют собой первые впечатления в интеллекте [5, р. 28^{rb}]. Осознавая, что детерминанты сущего могут быть поняты как ограничения, налагаемые на само сущее, Александр говорит в ответе на возражения, что понятие предела для сущего можно понимать двояко: во-первых, как принцип познания, и в этом случае ограничение существует в человеческом интеллекте, в котором формируется понятие о сущем как нераздельном (т. е. при помощи понятия *indivisio*); во-вторых, как то,

что имеет отношение к суппозиту (т. е. к объекту, существующему реально), и в этом случае никакого ограничения нет, т. к. нет такого сущего, которое не было бы единым [5, p. 29ra]. Таким образом, проблема соотносительности трансценденталий решается Александром в некоторой степени более изящно, чем Филиппом Канцлером: трансценденталии полностью совпадают в реальности, но различны в понятии сообразно трем аспектам — в собственном роде, в отношении к божественной причинности, в отношении к человеческой душе.

Основой идеи о первом аспекте различия трансценденталий (в отношении бытия), как кажется, выступает соответствующий раздел учения о самых общих понятиях у Филиппа Канцлера, который творчески перерабатывается Александром. Согласно Филиппу и Александру, сущее, рассмотренное с точки зрения единого, предстает как неделимое само по себе (*habens indivisionem*), однако Александр доводит эту мысль до логического конца — сущее с точки зрения единого выступает и как отделенное от другого сущего: «Ведь единство разделяет единое [сущее] от другого [сущего], поэтому о нем говорится, что оно подлежит отделению от другого» [5, p. 28rb].

Когда же сущее рассматривается в отношении отличия от другого сущего, то эту различимость обеспечивает трансценденталия истинное, поскольку истинное — это неразличимость бытия и сущности вещи. Наконец, при рассмотрении сущего в отношении цели, к которой оно упорядочено, оно определяется трансценденталией благое [5, p. 28vb].

Другие два аспекта различения трансценденталий в понятии (по отношению к божественной причинности и человеческой душе), хоть и имеют истоки в предшествующей традиции (в частности, в идее Филиппа Канцлера о соотносительности трансценденталий с аристотелевскими причинами), все же можно считать новшеством Александра Гэльского. Как и Филипп Канцлер, Александр считает, что единое соотносится с действующей причиной, истинное — с формальной, а благое — с целевой причинами. Добавляя к этому теорию апроприации, поскольку все эти виды причинности свойственны и Троице (действующая — Отцу, формальная — Сыну, целевая — Св. Духу), Александр получает, что единое подобает Отцу, истинное — Сыну, а благое — Св. Духу [5, p. 28vb].

Поскольку вещи, т. е. каждое отдельное сущее, соотносятся с человеческой душой в соответствии с тремя ее способностями (памятью, разумением и волей), постольку и трансценденталии соотносятся с этими способностями души. Благодаря действующей причине, каждая вещь обретает единство (т. е. нераздельность своей сущности и отделенность от других вещей), в силу которого она сохраняется в памяти. Благодаря формальной причине в каждой вещи имеется истинное (т. е. нераздельность бытия и чтойности), вследствие чего она может быть воспринята интеллектом. Наконец, благодаря целевой причине в каждой вещи присутствует благость (т. е. нераздельность акта и потенции), по этой же причине она желанна волевой способностью и любима душой [5, p. 28vb].

Итак, в подходе Александра Гэльского мы находим как онто-теологическое измерение проблемы, так и антропологическое. Определение трансценденталий через понятие *indivisio* и, соответственно, идея об обратимости самых общих

понятий принимается Александром практически в том виде, в котором они были обозначены Филиппом Канцлером.

Бонавентура

Бонавентура рассуждает о трансценденциях в разных сочинениях: «Бревилоквиуме», «Путеводителе души к Богу», «Комментарии на “Сентенции”» и др., но использует термин «трансценденция» лишь однажды: «Также всякое сотворенное, не являющееся трансцендентальным, как сущее и единое, является в некотором роде ограниченным» [9, p. 1000a].

Вместо термина «трансценденция» Бонавентура использует словосочетание «общие характеристики» (*conditions generales*). В трактате «Бревилоквиум» Бонавентура называет трансценденции «самыми возвышенными и общими свойствами сущего» (*conditiones entis nobilissimae et generalissimae*), которые, будучи взаимообратимы, ограничивают сущее не в суппозите (т. е. в самой вещи), а добавляют к сущему некоторое смысловое содержание:

Первоначало является самым возвышенным и самым совершенным, постольку в Нем обнаруживаются в высшей степени возвышенные и совершенные свойства сущего. Таковыми являются единое, истинное, благое, которые ограничивают сущее не в суппозите, а в [нашем] разуме [6, p. 215a].

Для объяснения концептуальной разницы между этими самыми общими характеристиками сущего Бонавентура использует термин *indivisio*. Единое характеризует сущее как неразделенное внутри себя (*indivisio sui in se*), истинное — как неотделенное от собственной формы (*indivisio sui a propria specie*), благое — как неотделенное от собственного действия (*indivisio sui a propria operatione*):

Единое описывает сущее как «исчислимое», и это так, потому что оно нераздельно внутри себя. Истинное описывает сущее как «познаваемое», потому что оно не отдельно от своей собственной формы (*species*). Благо описывает сущее как «сообщаемое», потому что оно не отдельно от своего собственного действия [6, p. 215a].

Далее Бонавентура делает следующий, естественный для своей философской мысли, шаг, с одной стороны, связанный с разработками Александра Гэльского, а с другой, — открывающий новое измерение учения о трансценденциях — гносеологическое: «Эта тройная нераздельность (*haec triplex indivisio*) упорядочена в отношении познания, так что истина предполагает единое, благо — единое и истинное» [6, p. 215a].

Почему Бонавентура вдруг говорит об упорядоченности трансценденций в отношении познания? Во-первых, этот шаг был продиктован всей предшествующей логикой развития учения о трансценденциях: вплетением в это учение положения о сущем как первом познаваемом человеческим разумом, трактовкой трансценденций как первых впечатлений в разуме, соотношением трансценденций со способностями души. Во-вторых, это стало возможным

потому, что Бонавентура использует термин «нераздельность» как технический, никак не определяя его в отличие от Филиппа Канцлера и Александра Гэльского. Это видно из принимаемых им традиционных определений трансценденталий: единое — это *нераздельность* сущего, истинное — *неотделенность* от формы (только в этом определении есть изменение — ранее истинное определялось как *нераздельность* бытия и того, что есть), благое — *нераздельность* акта и потенции. В-третьих, в силу того, что понятие *indivisio* превратилось в технический термин, Бонавентура использует его как некую абстракцию, говоря о некоей общей нераздельности, присущей самым общим понятиям; более того, эта общая нераздельность (т. е. некий феномен, выраженный при помощи абстрактного понятия, происходящего от более конкретных понятий «нераздельности») уже оказывается упорядоченной в отношении человеческого познания.

Вот так мимолетно замечая о гносеологическом аспекте учения о трансценденталиях, Бонавентура возвращается к учению о Боге*: он развивает теорию апроприации трансценденталий лицам Троицы, предложенную Александром Гэльским. Отцу атрибутируется единое, поскольку от Него происходят остальные лица Троицы, Сыну — истинное, поскольку Он исходит от Отца как Слово, Святому Духу — благое, поскольку Он исходит от Отца и Сына как любовь.

Будучи совершенными и общими, эти качества приписываются Первоначалу в высшей степени, а будучи упорядоченными, ассоциируются с тремя лицами. Поэтому единое в высшей степени атрибутируется Отцу, от которого происходят [остальные] лица Троицы; истинное в высшей степени — Сыну, который исходит от Отца как слово; благо в высшей степени — Святому Духу, который исходит от них обоих как любовь и дар [6, p. 215a].

Теперь при помощи трансценденталий Бонавентура предлагает обоснование способу присвоения имен, предложенному Иларию Пиктавийским [10]. Вечность присуща Отцу, поскольку Он абсолютно безначален, форма — Сыну, поскольку Слово прекрасно в высшей степени, пользование — Св. Духу, поскольку Он благополезен в высшей степени.

Единое в высшей степени — это первое в высшей степени, так как не имеет никакого начала, истинное в высшей степени — это равное и прекрасное в высшей степени, благо в высшей степени — это полезное и благоприятное. Отсюда следует второй способ присвоения имен, предложенный Иларием, заключающийся в том, что вечность — в Отце, поскольку у Него нет начала, но Он совершенно первый; форма — в Образе, то есть в Слове, поскольку Оно — прекрасное в высшей степени; пользование — в Даре, то есть в Святом Духе, так как Он — полезное и сообщаемое в высшей степени [6, p. 215a].

Вторая и, безусловно, более фундаментальная причина того, почему Бонавентура полагает, что трансценденталии упорядочены в познавательном отношении, продиктована самим философским учением Серафического Доктора. Ключевой элемент философской системы Бонавентуры — представление о вселенной как о лестнице, по которой можно подняться до познания

* «Бревиловквиум» представляет собой краткий учебник по теологии.

Божественного. Сначала мы рассматриваем вещи как следы Бога, затем мы должны проникнуть в свое сознание, свой разум и понять (увидеть), что он является образом Божиим, наконец, мы должны обратить наш разум к созерцанию первопринципа — такова общая схема восхождения к Богу, детально изложенная в «Путеводителе души к Богу» [6, р. 293–316, особ. р. 297] и обнаруживаемая во многих других сочинениях Бонавентуры. Упомянутыми следами Бога во вселенной выступают в частности трансценденталии.

Бытие имеет два измерения: самосуществующее (*ex se, secundum se, propter se*, т. е. несотворенное) и существующее благодаря другому (*ex alio, secundum aliud, propter aliud*, сотворенное). Метафизик исходит из сотворенного сущего (т. е. из второго измерения бытия) и восходит к Первому сущему [7, р. 331a]. Интеллектуальное познание начинается с постижения терминов, заключающегося в понимании определений. В основе каждого определения лежит более общее, и, следовательно, в основе всех так упорядоченных определений покоится одно наиболее общее. Таким определением, с точки зрения Бонавентуры, является сущее само по себе. Однако сущее само по себе возможно познать только вместе с его характерными чертами (*conditiones*), каковыми и являются трансценденталии. Далее Бонавентура перечисляет двенадцать дизъюнктивных возможностей познания сущего (как неполное или полное; несовершенное или совершенное; сущее возможное или действительное; сущее с точки зрения чего-либо или безусловное сущее; в части сущее или полностью сущее; преходящее сущее или постоянно сущее; сущее, существующее посредством другого, или сущее, существующее само по себе; сущее, смешанное с не-сущим, или чистое сущее; зависимое сущее или абсолютное сущее; сущее производное или первое сущее; сущее изменяемое или сущее неизменное; сущее простое или сущее составное) и заключает, что разум может узнать, что данное сущее является несовершенным, неполным, возможностным, только если он уже обладает знанием полного, совершенного, действительного и т. д. сущего, т. е. сущего, обладающего всеми этими характеристиками безусловно (*simpliciter*). Таким образом, в отношении понятия *simpliciter* обнаруживается параллелизм в мысли Бонавентуры и Филиппа Канцлера. То же самое касается и трансценденталий: узнать, например, что нечто ложно, можно только тогда, когда есть знание о том, что совершенно истинно. Последнее возможно только потому, что «наш разум соединен с вечной истиной, и благодаря ее помощи он может с уверенностью схватывать что-либо истинное» [8, р. 304b].

Наконец, логика учения Бонавентуры о познаваемом, ступенях познания, трансценденталиях как следах Бога приводит его к тому, что на высшей ступени познания, когда свет вечной Мудрости просвещает наш разум, первым познаваемым становится божественная сущность и основные божественные атрибуты, которые совпадают с трансценденталиями — божественное единство, истинность и благодать [8, р. 308a–309a].

Предпринятый мною краткий анализ употребления термина «нераздельность» (*indivisio*) позволяет сделать следующие основные выводы. Во-первых, совершенно очевидно, что понятие *indivisio*, изначально пояснявшееся, превращается у Бонавентуры в технический термин, значение которого уже устоялось.

Это, во-вторых, позволило философам-францисканцам сконцентрировать свои усилия на иных аспектах проблемы трансценденталий (онто-теологическом, антропологическом, гносеологическом) по сравнению с подходом Филиппа Канцлера, интерес которого к этой теме был спровоцирован ересью катаров, а поэтому был сосредоточен лишь вокруг исследования того, что такое благо. Далее, зачастую принято считать, что теологическая проблематика определяла круг философских проблем, которые обсуждались философами Средневековья. Однако анализ работ Филиппа Канцлера, Александра Гэльского и Бонавентуры позволяет утверждать, что, в-третьих, учение о трансценденталиях представляло самостоятельный интерес, и более того, наработки, сделанные при изучении этой темы, а также выводы, следующие из этого учения, как его развивали указанные авторы, прилагались к различным теологическим доктринам, например, учению о Троице. Наконец, и это самое главное, я не утверждаю, будто термин «нераздельность» позволил расширить проблемное поле учения о трансценденталиях, но развитие этого термина, его роль в обосновании тезиса об обратимости позволяет нам по-новому увидеть логику учения о трансценденталиях, по крайней мере в том виде, как оно было сформулировано Филиппом Канцлером и развито Александром Гэльским и Бонавентурой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. *Метафизика* / пер. и прим. А. В. Кубицкого. — М.; Л.: Государственное социальное-экономическое издательство, 1934.
2. Гагинский А. М. Критерий, знание, истина // *Эпистемология и философия науки*. — М., 2013. — № 3 (37). — С. 129–140.
3. Aertsen J. A. *Medieval Philosophy and the transcendentals*. — Leiden; New York; Köln: Brill, 1996.
4. Aertsen J. A. *Medieval Philosophy as transcendental thought: from Philip the Chancellor (ca. 1225 to Francisco Suárez)* // *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*. — Bd. 107. — Leiden; Boston: Brill, 2012.
5. Alexander Halensis. *Summa theologiae*. Q. 13, m. 1. — Venetiis: Franciscum Franciscum, Senesem, 1576.
6. Bonaventura. *Breviloquium*. I, 6. // *Bonaventura. Opera Omnia*. — Vol. V. — Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1891.
7. Bonaventura. *Collationes in Hexaameron*. I, n. 11 // *Bonaventura. Opera Omnia*. — Vol. V. — Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1891.
8. Bonaventura. *Itinerarium mentis in Deum*. III, 3 // *Bonaventura. Opera Omnia*. — Vol. V. — Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1891.
9. Bonaventura. *IV Sent.*, d. 49, p. 1, a. un., q. 1, f. 2 // *Bonaventura. Opera Omnia*. — Vol. IV. — Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1891.
10. Hilarius Pictaviensis. *De Trinitate*. II, 1 // *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* / ed. J. P. Migne. — Parisiis. — T. 10, col. 51.
11. Philippus Cancellarius Parisiensis. *Summa de bono. Prologus* // *Philippus Cancellarius Parisiensis. Summa de bono* / ed. N. Wicki. — Vol. I. — Bernae: Editiones Francke, 1985.
12. Pouillon H. *Le premier traité: des propriétés transcendentales, La 'Summa de bono' du Chancelier Philippe* // *Revue néoscholastique de philosophie*. — 1939. — Vol. 42. — P. 40–77.

*Протоиерей Вадим Кикин**

**ИНТЕРПРЕТАЦИЯ СЛОВ АП. ПАВЛА «В АДАМЕ»
ИЗ ПОСЛАНИЯ К РИМЛЯНАМ (5: 12)
В ОСНОВНЫХ СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИХ ТЕОРИЯХ
РУССКОГО АКАДЕМИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ**

В статье рассматривается толкование одного из ключевых для понимания учения о первородном грехе мест из Св. Писания (Рим. 5: 12) в контексте основных сотериологических теорий. Предлагается осмысление возможности потомкам «быть в Адаме» в момент грехопадения и таким образом «согрешить в нем», а затем понести за это коллективную ответственность. На основании определения V Вселенского Собора делается вывод о том, что душ потомков «в Адаме» не было, так как они не предсуществуют физическому появлению. Это свидетельствует, что душ потомков «в Адаме» не было, поэтому они не могли «согрешить в нем». Несмотря на преемство плоти, потомков Адама в действительном смысле еще не существовало. Физическое преемство не является достаточным основанием говорить, что «потомок был в предке». В статье показано, что справедливое нравственное вменение греха возможно лишь в силу следования свободному и сознательному выбору. Поэтому «согрешить в Адаме» означает иметь с ним общую природу, которая подверглась действию греха (стала смертной) и свободно-сознательным участием в грехе аналогичным Адамову.

Ключевые слова: первородный грех, «согрешили в Адаме», юридическая теория, Кадмон, наследование смертной природы, коллективная ответственность, вменение греха.

Archpriest V. Kikin

*Interpretation of the words of St. Paul's 'in Adam' from the epistle to the Romans (5: 12)
in the basic soteriological theories in the Russian academical theology*

The article deals with the interpretation of one of the key places in Scripture that promotes understanding of the doctrine of original sin (Romans 5: 12) in the context of the main soteriological theories. An interpretation is proposed of the possibility to be 'in Adam' for the descendants at the time of the fall, 'to have sinned in him' in that way and then to bear

* Кикин Вадим Олегович — протоиерей, аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия.

collective responsibility for it. Based on the definition of the Second Council of Constantinople (the Fifth Ecumenical,) it is concluded that there were no descendants' souls 'in Adam', as they did not pre-exist the physical appearance. It indicates that there were no descendants' souls 'in Adam', so they could not 'have sinned in him'. Despite the succession of the flesh, the descendants of Adam did not exist yet in the real sense. The physical succession is not sufficient to say that 'a descendant existed inside of an ancestor'. A personality is neither inherited nor pre-existent. The article shows that a fair moral imputation of sin is possible only by virtue of following the free and conscious choice. Therefore, to 'have sinned in Adam' means to share with him the common nature (which underwent the influence of sin and became mortal) and to participate freely and consciously in the same sin that Adam did.

Keywords: original sin, "in Adam all have sinned", satisfaction theory of atonement, Adam Kadmon, inheritance of the mortal nature, shared responsibility, the imputation of sin.

В христианском вероучении можно выделить две ключевых части: амартологию и сотериологию, т. е. догматы о том, как человечество пало в грех, и о том, как оно было спасено Христом.

Одним из наиболее важных мест для амартологии, точнее, для учения о грехопадении, является стих из послания к Римлянам св. ап. Павла (5: 12): «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, *потому что* в нем все согрешили». Для православного видения данного свидетельства Св. Писания следует детально рассмотреть значение слов «в нем все согрешили». В контексте учения о первородном грехе предлагается понимание, что «в Адаме все согрешили». Рассмотрению этого концепта «в Адаме» и посвящена настоящая статья.

Первая часть стиха — «посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков» нечасто становится предметом диспутов. Внимание богословов чаще обращается на вторую часть, слова которой «*потому что* в нем все согрешили» в Синодальном переводе выделены курсивом. Курсив указывает на то, что в греческом оригинале этих слов нет, и они вставлены якобы для лучшего понимания. Насколько корректно переведены стоящие в тексте слова «в нем»? Этот вопрос остается предметом дискуссий. Нам представляется, что перевод «все согрешили в Адаме» может уводить от традиционного для православного богословия понимания греха.

Существует точка зрения, согласно которой в момент грехопадения все люди были «в Адаме», и таким образом «все согрешили в нем» [23, с. 23–24; 29, с. 374; 18, с. 497]. Следует рассмотреть вопрос: как и в каком смысле люди были «в Адаме»? Адам является прародителем человечества, поэтому все люди имеют плотское родство друг с другом, и между потомками и предками существует преемство на уровне тела. Это положение не вызывает дискуссий, с происхождением нематериального состава человека дело обстоит сложнее, это является тайной и относится к области мнений.

Свт. Григорий Богослов учит:

Тело берется от плотей [предка], душа же примешивается неведомым образом, приводя извне в перстный состав ... как тело, первоначально растворенное в нас из персти, сделалось впоследствии потоком человеческих тел и от первозданного корня не прекращается, в одном человеке заключая других» [8, с. 41–42].

Итак, только «тело берется от плотей» Адама по преемству.

Если речь идет о нематериальной части человека — о душе, то важно знать, откуда у человека душа. Вопрос происхождения души значим относительно того, каким образом последующее человечество контактно с согрешившим Адамом.

Для начала рассмотрим версию о том, что души потомков Адама произошли из «расколотого» грехом предка (Адама Кадмона — человека первоначального, или Адама Ришона — первого человека). Представлений о том, что души людей предсуществуют их физическому рождению, держались иудеи, гностики, Ориген и некоторые другие.

Учение об Адаме Кадмоне происходит из иудаизма и предлагает понимание Адама как особого первообраза для духовного и материального мира, сочетавшего в себе низшее и высшее, мужское и женское, светлое и темное. Иудей Филон Александрийский (25 г. до Р. Х. — 50 г. по Р. Х.) развивал это представление, соединив его с платоновской концепцией идей как вневременных образов вещей. Согласно этому учению Адам Кадмон заключал в себе всё последующее, и этот образ включал в себя горние и дольные миры [1, с. 36–37]. Кадмон содержал «в себе» и последующих людей, которые особым образом были «в нем» [7, с. 17, 52, 60–64]. Здесь можно видеть явные параллели. Концепция «согрешения в Адаме» юридической теории не застрахована от сравнения с учением о Кадмоне.

Сторонники концепции «согрешения в Адаме» считают, что произошедшее с праотцом относится и к тем, кто был «в нем», и его потомки участвовали «в нем», в его грехопадении, не только через преемство плоти, но и «материей души», которая хотя и была в зародышевом состоянии, но была вовлечена в грехопадение, и первый грех коснулся «материи» душ.

Надо отметить, что идея личного предсуществования всего человечества в Адаме очевидно чужда христианской вере. В православном богословии допустимо принятие лишь наследования природы от прародителей, поэтому не относящееся к природе не может быть унаследовано. Юридически вменяемый грех и ответственность за него относится к согрешившему лицу, а не к природе человека, поэтому не может наследоваться потомками [26, с. 443]. Подытожим: учение о Кадмоне входит в противоречие с определением V Вселенского Собора (553 г.), который осудил веру в предсуществование душ прежде физического рождения.

Не менее еретическим является учение об истечении душ из сущности (эманатизм), но т. к. это не является темой нашего исследования, оставим его как явно не соответствующее Св. Писанию и Св. Преданию.

Св. Церковь принимает веру в происхождение душ через рождение от душ родителей (традуционизм) [24, с. 456] или же через сотворение души Богом (креационизм) [24, с. 450, 457]. Существует также некая усредненная версия [18, с. 439; 24, с. 450, 456–457] — творение через родителей, но не прямое творение «из ничего», а через существующее благословение к душам и телам прародителей. [18, с. 440] У этих версий есть свои сильные и слабые стороны, однако общим является то утверждение, что души творятся или рождаются, но появляются каждый раз в индивидуальном зачатии, и их не было в Адаме. Поэтому души не могли «согрешить в Адаме».

Предлагается также версия, что потомки «так сказать» были в Адаме. Пребывание «в Адаме» видится параллельным с примером Левия, который «так сказать» был «в Аврааме»: «И, так сказать, сам Левий, принимающий десятины, в [лице] Авраама дал десятину» (Евр. 7: 9). Единство природы человечества толкуется в том смысле, что все потомки Адама в момент его падения перешли в греховное состояние, встали под его вину и стали подвержены не только греху, но и наказанию за грех [30, с. 38; 23, с. 21, 23; 19, с. 331, 334; 18, с. 494]. Однако является ли плотское единство потомков достаточным основанием, чтобы говорить, что потомок «был в предке»?

Православные богословы традиционно рассматривали участие «в Адаме» как причастность смертной природе, а не греху (как вине). Свт. Иоанн Златоуст разъясняет: «Как скоро пал один, чрез него сделались смертными [а не виновными] все, даже и не вкусившие запрещенного плода» [15, с. 593]. Грех стал причиной общей для человечества смерти, а не ответственности или наказания.

Древние Восточные Отцы указывали, что дети Адама стали смертными, т. к. унаследовали от своего отца растленную грехом природу. Адам не просто первый человек, но единственный родоначальник человечества, и каждый его потомок, обладая общечеловеческой природой, является тем самым причастником природы прародителя и таким образом представляет индивидуализированную общечеловеческую природу, природу Адама.

«Греховная природа» в терминологии Восточных Отцов означает «поврежденная грехом природа». «Передать грех» — то же самое, что «наделить природой, поврежденной тлением греха». Это и есть ответ, почему смерти подвергается всё человечество, и те, кто не грешил вместе с Адамом, умирают, как умер Адам. Вот как об этом яснее пишет преп. Анастасий Синаит:

Мы были наказаны не потому, что ослушались того Божественного повеления вместе с Адамом [«в Адаме»], но потому, что Адам стал смертным, и он перенес грех своим потомкам [не как вину или нарушение, а] в том смысле, что мы стали смертными, так как были рождены от смертного [2].

Потомки Адама получают в наследство не вину за грех своего праотца, а человеческое естество в греховном состоянии, иначе правильнее было бы учить не о первородном грехе, а о врожденной виновности за преступление праотца. Приведем слова преп. Иустина (Поповича), который поясняет различия православного учения об изначальной греховной поврежденности человеческой природы и латинского учения о первородной вине.

В Адамовом грехе надо различать... нарушение как таковое (παράβασις), ошибку как таковую (παράπτωσις), непослушание как таковое (παρακοή); и, с другой стороны — состояние уже совершенного греха (ἁμαρτία). Потомки Адама, в строгом смысле слова, не принимали личного, непосредственного, сознательного и вольного участия в Адамовом преступлении (т. е. в παράβασις, παράπτωσις, παρακοή). Но поскольку они берут свой исток от падшего Адама, от греховной природы, они наследуют греховное природное состояние, в котором живет грех (ἁμαρτία) как деятельное начало, которое понуждает личность каждого из нас совершить грех подобно Адаму [17, с. 242].

Если грех как греховная поврежденность бессознательно и невольно передается потомкам по природе как неотъемлемая часть падшего человечества, то лежит ли на людях нравственная ответственность за это? Можно ли сказать, что потомки, получив такую природу, тем самым согрешили, совершили преступление или грех? Ответственен ли человек за то, что неизбежно, за то, что он не выбирал, и за то, что с ним случилось просто по факту рождения? Ответ, например, преп. Марка следующий:

Преступление мы не получили преемственно [т. е. вины и ответственности за это нет]: ибо, если бы мы преступали закон по причине преемствования, то необходимо надлежало бы всем нам быть преступниками и не быть обвиняемыми от Бога, как преемствующим оный по необходимости естественного преемствования [т. е. безвольно и безответственно]... Преступление, будучи произвольным, никем не наследуется поневоле [т. е. личное преступление Адама не наследуется], но происшедшая от сего смерть, будучи понудительною, преемствуется нами, и есть отчуждение от Бога; ибо после того, как умер первый человек, то есть отчуждился от Бога, и мы не могли жить в Боге. Итак, мы получили преемственно не преступление, но смерть же мы наследовали поневоле [20, с. 107–108].

Рассуждения святого посвящены категориям «жив», «мертв», а не «виновен» или «согрешил». Человечество «смертно из-за Адама», а не «виновно из-за Адама».

Кроме слов Святых Отцов приведем слова доктора богословия Казанской Духовной Академии профессора В. И. Несмелова:

В Адаме, — пишет он, — все согрешили и умерли, хотя и не лично каждый, а своей общей природой; т. е. потомки Адама не отвечают за личный грех своего прародителя, но, получая от него греховную природу... должны разделять с ним все последствия его грехопадения [22, с. 424].

Таким образом, участие потомков «в Адаме» понимается сторонниками этой теории, «органиками», как общность природы. Однако плотское родство не является определяющим перед лицом Божиего суда. Иудеи пытались гордиться происхождением от Авраама, указывая, что они чада Авраама по плоти и что, тем самым, их место определено в глазах Божиих, но, вероятно, это тот случай, когда «плоть не пользует нимало» (Ин. 6: 63). Важно волевое участие человека и его личные отношения с Богом.

В волевом участии необходимо выделить два аспекта: объективный и субъективный. Совершенное Адамом представляется для человека объективной и независимой от него ситуацией, в которой он рождается. Если он поддается на искушение от поврежденной грехом природы и согрешает, то существовавшее объективно становится субъективным. В этот момент человек становится лично причастен греху и лично за него ответственен.

Это относится не только ко греху, но и к спасению. Совершенное Христом спасение носит для человека объективный характер, но и можно быть к этому лично непричастным (субъективный аспект). Необходимо явление воли в выборе, чтобы иметь отношение к спасению, и тогда объективное станет

субъективным. Итак, справедливо, если человек принимает волевое участие как в грехе, так и в спасении.

Свободно-сознательный момент участия в грехе обуславливает личную солидарность потомков с грехопадением Адама и приобщает их индивидуальную жизнь к первородному греху общечеловеческой природы. В противном случае бессознательное участие в грехе Адама может быть продолжено логично бессознательным участием в спасении, что едва ли может быть признано как приемлемое.

Может ли незаслуженное обвинение быть уравновешено дарованным (незаслуженным) оправданием? В результате имеем учение о том, что потомки Адама, не совершив ничего, еще до начала своего существования стали виновны перед Богом, а потом, чтобы не было несчастных и обиженных, им без их участия было даровано прощение. Подобное восприятие христианства уже не раз становилось предметом критики. Противники христианства пользовались этим неверным представлением о христианстве для своих нападок на него. Митр. Антоний (Храповицкий) с сожалением писал, что

школьно-катехизическое (я никогда не назову его церковным) учение об искуплении дает повод врагам христианства к грубым, но трудноопровержимым издевательствам. Так Толстой говорит: ваша вера учит, что все грехи за меня сделал Адам и я почему-то должен за него расплачиваться, но зато все добродетели за меня исполнил Христос, и мне остается только расписаться в той и другой получке [3, с. 157].

В юридической теории происходит подмена библейских и святоотеческих слов «все умерли» на «все согрешили». Так происходит, например, в фразе «преступлением одного подверглись смерти многие» (Рим. 5: 15), где богословы-юристы, такие как прот. Н. Малиновский, видят такой смысл: если из-за греха Адама умерли остальные, значит «все согрешили в Адаме». «Подверглись смерти» и «согрешили» — не одно и то же. Вот слова ап. Павла: «Смерть царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими подобно преступлению Адама» (Рим. 5: 14). Сторонниками «юридической» экзегезы это перетолковывается так, что «следовательно, смерть была наказанием не за личные грехи («не согрешившими подобно Адаму»), а за первый грех самого прародителя, в котором бессознательно участвовали все люди [19, с. 324]. В качестве аргумента приводятся слова: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15: 22). Однако уточним: «умирают», а не «согрешают».

Восточные же Отцы учили, что тление и смертность являются источником и причиной личного, вольного греха, за который человек сам уже отвечает перед Богом, лишая или не лишая себя общения с Ним в вечности. Он может последовать природному влечению ко греху, поселенному в него падшим Адамом, но тогда он, и только он, будет ответственен в образе своего существования актуального и будущего. Такая справедливость более понятна здравому смыслу, чем та, которая ищет удовлетворения даже путем переноса вины.

Нравственно вменяемое существо — человек лично отвечает за свои поступки, расплачиваясь последствиями за свои деяния. Конкретный человек и только он ответственен перед Богом за содеянное им. «Отцы не должны быть

наказываемы смертью за детей, и дети не должны быть наказываемы смертью за отцов; каждый должен быть наказываем смертью за свое преступление» (Втор. 24: 16). Православной Церкви чужда позиция о вменении нам в вину поступка праотца. Это просто несправедливо — возлагать вину отца на его сына. Вспомним Св. Писание: «Душа согрешающая, та умрет; сын не понесет вины отца, и отец не понесет вины сына» (Иез. 18: 20).

Человек может страдать от того, что было сделано предком, но при этом он лично в произошедшем не виноват и не несет нравственной ответственности перед Богом за это. Невозможна трансляция обвинения и наказания другому невиновному лицу, например потомку, т. к. это несправедливо. Думать, что так делает Бог, — просто неблагочестиво.

Если «в Адаме» согрешило естество, то только оно и должно быть приговорено к смерти как «согрешившее». Вне зависимости от личных качеств и добродетелей человека оно уже смертно, поэтому и очищение человека (в высшем личностном смысле, его вечного «я») от того, что причастно греху, происходит с помощью смерти, которая убивает подверженное греху, совлекая с человека то, к чему «прикасался» грех. Освобождение от тела, смерть, является уплатой «оброка греха» (Рим. 6: 23), после чего человек получает возможность освобождения от греховной порчи и восстанет бесстрастным и нетленным. Смерть физического тела в этом смысле не наказание Божие, а наоборот, средство освобождения человека от соединения с греховным.

Родившиеся младенцы, не совершившие никакого греха, уже несут в себе греховное расстройство первозданной природы и смертность как унаследованное отлучение от Бога и порабощение диаволу. Грех Адама и Евы — это их личный грех свободного выбора, который увел их и их потомков от Бога, тем самым предоставив их смерти как естественному следствию выбора Адама [21]. Св. Писание говорит об индивидуальной, а не коллективной ответственности перед Богом, поэтому неверно говорить, что «все согрешили в Адаме». Детей Адама еще просто не существовало в момент прародительского греха. Лицо не наследуется и не предсуществует, т. е. других людей в Адаме, кроме него самого, не было.

Универсальность смерти — есть ли доказательство согрешения всех в Адаме? Как аргумент «юристами» озвучивается, что если все умирают, то это значит, что все наказаны Богом смертью. Это вплотную подходит к тому, чтобы утверждать, что источник и причина смерти Бог, но «Бог не сотворил смерти и не радуется гибели живущих» (ПремСол. 1: 13). Люди сами себе причинили смерть, сами удалились от Источника Жизни. Это один из аспектов теодицеи.

Св. Ириной говорит об этом так: «Разлучение с Богом есть смерть, и удаление от света есть тьма» [16, с. 505]. Это же не значит, что это свет наложил на слепых наказание пребывать во тьме. Как писал свт. Кирилл Александрийский:

Наша природа заболела грехом из-за непослушания одного Адама; многие стали грешными, но не как отступившие вместе с Адамом [в Адаме] — так как их тогда вообще не существовало — но как обладающие его природой, которая пала по закону греха: из-за непослушания; человеческая природа стала по причине повреждения в Адаме тленной, и таким образом в нее вошли страсти [10].

Приводимые аргументы повторяют довод о смертном естестве рождаемых [10]. Таким образом, «согрешили в Адаме», значит стали смертными из-за него. Итак, концепт «согрешили в Адаме» должно понимать только в том смысле, что потомки приобрели от него смертное естество, стали причастны к природе согревшего Адама, но никак не совершили преступление, находясь «в нем».

Наличие у человека поврежденной грехом природы не может не вызывать соответствующую реакцию со стороны Бога. Определить это можно как гнев, но не как аффект негодования или активную реакцию, а как недопущение к Богу нечистого.

Здесь имеет место онтологический факт невозможности приближения к Богу искаженного грехом и пораженного смертью. Праведное осуждение надо отнести к природе. Как писал архиеп. Филарет (Гумилевский), именно природой «все были в нем одним [и теперь она]... испорчена грехом, повинна узам смерти и праведно осуждена» [29, с. 374]. Таким образом, нет персонального (к лицу) осуждения за то, что было вне свободы выбора. Личное «осуждение» начинается со времени, когда конкретный человек последует поврежденной грехом природе, а не воле Божией.

Еще одно место, рассматриваемое в связи с гневом, — Еф. 2: 3, где и указаны условия гнева: «Мы все жили некогда по нашим плотским похотям, исполняя желания плоти и помыслов, и были по природе чадами гнева, как и прочие». Гнев направлен на смертное и греховное, на нечистоту и болезнь природы [14, с. 55]. Сказано не просто, что потомки Адама «чада гнева», но «по природе». Речь не идет о гневе лично к потомкам, т. к.

Православная Церковь и не учит, что первородный грех вменяется нам как наш собственный грех... мы лично не согрешили с Адамом, но соделались в нем и через него грешниками... получая от него греховное естество, и являемся на свет «естеством чадами гнева» Божия (Еф 2: 3) [18, с. 493].

Возможно предположение, что происхождение концепции «согрешения в Адаме» связано с Вульгатой перевода преп. Иеронима (342–420), с которой начинается расхождение между западным и восточным пониманием этого фрагмента. Западные христиане, как наследники свт. Августина, предпочитают прочтение в категориях вины, а восточные — в категориях природы. Также это вопрос вины коллективной и индивидуальной.

Богословы юридического подхода объединяли человечество через общую унаследованную вину и ответственность. По их определению, «с формальной стороны первородный грех есть родовая вина человечества, влекущая за собой родовую ответственность человека» [6, с. IV].

Свт. Августин как сторонник такого видения был движим поиском справедливого, разумного и логичного решения проблемы первородного греха и универсальности смерти. Его работы могли казаться ему аспектами теодицеи, т. к. должна была существовать справедливая причина бедствий человечества. Если все наказуемы, значит все виновны. Он мог быть движим античным чувством рода (коллективным участием и коллективной ответственностью), поэтому он учил, что люди согрешили вместе с Адамом, «в Адаме». Если все потомки Адама сотворены из его плоти, то в момент греха

остальное человечество находилось в его недрах, все участвовали, все согрешили [27, с. 60].

Свт. Августин мог развивать в своем богословии воспринятое от свт. Амвросия, который, в частности, учил, что «мы все согрешили в первом человеке, и через преемство естества распространилось от одного на всех преемство и во грехе... итак, Адам в каждом из нас: в нем согрешило человеческое естество, потому что чрез одного грех перешел во всех» [4, с. 209]. Однако грех как состояние здесь ясно соотносится с природой. Так как «согрешило естество», сделан вывод, что преемство естества есть причина преемства греха, но греха в каком смысле? Как истления естества или как преступления и вины? Западное понимание грехопадения сочло достаточным основание греха в природе, отодвинув волю. Восточные же Отцы соотносили грех со свободным выбором личности.

Апостол Павел в послании к Римлянам (5 гл.) рассуждает о смерти, распространившейся на всех, а юридическое мышление хочет подвести под этот факт юридическое основание (соучастие, виновность). Это не просто распространение яда физической смерти через преемство физического естества. Предлагается идейная причина — вина греха, ответственность, приговор и т. д.

Юридическое прочтение грехопадения стало доминирующим в русском богословии, в основном в Синодальное время, и нашло соответствующее отражение в изложениях веры и в ставших «классическими» догматиках.

Митр. Макарий (Булгаков) суммирует учение о «согрешении всех в Адаме» в следующих словах, повторяя митр. Петра (Могилу): «Так как в состоянии невинности все люди были в Адаме, то как скоро он согрешил, согрешили в нем и все, и стали в состояние греховное. А посему не только греху подвержены, но и наказаны за грех» [23, с. 23–24; 18, с. 494]

В этом русле высказались авторы наиболее известных в русском богословии XIX в. догматик. Сходные высказывания встречаются в том числе и у свт. Филарета (Дроздова), свт. Феофана Затворника, свт. Игнатия (Брянчанинова).

Свт. Феофан повторяет, что смерть есть следствие согрешения всех людей «в Адаме» и вменение греха Адамова. Он уточняет, что все люди потом грешили лично,

будучи уже насмертными, осужденными на смерть. И [после Адама] на смерть некоторые осуждались... но это было не первоначальное, не источное присуждение смерти, а только ускорение срока смерти, уже присужденной всем [28, с. 313].

Выражение «осужденные на смерть» отличается от «теперь смертные» и подразумевает суд, и «присуждение всем смерти» может означать приговор (вменение) греха, а т. к. другого нет, то Адамова греха. Однако здесь стоит остановиться. Личные грехи упоминаются им как справедливая причина относительно тех, кто и без них, еще до своего появления на свете и без того был приговорен к смерти. В качестве наказания за то, чего он не совершал. Справедливо ли? Разве христианство как учение должно быть чуждо справедливости? Разве Святые Отцы не оставили нам сбалансированное богословие, в том числе и касательно аспекта «в Адаме»?

В рамках, например, органической теории считается, что преемства естества необходимо и достаточно для распространения физической смерти

по физическому естеству, поэтому вина, приговор и наказание («насмертникам») не являются необходимыми. Христос (по версии «органиков») приходил освободить от смерти, а для «юристов» — еще и от вины, не факт, что несуществующей.

«Юристы» не могут не замечать некоторых слабых мест этой теории, и им приходится уточнять, что потомков Адама как «отдельных личностей» еще не было и что они были «вне индивидуальности»... Например, С. М. Зарин пишет о такой возможности

потому именно, что в Адаме все согрешили, хотя и вне каждой отдельной индивидуальности. В Адаме согрешили все люди и согрешили в один определенный исторический момент, именно в момент преступления Адама. Конечно, ни один из потомков Адама не существовал в этот роковой момент религиозно-нравственной катастрофы конкретно, в виде отдельной, индивидуальной личности, но столь же бесспорно, что все они без исключения существовали уже в Адаме в виде общечеловеческой природы [12, с. 41–42].

Можно ли действительно утверждать, что человек «был» в Адаме? Можно ли существовать «вне отдельной индивидуальной личности»? Может ли человек быть наказан заранее, прежде преступления? По предведению или предопределению?

С логической необходимостью все же следует договорить, что людей, кроме праотцов, как личностей еще просто не было, поэтому и согрешить «в Адаме» в юридическом смысле они не могли. Приговорить к высшей мере наказания — к смерти тех, кого еще не было, кто не мог еще явить свою свободу в выборе, может быть, есть высшая мера несправедливости, но по сути — оклеветание Бога, поэтому доказывать обратное — дело теодицеи.

Юридическая амартология и сотериология зиждется на репрезентативной теории. Кроме единства природы, выделяется еще один смысл значения концепта «в Адаме». «В Адаме» видится глава-представитель [9, с. 309] или ответственный уполномоченный от лица всего человечества (отсюда и название этой теории — репрезентативная).

Идея «в Адаме» может отражать клановое мышление, родовой союз. В рамках этого подхода всё человечество виновно в грехе перед Богом и, что следует с логической закономерностью, потомки наследуют смерть за главой рода (репрезентативной персоной), к которому они причастны через рождение по плоти. Отметим, что коллективная ответственность при определенных правилах экзегезы имеет основание в Св. Писании. Например, «да придет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле, от крови Авеля праведного до крови Захарии, сына Варахиина, которого вы убили между храмом и жертвенником» (Мф. 23: 35) или «да взыщется от рода сего кровь всех пророков, пролитая от создания мира» (Лк. 11: 50).

Адам подобен Давиду, выступившему от лица израильтян перед Голиафом. Это делает возможным рассмотрение ситуации через призму договорных отношений, где Бог заключает Завет с Адамом как репрезентативной фигурой людского рода, и значит, блага за исполнение договора, равно как и наказание за его нарушение, должны распространиться на весь род. Источник такого

понимания — интерпретация богословия свт. Августина, где Адам — родоначальник, в котором пребывала природа потомков. Выражение это не лишено двусмысленности. В одном случае можно понимать единую для людей природу, ибо все люди единосущны друг другу и происходят от Адама, что приемлемо. Во втором случае можно понять, что «в Адаме» содержался органический состав всех его потомков, что лежит за пределами ортодоксии.

Родовая ответственность и клановое мышление, указанные как основание репрезентативной теории, не соответствуют христианским представлениям о критериях совершения и вменения греха в связи с волевым участием и выбором. Для христианства принципиально важна реализация свободы и ответственность сообразно с выбором, поэтому учение о бессознательном участии людей в юридически вменяемом грехе «в Адаме», на наш взгляд, трудно назвать справедливым.

Рассматривая репрезентативную теорию, нельзя упускать из вида, что на вопрос о происхождении греха и зла «святоотеческая традиция отвечает: возможность зла коренилась в свободе» [13, с. 316], а не в безвольном участии в родовом союзе с главой Адамом. Свободная воля — суть необходимое условие для совершения нравственного поступка.

Даже сторонники юридическо-репрезентативной теории признают невозможность вменения как грех того, в чем человек не мог участвовать волей. Например, прот. Н. Малиновский подтверждает, что

вменение в вину потомкам Адама первородного греха, в котором они не участвовали не только сознанием, но и бытием, [несправедливо и необъяснимо, поэтому лучше уклониться от разъяснений и сказать, что оно] заключает в себе много таинственного, сокрытого в глубинах советов Божиих [19, с. 335].

Кроме значения воли необходимо отметить, что из Св. Писания не очевидно, что с Адамом был заключен родовой договор. Даже находясь в русле магистрального (юридического) направления русского академического богословия, всё же отмечают, что нет ясных библейских оснований для репрезентативной теории. Например, архиеп. Филарет (Гумилевский) пишет, что

пророк не говорит, что завет заключаем был от лица всех потомков Адамовых, и неестественно думать, что Бог мог поручить Адаму решение участи всех потомков Адамовых, тогда как это противно было свободе человеческой и правильному вменению [29, с. 372].

Повторим, что главным условием вменения являются свобода, участие личности и выбор, поэтому потомки не несут вины Адамова греха, и он им не вменяем. Это общая святоотеческая позиция [11, с. 31].

Возможно также совмещенное принятие концепта «в Адаме». Например, ради уклонения от критики репрезентативная теория комбинируется с органической (о наследовании поврежденной природы — ἀρτία). Прот. Н. Малиновский излагает такую «промежуточную» теорию:

Люди получили ἀρτία... потому что все согрешили с Адамом или в Адаме как представителе всего человеческого рода, и согрешили именно тогда, когда согрешил он, а потому все, не исключая младенцев, и умирают [19, с. 324].

Отметим приемлемые для православных моменты репрезентативной теории. По словам С. М. Зарина,

каждый человек реально участвует в преступлении Адама и притом двояко: в силу единства, тождества природы каждого человека с природою Адама, поскольку человек реально происходит от Адама, как своего родоначальника и, во-вторых, вследствие личного, сознательно-свободного усвоения себе содержания и направления религиозно-нравственной жизни Адама. Человек согрешил в Адаме и по подобию Адама. Отношение ко греху Адама у каждого человека основывается на единстве их природы, с одной стороны, и на общности нравственного направления, с другой. Первую сторону участия человека в грехе Адама можно назвать метафизическою, а вторую — результатом личного выбора [12, с. 43].

К репрезентативной теории тесно примыкает учение о рекапитуляции. Основание для этой теории мы находим у ап. Павла, который не останавливается только на печальной констатации того, что Адам как глава человеческого рода увлек своих потомков к смерти. Он учит, что люди должны быть перевозглавлены (*recapitulatio*) новым репрезентативным лицом (Вторым Адамом), к которому они причастны через духовное рождение и Им направлены к жизни вечной. Новый Глава человеческого рода поведет Его род к бессмертию и нетлению, конечно, при волевом участии потомков Адама.

Это учение было развиваемо свщмч. Иринеем Лионским и др. Отцами, позднее подхвачено в богословской параллели «двух Адамов», в том числе и в русской академической традиции, когда практически все «классические» догматики отражали воззрение о том, что «в Адаме» человечество пало, а «во Христе» было перевозглавлено, спаслось и восстановилось. «Мы в первом Адаме оскорбили Бога, а во втором Адаме примирились» [25, с. 467–469].

Можно также рассмотреть единство человеческого рода не через призму договорных отношений, но попытаться увидеть иной уровень единства. Ведь всё человечество — дети Адама и подобны единому живому организму. Отсюда понятна такая практика Церкви, как молитва друг за друга. Человечество образует единое таинственное тело, и каждый имеет возможность влиять на других — позитивно или негативно. Как спасение одного человека имеет значение для многих других, так и грех одного человека касается многих. Как доброе, благополучное духовное состояние распространяется на многих людей, так и грех, явившись в сердце одного человека, заражает значительное число людей.

Согласно этой теории (назовем ее теорией солидарной, или взаимной, ответственности), ответственность за другое лицо строится не на родственной связи и необходимой юридической вменяемости, а из свободного чувства любви к остальным людям и, как следствие, взаимной ответственности. Такой подход добровольной солидарности по любви представляется не столько справедливым в юридическом плане, сколько более высоким в морально-нравственном плане. Исходит такое восприятие из факта единства человечества в Адаме или во Христе. «Мы, многие, составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены» (Рим. 12: 5). В этом смысле все участвуют друг в друге, соучаствуют в радости (в награде) и в ответе (вине) за всех. «Ибо, как тело одно,

но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос... Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены» (1 Кор. 12: 12, 26).

Чувство любви к роду (родне) не только в узком, но и глобальном общечеловеческом смысле, в духовном и кровном значении закономерно порождает желание быть вместе в спасении. Если «другой» для человека является чужаком, то в нем нет любви. Ап. Павел, прор. Моисей были готовы за своих братьев лишиться жизни вечной (Исх. 32: 32; Рим. 9: 3). В этом смысле взаимная ответственность находится вне области правовых отношений. Святые воспринимали всё человечество как одну семью, а потому произошедшее с одним касалось в некотором смысле всех. Сама молитва «Отче наш» является весомым аргументом в пользу взгляда, что и Бог смотрит на преступление людей не как прокурор, но как Отец. Грехопадение — это общечеловеческая семейная беда, а не преемственная юридическая вина. Видеть в Отце лишь Судию и Мздовоздателя — значит сужать или даже уничтожать наши представления о Боге, примитивизировать их. Бог не только судит и воздает, но дарует любовь и жизнь (Ин. 10: 10). В Боге можно видеть не просто прощающего, но ждущего от нас семейных отношений, т. е. взаимной ответственности по желанию и по любви, а не по унаследованной и вынужденной обязанности. В этом подходе единство и взаимная ответственность не фатальны и не механичны.

Природное единство человечества нашло отражение в богословии ап. Павла, когда он пишет о христианах как о членах одного Тела (1 Кор. 12: 12–27). Все «мы члены друг другу» (Еф. 4: 25). Его фраза о ношении бремени друг друга (Гал. 6: 2) должна пониматься как бремя любви, соучастия и взаимной ответственности. Свщч. Киприан Карфагенский выразился так: «Я сострадаю и печалюсь вместе с братьями нашими, которые, споткнувшись или пав под нажимом гонений, забирая с собой частицу нашего сердца, принесли нам печаль своими ранами» [5, с. 180].

Рассмотренное нами указывает на то, что не очень точный перевод Вульгаты привел на Западе к пониманию концепта «в Адаме» в духе Августина. Синодальный перевод, вероятно, продолжает западную августиновскую традицию понимания греха и унаследования вины «согрешившими в Адаме». Принятие концепта «согрешения в Адаме» уводит от установившегося православного понимания греха. Вменение греха как преступления заповеди возможно лишь при свободном, волевом и сознательном участии, что есть требование справедливости и аспект теодицеи, т. к. иначе мы имеем искаженное представление о справедливости со стороны Бога.

Учение о том, что души потомков согрешили «в Адаме», не вполне соответствует вере Св. Церкви, т. к. согласно V Вселенскому Собору этих душ не было не только «в Адаме», их вообще еще не было.

От родителей возможно наследование лишь смертной природы, но не греха как преступления. Потомки не наследуют вину за грех праотца. Человек участвует «в Адаме»: 1) общностью природы, 2) результатом личного выбора (повтором греха Адама).

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. София-Логос. Словарь. — Киев: Дух и литера, 2006. — 912 с.
2. Анастасий Синаит, преп. Цит. по: Каломирос Александр. Река огненная. — URL: http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_boge/Kalomiros_Reka_1g1-all.shtml (дата обращения: 01.05.15).
3. Антоний (Храповицкий), митр. Догмат искупления // Богословский вестник. — 1917. — № 8–9. — С. 155–167.
4. Библиейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. — Т. 6: Послание к римлянам. — Тверь: Изд-во Герменевтика, 2003. — 601 с.
5. Библиейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. — Т. 7: Первое и Второе послание к Коринфянам. — Тверь: Изд-во Герменевтика, 2006. — 489 с.
6. Бургов А. В. свящ. Православно-догматическое учение о первородном грехе. — Киев, типография И. И. Горбунова, 1904. — IX, 229, II с.
7. Василий (Родзянко), еп. Теория распада Вселенной и вера Отцов. — М.: Паломник, 1996. — 235 с.
8. Григорий Богослов, свт. Собр. творений: в 2 т. — Т. 2. — Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. — 686 с.
9. Гусев Д. В. Антропологические воззрения блаж. Августина в связи с учением пелагианства // Православный Собеседник. — 1876. — Ч. 2. — С. 271–334.
10. Каломирос Александр. Река огненная. — URL: http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_boge/Kalomiros_Reka_1g1-all.shtml (дата обращения 01.05.15).
11. Ефрем Сирин, преп. Творения. — Т. 5. — М., Отчий дом, 1995. — 522 с.
12. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование. — М.: Православный паломник, 1996. — 694 с.
13. Иларион (Алфеев), игумен. Жизнь и учение св. Григория Богослова. — М.: Крутицкое Патриаршее подворье; Общество любителей церковной истории, 1998. — 507 с.
14. Иоанн Златоуст, свт. Иже во святых отца нашего Иоанна архиеп. Константина града Златоустаго. Избранныя творения. Толкование на посл. к Ефесянам. — СПб., 1858. — 525 с. + VI с.
15. Иоанн Златоуст, свт. Иже во святых отца нашего Иоанна архиепископа Константина града Златоустаго. Избранныя творения. Беседы на послание к Римлянам. — М.: Издат. отдел Московского Патриархата, 1994. — 859 с.
16. Иринеи Лионский, сщмч. Творения. Против ересей. — М.: Паломник, 1996. — 622 с. + IX. (Библиотека отцов и учителей Церкви, т. II).
17. Иустин (Попович), преп. Собр. творений преподобного Иустина (Поповича): в 3 т. — Т. 2: Догматика Православной Церкви. — М.: Паломник, 2006. — 606 с.
18. Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. — Т. 1. — М., Паломник, 1999. — XII, 598 с.
19. Малиновский Н. П., прот. Очерк Православного догматического богословия: в 2 т. — Т. 1. — Сергиев Посад, 1911–1912. — 485 с.
20. Марк Подвижник, преп. Слова подвижнические. — СТСЛ, 2009. — 300 с.
21. Мейендорф И., прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение / пер. с франц. Серия Subsidia Byzantinorossica. — СПб.: Byzantinorossica, 1997. — 479 с. — URL: http://krotov.info/history/14/palama_me/mey_21.html (дата обращения: 01.05.15).

22. Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. — Казань. 1887 [репринт: СПб.: Изд-е Центра изучения, охраны и реставрации наследия свящ. П. Флоренского, 2000.]. — 622 с. + XV.
23. Петр (Могила), митр. Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной. — М.: Синодальная типография. — VIII+215 с.
24. Православная Энциклопедия. — Т. XVI. — 2007. — 751 с.
25. Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия: в 5 т. — 1878 (1889) [репринт: СПб.: Общество памяти иг. Таисии, 2008]. — Т. 3. — 546 с.
26. Толковая Библия или комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета / под ред. проф. А. П. Лопухина. — Т. 3: Новый Завет. — Стокгольм: Ин-т пер. Библии, 1990.
27. Уивер Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров / пер. А. В. Кырлежев, ред. А. Р. Фокин. — М.: Центр библейск.-патрол. исслед., 2006. — 332 с.
28. Феофан Затворник, еп. Толкование Послания святого Апостола Павла к римлянам. — М.: Паломник — Правило веры, 1996. [репринт. М., 1890] — 973 с.
29. Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие: в 2 ч. 2-е изд. — Ч. 1. — Чернигов: типография Ильинского монастыря, 1865. — 375 с.
30. Филарет (Дроздов), митр. Пространный Христианский Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. — Подворье русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря в г. Москве. Владимир, «КНИСС», 1995. — 143 с.

*М. Ю. Хромцова**

ТРИНИТАРНЫЙ ПОДХОД СОВРЕМЕННОГО БОГОСЛОВИЯ И ПРОБЛЕМА МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА

В статье рассматривается актуальность учения о Троице для межрелигиозного диалога. Обращение к Троице в контексте теологии межрелигиозного диалога может предложить решение многих сложных проблем, поднимаемых встречей христианства с другими религиозными традициями. В статье рассматриваются тринитарные подходы, разработанные католическими мыслителями Паниккаром, Д'Коста, Дюпюи, которые сосредотачиваются на роли Троицы и Святого Духа и стремятся построить теологию религий, основанную не на взаимных противоречиях и конфронтации, а на гармонии, конвергенции и единстве. Особенностью тринитарного подхода православного богословия является понимание того, что Церковь есть общение, источником и моделью которой является Троица. Православные богословы И. Зизиулас, П. Вассилиадис, А. Яннулатос, И. Бриа, Д. Хартакцентрируют свое внимание на богословии миссии, понимаемой как свидетельство, направленное на передачу опыта Богообщения Церкви как новой жизни во Христе.

Ключевые слова: Троица, межрелигиозный диалог, Святой Дух, Церковь, миссия.

M. Y. Khromtcova

Trinitarian approach of modern theology and the problem of interreligious dialogue

This article examines the relevance of the doctrine of the Trinity for interreligious dialogue. The appeal to the Trinity, in the context of the theology of interreligious dialogue, may offer a resolution of many complex problems, raised by Christianity's encounter with other religious traditions. This article examines trinitarian approaches developed by catholic thinkers Panikkar, D'Costa, Dupuis, which focus on the role of the Trinity and the Holy Spirit and seek to build a theology of religions founded not on mutual contradictions and confrontation but on harmony, convergence and unity. A feature of the Trinitarian approach of Orthodox theology is the understanding that the Church is communion, the source and the model for which is the Trinity. Orthodox theologians J. Zizioulas, P. Vassiliadis, A. Yannoulatos, I. Bria, D. Hart focus on the theology of mission, understood as testimony, aimed at the transfer of experience of communion with God the Church as new life in Christ.

Keywords: Trinity, interreligious dialogues, Holy Spirit, Church, mission.

* Хромцова Марина Юрьевна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения факультета философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии, marina-chr@list.ru

В современных процессах глобальных трансформаций динамично развивающегося мира религия все чаще становится местом этнического и культурного соперничества, нередко применяются попытки использования ее для оправдания терроризма и экстремизма. Именно поэтому диалог религий, несмотря на всю сложность и проблематичность его практической реализации, является одной из главных задач на пути формирования нового глобального и ответственного мышления, неотвратимым вектором дальнейшего развития. По словам католического теолога Ж. Дюпюи, реалии полиэтнического, поликультурного и многорелигиозного мира в настоящее время требуют от всех сторон «качественного скачка», соразмерного ситуации, для того чтобы построить позитивные и открытые взаимоотношения и сотрудничество между народами, культурами и религиями мира [14].

В настоящее время существуют различные подходы к поискам теоретических обоснований диалога религий, и связаны они с разными точками зрения на типы соотношения религиозных традиций между собою. Общепринятыми в типологии отношений между религиями считаются три подхода: эксклюзивизм, инклюзивизм и плюрализм. Подход эксклюзивизма характеризует безальтернативное представление: только одна религия предлагает истинный путь к спасению, которое является наиболее традиционным способом отношения одной религии к другим. Согласно инклюзивизму, к спасению ведут много путей, но один из них превосходит остальные, полнота истины принадлежит единственной религии, которая включает на различных уровнях все, что есть истинного в других традициях. С точки зрения плюрализма существует много путей к спасению, и ни один из них не лучше других: Бог допускает многообразие и различие, поэтому каждая религия ведет к собственной конечной цели, все они заслуживают уважения, и ни одна не превосходит остальные.

Многие религиозные мыслители сегодня стремятся выработать новые критерии оценки других религий, способные сделать их взаимоотношения более открытыми и конструктивными. Для этого они, переоткрывая заново различные стороны учения о Троице, стремятся разработать тринитарный подход к изучению и оценке отношений между христианством и другими религиями. Идея тринитарности связана с современным стремлением к достижению новой целостности, основывающейся на архетипе триединства, проявляющегося в различных формах. Тринитарный подход стремится преодолеть идеологию полярных противоположностей, скрытого конфликта, лежащего в основе классического рационалистического мировоззрения, делая акцент на воссоздании взаимодействия и взаимовлияния, а не противопоставления.

Одним из примеров применения данного подхода могут служить работы представителей католического богословия диалога, развитие которого среди католических мыслителей было стимулировано и общей направленностью решений II Ватиканского собора, и отчасти инкультурационными экспериментами Моншанена и Лё Со, заключавшимися в практическом изложении христианской доктрины языком, приемлемым в контексте индуистской философии и культуры, и развивалось в последние десятилетия XX в. Наиболее яркие представители этого направления — Р. Паниккар, Ж. Дюпюи и Гавин Д'Коста, развивающие программу более плюралистичного варианта теологии

религии, опосредующей межрелигиозный диалог. С точки зрения этих мыслителей, учение о Троице является основой открытости для встречи с другими религиями. Уходя от традиционного христоцентризма и расширяя перспективу посредством включения пневматологии, они утверждали, что другие религии имеют положительное значение в одном общем Божием плане спасения.

Для Р. Паниккара Троица есть ключ к постижению реальности. По образу высшей реальности Божественной Троицы он предлагает рассматривать структуру тройственного единства взаимодополнительных измерений божественного, человеческого и земного, существующего на всех уровнях реальности. основополагающим для его мышления стал космоандрический принцип, заключающийся в том, что три взаимодополнительных, взаимозависимых измерения конституируют реальность, которая представляет собой живую сеть отношений. Фундаментальная структура реальности понимается в терминах глубинного, интимного взаимодействия Бога, человечества и мира, в котором нет иерархии, ни одно из трех измерений не доминирует. Интуиция тройственной структуры реальности противопоставляется, с одной стороны, представлению о монолитной недифференцированной реальности, с другой — радикально плюралистической системе [18, р. 60]. Реальность определяется как совместное проявление всех трех измерений, она является гармоничным органическим единством и динамичным процессом, где каждая часть целого участвует и является «зеркалом» целого, Божественное и сознательное измерения реальности укоренены в мире и космических процессах. Космотеандрический принцип вводит понимание открытости человека к бесконечной тайне, выходящей за рамки человеческого мышления и устанавливает теоретическую основу для программы межрелигиозного диалога: существует единая космоандрическая духовность, которая по-разному преломляется в религиозных традициях. Религии символически переплетаются друг с другом, с миром, с божественной реальностью, являющейся глубинным измерением всего, что есть. Плюралистическая теология религий Паниккара интерпретирует религии как культурно связанные конкретизации мистической космоандрической духовности, однако она показывает, тем не менее, приверженность мыслителя универсализму христианской традиции. Паниккар подчеркивает универсальность миссии Христа, стремясь показать более широкую перспективу христологии. В своей известной формулировке «Иисус есть Христос, но Христос не есть только Иисус» он пытается провести различие между трансисторической реальностью космического Христа и исторической реальностью Иисуса из Назарета. Реальность Христа более не привязывается к единственному историческому событию, реальность Христа «больше» и выходит за пределы Христа-события. Универсальное измерение Христа, его жизнепреобразующая сила должна реализовываться вновь и вновь в различных культурных и религиозных контекстах. Историческая конкретность и универсальность обуславливают друг друга, Иисус не просто исторический Иисус, но Воскресший Иисус, Христос — Спаситель, средоточие, дающее единство универсуму, и, в контексте доктрины Троицы, Он есть Альфа и Омега, Вседержитель. Хотя Христос является универсальным спасителем, по мнению мыслителя, есть и многие другие спасители, которые отражают те спасительные

энергии, которые христианские верующие идентифицируют с духом Иисуса. Все спасители во всех религиях в некотором смысле являются проявлением, функцией Христа как Логоса. С этой точки зрения христология Паниккара открывает путь признанию присутствия Бога среди религий. Для него Троиный Бог всегда действует в мире через Христа, и где Бог присутствует, там также и Христос, и Дух. Христос не только в конце истории спасения, но и в начале, поэтому христианство и индуизм не антагонисты. И христианство, и индуизм одинаково принадлежат Христу, но на двух разных уровнях. Индуизм занимает место в христианской икономии спасения, индуизм есть начальная точка религии, которая имеет кульминацию в христианстве, это христианство в потенции [20, р. 124].

Существует некая аналогия между пониманием существования «скрытого Христа» в других традициях Паниккара и «анонимным христианством», или «скрытой церковью», Карла Ранера. И с той, и с другой точки зрения спасение, достигаемое во Христе, возможно для всего человечества. Хотя для Паниккара воплощение Логоса — это не утверждение высшей привилегии и эксклюзивности, тем не менее, оно сердцевина всего многообразия взаимоотношений, в которых формируется новое человечество. Христианство должно вступать в диалог, чтобы лучше понять себя и обратиться к собеседникам со словами общей для всех надежды и призывом к общему действию. Консолидация возможна не на базе единой теоретической программы, она может быть достигнута только в многообразии и непредсказуемости человеческого взаимодействия, и говорить о его осуществлении можно лишь языком надежды [8, р. 85]. Мыслитель вводит концепцию «диалогического диалога». Придерживаясь понимания личностной модели диалога, сторонники которой обращают особое внимание на атмосферу проникновенности и доверительности подлинных отношений, Паниккар отделяет диалогический диалог от диалектического диалога аргументативного дискурса: диалог ищет истину путем доверия к другому, а диалектика доверяет порядку вещей, ценности разума и весомых аргументов. Диалектика верит, что она способна достичь истины путем опоры на объективную последовательность идей, диалогический диалог предполагает честность и интеллектуальную открытость, а также готовность отказаться от предрассудков в поиске истины, сохраняя при этом свою глубокую лояльность собственной культуре или религии. Образ Троицы, который должен стать «иконой всей реальности», включает такое понимание общения, которое основано на жертвенной любви. Поэтому в диалоге с другими религиозными традициями всегда должен присутствовать момент изначального смирения и готовности к тому, что собственные послышки могут быть проверены и оспорены. Паниккар предпочитает использовать термин «параллелизм» вместо плюрализма: все религии стремятся параллельно к встрече только в Предельном, в конце времен [19, р. 8].

С точки зрения профессора Григорианского университета в Риме Жака Дюпюи, существует настоятельная необходимость разработки открытой и конструктивной теологии религий для того, чтобы перейти от конфронтации к встрече, которая потребует подлинного принятия «других» и поможет понять их, как они понимают сами себя, а не сквозь цепкие традиционные предрассуд-

ки. В своих работах Дюпюи, отталкиваясь от идей Паниккара, а также используя понятие «бытие-для-других» как этическую проблему для постсовременности Э. Левинаса, включающее понимание неисчерпаемого чувства долга перед другим, пытается принять вызов времени по отношению к христианству и указать на новые возможности для богословского дискурса, который должен согласовываться с новой метафорой постмодернистской «инаковости». Он стремится интерпретировать такое понимание спасения, в котором утверждается подлинная множественность религиозных путей в соответствии с божественным планом спасения [17, р. 40]. Критикуя подход, в котором центр божественного плана спасения сдвигается, по его мнению, от Иисуса Христа к церкви, Дюпюи утверждает, что другие религиозные традиции также являются доказательствами божественного вмешательства в человеческую историю, а тайна Иисуса Христа исторически опосредуется не-христианами. Он утверждает присутствие универсальной силы Логоса и действия Святого Духа в различных религиозных традициях, что приводит к признанию двустороннего процесса «взаимного обогащения и преобразования» между христианством и другими религиями. В своих работах мыслитель стремится выйти за пределы взаимоисключающих моделей понимания межрелигиозной проблемы, а именно эксклюзивизма, инклюзивизма и плюрализма, именуя эти три парадигмы эклесиоцентризмом, христоцентризмом и теоцентризмом. Дюпюи притязает выйти за рамки как инклюзивной, так и плюралистической парадигмы и использует категорию «включительный плюрализм», нарушающую как империалистические тенденции инклюзивизма, так ирелятивистскую склонность плюрализма [15, р. 95]. Он реализует свою задачу, расширяя перспективу посредством включения пневматологии, поэтому его теология религий может быть названа пневмато-христоцентризмом. Разрабатывая в качестве альтернативы традиционной более христоцентричной модели тринитарную христологию, он говорит об отчетливо тринитарном ритме деятельности Божьей во всей истории спасения, подчеркивая постоянное и активное участие Сына и Духа как до, так и после события воплощения. Дюпюи часто обращается к образу св. Ирины о «двух руках Бога», действующих в икономии спасения: две руки Бога неразделимы, но различны и дополняют друг друга в их деятельности. С одной стороны, Иисус решительно представляет собой вершину Божьего откровения, что всегда подчеркивается в инклюзивизме, но с другой стороны, из взаимодополнительности отношений Иисуса и Духа можно сделать вывод, что и другие откровения являются обоснованными, правомерными откровениями Бога. Как свидетельствуется в прологе Иоанна (Ин. 1: 9), освещающая сила Божественного Логоса являет свое действие на протяжении всей человеческой истории, активность Логоса Предвечного сохраняет свое действие в истории человечества как до, так и после Его воплощения. Дух Божий и его активное присутствие выходит за пределы церкви, распространяется по всему миру, оживотворяя собой все [16, р. 243]. Следует отметить, что Дюпюи отвергает понятие исторической или даже эсхатологической сходимости религиозных традиций. Сближение религиозных традиций не предполагает ликвидацию религиозных расхождений даже в достижении реальности Царства. Тайна божественной Троицы и ее внутритроичного общения не предполагает сбли-

жения различных исторических общностей даже в конце времени. Диалог же их возможен, поскольку все традиции уже связаны в рамках универсального правления Бога, которое распространяется на весь мир, видимый и невидимый [16, р. 344]. В то время как другие религии могут найти свою полноту в диалоге с христианством, само христианство тоже может найти ее только в диалоге с другими традициями. Предлагая необходимые тринитарные коррективы для теологических подходов своих предшественников, в которых прослеживалось возвышение одного Лица Троицы над другими (христоцентризм, теоцентризм Хика, сотериоцентризм Книттера), мыслитель стремится достичь перспективы подлинной открытости христианства [20, р. 61].

Профессор Бристольского университета Г. Д'Коста пытается показать, что вопрос о роли и ценности других религий можно рассматривать сквозь призму поиска смысла Откровения, данного нам в Церкви. Откровение всегда подразумевает призыв, приглашение человеческой личности к общению и зависит от восприятия человека. Необходимо признать, что христиане также полностью не знают Бога, как Он есть, всегда остается тайна сокрытости в Боге, которая будет раскрыта только в эсхатологической перспективе. Откровение всегда нужно понимать в контексте отношений, подразумевающих возможности для Божьего раскрытия вне христианства. Наибольшая полнота реальности Царства Духа достигается через многообразие, Церковь воплощается в каждой культуре и языке, которые являются частью преобразованного создания, поэтому столь важно осознать значение связи между миссией, инкультурацией и полной соборностью. Сквозь призму этого понимания становится очевидным, считает автор, что напряженность между миссией и диалогом — необходимый момент, ведь диалог в глубине всегда есть обмен: исповедание веры и признание уязвимости. Эсхатологическая перспектива напоминает о том, что Церковь является странствующей: она ищет с другими религиями в полном смысле истины через диалог и в то же время является носителем Благой Вести через миссию. Можно было бы сказать, считает мыслитель, что одна из провиденциальных целей в отношении к другим религиям состоит в том, чтобы постоянно поддерживать эсхатологическое напряжение. Д'Коста развивает тринитарную теологию религии, имеющую своим основанием тринитарную пневматологию. Присутствие Духа в других религиях также означает присутствие тринитарного Бога. В свою очередь это означает то или иное присутствие Церкви — согласно св. Писанию (Ин. 14: 16) присутствие Духа связано с Церковью. Мыслитель обращается к Евангелию от Иоанна и интерпретирует Св. Духа как Заступника и Руководителя, который продолжает дело Христа — формирование новой общности и нового творения, новых отношений между людьми, реализует практику искупления и прощения. Для Иоанна Воскресение является началом нового творения, а жизнь Троичного Бога, являемая во Христе, продолжается и присутствует в жизни его учеников, хранящих его заповеди через силу и воздействие Св. Духа. В понимании тринитарного учения Церкви Воскресение Христа передается как дар Духа, который засвидетельствован формами Церкви, уподобляемыми Христу — обильный дар обновленной жизни мира. При таком подходе христология и пневматология являются базовыми доктринами экклезиологии. Мыслитель обращает внимание на то, что в традиционных

подходах обычно недооценивается эта особая роль Духа, она сводится лишь к посредничеству между двумя главными участниками драмы Спасения — Отцом и Сыном. Перечитывая Иоанна сегодня, можно увидеть, считает Коста, что именно Дух содействует самой возможности человеческого участия в Божественной внутритринитарной любви, направляет те формы жизни и практики, в которых полученный от Бога дар может быть воспринят и усвоен (Ин. 14: 25–27). Отношения любви — центральный момент для понимания природы тринитарного Бога. Божественная любовь раскрывается для живущих через силу Св. Духа и через соучастие в этой реальности любви (Ин. 14: 15–18). Выступая в роли Защитника и Утешителя, помогающего и вдохновляющего человека, Св. Дух при этом обращается к миру в целом, без выделения его особенностей, действует везде, хотя не всегда Его действия могут быть распознаны. Дух присутствует и в других религиях, но это присутствие не означает нового Откровения, а показывает силу деятельности Бога и его самораскрытия (Ин. 15: 26–27). Дух, который помогает Церкви восходить к полноте Христовой и жить жизнью Троицы, вполне может играть аналогичную роль и вне церкви. В других религиях «могут воссоздавать глубоко хриstopодобные отношения», поэтому свидетельство нехристиан через качество их жизни может побуждать самих христиан к «более верному служению» [13, р. 129].

Рассматривая позицию эксклюзивизма, мыслитель выделяет две его формы: ограниченный доступ к исключительности, характерный для кальвинистов и евангелистов, и универсальный доступ к исключительности [12, р. 28]. Коста разделяет вторую позицию, поддерживая следующие положения: кроме веры и крещения не может быть других средств для спасения, но поскольку не все слышали Евангелие, то будет возможность ответить в момент смерти или после нее [12, р. 31]. Последнее положение связано с интерпретацией различных подходов к тайне воздаяния, тайне посредничества — спасения по молитвам Церкви. Евхаристия — факт соучастия в событии Крестной смерти, применение плодов Креста, вечной жертвы самоотверженной любви Божией, она воплощает это посредничество как ретроспективно, так и в настоящем и будущем. Во время каждой литургии происходит «спуск», особенно во время Пасхи. Специальные молитвы, в которых Церковь осуществляет себя как инструмент спасения, имитируют действие, которое происходило во время спуска, в них признаются «любовь и милосердие Бога». Они — эффективная сила, действующая в настоящем и будущем [12, р. 185]. С этой точки зрения плоды жертвы Христа могут быть доступными для всех, врата рая открыты с Воскресения (объективный момент спасения), сохраняя и субъективный момент как действенную причину спасения. При этом Коста подчеркивает и значение христианской концепции надежды, приводя цитату из книги Ратцингера: надежда — всегда по существу также надежда на других только в том случае, когда и они могут искренне надеяться на меня. Как христиане мы никогда не должны ограничивать себя вопросом: как я могу спастись? Мы также должны задаться вопросом: что я могу сделать для того, чтобы другие могли быть спасены и чтобы для них тоже могла подняться звезда надежды? [12, р. 192].

Актуализация учения о Троице Боге характерна и для православного богословия XX в., которому свойственно диалогическое мироощущение.

Особенностью тринитарного подхода в православном богословии является понимание того, что Церковь является общением, источником и моделью которого служит Троица. Церковь, как и Троица, — единство в разнообразии. Она одновременно является народом Бога-Отца, телом Христовым и Храмом Святого Духа. Митрополит Иоанн Зизиулас неоднократно подчеркивает в своих работах мысль о том, что Церковь как общение отражает сущность Бога как общения любви, и это общение будет полностью явлено в Царстве. Эта экклезиология общения сочетается с «евхаристической» экклезиологией: именно в таинстве Евхаристии Церковь реализует свою истинную сущность, проявляя уже здесь и сейчас грядущее Царство. Еще одна особенность православного богословия — ярко выраженный пневматологический подход: Дух изливает свои дары на всю совокупность народа Божия, и Церковь является прежде всего местом преобразования в Духе. **По мнению И. Зизиуласа, экуменическая задача, как в отношениях между христианскими церквями, так и в диалоге с другими верованиями в условиях растущей плюралистичности современного мира, требует рассмотрения экзистенциальной значимости учения о Троице.** Он указывает, что необходимо рассматривать Церковь в первую очередь не как институцию, а как образ жизни, именно тогда троичное учение может стать экзистенциально значимым. Церковь, с его точки зрения, — это в первую очередь общение, система отношений, создающих способ существования, точно так же, как в случае с троичным Богом. Бог «существует» как Троица, т. е. как «Личность», а не как сущность, поэтому любовь — это не «свойство» божественной сущности, но то, что создает Его сущность. Бытие Бога тождественно акту общения, отношения общения — факт свободы, и только в любви возможно ее онтологическое проявление: благодаря любви онтология Божия не подчинена необходимости сущности [2, с. 24]. И. Зизиулас подчеркивает, что общность и инаковость, существующие в Троице, являются моделью для антропологии, что «инаковость» является конститутивным элементом единства, а не следует за ним [3, с. 12]. «Инаковость» не только не угрожает единству, но есть его неперемное условие, она онтологична. Он добавляет, что сущность греха — это страх перед Другим, страх, происходящий от отказа. Примирение с Другим, кем бы он ни был, предполагает примирение с Богом [3, с. 8]. Согласно И. Зизиуласу, только Евхаристия дает почву для понимания Церкви как общения и общины, она освящает общение и освящает инаковость, различие перестает разделять и становится благом. Он пишет о проблеме синтеза христологии и пневматологии. Христос существует только пневматологически как в своей персональной идентичности, так и в своей способности быть Телом Церкви и Возглавителем всей твари. Христос как событие не замкнут на Себя, а есть всецело неотъемлемая часть икономии святой Троицы: Воплощение осуществлено действием Святого Духа и есть не что иное, как выражение и исполнение воли Отца. Тайна Церкви рождается в единой икономии Святой Троицы и в пневматологически выстроенной христологии. Дух как «сила» и «податель жизни» устраняет замкнутость нашего бытия, пневматология привносит в христологию измерение общения, и эта ее функция позволяет говорить о Церкви как Теле Христовом и, соответственно, об экклезиологии, содержание которой определяется двумя пневматологическими аспектами:

эсхатологией и общением, составляющими основу православного понимания Евхаристии. Дух не есть средство «оживления» Церкви, которая каким-то образом существует до него. Дух, собственно, дает ей возможность быть. Пневматология является онтологической категорией для экклезиологии, поэтому становится ясен и экклезиологический смысл тринитарного богословия [4, с. 133]. Дух понимается как сооснователь (т. е. соустроительное начало) Церкви, вместе со Христом. Тогда, с точки зрения Зизиуласа, Церковь перестанет рассматриваться как исторически заданная реальность, как институция, а будет пониматься как нечто постоянно устрояемое, т. е. появляющееся из совпадения и соединения взаимоотношений, свободно устанавливаемых Духом. Церковь не делится сообразно разнообразию культур или народов, но это одна культура и образ жизни, рассеянный как семя во множестве культур мира для того, чтобы свидетельствовать об истине Бога и будущем единства всего творения с Богом, а потому она является проявлением плюрализма и соборности Христа. Осуществление же общения с другими личностным образом, на основе тринитарного, христологического и евхаристического видения человеческого существования возможно только в результате длительного процесса «кено-тического» характера присутствия Православия и подлинной интеграции в тесном и творческом сотрудничестве.

Подобные размышления можно найти и у румынского православного богослова о. Иона Бриа: «...тринитарное богословие указывает на факт, что Бог в Самом Себе есть жизнь в общении, и что Божие участие в истории направлено на приведение человечества, и творения вообще, в это общение с самой Божественной жизнью» [11, р. 3]. Литургия не является действием, обращенным на себя же, но является служением созидания единого Тела Христова в домостроительстве Спасения, предназначенным для всех времен и народов. Литургическая концентрация, «литургия внутри литургии» существенна для Церкви, но ее необходимо понять во всех ее измерениях. Литургия — это и собрание народа Божия для воспоминания смерти и Воскресения Господа «доколе Он придет», она также проявляет и осуществляет процесс, посредством которого «космос становится экклезией». И. Бриа подчеркивает значение миссионерской темы «литургии после литургии» в контексте общего экуменического свидетельства Православия: в каждой культуре евхаристическая динамика ведет к «литургии после литургии», т. е. к литургическому использованию материального мира, преобразению человеческих объединений в социуме в киновию. Благодаря «литургии после литургии», Церковь, свидетельствуя о космическом аспекте Спасения, осуществляет практически, ежедневно и экзистенциально свое миссионерское призвание [5].

Профессор библеистики Университета Аристотеля в Салониках П. Василиадис настаивает на том, что в настоящее время проблема примирения в религиозной сфере стала законным богословским императивом, и переосмысление тринитарной доктрины связано со стремлением достичь перспективы подлинной открытости христианства. Главный акцент он делает на богословии миссии: оправдание христианской миссии может быть найдено, если понимать миссионерскую задачу как проекцию на человеческие отношения жизни в общении, существующей внутри Святой Троицы. Он отмечает

в своих работах эсхатологический аспект евхаристической экклезиологии [7, с. 194]. Евхаристия всегда понималась как предвкушение грядущего Царства Божия, как пролептическое проявление в трагических реальностях истории подлинной жизни общения, единства, правды и равенства без какого-либо различия между евреями и язычниками, рабами и свободными, мужчинами и женщинами (ср. Гал. 3: 28). В евхаристической экклезиологии подразумевается общее понимание вероучительного авторитета Церкви, выражаемое в формуле «один и много». Оно имеет далеко идущие последствия для миссии Церкви, ибо делает Евхаристию трамплином церковного свидетельства-исхода в мир. Христиане призваны проповедовать не набор данных религиозных убеждений, доктрин, моральных заповедей и т. д., а благовестие о новой эсхатологической реальности, которая имеет в своем центре распятого и воскресшего Христа, Его пребывание среди людей и Его постоянное присутствие Святым Духом в живом общении, переживаемом на евхаристических собраниях. Эсхатологическая экклезиология призывает к миссии, выходящей за пределы деноминаций, ибо ее высшая цель — проявление Царства Божия в его царственном эсхатологическом великолепии, примирение и исцеление человечества и всего творения [6].

Если смотреть на инорелигиозный опыт с точки зрения пневматологии, считает архиепископ Албанский Анастасий Яннулос, то можно открыть новые горизонты для богословского мышления. Везде, где мы встречаемся с проявлениями и плодами Духа, мы можем различить последствия Его воздействия. Их можно обнаружить и в жизни людей, принадлежащих к другим религиям. Утверждение, что вне Церкви нет спасения, появилось на Западе и не выражает сути православного богословского подхода. Вместо негативного выражения «вне Церкви» православная мысль делает акцент на позитивном выражении «через Церковь», которая универсальна по своему охвату и воздействию. Церковь совершает Божественную Евхаристию и возносит хвалу Богу от лица всех, действует от имени всего мира. Говоря о миссии, Архиепископ Анастасий предлагает рассмотреть ее с точки зрения Божьего присутствия и явления Его славы. Он называет этот подход доксологическим: «докса» — это «слава» по-гречески. В доксологической перспективе задачи миссии состоит в мобилизации всего человечества для восприятия и излучения славы Божьей. Это «приглашение к путешествию, к литургии преобразования целого мира, к воплощению человеческого потенциала, чтобы приподнять, “вознести” всю человеческую природу к “Божьему трону”» [10, с. 141]. Проповедь другому, по мнению Яннулоса, никогда не может сопровождаться насилием, навязыванием ему чего-либо, а может лишь свидетельствовать об уверенности, о личном опыте. Православное свидетельство — это личное участие в распространении нового творения, оно не нуждается в применении насилия и использует свои собственные методы: литургическую жизнь, совершение таинств, искреннюю любовь. Это означает свободное принятие логики любви, всегда революционной логики Христа, Который «истошил себя» для того, чтобы прийти и обитать в особой человеческой реальности [1].

Тринитарное мышление характерно и для представителей постсекулярной теологии. Современный американский православный богослов Дэвид Харт воспринял идеи движения Радикальной Ортодоксии и вслед за Милбанком

и его соратниками, используя «логику» постмодерна и отвергая оппозиции разума и веры, свойственные рационализму и секулярному мышлению, выступил за возврат к их синтезу, характерному для первоначальных христианских догматов и патристического учения. Харт также делает учение о Троице тем основанием, на которое могло бы опереться обоснование инаковости. Он говорит о христианском понимании Бога в динамической неотъемлемости друг от друга трех божественных Лиц, чья жизнь есть вечное единение, пребывание во взаимообращенности и абсолютной отдаче себя друг другу. Тринединный Бог не отрицает различие, а в полноте внутреннего имманентного динамизма различия и единства охватывает общность и различия в бесконечной «драме» Божьего радостного акта самоизлияния. Внутри полноты этого движения как бесконечной возможности всякого творческого акта никакое противоположное движение не может создать интервала отрицания [9, с. 253]. Именно различие, считает мыслитель, христианское мышление помещает в начале, неожиданный подтекст тринитарного догмата тот, что в христианской мысли нет никакой метафизики тождественного и различного, а потому полярности нет места в христианском нарративе. Христианство знает только различение (дифференциацию) и музыку единства, бесконечную музыку трех Лиц, дающих, принимающих и снова дающих. Бог дарует различие, которое разворачивается из сообщаемой им темы свободной дифференциации, ориентированной на любовь к другому и ко всему [9, с. 273]. Творение есть дальнейшая модуляция того способа, которым Бог выражает себя в том, что бесконечно отличается от Него и является манифестацией Его красоты как бесконечной «музыки», обладающей богатством всякого перехода, интервала, меры и вариации [9, с. 268]. Красота и есть распознаваемое различие, инаковость другого. Творение надо понимать не как преодоление чего-то, а как дар и красоту. Вслед за католическим богословом Жаном-Люком Марионом, который предложил альтернативную концепции «невозможности дара» Дерриды теологию теологического субъекта, конституирующего себя фактом признания «невозможного дара» и своей готовностью благодарить за дар, Харт также развивает идеи богословия дара и рассматривает человека как существо, способное принять дар. Бог и творение не принадлежат к истории необходимости, Троица изначально уже бесконечно достаточна, бесконечно «многообразна», и творение поэтому есть дар. Мир возникает из открытости Троицы, дар творения с самого начала вовлекает все тварное в язык обращенности и отклика, в язык, которым является троичная жизнь [9, с. 403]. Творение вовлечено в это дарение, в даре, вновь даримом, долг не умножается бесконечно, но оборачивается даром. Жертвоприношение Христа вновь вовлекает творение в вечное движение божественной любви, Его дар до конца остается даром вопреки всем нашим попыткам превратить его в долг. Дар Бога в творении даруется вновь и вновь, пренебрегая всяким неприятием себя, всякой экономией, насилием и безразличием [9, с. 558]. Человек, понимаемый в контексте богословия дара и благодарения, призван к уязвимости к дару «Другого» и благодарению за него. Дар Божественной любви имеет не партикулярный, но вселенский характер, поэтому христианине вступают в любую коммуникацию с Другим, благодаря Другого и доверяя Другому.

Христианская мысль, считает Харт, не заинтересована в рассудительности постметанарративной герменевтики с ее дискурсом подозрения и поиском нейтрального пространства, квазигадамеровского «сплавления горизонтов», в котором конкретная отдельность сводится лишь к одной сингулярности. Она всегда должна быть занята рассказыванием своего собственного нарратива, предлагая мир, который она знает, взамен множества иных моделей мира (хотя, безусловно, и может надеяться на обретение согласия с другими традициями как с формами «приготовления к Евангелию»), вовлекаясь в дело убеждения и примирения, ею возвещаемое. Христианское благовестие предполагает охват всего творения и поэтому должно стремиться вызвать у другого любовь, просветляющий и освобождающий эстетический восторг, переориентацию зрения, переводящую в иное устроение видения. При этом это благовестие всегда должно повиноваться образу Христа и его убеждение всегда должно принимать форму дара, его риторика возможна лишь в одной форме — форме свидетельства, а не принуждения. Следуя Христову образу, христианская мысль всегда стоит уже на стороне отверженных, чувствует себя влекомой к месту распятия и обращается к народам с этого места как единственного места примирения и мира, стараясь подражать Христову отказу от насилия [9, с. 661]. Христианство должно быть готово претерпеть отвержение и отдавать свой дар другим даже в момент его отвержения другими, препоручив себя благодати бесконечного Бога, который всегда может дарить души друг другу в распределении своего мира и делая их причастными всему диапазону Его бесконечной красоты [9, с. 664].

Харт отмечает, что современное возвращение богословия к учению о Троице стало следствием вновь проявившегося серьезного внимания к библейскому пониманию того, как Бог действует в истории в целях восстановления сотворенного мира. Петрос Вассилиадис говорит о тринитарной революции в современном христианском богословии, серьезное влияние которой ощущается вне зависимости от конфессиональных границ. Она выразилась в возрождении богословия Святого Духа и неразделенной христианской церкви, что привело к преодолению древнего христоцентричного универсализма, который в некоторых случаях мог перерасти в христомонистический экспансионизм и агрессивный империализм. Переход от «христоцентричного универсализма» к тринитарному восприятию божественной реальности означал и отказ от первостепенной важности прозелетизма, который сменила ценность и значимость живого свидетельства об эсхатологическом опыте церкви [7, с. 207]. В итоге можно отметить общую тенденцию развития тринитарного мышления современного богословия, способствующую достижению перспективы диалогической открытости христианства. При этом католические мыслители сосредоточены в своих поисках преимущественно на «теологическом» уровне понимания проблемы межрелигиозного диалога, а православные богословы ставят в центр своего внимания богословие миссии, интерпретируемой ими как свидетельство и нацеленной на передачу опыта Богообщения Церкви как новой жизни во Христе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анастасий (Яннулатос). Отношение Православия к другим религиям. — URL: http://azbyka.ru/religii/religioznost/otnosheniepravoslaviya_k_drugim_religiyam.shtml (дата обращения: 10.07.2015).
2. Иоанн (Зизиулас), митр. Лицо и маска // Беседа: религиозно-философский журнал. — Париж, 1990. — Вып. 9.
3. Иоанн (Зизиулас), митр. Общность и инаковость // Вестник РХД. — Париж, 1995. — № 3 (172).
4. Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость // Континент. — Париж, 1995. — № 1 (83).
5. Ион Бриа. Литургия после литургии. — URL: http://www.rondtb.msk.ru/info/ru/Bria_ru.htm (дата обращения: 10.07.2015).
6. Вассилиадис П. Эсхатологическая экклезиология: выходя за пределы традиционной евхаристической экклезиологии. — URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Article/Vas_EshEkkl.php (дата обращения: 10.07.2015).
7. Петрос Василиадис. Всемирная миссия и задача православных христиан // «Велика жатва, а работников мало». Миссия в Восточной Европе в православном контексте. Материалы международной богословско-практической конференции. — М.: СФИ, 2010.
8. Уильямс Р. Троичное богословие и плюрализм // Церковь и время. — 2003. — № 3 (24).
9. Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. — М.: ББИ, 2010.
10. Anastasios, arch. (Yannoulatos). Mission in Christ's Way. An Orthodox Understanding of Mission. — Brookline; Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 2010.
11. Bria Ion. Go fourth in Peace // WCC Mission Series. — Geneva, 1986.
12. D'Costa G. Christianity and World Religions. Disputed Questions in the Theology of Religions. — Wiley & Sons Ltd., 2009.
13. D'Costa G. Meeting of Religions and the Trinity. — New York, 2000.
14. Dupuis J. Christianity and Other Religions: From Confrontation to Encounter. — URL: http://sedosmission.org/old/eng/dupuis_2.htm (дата обращения: 10.07.2015).
15. Dupuis J. Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue. — Maryknoll; New York; London: Orbis Books, 2001.
16. Dupuis J. Toward a Christian Theology of Religious Pluralism. — Maryknoll; New York; London: Orbis Books, 1999.
17. Hall G. Jacques Dupuis Christian Theology of Religious Pluralism // Pacifica. — 2002. — Vol. 15 (1).
18. Panikkar R. The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness / ed. Scott Eastham. — Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1998.
19. Panikkar R. The Intra-Religious Dialogue. — New York: Paulist Press, 1999.
20. Veli-Matti Kärkkäinen. Trinity and Religious Pluralism: The Doctrine of the Trinity in Christian Theology of Religions. — Aldershot: Ashgate, 2004.

Д. В. Шмонин*

РЕЛИГИЯ И ПРОСВЕЩЕНИЕ: СТАНОВЛЕНИЕ НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ПАРАДИГМЫ

В статье делается обзор развития религиозного образования в России и Европе в XVII в. Именно в это время, которое можно назвать эпохой интеллектуальной и научной революции, происходит активное вытеснение остатков схоластической парадигмы и становление новоевропейской (просвещенческой) образовательной парадигмы, что хорошо видно именно на изменении статуса религии и институтов Церкви в школах и университетах. Описание опирается на результаты международного исследовательского проекта «Религиозное образование в России и Европе» (координаторы проекта Е. С. Токарева и М. Инглот).

Ключевые слова: Новое время, религиозное образование, типология образования, катехизаторская практика, схоластическая образовательная парадигма, новоевропейская образовательная парадигма.

D. V. Shmonin

Religion and Enlightenment: Establishment of the Modern European educational paradigm

The article describes an overview of the development of religious education in Russia and Europe in the XVII century. This time, which can be called as the era of intellectual and scientific revolution, demonstrates an active replacement of the remnants of Scholastic paradigm in education and the emergence of Enlightenment (Modern European, Secular) educational paradigm, as can be seen on changing the status of religion and Church institutions in schools and universities. The description based on the results of the international research project “Religious education in Russia and Europe” (project coordinators are Dr. Evgenia Tokareva and Father Marek Inglot SJ).

Keywords: Modern age, religious education, types of education, catechetical practice, Scholastic educational paradigm, Enlightenment (Modern European, Secular) educational paradigm.

* Шмонин Дмитрий Викторович — доктор философских наук, профессор, проректор по научной работе Русской христианской гуманитарной академии, зав. кафедрой педагогики и теории образования ОЦАД в Санкт-Петербурге, профессор СПбДА.

XVII столетие не зря называют и «веком гениев» и «веком новых святых». Раздвоение стало следствием распада универсального теологического мировоззрения, случившегося в XVI в.: мир, если говорить кратко, переставал восприниматься привычным для средневекового человека образом — как гармоничная Вселенная, сотворенная и поддерживаемая Богом в своей целостности. Такое мировосприятие сформировалось в интеллектуальной и духовной культуре Средневековья, с ее сложными, разноуровневыми и динамичными представлениями о мире, находившими свое выражение в обыденном знании, парадигме «свободных искусств», мистическом опыте, философских и теологических учениях. В XVI в. ситуация меняется. Осознание последствий великих географических открытий предшествующего столетия, научные догадки, социальные и экономические сдвиги, формируют новое — европоцентричное — восприятие мира. В частности, освоение европейцами Нового света приводит к познанию иных культур и лучшему пониманию того, что Европа — хотя и центральная, но все же часть мира. Конфессиональное разделение некогда единого «христианского народа» (мы имеем в виду Реформацию и Контрреформацию; в России, разумеется, ситуация была иной) усиливает этот мировоззренческий кризис, который, прежде чем привести к осознанию естественного и законного существования инаковости, разнообразия, разномыслия (католики — протестанты, христиане — язычники, европейцы — индейцы и т. п.), породил фундаментальное методологическое сомнение, скептицизм в познании. Последний, как известно, находит свое выражение в т. н. пирронистском кризисе — «*crise pyrthonienne*» [15, p. 297]. Галилей, Декарт, Ньютон, Паскаль, Лейбниц и другие «гении интеллектуальной революции» нашли для себя выход из этого сомнения в новой философии, связанной с наукой и новым мировосприятием, в котором физическая реальность («*spatium reale*») отделена от «воображаемого пространства» («*spatium imaginarium*»), т. е. реальности, о которой мыслят богословы и метафизики [13, с. 303–313]. Интересно при этом, что становясь членами научных сообществ и «гражданами республик ученых», новоевропейские мыслители оставались генетически связанными со школьно-университетской системой. Последняя, несмотря на внутреннее развитие, продолжала существовать в рамках схоластической парадигмы, в то время как схоластика, являясь стержневой университетской наукой, вызывала интерес лишь у богословов [1, с. 95–101].

В XVII в., равно как и в предшествующие эпохи, не могло быть строгого деления образования на религиозное и светское. Секуляризация общего и профессионального образования — продукт следующих двух столетий, причем окончательное осознание того, что мирян следует готовить в гимназиях, училищах и университетах, а будущих клириков — в семинариях и духовных академиях, пришло к деятелям Церкви и народного просвещения Европы и России лишь в XIX в.

В целом, попытки «вынести за скобки» богословие находят свое отражение в развитии общего образования и появлении сословных школ. В XVII в. и в католических, и в протестантских странах усиливается административная забота государства о народных и городских школах. Элементарное образование приобретает все более широкий характер (одним из первых примеров может служить

«Веймарский устав» 1619 г.). Следующий — средний — уровень образования дают гимназии и соответствующие этим немецким заведениям французские лицеи (lycées) и коллежи (collèges), испанские коллегии (colegios), а также грамматические школы (grammar schools) в Англии. В них обучение уже ведется на родных языках, а предметами изучения становятся, помимо катехизиса и Библии, основы гуманитарных наук. При этом очевидно, что общественные и государственные запросы не удовлетворяются этими учебными заведениями. XVII век — время появления светского сословного образования — дворянских академий (буквально «рыцарских школ» — «Ritterakademien»), в которых готовили офицеров для военной службы и чиновников для гражданской. Эти академии, не получив широкого распространения, стали прообразом военных корпусов и инженерных училищ XVIII столетия. В дворянских школах также произошла делатинизация учебного процесса — на первый план выдвинулись новые языки (в Германии, например, да и в других странах, в качестве основного был принят французский, который на три последующих века стал играть роль не только светского языка, но и главного средства международного общения). За латынью сохранилась роль языка богословия и науки, впрочем, само схоластическое богословие было практически исключено из программы и заменено историей, геральдикой, географией, основами права и элементами инженерных наук. Опыт рыцарских академий учитывался при составлении программ домашнего обучения царственных особ не только в Европе, но и в России. По программам Ritterakademie в Галле, например, был построен план обучения Петра II [17, р. 117–118].

Вместе с тем религиозная составляющая в европейском образовании оставалась доминирующей. В XVII в. во всех типах начальной и средней школы, как в городах, так и в сельской местности, обучение включало в себя основы вероучения и христианской морали и, тем самым, выполняло индоктринальную функцию, способствуя оформлению христианских конфессий [5, с. 68–81]. Исследователи, рассматривая такой феномен педагогической культуры Франции, как сочинения педагогов и моралистов XVII в., отмечают усиление контроля королевской власти за школьной системой (которая прежде находилась в руках Церкви), последовавшее за отменой Нантского эдикта (1685), в частности, предписание родителям посылать детей в школу, дабы те получали католическое воспитание и становились добрыми подданными своего короля.

Важным моментом индоктринации были домашнее воспитание и катехизаторская практика, ответственность за которые, как показывает изучение образования в католических странах, несли родители, а также священники, обязанные печься о добродетелях своих прихожан [3, с. 102–132].

В сравнении с полной опасностью жизнью и педагогической работой английских католиков (деятельность «подпольных» школ и практики приходской жизни в отсутствие католических приходов позволила сохранить присутствие Римской церкви и католической духовной культуры на Британских островах в XVII в.) [11, с. 201–211] неофициальная организация религиозного воспитания в среде французских приверженцев янсенизма в XVIII столетии осуществлялась в гораздо более щадящих условиях [7, с. 303–313].

В Северной Европе ситуация складывалась по-иному. В Норвегии, например, где первое десятилетие XVII в. было ознаменовано официальным отъездом католического архиепископа, закрытием монастырей и приходов Римской церкви и заменой их лютеранскими общинами, приходское и городское школьное образование было взято под королевскую опеку, а священнослужители уже ко второй половине столетия оказались прочно встроенными в государственную машину. Особую роль в подготовке священников и преподавателей играл центральный для Дании и Норвегии Копенгагенский университет [6, с. 224–235].

В связи с этим важной оказывается роль университетов, которые, продолжая оставаться основным институтом системы высшего образования, предстают одновременно и как педагогические, и как методические центры, но, главное, обеспечивают сохранение единого коммуникативного пространства, в котором формируются интеллектуальные элиты европейских стран. Университетская среда, как показывает пример протестантского Страсбургского университета, обеспечивала возможность межконфессионального диалога, поскольку на студенческих скамьях сидели как католики, так и протестанты (конечно, речь идет о медицинском и юридическом факультетах) [8, с. 46–67]. Становлению интеллектуального сотрудничества между учеными разных стран и исповеданий способствовали новации иезуитского университетского образования, обеспечившие автономию наук и философии от богословия, заложившие основы комплексного рассмотрения отдельных проблем. Созданные иезуитами «философские курсы», оказавшие влияние на протестантские университетские программы (и, скажем, забегаая вперед, на систему образования в православных духовных учебных заведениях на Украине и в России), также способствовали формированию единого интеллектуального пространства, важного для прогресса науки и рождения новых философских идей [2, с. 95–101].

Интересным и закономерным явлением в контексте последовательного усиления роли государства в сфере образования на протяжении всего XVII столетия выглядит габсбургская школьная реформа, проведенная в Австрии век спустя. Как полагают специалисты [10, с. 276–302], построение единообразно организованного школьного аппарата давало венскому правительству возможность тотального социального контроля, построенного на буржуазной этико-антропологической доктрине. Вместе с тем реформа Марии-Терезии заложила основу нового типа социальной и интеллектуальной коммуникации, содержащей в себе постепенное освобождение сознания людей от доктринальных штампов. Именно поэтому австрийская модель приобрела парадигматический характер для стран Европы и просуществовала с определенными изменениями вплоть до начала XX столетия.

Для Западной Европы XVII столетие стало веком закрепления новой культурно-конфессиональной и политической конфигурации, когда, по окончании Тридцатилетней войны, накал противостояния между католическим и реформационным снизился (на первый план вышла конкуренция сильных национальных государств), появился фактор светской науки как силы, оказывающей влияние на интеллектуальное и социальное развитие [14, с. 236–244].

Краткий обзор, посвященный развитию религиозного образования в России, позволяет сравнить западноевропейскую ситуацию (в ее католическом и протестантских вариантах) с изводами православной линии педагогической культуры, а также, что не менее интересно, с причудливыми представлениями европейцев о последней. Интересно, что в одном из сюжетов [16, с. 236–244] упоминается «Великое герцогство Московское» как варварская (наряду с Турцией) страна, в которой подданные не ведают ничего кроме чтения и письма, а государственная политика направлена на сохранение «полного невежества».

На самом же деле, если всерьез говорить о России, наследующей традиции греческого Православия, то отсутствие системы образования, именно системы связанных сеть образовательных учреждений разного уровня (начальные, средние, высшие), которые подчинялись бы общим правилам, до времени Петровской модернизации и начала русского Просвещения, — бросается в глаза каждому, кто делает попытку сравнить в этом плане Россию и Европу. (Варианты известны: можно делать упор на изолированную самобытность русской цивилизации, либо подчеркивать стадильное отставание России от Европы, либо, наконец, пытаться синхронизировать историю, сопоставляя, например, никонианскую реформу с Реформацией.) Православное познание, однако, содержит в самом себе объяснение того, почему невостребованной в ней оказывается школьная («схоластическая») традиция, которая на латинском Западе развивалась в парадигме «свободных искусств». Транслированная на Запад в IV–VIII вв. греческая богословская культура, адаптированная к латинскому языку Иеронимом Стридонским, Марием Викториним и др., облеченная Боэцием в форму аристотелевской логики, сведенная в тривий и квадривий Кассиодором и Исидором Севильским (разумеется, мы не можем перечислить здесь всех позднеантичных или раннехристианских авторов, причастных к этому процессу), постепенно выстраивается в иерархию знания, вершиной которой является естественная теология — наука о познании Бога «в естественном свете человеческого разума». Отражением этой схемы и становится школьная, позднее — школьно-университетская система образования, в которой светская («естественные» науки) и религиозная («божественные» науки) составляющие неразрывно связаны друг с другом.

Подобная схема не могла прижиться на христианском Востоке, где первоначальным был личный авторитет отцов Церкви, святых, праведников, затворников, имевших опыт мистического богопознания. Идущая от великих каппадокийцев, через апофатическое богословие Псевдо-Дионисия Ареопагита, исихастскую традицию (от Евагрия Понтийского до Григория Паламы) традиция мистического богословия задавала иной стиль мышления, в котором тривиальный путь восхождения к истине не считался продуктивным. Формализация мистического опыта — трудное дело, непосильное «изучению» школярами, поэтому отсутствие «школьной» дороги к Богу, отсутствие связи грамматики с богопознанием диктовало другие приоритеты в религиозном воспитании и делало ненужной образовательную систему, подобную западной. В XVII в., при усилении контактов с «латинским миром», многие православные мыслители заняли охранительную позицию. Известно, что враждебное отношение Ивана Вишенского, Герасима Смотрицкого, протопопа Аввакума

и других восточнославянских книжников к «грамматике, риторике и силлогизмам» прямо связано с восточнохристианским учением о путях постижения истины, которое сформировалось под влиянием апофатики [2, с. 12–27].

Тема образования как «образования души» раскрывает глубинные пласты духовного наследия протопопа Аввакума. Аввакум, одна из ключевых фигур русского XVII в., своим жизненным примером демонстрирует и достоинства, и ограниченность религиозно-нравственного образования, предъявляющего сверхъестественные требования людям [9, с. 245–275].

Стремление в том же XVII столетии греческих и балканских православных иерархов добиться открытия в Москве школы и типографии, которая печатала бы книги на греческом языке, показывает значение России как центра Православия [12, с. 28–45]; эти попытки сочетались с идеями русского правительства учредить русскую школу с преподаванием греческого, и уж затем задумываться о создании типографии для греческого мира.

Педагогическую задачу «учителя высоких наук» со временем успешно решили. Однако профессиональное богословское образование, впитавшее в себя и восточно-христианскую, и западную традиции, обрело статус школы в научном смысле этого слова, только когда обратилось к исследованию собственной истории [4, с. 159–175], что, в свою очередь, означало включение его (богословского образования) в новоевропейскую образовательную парадигму [14, с. 47–64].

ЛИТЕРАТУРА

1. Вдовина Г. В. Философские курсы в системе университетского образования XVII в.: «семиотический пример» // Религиозное образование в России и Европе в XVII в. / под ред. Е. Токаревой, М. Инглота. — СПб.: Изд-во РХГА, 2011. — С. 95–101.
2. Дмитриев М. В. Об отношении к «грамматике, риторике и силлогизмам» в православной культуре Восточной Европы на рубеже XVI и XVII веков // Религиозное образование в России и Европе в XVII в. / под ред. Е. Токаревой, М. Инглота. — СПб.: Изд-во РХГА, 2011. — С. 12–27.
3. Довере У. Католическое воспитание народа в Европе XVII–XVIII веков: катехизисы, практики благочестия и благочестивое поведение // Религиозное образование в России и Европе в XVII в. / под ред. Е. Токаревой, М. Инглота. — СПб.: Изд-во РХГА, 2011. — С. 102–132.
4. Карпук Д. А. Вклад Санкт-Петербургской духовной академии в изучение истории духовного просвещения в России в XVII в. // Религиозное образование в России и Европе в XVII в. / под ред. Е. Токаревой, М. Инглота. — СПб.: Изд-во РХГА, 2011. — С. 159–175.
5. Корзо М. А. Церковное законодательство о роли школы: пример Речи Посполитой конца XVI — начала XVII в. // Религиозное образование в России и Европе в XVII в. / под ред. Е. Токаревой, М. Инглота. — СПб.: Изд-во РХГА, 2011. — С. 68–81.
6. Кристиансен Р. Э. Религиозное образование в Норвегии XVII века // Религиозное образование в России и Европе в XVII в. / под ред. Е. Токаревой, М. Инглота. — СПб.: Изд-во РХГА, 2011. — С. 224–235.
7. Лион-Каен Н. Парижские буржуа-янсенисты и религиозное образование в XVIII веке // Религиозное образование в России и Европе в XVII в. / под ред. Е. Токаревой, М. Инглота. — СПб.: Изд-во РХГА, 2011. — С. 303–313.

8. Негруццо С. Протестантский Страсбургский университет: маяк для региона, образец для Европы // *Религиозное образование в России и Европе в XVII в.* / под ред. Е. Токаревой, М. Инглота. — СПб.: Изд-во РХГА, 2011. — С. 46–67.

9. Нешитов П. Ю. Образование души как результат аскетической и социальной практики: пример протопопа Аввакума // *Религиозное образование в России и Европе в XVII в.* / под ред. Е. Токаревой, М. Инглота. — СПб.: Изд-во РХГА, 2011. — С. 245–275.

10. Пизери М. Миф грамотности и гражданственности в школьной реформе Габсбургов (1773–1786) // *Религиозное образование в России и Европе в XVII в.* / под ред. Е. Токаревой, М. Инглота. — СПб.: Изд-во РХГА, 2011. — С. 276–302.

11. Серегина А. Ю. Религиозное образование английских католиков в XVII в.: адаптация Тридентской модели // *Религиозное образование в России и Европе в XVII в.* / под ред. Е. Токаревой, М. Инглота. — СПб.: Изд-во РХГА, 2011. — С. 201–211.

12. Фонкич Б. Л. Архимандрит Венедикт и его место в истории просвещения на Балканах, в Восточном Средиземноморье и России в первой половине — середине XVII в. // *Религиозное образование в России и Европе в XVII в.* / под ред. Е. Токаревой, М. Инглота. — СПб.: Изд-во РХГА, 2011. — С. 28–45.

13. Шмонин Д. В. Оправа мира (Ф. Суарес о воображаемом пространстве) // АКАΔΗΜΕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. — 2003. — Вып. 5. — С. 303–314.

14. Шмонин Д. В. Религиозное образование и образовательные парадигмы // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии.* — 2013. — Т. 14, вып. 2. — С. 47–64.

15. Юсим М. А. Боккалини о Бодене, свободе совести, итальянской Библии и Просвещении // *Религиозное образование в России и Европе в XVII в.* / под ред. Е. Токаревой, М. Инглота. — СПб.: Изд-во РХГА, 2011. — С. 236–244.

16. Lennon T. M. Jansenism and the Crise Pyrrhonienne // *Journal of the History of Ideas.* — 1977. — Vol. 38, N. 2. — P. 297–306.

17. Okenfuss M. J. *The Rise and Fall of Latin Humanism in Early Modern Russia.* — London; New York; Köln 1995. — P. 117–118.

С. Л. Фирсов*

ПРОШЛОЕ КАК ВЫЗОВ: К ВОПРОСУ О ПСИХОЛОГИИ ВОСПРИЯТИЯ ЛИЧНОСТИ ПАТРИАРХА МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РУСИ СЕРГИЯ (СТРАГОРОДСКОГО)**

Статья посвящена рассмотрению вопроса о психологии восприятия личности и деяний Сергия (Страгородского), управлявшего Московской Патриархией с конца 1925 по 1944 г. — первоначально в качестве Заместителя Местоблюстителя патриаршего престола, а затем Местоблюстителя и Патриарха. Автор рассуждает, почему имя Патриарха Сергия до сих пор вызывает горячие споры, а для критиков его политики является символом церковного сервилизма и даже «предательства» Церкви.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, православие, Патриарх Сергий, «сергианство», церковно-государственные отношения.

S. L. Firsov

Past as a Challenge: to the question of the psychology of perception of the personality of Patriarch of Moscow and all Russia Sergiy (Stragorodsky)

The present article is dedicated to the consideration of the psychology of perception of the personality and deeds of Sergiy (Stragorodsky), who ruled Moscow Patriarchate from the end of 1925 to 1944 — initially as Deputy Locum Tenens of the Patriarchal throne, then Locum Tenens of the Patriarchal Throne, and finally as Patriarch. The author considers the point of why the name of Patriarch Sergiy is still a matter of heated debate, and why for critics of his policy it is a symbol of the Church servility and even «betrayal» of the Church cause.

Keywords: Russian Orthodox Church, Orthodoxy, Patriarch Sergiy, «sergianstvo», Church-State Relations.

В истории Русской Православной Церкви XX в. имя Патриарха Сергия (Страгородского; 1867–1944), пожалуй, вызывает наибольшие споры и диаметрально противоположные суждения. Он не принадлежит прошлому, он —

* Фирсов Сергей Львович — доктор исторических наук, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, sfirsoff@mail.ru

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

в настоящем, которое часто проявляет себя либо в отвержении принципов церковно-государственных отношений, сложившихся в эпоху Сталина, либо в объяснении и оправдании их. За спорами, что не удивительно, порой невозможно разглядеть индивидуальные черты самого Патриарха Сергия, который *из личности* парадоксальным образом превращается в *символ* давно ставших достоянием истории лет. Более того, он оказывается в тени «сергианства» — сложного церковно-политического явления, связанного с попыткой некоторых представителей православного священноначалия найти компромисс с безбожными советскими властями и тем самым «спасти» институциональную Церковь.

В этом, думается, и заключается основная проблема изучения жизни Патриарха Сергия, еще при жизни превратившегося в мифологический персонаж — со всеми неизбежными последствиями подобного превращения. Почему так произошло, я и попытаюсь рассказать, анализируя восприятие Патриарха Сергия, как в церковных кругах РПЦ, так и в среде тех, кто воспринимает Московскую Патриархию исключительно негативно.

У руля церковного корабля митрополит Сергей встал в конце 1925 г., первоначально как Заместитель Патриаршего Местоблюстителя митрополита Петра (Полянского). Краткосрочный арест в 1926 г. заканчивается его выходом на свободу и опубликованием летом 1927 г. печально известной «Декларации» о лояльности власти. С того времени, по большому счету, и можно говорить о митрополите Сергии как о *пререкаемой фигуре русского православия*, ибо для большинства русских архиереев «Декларация» стала психологическим рубежом, преодолеть который оказалось практически невозможно.

О перипетиях, связанных с «Декларацией», равно как и о возникшей после ее опубликования ситуации в церковной среде мне уже приходилось достаточно подробно писать [22]. Поэтому ограничусь констатацией: после 1927 г. в жизни Русской Церкви наступил новый период, в течение которого официальное церковное руководство во главе с митрополитом Сергием пыталось наладить «добрые» отношения с Советским государством, идеологической целью которого было искоренение религии в стране. На практике «добрые» отношения, среди прочего, предполагали влияние советских властей на кадровую политику Церкви (смещение архиереев и замещение приемлемыми для них кадрами освободившихся кафедр), хотя, как показало ближайшее будущее, вовсе не гарантировали жизни тем, кто согласился «играть» по правилам, предложенным большевиками. К тому же и сами эти правила могли меняться тогда, когда советские деятели считали нужным их поменять или скорректировать. Митрополит Сергей достаточно быстро оказался в ситуации человека, именем которого власти могли пользоваться безо всякого стеснения, не договариваясь предварительно.

Удивительный пример сказанному — знаменитое интервью Заместителя Местоблюстителя, опубликованное в центральной советской прессе в феврале 1930 г. Жители СССР, равно как и иностранные наблюдатели услышали от Сергия заявление об отсутствии гонений на религию. То была откровенная ложь, которая удивила в то время многих — и в Советском Союзе, и за рубежом. Но никто тогда не догадывался, что он *вообще ничего не говорил*: за него и вопросы корреспондентов, и ответы на них написали и отредактировали

другие люди: И. В. Сталин, В. М. Молотов и Ем. М. Ярославский [9, с. 444]. Но «интервью» самым серьезным образом сказались на репутации митрополита Сергия. О нем писали, разумеется, негодуя, его критики и, наоборот, объясняли и, как могли, комментировали его апологеты. Логика критиков — понятна, мотивация апологетов — показательна. Одним из тех, кто приводил ее совсем недавно, был автор книги о Сергии, отечественный историк и религиовед М. И. Одинцов [14, с. 245–246].

Нуждается ли исторический деятель, некогда сыгравший важную роль в истории, в оправдании?

Часто случается, что исторический деятель прошлого воспринимается потомками излишне пристрастно: одни его восхваляют, другие — осуждают и даже проклинают, отказываясь признать наступление для него «исторической давности». В таком случае (*но только в таком*) оправдание становится попыткой преодоления максимализма дня сегодняшнего. К сожалению, книга М. И. Одинцова не может быть названа удачной попыткой преодолеть прежний субъективизм в отношении Патриарха Сергия — он не преодолевает его, а лишь декларирует его преодоление. Для М. И. Одинцова Патриарх Сергий — безусловный герой, поступавший всегда (или почти всегда) верно. Оправдывая его, исследователь хочет уверить читателей в том, что та модель церковно-государственных отношений, которая начала формироваться при активном участии Заместителя Местоблюстителя в конце 1920-х гг., была вполне приемлема для Церкви. Патриарх Сергий представлен знатоком законов развития общества, в муках формировавшегося на развалинах Российской империи, и воспринимается как «правильный» советский человек, адекватно оценивший масштаб социальных перемен и возжелавший «вписать» Церковь в новый мир.

По-иному, но, безусловно, исключительно позитивно оценивает деятельность Патриарха Сергия церковный историк и публицист С. В. Фомин, давно известный в православных кругах как реконструктор «подлинного» прошлого РПЦ. В 2003 г. он выпустил книгу «Страж Дома Господня. Патриарх Московский и всея Руси Сергий (Страгородский) Жертвенный подвиг стояния в истине Православия», в которой собрал огромное количество разного рода материалов, имеющих отношение и к служению Патриарха Сергия, и ко времени его жизни. Антология предварялась вступительным словом Патриарха Алексия (Ридигера), свидетельствуя о том, что высшее священноначалие поддерживает общие тенденции, которым следовал составитель. То, что книгу составил апологет императорской России и почитатель последнего царя, конечно, не могло не вызвать недоуменные вопросы у тех, кто рассматривал революцию и приход к власти большевиков как национальное бедствие, а Патриарха Сергия — как вынужденного, но все-таки пособника новых богоборцев в деле разрушения Церкви.

Эти вопросы были сформулированы, среди прочего, в рецензии преподавателя Свято-Троицкой семинарии РПЦЗ Д. П. Анашкина, появившейся уже в 2004 г. Позиция автора рецензии в целом отражала недоумение верующих Зарубежной Церкви, которые никогда не воспринимали Патриарха Сергия как «стража» и никогда не считали его церковный курс «мудрым». Наметившаяся тогда тенденция к сближению РПЦ и РПЦЗ основывалась как раз на критике

сергианства и признании ее пагубности для русского православия. Об этом недвусмысленно и писал Д. П. Анашкин [2].

Кстати сказать, об отношении РПЦЗ к Патриарху Сергию можно судить и потому, что в названии рецензии слово «Патриарх» завычено. Непризнание главы РПЦ Святейшим не изменилось в среде сторонников Зарубежной Церкви и после воссоединения с Московской Патриархией в 2007 г. Но это — к слову. В данном случае важно отметить то, что в рецензии на книгу, составленную С. В. Фоминым, Д. П. Анашкин не только проанализировал некоторые из приведенных на ее страницах легенд и мифов, связанных с именем Сергия, но прежде всего указал, что Декларация 1927 г. «является выражением преданности не к Родине и ее урожаем, а именно к советской власти и правительству большевиков».

Автор рецензии ставит точный диагноз той социальной болезни, проявлением которой и стала книга С. В. Фомина. Эта болезнь, увы, в последнее время прогрессирующая, может быть названа кризисом национального сознания, проявляющего себя в стремлении поставить знак равенства между Россией и Советским Союзом.

Вот, дескать, защищал Господь царскую Россию и православных государей, не оставил Он своим попечением и товарища Сталина. Срочно лепя из кровавого палача «богоданного вождя», — пишет Д. П. Анашкин, — они тем самым хотя бы отвести обвинения от митрополита Сергия и его преемников в сотрудничестве с богоборческой властью. Действительно, какая может быть богоборческая власть, если во главе ее стоял столь ревностный защитник Православия, как Иосиф Виссарионович? [2]

Впрочем, было бы некорректно, приводя рецензию критика работы С. В. Фомина, не сказать о ее восторженных почитателях (тем более, что их аргументы и мотивация не менее интересны, чем приводимые Д. П. Анашкиным). Одной из таких почитательниц можно назвать православного публициста и критика Н. А. Ганину. Размышляя над книгой, она обращает внимание на то, что это — первый за полвека труд, целиком посвященный Патриарху Сергию и его эпохе в Русской Церкви и в России, отличающийся именно историко-философской позицией его составителя. Позиция характеризуется как осознание С. В. Фоминым истории как Промысла Божьего [4].

Автор пытается доказать, что С. Ф. Фомин беспристрастно, языком документов и выдержек из работ исследователей, показывает исторический контекст, в котором только и можно понять личность Патриарха Сергия, не ограничиваясь рамками «исторического портрета». Н. А. Ганина цитирует те выдержки из опубликованных С. В. Фоминым свидетельств, в немалой части апокрифических, в которых говорится, как страна шла к «клятвопреступному» марту 1917 г.

Россия же *проходила епитимию*, — цитирует она С. В. Фомина. — А если митрополит Сергий принужден был говорить — это были всецело подневольные («яко тамо вопрошиша ны пленшии нас») тексты Послания 1927 года или интервью 1930 года, самим Владыкой оценивавшиеся вполне недвусмысленно: «Необходимо перейти через эту грязную лужу...» [19, с. 247].

Глубокомысленно замечая, что Патриарх Сергей не был «человеком единения», подобным Патриарху Тихону или митрополиту Петру (Полянскому), поскольку «этого ему не было дано», Н. А. Ганина подчеркивает, что трагическое в нем заслуживает большего внимания и уважения, чем «трагическое в Сталине».

Тайна митрополита Сергея — тайна его молитвенного подвига во все эти годы. Потому можно назвать сентябрьскую встречу 1943 г. наконец-то проставленной — вынужденной! — визой диктатора на «Декларации 1927 г.», а можно просто поражаться тому, как все это произошло... [4].

«Великий святитель» превращается под пером Н. А. Ганиной, восхваляющей «Стража Дома Господня», в символ произвольно сконструированного прошлого, в мифологический персонаж созданного воображением и трудолюбием С. В. Фомина *виртуального православного мира*, выдаваемого за мир реальный, истинный. Это — не подмена, сознательно осуществленная наивным мечтателем, это — психологическая aberrация, свойственная тем, кто искренне уверовал в возможность интерпретировать историю посредством произвольного подбора материалов и документов прошлого, поделенного на два непримиримых лагеря.

Конечно, далеко не все апологеты Патриарха Сергея пытаются подводить столь «мощные» историософские и богословские основания под свои суждения о нем. Неизменным остается одно: характеристика его как безусловного патриота и человека, лучше абсолютного большинства своих оппонентов понимавшего стоявшие тогда перед Русской Церковью задачи. В качестве примера можно привести статью московского иерея Александра Шумского, опубликованную в 2011 г. Патриарха Сергея он называет духовным вождем русского народа, ставя в один ряд со святителем Алексием, священномучеником Патриархом Гермогеном, святителем Патриархом Тихоном. «Патриарх Сергей, вопреки всем неотразимым аргументам и фактам, принимает гениальное интуитивное и единственное правильное решение протянуть страшной советской власти свою руку», — подчеркивает отец Александр [23]. Хотя аргументы и факты противников политики Сергея названы «неотразимыми», его решение «протянуть руку» все-таки характеризуется как гениальное, вынужденное молчание в условиях советского богоборчества названо страшной ценой «спасительного для Церкви компромисса». Презрительно называя современных сторонников «катакомбного развития» Русской Церкви 1920-х — 1930-х гг. «верхоглядами», отец Александр уничижительно замечал: они полагают, что лучше знают Божью волю, чем знал ее Патриарх Сергей [23].

Призывая учиться у Патриарха Сергея трезвомыслию и рассудительности в принятии судьбоносных решений, отец Александр вспомнил слова архимандрита Иоанна (Крестьянкина), некогда рассказавшего ему о своем «тонком видении». В видении отцу Иоанну предстал Патриарх Сергей, за литургией подошедший к нему со словами: «Вот ты меня осуждаешь, а я ведь каюсь». Пафос статьи понятен: «Патриарх Сергей больше всех ощущал и понимал весь трагизм и тяжесть своего служения» [23]. Предстоятель РПЦ и в данном случае превращается в символ, теряя индивидуальные черты и воспринимаясь

как безусловный «герой Церкви», ее высокоумудрый «спаситель». Критиковать его — значит критиковать ту церковную организацию, которая была создана его усилиями в условиях тотального господства коммунистической идеологии. Круг, как видим, замыкается на «институции», критику «сергианства» оказывается возможным воспринимать и как критику Церкви. Патриарх Сергей попадает «в плен» сергианства. Чем не парадокс!?

Парадокс, впрочем, можно было преодолеть, акцентируя внимание не на негативных последствиях действий Патриарха Сергия, вынужденно пошедшего на контакты с представителями безбожных властей, а на его патриотизме и «подвиге служения» Церкви и Родине. Именно так часто и поступают современные отечественные исследователи, пишущие о жизни Патриарха Сергия с официальных позиций [21]. Крестный путь Русской Православной Церкви 1920-х — 1930-х гг., таким образом, оценивается в контексте крестного пути ее предстоятеля, который рассматривается не в сранении с подвигом новомучеников и исповедников, отвергавших его политическую линию, а в контексте борьбы за существование институциональной Церкви в СССР.

Подобный подход, разумеется, не разделяется теми, кто не считает деяния Патриарха Сергия жертвенным служением и воспринимает сергианство в лучшем случае как духовный недуг, в худшем — как ектлесиалогическую ересь. Среди таких критиков есть и крайне правые, и умеренные. Наиболее непримиримые критики сергианства — т. н. катакомбники, представители современных маргинальных религиозных групп, заявляющие о себе как о наследниках и продолжателях традиций катакомбников первых лет советской власти. Среди них своим радикализмом выделяется группировка т. н. архиепископа Готфского Амвросия (фон Сиверса), заявляющая о своей преемственности от епископа Андрея (Ухтомского) и опирающаяся на антисергианские материалы т. н. Кочующих соборов [1, с. 6–7].

Разумеется, не все катакомбники (или позиционирующие себя в качестве таковых) столь радикальны, как сторонники Амвросия, но все они признают его врагом истинной веры и еретиком. Один из них — православный публицист А. Паряев, в 1990-х гг. составивший свой вариант биографии Патриарха Сергия. В этой биографии он постарался таким образом расставить акценты, чтобы показать — издание Декларации 1927 г. было закономерным итогом предшествовавшей жизни иерарха. Называя Декларацию одним из позорнейших документов в истории Православной Церкви, автор указывал, что документ заслуживал бы полного забвения, «если бы не был составлен будущим патриархом организации, называющей себя “Русская Православная Церковь” и не лежал бы в основе политики и идеологии Московского Патриархата» [15].

К сожалению, прошлое в построениях А. Паряева оказывается тем «гвоздем», на который при желании можно «повесить» искусственно сконструированную схему. Схема А. Паряева достаточно проста: Патриарх Сергей создал собственную церковь, имея изначальную цель — подменить ею Церковь истинную. Ради этого он шел на любые отступления и преступления, лицемерил и обманывал, общался с богоборцами и т. д. В результате появилась Московская Патриархия — существующая и поныне злая пародия на подлинную Церковь. В такой схеме участь Сергия оказывается predetermined, а его

биография — достаточно просто объяснимой. Жизнь человека, волею истории разделенная на две несоединимые части — дореволюционную, монархическую, и послереволюционную, советско-богоборческую, — искусственно объединяется скрепой изначального его «еретичества».

Столь же жестко пишет о сергианстве бывший клирик РПЦ, в начале 1990-х гг. перешедший в юрисдикцию РПЦЗ протоиерей Лев Лебедев, по светскому образованию являвшийся профессиональным историком. Разумеется, он — непримиримый противник Московской Патриархии, выступающий в роли обвинителя Сергия, создавшего, по его словам, «лжепатриархию». Этому вопросу он посвятил отдельную главу своей книги «Великороссия: жизненный путь» [11].

Если следовать логике отца Льва, Московская Патриархия после 1927 г. и донныне — филиал некой всемирной организации, «иудео-масонской церкви Дьявола». Важно отметить, что признание Московской Патриархии «филиалом» — прекрасное поле для посева любых конспирологических плевел, позволяющее не только говорить о «сатанинской» сущности современной РПЦ, но и о ее кровных связях со всеми противниками «истинного православия». Патриарх Сергей, таким образом, перестает быть историческим деятелем, трансформируясь в некую *эманацию зла*.

Столь же жестким критиком сергианства и, соответственно, Патриарха Сергия является также Владимир Мосс — сторонник Русской Православной Автономной Церкви. Англичанин по происхождению и англиканин по изначальному вероисповеданию, В. Мосс за свою жизнь сменил несколько юрисдикций. Где спасается он сейчас, мне неизвестно.

Поиски привели его к желанию изучить историю православия в XX в., результатом чего стала книга «Православная Церковь на перепутье (1917–1999)», переведенная на русский язык и изданная в Санкт-Петербурге в 2001 г. В качестве приложения к книге, автор поместил статью под названием «Сергианство как экклесиологическая ересь», в которой попытался разобрать действия митрополита Сергия после издания им Декларации 1927 г. Разумеется, декларацию он считает «позорной», а саму Московскую Патриархию после 1937 г. (т. е. после смерти митрополита Петра (Полянского) и казни в лагерях митрополитов Кирилла (Смирнова) и Иосифа (Петровых)) — как бы находящейся «в преддверии ада» [13, с. 373].

Осуждая сергианство, В. Мосс обвинял в потворстве антихристианским взглядам и Заместителя Местоблюстителя. Для него очевидно, что во времена митрополита Сергия, показанного «предателем веры», начался процесс советизации Московской Патриархии, а «истинная Церковь» ушла в катакомбы. Описывая в своей книге глобальный процесс апостасии, В. Мосс показывает митрополита Сергия как одного из главных участников этого процесса — основателя новой ереси «сергианства», связываемой им, кстати говоря, с другой ересью XX в. — экуменизмом. Автор видит главную ошибку апологетов митрополита Сергия в том, что они забывают простой факт: Церковь спасает Бог, а не человек. Утверждая обратное, апологеты, по его мнению, оказываются близки к утрате веры в Промысел и Всемогущество Бога [13, с. 154–172]. Понятно, что самого митрополита Сергия В. Мосс считает человеком, эту

веру безусловно утратившим. Такого же мнения, вероятно, придерживается и большинство последователей РПАЦ.

Впрочем, есть и более яркие примеры критики сергианства и лично Сергия (Страгородского), которые могут служить примером парадоксальных эсхатологических трансформаций, наблюдаемых в постсоветской России. Наиболее впечатляющий — экстравагантные (иного слова не подобрать) заявления «архиепископа Иоанна» (Береславского) — духовного лидера «Православной Церкви Божией Матери Державная», в своей организации считающегося «пророком» и «блаженным». Патриарх Сергей для него — враг религиозного начала, вызванный к жизни преисподней [5, с. 44, 222, 426].

Старые песни о Патриархе Сергии повторяются богородичниками регулярно, говорить о нем резко и дерзко — их фирменный знак. Иоанн (Береславский) в своих «Дневниках» лишь озвучил то, что и в начале 1990-х гг. активно пропагандировали в книгах его сторонники и единомышленники, называя Сергия губителем Российского Православия, несшим на себе печать Иуды Искарота [6, с. 113, 114].

Впрочем, начиная с 1990-х гг. стали появляться и художественные произведения, героем которых является Патриарх Сергей. Одно из них принадлежит перу Феликса Светова — российского писателя, в творчестве которого вопрос о личной вере человека, о грехе и воздаянии затрагивался не раз. Этот вопрос был затронут им и в рассказе «Легенда о Великом Старце» — своеобразном переложении известной легенды Ф. М. Достоевского. Как мне кажется, на сегодняшний день рассказ Ф. Г. Светова — наиболее интересная художественная интерпретация жизненного пути Патриарха Сергия [16].

Писатель стремится показать, что Великий Старец есть великий грешник, убивший Бога в себе и стремившийся доказать необходимость подобного же умерщвления для тех «сырых и убогих», которые, получив после революции «свободу», не выдержали ее искуса и были возвращены к «порядку» железной рукой безбожной власти. «Вывод» должен был звучать как не подлежащий обжалованию приговор человеку, получившему земные почести, но подпавшему под суд мучеников. Великий Старец, конечно, не дьявол, но, безусловно, *соблазняющий*. Он по-своему спасает людей, Церковь, веру, но его спасение не требует присутствия Живого Христа. Это, думается, то главное, что хотел показать в своем рассказе Ф. Г. Светов. Конечно, литературный образ — это всего лишь литературный образ, не более, однако то, кем представлен Великий Старец, заставляет понять, что писатель, безусловно, не на его стороне и не сочувствует ему.

Кроме рассказа Ф. Г. Светова, попытка воссоздать образ Патриарха Сергия делается в романе «Претерпевшие до конца» современной писательницы Елены Семенович [17]. В ее романе представлен умный, глубокий, но при этом одинокий и циничный митрополит Сергей, не вызывающий у читателя сочувствия и поддержки. Автор противопоставляет его исповедникам, отказавшимся от компромисса с властью, выставляя вовсе не жертвой трагических обстоятельств, а заложником собственной гордыни. Обсуждать историческую достоверность литературного произведения вряд ли необходимо, но следует отметить, что автор показывает духовно падшего человека, прожигающего

свою совесть. Это — в русле критиков Патриарха Сергия и сергианства, хотя и подано, в отличие от экстравагантных богородичников, в корректной форме.

К слову сказать, адептом богородичников в конце своей жизни стала супруга Ф. Г. Светова — христианская писательница и публицист З. А. Крахмальникова. Очевидно, что у богородичников ее привлекло истовое, хотя и доведенное до абсурда, почитание новомучеников. В нашем случае важнее отметить то, что З. А. Крахмальникова пришла к богородичникам тернистым путем, через осознание «горьких плодов» «сладкого плена» Московской Патриархии. Осознание это было связано с переоценкой того, что называется сергианством и связано с именем Патриарха Сергия.

Сергианство возникло как политическое явление, — писала она. — Однако вскоре политическая программа митр. Сергия породила не только особый стиль церковной жизни, характерный канонической сумятицей, церковной смутой и предательством непокорных. Сергианство в самых своих истоках стало явлением духовным. Суть его в духовной «ревизии» Евангелия. Исходя из убеждения, что в истории человечества возникают ситуации общественные, политические и социальные, в которых евангельские принципы должны быть приспособлены к условиям этих ситуаций, духовное сергианство предлагает Русской Православной Церкви изменить, по меньшей мере, две центральные темы человеческой жизни в их евангельском прочтении, два главных принципа бытия, связанных с надеждой на спасение. Это Крест и исповедничество [7].

Столь же жестким, как и З. А. Крахмальникова, критиком сергианства был и Б. В. Талантов, православный христианин, пронесший незамутненную веру сквозь бурный и жестокий XX в. Его статья «Сергиевщина или приспособленчество к атеизму. (Иродова закваска)», распространенная «Самиздатом» в 1967 г., своим названием недвусмысленно свидетельствовала о том, как автор понимал и оценивал политику Патриарха Сергия. Полагая, что приспособленчество состояло в ложном делении всех духовных потребностей человека на чисто религиозные и общественно-политические, Б. В. Талантов утверждал, что со временем оно вылилось в теорию советских богословов, по которой коммунистический строй общества является единственным счастливым и справедливым, якобы указанным Евангелием. Но это — в дальнейшем. В довоенный же период политика митрополита Сергия никого, кроме него самого, не спасла. К началу Великой Отечественной войны РПЦ была организационно разгромлена [20].

Приспособленчество к атеистической власти Б. В. Талантов и называл «сергиевщиной». «Сергиевщина», писал он, способствовала окончательной потере подлинной свободы совести и превращению церковного управления в орудие этой власти. Приспособленчество же (или «сергиевщина»), по Б. В. Талантову, есть маловерие, т. е. неверие в силу и Промысел Божий.

Как же можно характеризовать человека, не верящего в Промысел?

В любом случае, не как «крестоносца», выдержавшего искушения «мира сего». Сергей (Страгородский) при таком подходе оказывается фигурой не столько трагической, сколько искусительной, иерархом, не выдержавшим давления безбожников и поведшим церковный корабль в сторону от истинно-

го христианства. Однако прямо Б. В. Талантов, пошедший за свои убеждения в тюрьму и в тюрьме скончавшийся, не стал обличать Патриарха Сергия. Явление «сергиевщины» его интересовало гораздо больше, чем личность самого иерарха. Человек, чья молодость пришлась на 1920-е гг., переживший ужасы сталинского террора, войну и эпоху хрущевских антицерковных гонений, имел право на пристрастность, поскольку заплатил за возможность говорить то, что считал верным, ценой собственной свободы и, в конечном итоге, жизни.

По-другому, до неприличия непримиримо и пристрастно, пишут о сергианстве и о Патриархе Сергии современные его критики, отказывающиеся Московской Патриархии в праве называться Церковью и декларирующие свою принадлежность к иным религиозным структурам. Среди них — адепты т. н. Российской Православной Церкви. «Исповедание РосПЦ», составленное ее сторонниками, представляет не столько исторический, сколько социально-психологический интерес, особенно в части, касающейся Патриарха Сергия и сергианства.

Действия Сергия рассматриваются в «Исповедании» в широком контексте, включающем в себя Вторую мировую войну, интерпретируемую в духе «жидо-масонских» страшилок. «Сергианская поделка, — утверждалось в «Исповедании», — являлась с точки зрения Сталина наилучшей заготовкой для лже-церкви антихриста, поэтому Сталин и решил взять ее за основу своего “церковного строительства”, а не создавать антихристову лже-церковь с нуля». С сентября 1943 г., по утверждению составителей «Исповедания» РосПЦ, Московская Патриархия стала частью советского государства, превратившись из еретического сообщества в сатанинскую организацию, входившую в состав анафематствованной Церковью советской системы. С тех пор духовных различий между Московской Патриархией и дьяволом не осталось [3].

Впрочем, непримиримость далеко не всегда приводила противников действий Сергия (Страгородского) к историческим подменам и идеологической ангажированности. Достаточно вспомнить характеристику Сергия и сергианства, данную православным священником Владимиром Кривоуцким — каткомбным клириком, жившим и служившим в сталинскую эпоху. Начиная с 1927 г. он, не признавший Декларации 1927 г., неоднократно арестовывался и ссылался. Его статья о сергианстве была написана в годы, когда вопрос о действиях митрополита Сергия широко обсуждался церковной общественностью — и в советской России, и за ее пределами. Для автора очевидно, что церковная организация, возглавлявшаяся митрополитом Сергием, «одобряет и благословляет власть “всадника”, сидящего на “коне бледном”». Апокалипсические предчувствия заставляли отца Владимира называть владыку Сергия «бывшим митрополитом» и «лже-иерархом», а возглавляемую им Церковь — «лже-церковью». Он убежден, что отступление Сергия от истины «совершенно пред духом антихристовым, пред силою его, нашедшею себе выявление, воплощение впервые на земле». Отступление он характеризует как тайное и скрытое, потому — особенно злонамеренное и опасное [8]. Сергианство показано им как результат действий митрополита Сергия, как его, *и только его*, детище. Не будет преувеличением сказать, что традиция отрицательного отношения

к Патриарху Сергию именно в тот период и была установлена, а в последующие годы лишь развивалась и укреплялась.

Возможно ли считать это нормой или же следует признать антисергианские утверждения, звучавшие от многих его оппонентов в течение многих десятилетий, пристрастным отношением к выдающемуся церковному деятелю, бескорыстно стремившемуся отстоять существование Русской Православной Церкви в богоборческом Советском Союзе?

К сожалению, я не могу дать однозначного ответа, даже, более того, считаю, что его в принципе невозможно найти. Прошлое необходимо понимать, а не осуждать или восхвалять, ибо история — это сумма вопросов, даже правильная постановка которых вовсе не означает того, что исследователь сумеет найти необходимые ему ответы. Желание упростить задачу таит в себе опасность вовсе не волшебного превращения исследователя в мифотворца, подгоняющего под собственную теорию известные ему исторические данные.

Оценивать подобные желания я не берусь, ограничиваясь выявлением тех противоречий в рассуждениях, которые проявляются у писавших о Патриархе Сергии и сергианстве авторов. Для многих из них Патриарх Сергей — фигура не столько историческая, сколько политическая, равно и сергианство — явление как духовного, так и общественно-церковного значения. Настоящее обстоятельство следует принимать как данность, пытаюсь разобраться в том, что до сих пор вызывает жгучие споры и идейные конфликты. Надежду на устраивающее все стороны разрешение этих конфликтов следует оставить, признав вопрос *неразрешимым*. Это — не проявление слабости исследователя, а наоборот, признание им того обстоятельства, что в истории существуют неразрешимые вопросы, что в споре истина не рождается. Это поможет, как мне представляется, избежать «мифотворческого» соблазна и без убежденности в собственном «окончательном и бесповоротном» понимании взглянуть на проблему сергианства.

Сказанное, думается, позволяет без излишней ангажированности взглянуть и на устоявшееся в РПЦЗ, и по существу верное, представление о сергианстве как о признании Церковью факта существования государства, задачей которого является уничтожение Церкви, признание авторитета этого государства и сотрудничество с ним [10].

Такое сергианство на сегодняшний день осуждено и отвергнуто священноначалием РПЦ, иначе канонического общения с РПЦЗ, состоявшегося в 2007 г., не было бы. Однако вопрос об отношении к личности самого Сергия (Страгородского) и после 2007 г. нельзя считать разрешенным. Он продолжает оставаться актуальным, порождая все новые споры и заставляя говорить о том, что до полного взаимопонимания еще далеко. Однако попытки найти «точки соприкосновения» различных позиций делаются. Одной из удачных попыток без ангажированности взглянуть на деятельность Патриарха Сергия и на него самого можно назвать статью диакона Георгия Малкова. Не отрицая склонности будущего предстоятеля к либертарианству, автор утверждает, что «легитимность его в дальнейшем — уже как Патриарха — может быть признана только в плане церковной икономии, но никак — акривии» [12].

С этим, полагаю, согласятся все трезвомыслящие историки как РПЦ, так и РПЦЗ. Согласятся они и с тем, что «вся “церковоспасательная” деятельность Патриарха Сергия была основана на идеях изготовленной в недрах Лубянки и подписанной им известной “Декларации” 1927 г.». Не случайно приводятся отцом Георгием и слова митрополита Смоленского Кирилла (Гундяева), ныне Святейшего Патриарха, сказанные им на Архиерейском Соборе 2004 г. о том, что

свободный голос Церкви, дает возможность взглянуть по-новому на «Декларацию». При всем понимании того, что курс отношения к государству, который был избран в 1927 году, обосновывался побуждениями сохранить возможность легального существования Церкви, — говорил владыка, — этот курс Собором Русской Православной Церкви авторитетно был признан НЕ СООТВЕТСТВУЮЩИМ подлинной норме церковно-государственных отношений. Эпохе церковной несвободы пришел конец.

Приведя эти слова, автор статьи заметил, что, несмотря на признание курса митрополита Сергия на сближение с большевистской властью Архиерейским Собором несоответствующим церковным духовно-нравственным нормам, «сама идейная, изначально лукавая, уповающая не на спасительный Промысл Божий, а на человеческие ухищрения основа его (Сергия. — С. Ф.) практических действий так и не была — вполне “дипломатично” — прямо осуждена Собором» [12]. Отец Георгий обращает внимание на отсутствие «прямого осуждения» *основной идеи* митрополита Сергия, но, полагаю, требовать этого от русских архиереев в 2004 г. было проблематично. Осуждение идеи Патриарха Сергия — проблема не только историческая, и даже не чисто церковная. Это проблема психологического свойства, осознание которой может потребовать как признания ошибок, совершенных *лично* Патриархом Сергием, так и разбора всех последствий этой *личной* ошибки — для полноты Церкви.

К чему мог бы привести подобный разбор судить не берусь, тем более что о Патриархе Сергии большинство иерархов РПЦ сегодня судит достаточно высоко. Сам предстоятель Церкви, Святейший Патриарх Кирилл, в 2013 г., произнося Слово в день памяти святого князя Александра Невского, сравнил выпавшие на его долю испытания, с испытаниями, выпавшими на долю царя-страстотерпца Николая II, Святейшего Тихона и — Патриарха Сергия,

которого обвиняли в предательстве Церкви, но который делал все для того, чтобы Церковь сохранилась. Для него безразлично было, — утверждал далее Патриарх Кирилл, — как о нем будут впоследствии вспоминать. Для него было главным сохранить Церковь от полного уничтожения, что и было сделано. И довел Святейший Патриарх Сергей корабль нашей Церкви до судьбоносного 1943 года, когда под тяжестью суровых обстоятельств войны, стремясь поднять патриотическое чувство, верховная власть страны приняла решение остановить гонения на Церковь. Что было бы с нами, если бы не этот подвиг святителя Сергия, Патриарха Московского и всея Руси? Наверное, ко временам свободы ничего бы не осталось от Русской Церкви, и на нашей земле сегодня процветали бы секты, еретические сообщества — кто бы только ни заполнил землю Русскую, не будь здесь на страже Русская Православная Церковь! [18].

Таким образом, Святейший Патриарх Кирилл воспринимает деяния Святейшего Патриарха Сергия как подвиг, равнозначный свершенному как его предшественником на патриаршем престоле святым Тихоном, так и героями недавнего и далекого прошлого — императором Николаем II и великим князем Александром Невским. Невозможно заподозрить нынешнего предстоятеля РПЦ в неискренности, он глубоко убежден в благодати того, что стремился превратить в жизнь и в чем преуспел Патриарх Сергий. Последний, если следовать логике заявленного Патриархом Кириллом, оказывается охранителем институциональной Церкви, сумевшим выдержать искушение осуждением. Подобное восприятие Патриарха Сергия заставляет вновь и вновь задаваться вопросом, насколько возможно отделить и отделить сергианство от имени того, с кем оно обыкновенно связывается в истории Русской Православной Церкви XX в.

Подводя итоги, следует сказать: только история позволяет нам понять, что реконструкция прошлого часто зависит от запросов настоящего. Но, осознавая это, бессмысленно стараться соединять противоположные позиции, «консенсус» не всегда достижим. В конце концов, «исторический диагноз» можно ставить, подходя к исследованию социальных патологий с использованием различных приемов и методик. Однако сведение различных приемов и методик воедино не может приблизить позитивное решение вопроса об «излечении», тем более не всегда может привести к успеху «хирургической операции». К тому же и диагностика — медицинская ли, социальная — не всемогуща. Этому, убежден, и учит нас история противоречивых суждений о Патриархе Сергии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Амвросий (граф фон Сиверс), архиеп. Катакомбная Церковь: «Кочующий» Собор 1928 г. // Русское православие. Всероссийский вестник И.П.Х. — 1997. — № 3 (7).
2. Анашкин Д. П. «Русь Православная». «Патриарх» Сергий в изданиях Московской Патриархии. — URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=monitor&id=3880>.
3. Вероисповедание Российской Православной Церкви. IV. — URL: <http://www.ispovednik-portal.com/veroispovedanie-rospsc-iv>.
4. Ганина Н. Безмолвное житие. — URL: http://ruskline.ru/analitika/2003/12/18/bezmolvnoe_zhitie.
5. Иоанн, архиеп. Дневники, 97–00. — М., 2001.
6. Красная Патриархия. Волки в овечьей шкуре. — М., 1993.
7. Крахмальникова З. Горькие плоды сладкого плена. — URL: <http://internetsobor.org/arkhiv-rptcz/istoriia/rptcz/arkhiv-rptcz/zoia-krakhmalnikova-gorkie-plody-sladkogo-plena-1988-g>.
8. Криволюцкий В., свящ. О Сергианстве. — URL: http://rocor-library.info/books/O_sergianstve/O_sergianstve.htm.
9. Курляндский И. А. Сталин, власть, религия. — М., 2011.
10. Лебедев А., прот. Что такое сергианство. — URL: http://rocor-library.info/books/O_sergianstve/O_sergianstve.htm.
11. Лебедев Л., прот. Великокороссия: жизненный путь. — URL: http://rptczmoskva.org.ru/wp-content/uploads/lev_lebedev_velikorossija.htm.

12. Малков Г., диакон. О Патриархе Сергии. — URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1606326.html>.
13. Мосс В. Сергианство как экклесиологическая ересь // Мосс В. Православная Церковь на перепутье (1917–1999). — СПб., 2001.
14. Одинцов М. Патриарх Сергий. — М., 2013.
15. Паряев А. Митрополит Сергий (Страгородский): неизвестная биография. — URL: http://rocor-library.info/books/O_sergianstve/O_sergianstve.htm.
16. Светов Ф. Легенда о великом старце. — URL: http://www.e-reading.by/bookreader.php/50921/Svetov_-_Legenda_o_velikom_starce.html.
17. Семенова Е. «Мудрость змия» (глава из романа «Претерпевшие до конца») / О Сергии Страгородском. — URL: http://www.golos-epohi.ru/?ELEMENT_ID=11949.
18. Слово Святейшего Патриарха Кирилла в день памяти святого благоверного князя Александра Невского в Троицком Александро-Невском ставропигиальном монастыре в Акатово. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3421490.html>.
19. Страж Дома Господня. Патриарх Московский и всея Руси Сергий (Страгородский) Жертвенный подвиг стояния в истине Православия / авт. — сост. С. Фомин. — М., 2003.
20. Талантов Б. Сергиевщина или приспособление к атеизму. (Иродова закваска). — URL: http://rocor-library.info/books/O_sergianstve/O_sergianstve.htm.
21. Титков Е. П. Патриарх Сергий (Страгородский): подвиг служения Церкви и Родине. — Арзамас, 2007.
22. Фирсов С. Л. Время в судьбе: Святейший Патриарх Московский и всея Руси Сергий (Страгородский). О генезисе «сергианства» в русской церковной традиции XX века. — СПб., 2005.
23. Шумский А., иерей. Великий духовидец и патриот. Иерей Александр Шумский о Патриархе Сергии и так называемом «сергианстве». — URL: http://ruskline.ru/news_rl/2011/05/14/velikij_duhovidec_i_patriot/.

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЧЕСКИЕ И АКТУАЛЬНЫЕ СЮЖЕТЫ

УДК 1(091)

*Н. Б. Иванов**, *М. В. Михайлова***

ПОЭЗИС И ЛОГОС: СТИХОСЛОЖЕНИЕ КАК УМОЗРЕНИЕ***

Статья посвящена практике медленного чтения, позволяющей обнаружить в классическом тексте его метафизические основания. В центре внимания авторов находится теоретическое рассмотрение чтения поэзии как особой практики философствования, равно ориентированной на диалог и самопознание. Поскольку текст является порядком слов, схватывающим определенное состояние мира, вхождение в художественный континуум, осуществляемое путем внимательного наблюдения за развертыванием смыслов, обновляет в читателе переживание присутствия и возводит его к благодарению.

Ключевые слова: поэзия, метафизика, чтение, жизненный мир, личность.

N. B. Ivanov, M. V. Mikhailova
Poesis and Logos:
Versification as speculation

The article deals with the practice of slow reading allowing to discover a metaphysical foundation of classical text. The authors check the focus at the theoretical consideration of the poetry reading as a special philosophical practice oriented to the dialogue as well as to the self-knowledge. Considered as an order of the words, catching a certain state of the world, the reading of classical text seems to be a process leading into an aesthetic continuum by an attentive observation of the deployment of meanings, a renewal of the experience of presence and a work of thanksgiving.

Keywords: poetry, metaphysics, reading, lifeworld, personality.

* Иванов Николай Борисович — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии и философии истории Санкт-Петербургского государственного университета; n_ivanov@inbox.ru

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

*** Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ «Логос и поэзис: философская герменевтика русского поэтического высказывания»: 16-03-00669.

«Много лгут поэты», — гласит эллинская поговорка. «А более всего — наилучшие из них», — добавляет к ней философия со времен Гераклита и Сократа. Но так ли это в самом деле? И не хуже ли такая полуправда лжи?

Ницше в предисловии к «Утренней заре» называет филологов «учителями медленного чтения» [1, с. 10]. Искусство чтения, по Ницше, состоит в умении не торопиться, давать себе время для того, чтобы всмотреться в смыслы и уловить связи, являемые текстом. Практика медленного чтения целебна для людей «века, который хочет успеть все и справиться со всем» [1, с. 11]. Если это было так в начале 1880-х гг., сколь драгоценнее рекомендации Ницше сегодня.

Авторы исходят из мысли о том, что классический текст содержит в себе художественный мир, обладающий свойствами самодостаточности и непрерывности. Неспешно вслушиваясь в слова и вглядываясь в порядок их расположения, мы получаем возможность войти в небывалую констелляцию смыслов, которая складывается и осуществляется здесь и сейчас, именно для этой персоны, этого сообщества, причем эта возможность дается вне зависимости от филологической или философской квалификации читателя, поскольку родная речь и поэзия как ее вершинное проявление — наше общее достояние.

1

МВМ: Сегодня 17 июня 2015 г. Мы сидим у окна на Фурштатской улице и намереваемся поговорить о русской поэзии. Почему это важно и интересно для нас? Потому, что язык — лучшее, а возможно, и единственное, что у нас есть, что невозможно у нас отнять. Потому, что русская поэзия — не составляющая «культурного наследия», а часть нашей жизни, и опять же, может быть, лучшая и важнейшая, поскольку и мир, и человек сказываются в совершенном тексте. Они могут сказываться и иначе: в событии, поступке, жесте, но событие, поступок и жест удерживаются словом, остаются в слове, передаются через слово, потому оно столь фундаментально, столь драгоценно для нас.

НБИ: В каком-то существенном смысле и дело, поступок, и мысль, и даже чувство — лишь формы инобытия слова. В этом отношении слово онтологически первичней всего того, во власти чего мы можем оказаться, за что придется отвечать и что составляет наше возможное достоинство. Есть какая-то сила, заставившая нас начать этот разговор. Для начала хотелось бы пусть предварительным образом, но все-таки присмотреться к тем самоочевидностям, которые обычно — дабы быть собою — ускользают от нашего внимания.

Поэт — странная фигура: он не выносит «самоочевидностей», не выносит ничего такого, что разумеется само собою и чем никак не востребованы силы нашей души и духа. То, что разумеется само собою, — предмет глубочайшего безразличия поэта. Он оборачивается лицом к тому, что без него, без поэта, *никак* не разумеется, что вовсе без него не существует, а если и мерещится, то лишь в форме чего-то небывалого, которого он ищет, которым он хочет поделиться с миром и которое является залогом того, что делает поэта поэтом в древнем смысле этого слова — *творцом*. Либо ты творишь небывалое, либо не творишь вообще. В поле поэтического существования ничто не разумеется само собою, ничто нельзя предвосхитить. Если ты знаешь, что написано на сле-

дующей страничке книги поэта, то эту книгу лучше и не открывать. Это не как у Канта, где можно вынести априорное суждение сколь угодно синтетического свойства, а равно и наоборот. Здесь если яблоки и падают недалеко от яблони на этой странице, то из этого никак не следует, что они будут делать то же самое на следующей. Здесь возможно решительно все что угодно, но это *что угодно* подчинено удивительным, невероятным, неисповедимым законам, которые утверждает и которым следует сам поэт, призванный к тому, чтобы перевернуть весь мир, что нас с вами окружает и в лице неотступно «окружающего мира» сплошь и рядом заставляет себя принять за мир *сущий*. Но в том-то все и дело, что если ты ставишь знак равенства между миром и миром в окошке, если ты видишь мир единственно и только из застенка, со стороны, так, как если бы ты ему не принадлежал и даже как если бы тебя на этом свете вовсе не было, тогда следует просто признать простую вещь: ты занимаешься единственно и только собственными химерами и выдаешь свой сон, свой роман с собственной персоной за сущность всех вещей.

Поэт имеет дело с сущим *только на словах*, что для рассудка с самого начала означает — с иллюзией, потому что то, что существует только на словах, обыкновенно нами противопоставляется тому, что существует на самом деле. Все правда, и поэту на самом деле не обязательно вступать в полемику с рассудком, чтобы заниматься своим делом. Да, содержание стихотворения — сущее только на словах, однако на таких словах, которые нарочно не придумаешь, не изменишь, не поправишь. Это, конечно, нечто небывалое, но то, в котором сказывается *неизбывное*, да и само-то это неизбывное, с которым мы намертво связываем саму истину, существует только на словах, остается *пресловутым*, если не сказывается в небывалом.

Поэтому не надо думать о себе лишнего, когда мы принимаем за истину вещи по ту сторону поэтического мира. Есть подозрение, что дело обстоит в точности до наоборот, и сущее только на словах, например, *имя человеческое*, может оказаться во главе угла и сделаться самой твердой почвой под ногами. Сущему достаточно существовать только на словах, чтобы выдержать на себе давление самодовлеющих вещей — любой их прозы-злобы.

Здесь обрисовывается тот горизонт, в котором либо ты говоришь о самом главном, о том, как в небывалом творении поэта сказывается сущность всех вещей, либо ты никогда не заговоришь их именами.

МВМ: Действительно, поэзия — небывалое, с этим никто не поспорит. Но штука в том, что именно это небывалое и дает единственный смысл всему очевидному, само собой разумеющемуся. Небывалое оказывается самым существенным, на нем все стоит. Оно вовсе не плод творческой фантазии или, избави Боже, художественного вымысла. Небывалое — то, что ускользает от нашего повседневного опыта, не дается нам в рассеянном и зачастую бездарном проживании жизни. Это непостижимое измерение жизни усматривается именно и только взглядом поэта, удерживается в его словах и через них нам становится доступно. Я всегда подозревала, что поэзия не сочиняется, а извлекается из строя мира. Стихи невозможно придумать, их можно только услышать и очень точно записать. Именно поэтому, кстати сказать, слова поэта иногда подвергаются им же самим и поправкам, и уточнениям: мы видим,

как Пушкин чирикает на своем листе несколько раз, а может и вернуться к первому варианту. Почему он это делает? Он ищет красоты или какого-то художественного эффекта?

НБИ: Ты еще скажи — «рифмы» он ищет...

МВМ: Уж всяко не ее. Он ищет соответствия тому переживанию, конкретному, целостному, подлинному, которое, собственно говоря, и является единственным источником текста. Это как сыграть по нотам. Играя Баха, ты не придумывай ничего, а просто пойми, что написано, и сыграй это, и будет очень хорошо. То же самое делает и чуткий читатель, да прежде всего и сам поэт, потому что поэзия — тоже перевод и искусство чтения: не искусство художественного слова, а искусство чтения тех иероглифов бытия, которые нас окружают. Все дело, сдастся мне, только в настройке взгляда. Если у тебя нет дара, ты можешь жить в окружении унылой повседневности само собой разумеющихся вещей, но если у тебя есть хоть какая-то доля приобщенности к миру как таковому, не к мельканию повседневных событий, а к *миру*, то ты будешь видеть в самых обыкновенных вещах знаки божественного присутствия, знаки бытия.

«Зима. Что делать нам в деревне? Я встречаю / Слугу, несущего мне утром чашку чаю...» — и так далее. Как можно увидеть строй мира в обыденном повторяющемся событии? Оказывается, можно. В этом смысле поэт — тот, кто выводит нас из окружения. Ты сказал очень хорошее слово: мир нас окружает. Окружили нас со всех сторон, мы в окружении, потому что оторваны от своей небесной родины, отовсюду надвигаются на нас трамваи и яичницы, и только силой поэзии этот порочный круг, окружение чуждых сил можно даже не разорвать, но вдруг окажется, что он прозрачен, пронцаем, что мир светносен.

НБИ: Поэт наверняка обладает даром, но именно в этой своей ипостаси он ничего специфически свойственного поэту не обнаруживает. Здесь как раз он у себя и у *тебя* дома — в общечеловеческом *родильном доме духа* наряду с решительно любым сколь угодно поэтически бездарным существом, потому как на самом деле Божий дар распределен среди людей гораздо более справедливым и всеобщим образом, чем, например, здравый рассудок, о справедливости распределения которого в свое время любил рассуждать Декарт. Существо самоочевидности в поле поэтического опыта лежит на поверхности. Некоторые вещи тебе говорят что-то свое — и только тебе. Тучка над горизонтом, или звук далекого паровоза, или вдруг вспомнившийся образ женщины, или взгляд начальника, или строка поэта — решительно все что угодно среди предметов возможного опыта вдруг что-то лишь тебе начинает говорить, вдруг куда-то тебя, только тебя позовет. Ты пойдешь, потому что вещи умудряются говорить не только всем и всякому, но и *единственно тебе*, как если бы они были языком того гения или даймона, который потому и владеет нами, что говорит единственно и только с каждым из нас, в единственном числе. Здесь исключительно существенен этот мотив некоторого радикального, предельного, исконного одиночества и твоей соответственно предельной космической востребованности. Если ты не услышишь то, что только тебе говорят, этого не услышит решительно никто. Но бывает, вещи тебе такое говорят, что ты в ответ не можешь, и права, да и сил не сыщешь никаких

смолчать. Тогда твою печаль, твоё вдохновение, твой страх, твой восторг ты не можешь не вылить в это самое сущее «только на словах». Сказано вовсе не тобою, но тебе нужно сказать это всем, да так, чтобы услышал на этот раз каждый — без исключения. Если кто-то, неважно, по какой причине, не услышит то, что ты сказал, следовало помолчать. Следовательно, у тебя большие проблемы с «поэтическим даром». Речь не о том, чтобы поделиться тем, что у тебя на душе. Ничего там особенно любопытного не происходит, а уж тем более уникального, небывалого и неизбывного — так себе: волнение какое-то, дуновение ветерка, упал листик у тебя в душе, как он падает с осеннего дуба. Но ты должен так об этом поведать миру, чтобы у всякого нормального человека всегда был хотя бы выбор между этим листиком и целым небом. Ты должен понять простую вещь: если человек тебя читает, значит, для него это поважнее будет, чем заниматься чем-либо другим: все «что-нибудь другое» ты превратить обязан в *ерунду*. Хотя на мгновение, но человек вырвется из той самой блокады, из которой ты сам никак не можешь вырваться. Вот что важно: *кому* мы говорим, когда *свое* городим, *зачем* мы это говорим тем, кому мы говорим, и в *кого* мы превращаем сущее постольку, поскольку с нашим словом оно впервые является на свет и из небывалого, неслыханного обращается в незабвенное. Если твоё небывалое не является незабвенным, имя тебе не поэт, а пыль, пузырь земной.

МВМ: Скажу еще вот о чем. Нам иногда кажется, что мы выбираем любимых поэтов. Все наоборот: они выбирают нас. Действительно, поэт — тот, кто должен сказать так, чтобы все его услышали. Если ты не можешь сказать так — выйди, закрой дверь и займись чем-то другим. Это правда. Но в то же время слово, которое сказано, совершенно и звучит — это не слово лозунга или рекламы, захватывающее массы. Это слово отбирает себе слушателей. Таким образом поэзия выстраивает какое-то сообщество. Как бывает иногда: человек, казалось бы, совсем чужой, и вдруг он тебе говорит строчку из твоего любимого стихотворения — и мгновенно становится родным, ты понимаешь, что вы говорите на одном языке, что у вас одна земля под ногами и одно небо над головой. Это замечание, как мне кажется, позволит нам перейти к разговору именно о русской поэзии.

«Родная речь» — так назывался наш учебник в первом классе. Родная речь: казалось бы, родной язык дается нам изначально и безусловно, как некий безраздельный дар. В чем-то это так и есть, но тем не менее, чтобы войти в этот язык и жить в нем, как в доме, нам предстоит потрудиться, проделать какой-то путь, предстоит прежде всего смириться. Первым шагом на этом пути будет смирение. Услышать может тот, у кого уши открыты. Мы помним, как сокрушался один Человек, Который говорил лучшие слова на свете. Лучшие слова, чем Он, никто до сих пор не сказал и не скажет никогда. Он печалился: «Что ж такое, имеют уши и не слышат, имеют глаза и не видят. Что делать с этим народом, у которого каменное сердце?» Ровно то же самое происходит и с поэзией. Чтобы услышать поэта, нам нужно что-то сделать с собой, настроить внутренний инструмент. Да, я совершенно согласна с тем, что слово поэта для всех, это слово на всю вселенную должно прозвучать. В то же время, чтобы услышать его, нам необходимо к этому быть готовыми.

НБИ: Да. Тут ведь, когда мы говорим не просто о поэтической речи, но о *родной* при этом речи, следует с максимальной осторожностью удерживать в сознании предмет, о котором вдруг пошла речь. У нас нет другого языка, кроме родного и понятного — едва ли не оттого лишь и понятного, что родного, и едва ли не оттого лишь и родного, что понятного. Мы этим не слишком озадачиваемся, слишком само собой разумеются такие вещи. Но есть еще и другие самоочевидности, с которыми имеет дело поэт, несмотря на свою страсть к небывалому, и они должны-таки нас насторожить, когда мы с легкостью, по преимуществу со скучающим видом, вспоминаем о том, что говорим на родном языке. Что имеет в виду поэт безотносительно к тому, что он имеет в виду? Я, конечно, не мистагог, но почему-то мне представляется, что никакой загадки, никакого секрета и тайны тут нет. Так любят интерпретаторы, комментаторы всех мастей: «А что он там имел в виду? Что он хотел сказать? Короче, Склифосовский». Ведь не случайно ни короче, ни длиннее не сказать, если это сказано по-настоящему. Что он «имел в виду»? Поэт — не гадая — имеет в виду, что его так *прочтут*. Это к вопросу о чтении. Он имеет *одно с тобой* мгновение в виду: он сейчас — когда угодно — пишет, имея в этот миг в виду, что ты — в этот самый миг — читаешь. Это очень странное совпадение по ту сторону наших хронологий, мнимых эпох, возрастов и тому подобной лабуды, в которую мы обращаем мотив времени вообще. И вот представьте, что в эту точку, в которую устремлен одновременно и взгляд творца — а он просто пишет там это самое пресловутое «На холмах...» — в эту самую точку ты в этот самый миг всматриваешься. Мне все время казалось удивительным, что при этом происходит. Кто откуда смотрит? Он тебя видит постольку, поскольку имеет в виду, что ты сейчас делаешь, вот именно, безо всяких ошибок: ты не яичницу ешь, не на трамвае мчишься, не Канта читаешь даже — ты читаешь строку поэта, а тот *сейчас пишет*, и вы смотрите глаза в глаза — безо всяких метафор. Но он имеет в виду, что говорит с тобой на одном с тобою языке — по-русски.

Вот меня всегда это занимало. Скажем, в Дельфах два бога служат-поживают в одном храме. Хотя это храм Аполлона, но Дионис там тоже подвизался, и когда Аполлон по всяким людским делам (то есть собственным сердечным) покидал храм, тогда его замещал Дионис. Однако бывали деньки, когда (повидимому, после вчерашнего) Дионис не просыпался, и храм был пустым — в том смысле, что богов дома не было. Приходит туда какой-нибудь эллин, и ему человеческим — русским языком говорят: «*Богов нет*». — «А что, — тот говорит, — *вообще нет*? Как водки в России эпохи перестройки? Как и *вспомине* их нет в родном — в нашем древнегреческом?» — «Да, — ему говорят, — *вообще нет*». Так вот, не надо торопиться с выводами по части того, вообще нет или не вообще. Главное — не торопиться с выводами, что был какой-то там Александр Сергеевич, который на «*твоем*» родном бацал стихотворения какие-то, и будто он никогда не видел тебя и никогда не смотрел тебе в лицо, а уж тем более — ты. Какой там Александр Сергеевич? Что-то мы слышали про тросточку, про бакенбарды, а так в толпе увидишь — и не узнали бы мужика, может, только по цилиндру. Может, у Пушкина больше ничего и не было, и только по бакенбардам, тросточке и цилиндру мы и могли бы отличить его в толпе?

Нет. Когда мы слышим родное и любимое в ином, в чужих глазах, словах, улыбках, тревоге, когда мы, другими словами, включаемся в поле *общего языка* и начинаем понимать друг друга, мы начинаем понимать и то, что наше сродство с истиной вообще, с началом всех начал и, например, с гением любого, перед кем мы благоговеем, является, конечно, *избирательным*. И Пушкин, и русская поэзия, всем и каждому говоря свое слово, отлично понимают, что в одном случае это слово, если коротко сказать, ДА, а в другом случае — НЕТ. Это всегда *признание в любви*, иначе языком вещей вообще не заговорить. Но никаких гарантий того, что на твое признание мир улыбнется, поглядит тебя по головке и вообще обратит на тебя внимание, нет. Поэзия в этом смысле, раз уж на то пошло, скорее существует ни для чего и ничего ради — в том отношении, что апофеоз смысла как гаранта достоинства речи здесь прекращается, скорее даже будет честнее забыть на время вообще о смысле. Если ты спросишь влюбленных, зачем они за руки держатся и ради чего целуются или смотрят на горизонт, ты только оборвешь, обесмыслишь то, во что зачем-то засовываешь свои дурацкие смыслы обихода. Здесь нет ничего от обихода и все только для избранных. Это некоторым образом априори элитарное, избранное существование, в котором ты и только ты востребован, ты и только ты определяешь, кого пригласить, а кого не пригласить на свой пир. В каком-то смысле даже обязательно, чтобы на твоём языке говорило очень немного людей, в пределе — только *один* человек, который для тебя является всем — всем тем, без кого тебе нет жизни, нет слова и, конечно, никакого смысла.

Родное — это не метафора по отношению к кровной связи нашей с нашими предками, нашим прошлым, а в конечном счете — с началом всех начал. Это и есть та самая кровь или кровность. Кровь в этом смысле свидетельство, залог того, что нам вообще есть что пролить на этот мир. Это свидетельство подлинности твоего порыва и действительности твоего риска, без которых ничего путного не делается и ценою которых приходится оплачивать собственную пустоту. Поэт — тот, кто берет на себя, вызывает и принимает на себя удар света, направленный на тебя. Он проливает за тебя кровь — надо понимать, что свою собственную кровь, а иначе бы тебя никто не спас, никто не выручил в тот момент, когда как будто бы уже никто не выручит. В этом отношении я только хотел заметить, что интерес к «русскости» поэзии — это не интерес к частному в отличие от интереса к общему, как пока у нас и разворачивается под диктовку рассудка разговор. Само родное в языке есть стихия, порождающая поэзию. Родная кровь тоже требует твоей защиты. Ты проливай свою, но ради чего? Чтобы другой ее не пролил. Ты родных, кровинушку свою, спасаешь тем, что проливаешь собственную.

Итак, кровный русский язык, на котором все по идее должны говорить. Поэт скажет: «Я памятник себе воздвиг нерукотворный». Поэт скажет: «Мир — улыбка Шивы». Услышь его — и ты заговоришь на родном языке, даже если не слишком знаешь, что это за такой Шива. Они говорят с нами на родном языке, о котором мы просто не имеем ни малейшего представления.

МВМ: Как все дороги ведут в Рим, так и все языки устремлены к одному и тому же... Ты сказал прекрасное слово — пир, сказал, что слово поэта творит сообщество пира. На пиру нет чужих, там все свои, все собраны вокруг

огня и вокруг чаши. На пиру хорошо, только вот пир всегда бывает исключительно во время чумы. Об этом-то мы с тобой и поговорим в следующий раз, потому что нам нужно определиться в пространстве, в которое мы вступаем. Уж если мы рискнули довериться течению родной речи (знаешь, да, что речь и река — однокоренные слова?), не забудем, что этот поток может вынести нас туда, куда мы сами никогда не сообразили бы попасть. Поэтому я предлагаю в следующий раз начать с «Пира во время чумы» Пушкина.

НБИ: Да, уже хотя бы потому, что всякое подлинное стихотворение — это пир, это приглашение на пир, это торжество дара Божьего и всего того, что, очаровывая, впервые способно открыть тебе глаза. Это мир, в котором нет дистанции между тем, на что ты смотришь и что при этом видишь. Пир — это мир, в котором так хорошо любому. Именно поэтому он так редок, именно поэтому он так короток и — драгоценен.

2

МВМ: Сегодня 20 июня 2015 г. Все у того же окна на Фурштатской улице мы встретились, чтобы почитать вместе «Пир во время чумы» Пушкина. Нам показалось, что именно этот текст выводит нас к очень важным не только для русской поэзии, но и для нашей жизни вещам. Читать «Пир во время чумы» целиком немислимо. Это дело бесконечное, потому что к «Пиру» прицепятся остальные «Маленькие трагедии», а к ним — первая болдинская осень и весь 1830 год, а к нему прилипнет то, что было раньше и позже, а потом к Пушкину подтянутся Баратынский, Тютчев, а за ними — и Блок, и Бродский, и это не кончится никогда. Поэтому нам нужно ввести жесткое ограничение, и мы возьмем только важнейший момент текста — песнь Председателя. Филологи — и я первая — скажут, что так делать нельзя, но деваться нам некуда.

НБИ: Да, но, конечно, мы его возьмем не потому, что он «важнейший», а потому, что в характере того, как завязался наш разговор, он наиболее естественным образом является на поверхность, практически нас о том не спрашивая. Поэтический гений приглашает нас на пир как, возможно, последний шанс для себя, да и для нас сохранить себя и все, что ему дорого, несмотря на окружающую нас чуму. А раз всякий поэт, достойный собственного имени, делает именно это, мы и решаемся напрямую ответить согласием на это предложение и наконец, если угодно, заняться делом, а не болтовней. В последние времена меня все влекут к себе эти слова Ионеско: «Лишь слова имеют значение, остальное — болтовня». Речь идет о самой сути дела. Поэт приглашает нас на свой пир, и если мы говорим ему ДА, то неизвестно, где мы окажемся и чем такое предприятие закончится — но уж точно не закончится тем, что мы обыкновенно от «пира» ожидаем.

Лишь немножечко еще из поля прозы-болтовни до того, как мы займемся делом — начнем читать стихи. Собственно, что именно мы начнем делать? В чем простейший и общеобязательный смысл чтения как практики духа, как практики, в которой вокруг возникающая тишина дает нам шанс преобразиться в того, кем до тех пор, пока не стал читать, никогда не был? Вслед за поэтом мы вступаем в пространство сущего только на словах. Читать и значит не что

иное, как входить в пространство такого рода сущего и путешествовать его дорожками. Но при вступлении в это пространство происходит некоторая фундаментальная метаморфоза, которая слишком очевидна, чтобы ей придавать сколько-нибудь существенное значение, но и игнорировать эту метаморфозу ее смысл не позволяет. Надо понимать, что с тобою происходит, когда ты вступаешь в это пространство. Собственно говоря, свидетельством бытия этого сущего только на словах и является твоё преобразование, пресуществление. Мы как тот волчок у Остера, который вращается, вращается и в *кого-то* превращается. Мы в кого-то превращаемся, и следует отдавать себе отчет, что же это за лицо. Вступать в пространство сущего только на словах — значит вступать в пространство на *самом деле мыслящих*. Иначе, как в этом пространстве, смею полагать, мысль вообще не существует. Итак, для начала надо понимать, что мы на себя берем, возлагаем и что друг другу обещаем, когда такое обещаем — не только *на словах* думать.

Как будто бы во время чтения от нас ничего особенного не требуется. Не замечая всех тонкостей, капризов, которыми выписываются звуки, буквы, слова и строчки, почти мгновенно проникая эти превратности грамматики, алфавита и всяческой лингвистической мишуры, мы попадаем в поле смысла, за который не несем никакой ответственности. Автор текста берет нас за руку, как детей малых, и ведет по своим садам и закоулочкам, вовсе не спрашивая у нас на то разрешения. Если нам по нраву те места, ландшафты, времена, в которые он нас за собою приводит, мы продолжаем чтение, если нет — мы просто отдергиваем свою руку и поворачиваемся к нему спиной. Легче легкого закрыть книжку, прекратив эти путешествия. Но если это путешествие достойно собственного имени, если поэт достоин собственного имени, нас ожидает великое сожаление, когда мы дочитываем до последней строчки: как, уже все? Я уже должен закрыть книжку? Я ему уже не нужен?

Бытие перед лицом сущего только на словах есть бытие перед лицом мысли на *сущем деле*. В каком же именно горизонте, отношении и смысле? Да в очень простом. Мы в прошлый раз с тобой уже беседовали о той точке, в которой как бы клином сходятся два мира: того, кто творит слово, и того, кто ему внимает. Всматриваясь в эту точку, мы всматриваемся в пространство, в котором вдруг является для нас, для нашего собственного мышления шанс оказаться востребованным. По ту сторону сущего только на словах мы, к сожалению, смотрим на этот мир исключительно и только чужими глазами, которые по странному и страшному, хотя, к сожалению, естественному недоразумению мы принимаем за свои. Мы смотрим на мир глазами Платона, Пушкина, Джона Леннона — за редчайшими исключениями: только когда мы встречаемся с настоящими друзьями, любимыми или с врагами, тогда оказывается востребованной наша самость. А тут, при встрече с подлинным словом поэта, эта востребованность становится тотальной. Он просит только одного: «Не читай меня глазами Ньютона, Платона, глазами эпохи или этого вечерка — читай *собственными* глазами. Я имею в виду, что это ты будешь читать, что наконец ты откроешь собственные глаза». Это удивительный шанс, великодушное приключение, в которое когда-то еще детьми мы пускались, слушая бабушкины сказки, потому что она именно нам их рассказывала. Я хотел бы,

чтобы мы всегда помнили, что сейчас перед нами мир, который внимательно смотрит на нас. Здесь речь идет о пребывании в видящем мире, напряженный и просящий взгляд которого направлен ровно на тебя и является единственным условием твоих собственных открытых глаз. Либо так, либо никак.

Извини, пожалуйста, что получилось так долго. Я так вот понимаю то, чем мы сейчас будем заниматься. Нам кажется, что это очень простая практика духа, и это действительно так. Читать, считать, говорить — почти что как ходить, но в том-то и дело, что разрывать дистанцию между вещами исключительно трудно, если ты понимаешь смысл хоть одной из этих вещей. Легче, конечно, доказать разуму, что движения и вовсе не существует, чем превратить в доводы разума действительность движения: ходьбы, письма, чтения. Ты хочешь сказать, что на этот раз я сам вырыл себе яму?

МВМ: Я хочу сказать, что понимаю, о чем ты говоришь, и для меня это тоже один из самых больших соблазнов и радостей чтения. Когда читаешь, ты, казалось бы, попадаешь в тотально вымышленный мир. Там все устроено по воле одного-единственного человека, и ты можешь быть твердо уверен в том, что ничего из того, о чем читаешь, не было и не будет. Однако когда тыходишь в этот абсолютно умышленный мир, где все обладает свойством гипердетерминированности, ты вдруг обнаруживаешь себя наконец-то свободным. Меня всегда в литературе влекло это чувство жизни. Когда мы находимся внутри обыденной реальности, нам только кажется, что мы совершаем свободные действия, на самом же деле быть свободным удастся невероятно редко, а обычно нас все время втягивает в себя какая-то программа: сейчас я отец, теперь — преподаватель, а теперь я буду покупателем в магазине, а потом — пассажиром трамвая...

НБИ: А потом — надевающим тапочки, выбирающим программу телевидения — тут вообще столько возможностей!

МВМ: Много. Штука в том, что ты пребываешь в этом сне наяву, не выходя из него ни на минуту, и только в абсолютно вымышленном пространстве обретаешь опыт, который позволит тебе найти и потом сохранять (может быть, лишь на какое-то время, может быть, и не на сто процентов) состояние пробужденности, присутствия в мире. Такое состояние, когда ты понимаешь, что твоя жизнь не исчерпывается хорошим исполнением разнообразных функций, а ты стоишь на земле под небом. Ты об этом?

НБИ: Да. Хочу еще обозначить существенность мотива твоего абсолютного доверия к миру, который является для тебя убедительнейшим несмотря на то, что в глазах всех его не существует вовсе, как не существует твоего папы, кроме как для тебя, для другого он не папа вовсе. Как-то мы с Катенькой моей шли по улице Марата, и она держала меня за руку (четыре с половиной годика) вот так примерно, как мы сейчас будем держать Александра Сергеевича. Вдруг она меня дергает за эту самую руку, останавливает — а вокруг серый питерский денек, ничего хорошего: «Пап, пап!» Я к ней опускаю голову, а она говорит: «Папа, а правда, здорово мы живем!» Эту Катину девичью радость, если честно, я сразу чувствую, когда читаю что-нибудь из Пушкина или кого-нибудь вроде этого черта Пушкина. Сколько нас радости ожидает! Сам себе завидую, что мы сейчас будем этого Пушкина читать. Скажу еще личную вещь:

у меня бывало всякое в университете, но провальный — во всех смыслах этого слова — курс на философском факультете был только один. Он был посвящен «лирике Пушкина». Нигде, никогда я столь позорно не проваливался. Может быть, этого никто и не заметил, но я это точно знаю, я и читал-то его всего один раз, потому что он оказался для меня неподъемным. Читай о Платоне — ладно, читай Данте — куда ни шло, русский символизм — ничего. Но Пушкин — это странство, чреватое провалом, здесь «тонкий лед», сказал бы Ницше. Я в каком-то смысле боюсь, я знаю, что здесь провалиться легко. Там ведь ничего нет. Ты, наверное, не читала, а сейчас прочтешь — увидишь: туда-сюда, любовь-морковь... Хорошо ли мы с тобой подумали, прежде чем войти в эту дверцу? Боюсь, придется оставить всякую надежду.

МВМ: Скажу две вещи.

НБИ: Это нахальство просто! Мы с тобой с суконным рылом в калашный ряд. Да знаем ли мы, куда лезем?

МВМ: Не знаю, как ты, а я-то знаю, потому что мне Александр Сергеевич не чужой.

НБИ: Да ты что!

МВМ: Объясню. Когда я закончила филологический факультет, мне досталось прекрасное распределение в Ленинградское городское экскурсионное бюро. Там всем туристам, приезжающим в наш замечательный город, предлагались две вещи: обзорная экскурсия по городу и «Пушкин в Петербурге». Поэтому я прочла, сколько смогла, книжек о Пушкине и о Петербурге и стала зарабатывать на жизнь рассказыванием всяких историй. Так что Александр Сергеевич сделался моим кормильцем, и этот источник дохода никогда меня не подводил.

НБИ: Надежный источник, да?

МВМ: Верный кусок хлеба. Пушкин стал членом нашей семьи как некий праотец, поэтому для меня он близкий человек. Так что смею тебя уверить, мы с тобой, без сомнения, скажем глупости, но у него достанет и чувства юмора, и отеческой снисходительности, чтобы к этому отнестись нормально. Это первое. А второе скажу не совсем про Пушкина. Меня занимает: чем отличается чтение Пушкина или любого другого настоящего поэта от разговора, например, с приятелем? Тем, что когда ты беседуешь с приятелем, этот человек — если он, конечно, не великий мастер жизни — так или иначе к себе притягивает твоё внимание, тебя ориентирует на себя. С хорошим поэтом все ровно наоборот, он не магнит, вбирающий твою душу, а прозрачное стекло. Он пуст, его как бы нет, и через него вдруг начинается что-то совсем другое. Важна эта прозрачность: он действительно берет тебя за руку и ведет, он выступает как прозрачное стекло, через которое льется свет, как русло, по которому течет чистая вода. Ну, не знаю, как объяснить. Так играет на фортепьяно Григорий Соколов — ты же его слушал? Он ведь, можно сказать, не артист, а учитель музыки: совершенно не занят собой, предельно собран при существовании музыки, прикасается то нежно, то сильно к клавишам, прослушивает и осмысливает каждый звук и тебя, слушающего, при этом как будто крепко и мягко держит за руку и ведет — отвлечься ведь невозможно, правда? И как будто говорит: «Вот послушай это созвучие, не торопись, задержимся на нем, а теперь давай

пройдем внимательно этот пассаж, а здесь — помчали, летим...» Там нет «исполнительского искусства», а есть точное, чистое, честное понимание музыки, ее строгая и благородная передача. Удивительно, что он совершенно не «работает на публику», но при этом невероятно щедро одаривает каждого, кто в зале. Делает свое дело — а получается, благодетельствует нам. То же с любым художником, то же с поэтом.

НБИ: Я слышу тебя, но немножко в других терминах. Я бы назвал это чистой горизонт. Когда поэт поворачивается к чуме спиной, он прежде всего оборачивается спиной к собственному Я, к эго, с которым мы привыкли носиться как с писаной торбой, превращая всю свою жизнь в инобытие романа с собственной персоной. Как у Державина: «Я царь — я раб — я червь — я Бог». Творить — значит идти на принципиальное разотождествление с героем своего романа. Ты оказываешься поистем практики этого разотождествления, поскольку перед тобою абсолютно чистый горизонт твоего собственного существа. Удивительным образом он именно так дарует тебе воздух, которым можно вообще дышать, и в этом смысле чистоту, прозрачность. Леонардо не знал, что он *тот самый* Леонардо — «титан» эпохи Возрождения. Если бы он знал, что он Леонардо, а тем более что живет в эпоху «итальянского Ренессанса», он бы со смеху или от скуки помер, либо бросил все и ушел в монастырь, потому что с этим *нельзя жить*. В частности, поэтому столь уникален опыт любого нормального гения: он отказывается от романа с «самим собой», который по своей воле не прекратить. Даже человек предельно скромный и относящийся к себе без лишнего пафоса, не склонный думать о себе лишнее, все-таки этот роман так или иначе продолжает едва ли не любым своим словом. Но когда он отдается творению *мира из ничего*, отдается поэзии, живописи, умозрению, само собой разумеющимся образом этот роман рассеивается и наконец отпускает тебя. Ты как бы выходишь из-под власти трансцендентальных зеркал, в которые постоянно смотришься в поисках новой утонченности на лице, и попадаешь в мир по ту сторону онтологического зазеркалья, в мир чистых вещей и открытых — по имени тебя зовущих горизонтов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ницше Ф. Утренняя заря (Morgenröte): Мысли о моральных предрассудках. — Харьков, 2010.

*А. А. Чубатов**

МОЛЧАНИЕ КАК ПУТЬ К ЯЗЫКУ

В работе предпринята попытка непрямого говорения о языке, не превращающего его в предмет исследования, с целью ухватить язык в его языковости. Будучи сплошной прозрачностью, чистым вне-себя-бытием, язык лишает нас возможности прямого высказывания о языке как языке, требуя навыков периферийного зрения и косвенной речи. Поэтому в качестве исследовательской стратегии был избран разговор о молчании, молчаний о языке, давая тем самым языку слово, позволяя ему самому вы-с-казать себя. Задача умолчания речью делает молчание не только предметом, но и методом нашего исследования.

Ключевые слова: язык, слово, речь, молчание, тишина, слышание, мир.

A. A. Chubатов

Silence as a Way to Language

The author of the article tries attempt indirect saying about the language with the purpose to catch the language in its languageness. As a clear transparency, out-self-being, the language doesn't give an opportunity of direct saying about the language as a language, but demands the skill of the peripheral vision and indirect speech. That is why research strategy is a talk about silence, which keeps silent to give the language the word such a way. So the silence is not only subject, but also a method of this research. Finally talk about the silence becomes co-silence with the language itself.

Keywords: language, word, speaking, silence, hearing, world.

Если мы будем рассматривать зеркало, то мы ничего не найдем, кроме вещей в нем; если будем рассматривать эти вещи, то найдем опять зеркало. Такова общая история познания.

Ф. Ницше

Язык — это свет: он дает видеть вещи, сам при этом оставаясь невидимым. Глядя на вещи, мы не можем не видеть в них отблеск языка, но стоит

* Чубатов Андрей Алексеевич — аспирант Сибирского государственного университета физической культуры и спорта (Омск), nooneinmind@gmail.com

нам взглянуть на сам язык — и перед нами снова вещи и только вещи. Язык не дает себя увидеть. Он ускользает от нас: лежит на ладони, но тут же просачивается сквозь пальцы, стоит сжать кулак. Мы смотрим на язык и видим вещи, на которые он указывает. Как же нам увидеть сам язык?

Лингвистика уже который век без труда справляется с этой задачей, даже не видя здесь проблемы; в прошлом веке с ней освоилась и т. н. философия языка. Что-то останавливает нас от того, чтобы пойти следом. Нам трудно узнать язык в лингвистических конструкциях. Исследователь подобен Медузе Горгоне: его взгляд заставляет язык каменеть, тогда как естественный взгляд просто проходит сквозь. Сделав язык предметом исследования, мы перестаем его узнавать, подобно тому как не узнаем больше слово, которое долго повторяли, поскольку видим уже только слово, а не вещь. *Так* увиденный, язык подобен грязному стеклу: испачкав, мы обнаруживаем его, но видим опять же не столько стекло, сколько грязь на нем. Сделав язык предметом, мы убиваем его. Язык жив только тогда, когда мы говорим не слова, а вещи. Непосредственно увидеть можно только мертвый язык, не уводящий больше к вещам — «трупы удушенных слов» (Набоков).

Однако не стоит забывать, что вещи, найденные нами в зеркале-языке, — это вещи из Зазеркалья. А в Зазеркалье, как известно, «надо бежать во весь дух, чтобы остаться на месте. А если нужно попасть куда-то еще, приходится бежать чуть не в два раза быстрее» [4, с. 131]. Между тем остаться на месте в наш замысел явно не входило. А «бежать чуть не в два раза быстрее», чем «во весь дух», не под силу даже черепахе, убегающей от Ахиллеса. Как же быть? Ответ подсказывает сама зазеркальная логика: чтобы к чему-то прийти, надо пойти в противоположную сторону. Значит, наш путь к языку должен быть путем *от* языка? К чему же?

Если мы хотим увидеть язык, нам надо смотреть мимо него. Если мы хотим сказать что-то о языке, нам нужно... молчать о нем! Молчать в смысле «говорить мимо» языка. Нам мало что даст, если мы просто перестанем говорить: как если бы мы закрыли глаза для того, чтобы лучше видеть. Наша задача в том, чтобы *своей речью* умолчать о языке, но умолчать так, чтобы дать ему явить, с-казать себя. В нашем молчании должны проступить очертания языка. Нам стоит замолчать, чтобы дать слово самому языку.

Как язык, ускользая из наших рук, оставляет в них вещи, так и молчание, уходя в себя, оставляет нас наедине с языком. Поэтому, чтобы молчать о языке, нам придется... *говорить о молчании*. Говорить о молчании, дабы умолчать о языке; молчать о языке, дабы тем самым сказать о нем. *Молчание выступает одновременно и темой, и методом нашего исследования.*

* * *

Лучший способ отвести взгляд от того, что хочешь увидеть, — метафора. Она показывает искомое в тот самый момент, когда смотришь сквозь него. Этим метафора отличается от сравнения: она не ищет сходств, но воплощает незримое в зримом, даруя нам язык не прямых высказываний, позволяющий молчать посредством речи. Этот своеобразный непредметный язык — един-

ственная возможность сказать о том, что не может стать *предметом* речи. И чем надежнее мы укроем нашу речь под покров метафоры, тем ближе она сможет подвести нас к самому языку.

I. Молчание и речь

Человеческая речь переплетена с молчанием в каждой фразе, в каждом слове, в каждом звуке.

В. В. Бибихин

Язык подобен ленте Мебиуса: он незаметно переходит из молчания в речь и из речи в молчание. Так что в нашем пути к молчанию, нацеленном на язык, нас поведет речь. При этом мы воздержимся от концептуального разграничения речи и языка, на манер структуралистов, ибо пропасть, пролагаемая между ними подобными размежеваниями, не оставит нам возможности прийти к языку, направляясь к речи. Напротив, для нас важно именно то, что язык приоткрывает себя в речи, показывается в ней, через нее дает о себе знать, что «речь есть экзистенциально язык...» [10, с. 161], словом — их сущностное единство.

α. Молчание в речи

Иногда полезно помолчать, чтобы тебя услышали.

С. Е. Лец

Вплетаясь в речь, молчание двоятся, распадаясь на молчащее и говорящее молчание, т. е. опять же на молчание и слово, подобно тому, как разломленная пополам магнитная стрелка вновь обнаруживает в каждом из своих отломышей и северную, и южную части.

Простейший случай представляет собой молчание как отсутствие слова: я молчу о том, о чем не хочу говорить. Подобным же образом молчание несловствует, когда слово как таковое может оказаться излишним или слишком неповоротливым и легко может быть заменено действием или жестом.

Однако молчание само способно заговорить, и подчас красноречивее любого звука. Для этого ему достаточно занять место слова, которого от нас ждут. Это, в сущности, все то же молчание сокрытия, но ставшее, помимо воли, явным; молчание, в котором умерло слово, беспомощно застрявшее в горле.

Впрочем, молчание способно становиться на место слова и по собственной воле, принимая форму вызова, презрения, нескрываемой ненависти и т. д. «Вызывающее молчание громче крика» [3, с. 33]. Это напряженное, бьющее через край молчание неизбежно принимает форму слова, поскольку заведомо неравнодушно к тому, будет ли оно услышано и понято, но лишенное начала, единящего нас с собеседником, без которого слову не быть, разит наповал крепче всякой речи. Слова уходят в тень, когда слово берет молчание.

Схожую породу молчания мы находим в разного рода намеках и недомолвках. Это — говорящее молчание, но говорящее крайне избирательно. Оно несет в себе скрытый смысл, предназначенный немногим, храня его от растерзания звуком. Оно таит его, боясь доверить звуку, и все же не знает иного места, где

укрыть его от постороннего слуха, кроме самого слова. Это говорящее молчание оказывается в то же время молчащим, оно разом таит и раскрывает.

При всем многообразии молчаний, живущих в речи, все их объединяет одна родовая черта: они противопоставлены слову. А потому мало чем могут помочь нам на нашем пути к языку.

β. Молчание как фон речи

Как и что мы говорим, в свою очередь зависит от того, как и о чем мы молчим.

В. В. Бибихин

Пытаясь отыскать границу молчания и слова, мы неизбежно наталкиваемся на вопрос: возможна ли вообще речь без молчания? И столь же неизбежно приходим к отрицательному ответу.

Формообразующая роль молчания проявляется уже на уровне звука: чтобы быть единым целым, слово должно быть окружено тишиной. Принимая форму пауз, молчание разделяет речь на отдельные слова и фразы. Ритм, лежащий в основе мелодии речи, отсчитывает молчание. Лишившись *этого* молчания, проникающего во все ее поры, речь превратилась бы в бессвязное бормотание. Молчание суть дирижер в оркестре речи.

Не менее остро нуждается в молчании и смысл сказывающегося. Слово может стать словом, а речь — речью, только потому, что говорит о *чем-то*. (Обо *всем* может говорить только молчание.) Сказать же о чем-то можно, лишь умолчав обо всем остальном. Поэтому, дабы обрести очертания, слово должно облечься в пелену молчания. Молчание формует речь из первоначальной немоты. Всякое слово рождается в лоне молчания и в него же возвращается, теснимое очередным словом. Тем самым молчание оформляет речь, очерчивая ее границы.

Слово окружено молчанием со всех сторон. Из молчания оно возникает и в молчание исходит. Речь — это остров в океане молчания.

γ. Молчание как основа речи

Человеческая речь была бы невозможна без исходного молчания.

В. В. Бибихин

Сказанное покоится на несказанном, и отсутствующее присутствие несказанного есть молчание, становящееся *фоном* речи. Но и сказывающееся покоится на несказывающемся, и присутствующее присутствие несказывающегося служит неперменной *основой* всего сказывающегося. Речь — вершина айсберга, основание которого — молчание. Словом, не только «молчание надо слушать в контексте» [5], то же относится к речи.

Говоря о контексте, чаще всего имеют в виду языковой контекст, т. е. целое речи, из которого изъята фраза и без которого она не может быть адекватно понята. Нас же, напротив, интересует контекст *внеязыковой*. Мы хотим сказать: все то, о чем надо умолчать, чтобы речь могла иметь место.

Мы находим здесь многое. Прежде всего ситуацию. Обращаясь к собеседнику, мы не пытаемся сначала описать положение дел, в котором нас застала

потребность высказаться, а уже потом перейти к тому, что мы хотим сказать. Замысли мы подобное, до речи дело так бы и не дошло — мы бы увязли в разрастающемся в бесконечность описании. К счастью, в этом нет необходимости. Не потому, что речь равнодушна к породившей ее ситуации. Напротив, она настолько нуждается в ней, чтобы иметь возможность быть понятой, что неизбежно несет ее в себе. Ситуация всегда присутствует в речи, но не так, чтобы о ней шла речь.

Понимание ситуации не вытекает из сказанного, но предшествует ему. Обстоятельства захватывают как говорящего, так и слушающего, и эта захваченность выступает той первоначальной тьмой, в которой только и может блеснуть луч слова. Мы бессильны выразить эту захваченность. Зато мы можем о ней молчать. Для этого нам надо только заговорить.

Помимо ситуации, мы вынуждены молчать обо всем, что слушающий знает так же, как и мы сами. За каждой фразой тянется хвост знаний, необходимых для ее понимания, — хвост, многократно превосходящий ее своим размером. Без этих знаний фраза не могла бы состояться.

Прежде всего, сюда относится сам язык, на котором мы говорим. Если бы прежде чем начать говорить, мы были вынуждены объяснить значение всех слов, которые мы намерены употребить, а перед этим, соответственно, значение всех слов, с помощью которых мы хотим объяснить значение этих слов и т. д. до бесконечности, — молчание стало бы нашим вечным уделом. Мы можем говорить только потому, что молчим о языке, дарующем нам голос. Зрение, которым мы видим вещи, само невидимо. «Если бы среда познания сама поддавалась познанию и требовала определения, то она перестала бы быть прозрачной» [3, с. 54].

Итак, мы молчим о смысле слов, которыми говорим. Мы их просто знаем. Но «знание» слов, в свою очередь, возможно только потому, что мы «знаем» вещи, о которых они. А это влечет за собой очень многое. О чем бы мы ни говорили, многое мы предполагаем уже известным нашему собеседнику, в противном случае мы должны были бы каждый раз рассказывать одну и ту же историю и каждый раз начинать ее с начала. Мы молчим о том, что уже известно, и только поэтому имеем возможность сказать что-то новое.

Подобным образом в нашем говорении с кем-то молчаливо присутствует все, что говорилось между нами раньше. И каждое новое слово откладывается в это многослойное молчание, расширяя (или сужая) горизонт для всякой последующей речи. «Высказывание обращено не только к своему предмету, но и к чужим речам о нем» [1, с. 290]. Высказывание обращено ко всему, о чем не смеет говорить. В конечном счете всякий дискурс есть не что иное, как определенным образом организованное молчание.

Наконец, мы молчим о том, что очевидно. Более того, молчание и есть форма бытия очевидности. Об очевидном молчит не только потому, что оно само собой разумеется, — подчас очевидное оказывается наиболее трудноуловимым. Мы молчим об очевидном потому, что у нас нет для него слов. И дело не в нашем словарном запасе. Очевидное — это то, о чем в принципе нечего сказать. На него можно только кивнуть, показать пальцем. Очевидное очевидно. И на этой очевидности очевидного покоится возможность увидеть

и нечто неочевидное. Нам нечего сказать об очевидном, и только поэтому нам вообще есть что сказать.

Подытожим сказанное: речь всегда молчит о том, что объединяет говорящего и слушающего. Молчание создает между ними пространство, в котором и рождается слово — раздвигает для слова простор. На просторе молчания обитает человек. В простор молчания вмещает язык простор мира.

То, что лежит в основе речи, не может открыться в этой речи. Разомкнутое молчанием пространство позволяет впустить слово, своим незримым присутствием дает ему быть. Слово не может вместить это пространство в себя, но всегда указывает на него всем своим существом.

Пространство, открываемое молчанием, — пространство события, то пространство, где мы впервые обретаем себя. Это пространство не является для нас ни внешним, ни внутренним — оно предшествует самому этому разделению. Ни уходя в себя, ни выходя вовне, его обрести невозможно. Оно всегда где-то раньше. Это пространство настолько переполняет нас, что нам совершенно нечего и некому о нем сказать. Нам остается только молчать о нем каждым своим словом. В это молчание уходит корнями всякая речь.

Речь дышит молчанием. — Молчанье наполняет речь. — Как человек дышит *воздухом*, молчаньем дышит речь.

δ. Молчание как изнанка речи

Молчание может быть надежно сохранено только словом.

В. В. Бибихин

Речь дышит молчанием. — Молчанье наполняет себя речью. — Как человек дышит *легкими*, молчаньем дышит речь.

Чтобы осилить сказанное, нужна твердая точка опоры. Попробуем найти ее в загадочной фразе М. Мерло-Понти: «...интенция означения, которая привела в действие слова другого, является не ясной мыслью, но некоторой нехваткой, стремящейся себя восполнить» [6, с. 240]. Речь идет о том, что слову не предшествует готовая мысль, для которой надо было бы только подобрать подходящие способы выражения. Язык — не способ передать другому то, чем я сам мог бы обладать помимо всякого языка. Напротив, речь по мере проговаривания сама впервые открывает для себя свой смысл. Мы не столько понимаем, сколько смутно предчувствуем, что же собственно хотим сказать, до тех пор, пока сами не расслышим это в сказанном нами. Эта «нехватка» отчетливее всего дает о себе знать, когда мы никак не можем вспомнить нужное слово, которое «вертится у нас на языке». Не найди мы этого слова — и смысл того, что мы пытались сказать, останется для нас самих весьма туманным и неотчетливым. Мы *мыслим* языком, а не просто передаем с его помощью готовые мысли.

Но что представляет собой эта «нехватка, стремящаяся себя восполнить» словом? То, что стремится восполнить себя словом, само не есть слово. То, что должно стать звуком, само не есть звук. Из немoty исходит слово. Этот дословесный исток слова и есть молчание. Почему — молчание? Это станет яснее, когда мы увидим, чем отличается молчание от простого отсутствия речи.

«Слово “молчать” не означает ли просто: не говорить, оставаться неммым? Или поистине может молчать лишь тот, кто может нечто сказать?» [9, с. 247]. Не говорить — не значит молчать. В молчании *присутствует* то, о чем мы молчим. Более того, именно молчание открывает простор присутствию вещей мира. Поэтому молчание имеет содержание, наполненность, интенсивность. Оно не обязательно к кому-то обращено, но непременно обращено к чему-то.

Молчание — место пребывания вещей в языке. Оно *дает слово* тому, о чем молчит, и потому требует языка. Ближайший способ существования молчания есть слово. Молчание живет в слове. Слово живет молчанием. И молчанием слово говорит.

Речь — это молчание, вывернутое наизнанку. Таков итог наших блужданий. Вспомним, что язык подобен ленте Мебиуса, а значит молчание и речь — две стороны *односторонней* поверхности. Речь — это молчание вслух.

II. Речь, покинутая молчанием

На нашу беду, слова плодятся, как кролики, и пожирают всю зелень мира.

С. Е. Лец

Молчание — точка соприкосновения языка с миром, то место в слове, которым оно дотрагивается до самих вещей. Вот только всегда ли слово верно породившему его молчанию? Всегда ли мы своей речью задеваем мир? В полной мере это относится только

к речи ребенка, который произносит первое слово, влюбленного, который раскрывает свое чувство, к речи «первого человека, который заговорил», или к речам писателя и философа, которые будят исконный опыт по сю сторону традиций [6, с. 234],

и, едва ли не в большей мере, к слову поэта, хранящему тишину мира. Последнее настолько верно этой тишине, что «стихотворение, собственно говоря, живет не в словах, а в междусловьях; слова суть светильни, озаряющие межсловесное пространство невыразимого» [7]. Слово поэта, т. е. слово как таковое — в своей первозданной чистоте, — позволяет нам лучше увидеть исконную связь всякого слова с молчанием. Но что же случается со словом, когда эта связь обрывается?

α. Толки

Каждое слово есть мысль, чего не скажешь о каждом предложении.

С. Е. Лец

Лишаясь породившего его молчания, слово мельчает, поскольку вся бездна смысла, таящаяся под тонкой оболочкой звука, перестает быть доступной слуху. Тогда слово, подобно монете, стершейся от слишком интенсивного хождения по рукам, теряет свое лицо и само теряется в мутном потоке речи. При этом рвутся нити, незримо связывающие слово с его собратьями и с целым миром.

Оно лишается всего богатства смысла, полнящего и животворящего его, и постепенно разлагается, пока не сохнет до одного скелета.

Источник мельчания слова — в речи. Речь дает слову жизнь, но она же может нести ему гибель и разложение. Речь, лишенная исходного молчания, суть не что иное как хайдеггеровские *толки*.

Толки — это речь, не укорененная в бытии, идущая не от самих вещей, но от «обыденной растолкованности, в какую присутствие [Dasein] ближайшим образом вращается» [10, с. 169], говорение, которое «утратило первичную бытийную связь с сущим» [10, с. 168]. В этом смысле толки беспочвенны.

Будучи лишены почвы в самих вещах, толки находят опору в расхожей понятности сущего, закрывающей доступ собственно к пониманию, которое суть «размыкающее умение быть» [10, с. 144]. Расхожая понятность не требует обращения к истоку речи, т. е. выхода за ее пределы. Все понимается само собой. «В меру средней понятности... сообщаемая речь может быть широко понята без того чтобы слушающий ввел себя в исходно понимающее бытие к *о-чем* речи» [10, с. 168]. Именно поэтому «толки есть возможность все понять без предшествующего освоения дела» [10, с. 169].

Сказывая, язык показывает. Суть его сказа — в показе. Показываемое им всегда шире собственно сказываемого, ибо включает в себя также умолчанное. Лишаясь своего молчания, всякая речь съезживается до собственно проговариваемого в ней, т. е. перестает отсылать за пределы самой себя — к самим вещам. Тогда язык уже не столько показывает вещи, сколько скрывает их под покровом слов. Именно так речь становится толками. «Л ю д и [das Man] не столько понимают сущее, о котором речь, сколько слышат уже лишь проговариваемое как таковое» [10, с. 168].

Толки распространяются «путем *разносящей* и *вторящей* речи» [10, с. 168], вовлекающей человека в бесконечное проговаривание того же самого без обращения к тому, о чем собственно говорится. Именно поэтому толки суть то же, что Мерло-Понти называет вторичным выражением, или речью на основе речи, противопоставляя ее первоначальной (аутентичной) речи (см. [6, с. 234]). В отличие от последней, вторичное выражение отсылает не к тому, о чем ведет речь, но к другим речам о том же. В результате поток речи нарастает, как снежный ком, теряя при этом всякую связь с породившей его реальностью. Язык отрывается от мира.

В основе толков лежит не молчание о самих вещах, но речь. Эта речь не дает расслышать шепот мира. Будучи бессильны прикоснуться к тому, что норовят озвучить, толки снова и снова воспроизводят себя, тщетно сясь нащупать почву под ногами. Речь порождает речь. Покидая слово, молчание лишает нас тишины. Разучившись молчать своим словом, мы вскоре и вовсе отвыкаем от молчания. Непрестанное говорение отнимает у нас возможность понимания, ибо понимание — это молчаливое прикосновение к сути.

Толки суть «терминологически позитивный феномен, конституирующий бытийный способ понимания и толкования повседневного присутствия» [10, с. 167], и «его обыденнейшая и упрямейшая реальность» [10, с. 170]. Они — неотъемлемая черта повседневности, а потому сопровождают человека везде и всюду. Однако в наши дни отрыв речи от молчания, порождающий толки,

достигает небывалого размаха и язык все стремительней теряет под собой опору. При этом возникают новые явления, заслуживающие особого внимания.

β. Культура, разучившаяся молчать

Насколько меньше событий происходило бы на свете, если бы не было слов.

С. Е. Лец

Рождение массовой культуры знаменует собой трагическую гибель молчания. Язык из среды обитания превращается в средство передачи информации. Слово, перестав быть вестью события, начинает само с пугающим постоянством создавать события: средства массовой информации берут на себя роль Бога, ежедневно (и строго по расписанию!) творя новый мир, иной раз — собирая его из осколков не желающих говорить своим голосом фактов, а порой — буквально из ничего. Поток информации, обрушивающийся на человека со всех сторон, многократно превосходит возможности любого восприятия. Говорение настолько подавляет иные способности, что слушать сказанное оказывается уже некому. Да сказанное уже и не нуждается в том, чтобы его слышали. Ему, сказанному, и самому некогда слушать себя, — оно спешит сказаться чем-то еще. Общество требует речи ради самой же речи. «Ему важно чтобы говорение было» [10, с. 168].

Говорится столько, что для молчания не остается ни места, ни времени. Сама способность к нему постепенно атрофируется. Молчать оказывается так же некому, как и слушать. Говорение заполняет собой все без остатка, и это *все* стремительно обесмысливается, превращаясь в ничто. Мир тонет в омуте неспособной умолкнуть речи.

В этом «божественном» дискурсе, порождаемом всесилием средств массовой информации, действует особая логика: о чем сказано — то существует, о чем не сказано — того не существует. В этой формуле нетрудно расслышать парменидовское «бытие есть, небытия нет», только на место бытия теперь, после потери с ним всякой связи, становится *сказанное*. Слово дарует вещам жизнь и отнимает ее. Эта логика имеет свой источник в устройстве толков, где сказанное не отсылает ни к чему за пределами самого себя. Всякая речь замыкается в себе, теряя связь с миром.

Не менее ярко дает о себе знать еще одна характерная черта толков: говорит некто, *das Man* (см. [10, с. 126–129]).

Ежедневная машина публичного и официального говорения, школа, пресса, радио, телевидение работают по инерции обезличенного дискурса при малой доле захваченного участия как со стороны производителей, так и со стороны потребителей всей этой массовой информации [3, с. 32].

Никто не говорит от своего имени, ибо *некто* не имеет имени. Собственный голос можно обрести только на фоне предшествующей слову тишины, слушая ее и давая ей слово. Поэтому уделом каждого становится говорить чужим голосом. В этом потоке безличного проговаривания человек, чья родина — молчание, уместиться никак не может, а потому вынужден ис-

кать себе место за пределами говорящегося, либо попросту терять самого себя. Однако эта потеря удивительным образом становится знаменем его существования: человек, заблудившийся в собственной речи, легко вмещается в этот «обезличенный дискурс», а потому вполне доступен чужой речи, дарующей и отнимающей жизнь легким мановением языка, ибо слово создает событие. Тем же, кто пытается найти себя в молчании, приходится на себе испытать еще один закон информационного общества: кто молчит, того как бы нет.

Слово создает событие потому, что больше не способно вмещать в себя событие мира. Причина этого — в потере дара слышать голос мира, чему предшествует невосполнимая утрата умения молчать. Ведь молчать — не значит не говорить, молчать — значит слышать, давая слово иному. Слышание, укорененное в молчании, дает сказаться самим вещам и только после этого — нам сказать что-то о них.

Неумение молчать оборачивается для слова и еще одной утратой: оно теряет всякую весомость. Вслед за бытийной тяжестью вещи, изгнанной из слова, оно лишается и собственного веса. Последний даруется слову предшествующим ему выбором между молчанием и речью, делающим слово свободным и позволяющим ему быть не только словом мира, но и словом человека. Слова могло и не быть, а потому уже само его *наличие* значимо и говоряще, еще до того как заговорит само слово. Только преодолевающее молчание слово имеет вес. Однако говорение, дошедшее до автоматизма, не оставляет человеку выбора. Тем самым оно не оставляет человеку человека. Теперь за словом не стоит не только вещь — за ним больше не стоит человек.

Станным образом, становясь «всемогущим» и творя события из ничего, слово оказывается совершенно невесомым. Потому его и способен разносить ветер, гуляющий в голове неумолкающего человека. «Никто не умел молчать, прежде чем научился говорить» [5]. И никто не умеет говорить, после того как разучился молчать. Именно сказывающее говорение, т. е. говорение в своем существе, оказывается невозможным в мире, погружающемся во тьму беспросветного несмолкания.

III. Язык молчания

Молчание говорит. Мы только не знаем, как его услышать. Ведь голос его — тишина. Прислушаемся.

а. Тишина

Такая тишина была, что в ней был слышен голос Бога.

И. А. Бунин

Молчание *хранит* тишину. Хранит — в смысле: стережет, оберегает. Молчание — обитель тишины. Оно также и стражник у ее ворот. Но оно же отпускает тишину на волю, дарует ей ее саму. В молчании тишина обретает свободу. В нем открывает она собственную суть.

В то же время молчание само без остатка отдается стихии тишины, ибо тишина суть изначальная форма его бытия. Молчание обретает себя на просторе тишины. Оно вбирает в себя тишину мира, чтобы заговорить ее голосом.

Гул вещей невнятен уху. Тишина есть голос мира. Молчание необходимо нам, чтобы расслышать этот голос. И только молчание способно вместить его в себя.

Тишина принадлежит природе вещей. Молчание же требует человека. Только человек способен дать слово молчанию. В его устах оно впервые обретает голос. Ему вверяет оно свое существо. Но человеку негде больше хранить свое молчание, кроме как в языке. Молчание нуждается в слове, требует его. И слово, пока живо и полно собой, бережно хранит родившее его молчание. Через молчание проникает в слово тишина мира.

Пока слово хранит молчание, тишина живет в нем. Хранить же молчание ему под силу лишь до тех пор, пока человек своим шумом не заглушает голос мира. Лишь идущее от самих вещей и чуткое к их зову слово способно сберечь молчание и хранимую им тишину мира. Оберегать их — дело философа и поэта: «Слово поэзии и мысли не нарушает согласной тишины мира» [3, с. 50]. Более того: «Поэтическое слово не нарушает тишину, а исполняет ее» [7].

Неслышно молвит тишь, и лишь молчанью ее немот внятен. Молчание, по существу своему, и есть слышание. Вмолчимся в это слышание.

β. Слышание

...и Петрушка расслышал, что в глазах ее были большие остановившиеся слезы.

А. П. Платонов

Молчание не предшествует слышанию, но равносходно с ним. «К говорящей речи принадлежат как возможности *слышание* и *молчание*» [10, с. 161]. Потому связь молчания с слышанием существенна и для самого языка. Связь эта носит двусторонний характер: молчание не только дает услышать, но и само уже нуждается в слышании. Молчать можно только о том, что слышишь; слышать можно только то, о чем молчишь. Более того, молчание уже суть слышание того, о чем молчится; слышание же суть молчаливое проникновение в слышимое.

Не стоит и говорить, что слышание, о котором речь, не суть восприятие звука. Исток его настолько в ином, что оно может и вовсе не нуждаться в звуке. Так, например, написанную речь мы тоже слышим. Не потому ли о писателе, долгое время не выпускавшем новых книг, мы говорим: «Много лет молчал»? Но и звучащее слово мы слышим лишь поскольку сразу уже пребываем при сущем, о котором оно. Слышание не движется от звука к смыслу. Скорее, наоборот: «Присутствие [Dasein] слышит, потому что понимает» [10, с. 163].

Вспомним также, что молчание отличается от простого отсутствия речи тем, что дает «присутствующему явствовать, отсутствующему — уйти в не-явленность» [13, с. 371] (у Хайдеггера эта фраза относится к языку (сказу)). По сути это значит, что молчание дает *увидеть*. В этом смысле человек *слышит*, потому что *видит*. Справедливо и обратное: мы *видим*, потому что *слышим*.

Эту таинственную связь слышимого со зримым мы уже мимоходом обнаружили в языке, когда говорили: сказывая, язык показывает. Именно тишина,

хранимая молчанием в самом звуке, дает ему возможность нести в себе вещи мира. Чудесным образом молчание, облакаясь в слово, дает услышать свет и увидеть звук. Точнее, заставляет нас забыть о звуке и свете, сплавляя их в непостижимое единство и позволяя нам *услышать* в слове сами вещи. А потому не есть ли противопоставление Хайдеггером «вслушивания» традиционной для европейской философии категории «созерцание» в действительности не что иное, как возвращение к ее исконной сути?

Наше удивление еще усиливается в свете замечаний Павла Флоренского о зрении и слухе. Открывая источник различия чувств в самом бытии и видя в них «семь метафизических осей самого мира», он отмечает, что «среди чувств — врата наиболее далекие друг от друга — это зрение и слух», ибо «то, что дается зрением, объективно по преимуществу», тогда как «воспринимаемое слухом — по преимуществу субъективно» [8, с. 22–23]. Выходит, что язык сплавляет чувства не просто различные, но диаметрально противоположные! Не в этом ли источник описываемой Флоренским антиномичности языка? (См. [8, с. 129–178].) Этого мало. Мы смутно различаем здесь исток самого языка, который в принципе может быть языком только потому, что его слово способно быть одновременно словом мира и словом человека, говорить *моими* устами о *самих* вещах (от традиционных понятий субъективного и объективного мы предпочитаем воздерживаться). В своем слове я открываю целый мир, чтобы услышать в этом мире самого себя. Язык покоится на этом невероятном единстве. Он существует раньше распада мира на «субъект» и «объект», и даже сам является условием его возможности.

«Характерно, что юридическая практика, руководствующаяся принципом “око за око”, на деле сплошь и рядом за преступления, совершенные словами, осуждает на лишение зрения, и наоборот» [2, с. 186]. Обнаружив эту загадочную синестезию зрения и слуха, мы оказываемся в самом средоточии языка. Самое время умолкнуть, дабы не нарушать тайны беспомощным бляением своих суждений.

IV. Молчание языка

Тем для молчания предостаточно.
С. Е. Лец

Понять человека — значит понять, о чем он молчит. Понять же это можно только из его речи. Не справедливо ли то же и в отношении языка? Попробуем сквозь то, что говорит нам наш язык, приблизиться к его молчанию.

а. Тайна

Тайна только тогда тайна, когда не выходит наружу даже это, что тайна *есть*.

М. Хайдеггер

Тайне мира не найти приюта, кроме как в молчании. Связь тайны с молчанием настолько глубока и изначальна, что любые попытки разделить их заранее обречены на неудачу. Эта связь бережно хранится языком: одно из значений

слова «молчать» — «сохранять, держать что-либо в тайне» [2, с. 177]. Нам нужно услышать это «держать что-либо в тайне» не в расхожем значении «скрывать, не говорить», но в его собственном смысле. Тайна вещи — то последнее и неизъяснимое, что есть в ней она сама, самая ее своя самость. Поэтому «держать в тайне» значит «хранить в собственной сути», оберегая эту суть, даруя вещи ее саму. Хранящее тайну молчание позволяет вещи отразиться в себе, открывая ей ее собственное лицо.

Но молчанию негде хранить тайну, кроме как в слове. Тем самым оно ее всегда уже и выдает. Выданная слову, тайна не перестает быть тайной. Слово *молчит* о ней. Тайна не могла бы уместиться в звуке, если бы он не был полон молчанием. Ибо только молчание может вместить в себя тайну вещи, и только верное молчанию слово может к этой тайне прикоснуться.

Слово укрывает, но не скрывает. Оно дает кров. Тайна вещи обитает в молчании слова. И чуткий к молчанию слух всегда уже причастен этой тайне.

Слово трепетно льнет к тайне вещи. Оно само таинственно, полно чудесного и невыразимого смысла. Мы слышим лишь немногое из того, что оно несет в себе. Чудесным образом каждое слово связано со всем языком, указывает на множество едва заметных нитей, соединяющих его с вещами, отсылает нас далеко за пределы того, что мы привыкли считать его смыслом. Каждое слово несет в себе целый мир. Но мы редко слышим это. Ведь об этом-то оно и молчит.

β. Мир

Человек призван дать слово миру.

В. В. Бибихин

О чем бы язык ни говорил, он всегда молчит о *мире*. Молчать, как было сказано, не значит не говорить: молчание дает присутствовать тому, о чем молчит. Своим молчанием язык дает слово миру. В нем слышен голос мира. Каждое его слово полно миром.

Важно только помнить, что мир — не нагромождение вещей. И даже довесив к вещам свойства, отношения, процессы, действия или что-нибудь еще, мы не получим мира. Мир не складывается из частей. Он всегда предшествует всему, что мы в мире находим: «раскрытость внутримирного сущего *основывается* в разомкнутости мира» [10, с. 220]. Любые вещи и явления открываются нам на просторе мира. Где бы мы ни находились, мы находимся в мире. Что бы мы ни делали, мы задеваем мир в целом. К миру относится и в нем осуществляется любое наше слово, мысль, действие. Мир присутствует в них прежде, чем вещи, в которые они метят. Любая вещь суть вещь мира. «Во сне и наяву, в действии и бездействии человек имеет дело с миром» [3, с. 83].

Точно так же мир не есть для нас нечто внешнее, объект для субъекта. Мир открывается не вне нас, равно как и не в нас самих. Напротив, на просторе мира мы впервые не только находим вещи, но и обретаем самих себя. «Иначе как в мире мы себя не узнаем» [3, с. 83]. Мы изначально открыты миру, поскольку он не есть иное нам самим. «Мир требует человека для своего явления» [3, с. 92]. Поэтому мы суть бытие-в-мире (см.: [10, с. 52–58]).

Мир предшествует отдельным вещам и потому присутствует в каждой из них. О чем бы мы ни говорили, мы говорим о мире. «Слово ребенка не опи-

сывает части мира, а примеривается к нему в целом» [3, с. 38]. Язык полон миром. И каждым своим словом язык говорит о мире. Но говорить о нем он может не иначе как своим молчанием.

Подлинная речь, идущая от самих вещей, есть непрестанное вслушивание в шорох мира. Этот шорох отражается в нашем молчании. Молчание есть место присутствия мира. Оно дает слово миру, а язык, в свою очередь, дает слово молчанию.

Мир открывается нам в языке. Язык — истина мира в исходном, согласно Хайдеггеру, ее греческом понимании как несокрытости, непотаенности [10, с. 219]. Это, в свою очередь, возможно только потому, что язык укоренен в молчании. Язык обнажает мир своим молчанием, заполняет им до краев каждое слово. Мир находит себя в молчании языка. И мы можем жить в мире только потому, что уже живем в языке.

Для своего явления в языке мир нуждается в человеке. Человек нуждается в языке, чтобы обрести мир. Язык же нуждается в мире, чтобы заговорить. Мы находим здесь нерасплетаемый узел отношений. Вся троица существует «неслиянно и нераздельно». «В нерешаемом уравнении мира, языка и человека мы движемся по кругу, выбраться из которого не сможем. Участники уравнения взаимно осуществляют друг друга» [3, с. 95–96]. Поэтому в молчании языка о мире нам приоткрывается кое-что о нем самом.

у. Бытие

Сказ и бытие, слово и вещь неким прикровенным, едва продуманным и неизмыслимым образом взаимно принадлежат друг другу.

М. Хайдеггер

В молчании языка о мире нам приоткрывается сущее в целом. Язык всегда говорит о сущем, но молчит о бытии этого сущего. Бытие *таится* в молчании языка. Язык позволяет ему укрыться от посторонних взглядов в тени своего молчания. Не потому ли «язык есть дом бытия» [12, с. 266], что только в языке бытие находит себе укрытие, приют? И не открывает ли языку молчание о бытии доступ к сущему как сущему?

Бытие само подобно языку: делая впервые возможным появление сущего в качестве сущего, оно не есть нечто сущее. Поэтому в своей лекции «Что такое метафизика?» Хайдеггер избирает в качестве путеводной нити к бытию сущего именно Ничто, ибо «Ничто есть условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия» [14, с. 32]. В качестве условия «раскрытия сущего как такового» Ничто дает возможность выйти за пределы сущего — к бытию. Своим небытием Ничто открывает простор бытию сущего.

Более того, именно Ничто придает сущему очертаения и единство. При этом и само Ничто, наряду с бытием, обнаруживает сущностное сходство с языком, поскольку «не затягивает в себя, а сообразно своему существу отсылает от себя» — «к сущему» [14, с. 31, 33]. Наш путь к языку начинался с обнаружения в нем подобной черты: взгляд, направленный на него, неизменно проваливается к самим вещам. В этом смысле, будучи местом присутствия вещей мира и еще прежде — самого мира, язык как таковой не наделен чертами присутствия,

благодаря чему и ускользает от любых попыток опредмечивания. Поэтому он сам предстает как «Ничто, а именно то существенное, которое мы пытаемся осмыслить как другое всему при- и отсутствующему» [11, с. 392].

Вопреки этому родству, а может быть, именно в силу его, языку практически нечего сказать о Ничто. Напротив, молчанию оно доступно в полной мере. Молчание — окно в Ничто. Язык срастается с Ничто своим молчанием. Именно это открывает ему доступ к бытию. Справедливо и обратное: именно молчание языка о бытии укореняет его в Ничто. Перед нами еще один нерасплетаемый узел.

δ. Язык

Глаз, всматривающийся в себя,
ничего не видит. Ухо, вслушивающее
в себя, ничего не слышит.

Гуань Инь-цзы

Язык молчит о языке. И этим молчанием он открывает путь всякому говорению. В каждом слове язык присутствует как молчащий о самом себе. Язык же, говорящий о себе, ничего не говорит.

Молчание языка о языке — условие возможности речи как таковой. Его молчание и есть наша речь. Язык присутствует в молчании о себе самом. Больше ему негде присутствовать. И этим неприсутствующим присутствием (язык — «Ничто») он дает слово вещам мира.

Мы достигли точки, когда разговор о молчании языка уже не может оставаться молчанием о языке. И здесь наша исследовательская речь вынуждена стать тем, чем она в действительности и была с самого начала: со-молчанием с языком.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1979.
2. Богданов К. А. Очерки по антропологии молчания. Номо Тасенс. — СПб.: РХГИ, 1998.
3. Бибихин В. В. Язык философии. — СПб.: Наука, 2007.
4. Кэрролл Л. Алиса в Зазеркалье // Кэрролл Л., Грэм К., Киплинг Р. Алиса в Стране Чудес. Алиса в Зазеркалье. Ветер в ивах. Маугли / пер. с англ. — М.: Правда, 1991.
5. Лец С. Е. Непричесанные мысли. — URL: http://shoyher.narod.ru/Letz/Letz_234.html (дата обращения: 15.10.2014).
6. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. — СПб.: Ювента, Наука, 1999.
7. Свасьян К. А. Испытание словом. — URL: <http://rvb.ru/swassjan/ordeal.htm> (дата обращения: 15.10.2014).
8. Флоренский П. А. Имена: Сочинения. — М.: Эксмо, 2006.
9. Хайдеггер М. Стихотворение // Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты. — СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. — С. 239–250.
10. Хайдеггер М. Бытие и время. — СПб.: Наука, 2002.

11. Хайдеггер М. Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим // Хайдеггер М. Время и бытие. — СПб.: Наука, 2007. — С. 379–417.

Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. — СПб.: Наука, 2007. — С. 266–305.

13. Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие. — СПб.: Наука, 2007. — С. 359–378.

14. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. — СПб.: Наука, 2007. — С. 23–37.

Я. В. Мальцев*

КОНЦЕПТ «СОВРЕМЕННОСТЬ» В ФИЛОСОФСКО-ГУМАНИТАРНОМ ДИСКУРСЕ

В статье рассматриваются качественные характеристики (имеющие сквозной для модерна и постмодерна характер) интерпретации понятия «современность», часто используемого в социальных и гуманитарных науках и в философии: его *традиционная* (социально-гуманитарная) и *новаторская* (философская) трактовки. Под традиционным пониманием современности обозначается взгляд на *современность как на эпоху*, берущий свое начало, как минимум, с Гегеля. Новаторской означена концепция *современности как субъективности* А. В. Павлова.

Ключевые слова: современность, модерн, постмодерн, Я-субъективность.

Y. V. Maltsev

The concept of «modernity» in philosophical and humanitarian discourse

In the article takes up quality characteristics (which is having a pass-through the nature for modern and postmodern) interpretation of the concept of «modernity», often used in the social sciences and humanities, and philosophy: at its *traditional* (social and humanitarian) and *innovative* (philosophical) interpretation. At the traditional understanding of the *modernity* it's designated as an era, what has origins at least from Hegel. At innovative concept of *modernity* by A. V. Pavlov, it's signified as *subjectivity*.

Keywords: modernity, modern, postmodern, I-subjectivity.

1

Традиционное понимание концепта «современность» связано преимущественно с именем Г. В. Ф. Гегеля, которому принадлежит первая рефлексия собственной эпохи как эпохи современной (отсюда трактовка *современности как эпохи*). Подобной же рефлексией занимались как его современники (И. Фих-

* Мальцев Ярослав Владимирович — соискатель степени кандидата философских наук, кафедра философии Тюменского государственного университета, maltsev.yaroslav@gmail.com.

те, Ф. Шеллинг), так преемники (Ф. Ницше, К. Манхейм, К. Ясперс и проч.). В настоящее время, примерно с 50–60-х гг. XX в., осмысление феномена современности выходит на новый уровень: исследователи разделяются на два крупных лагеря — один лагерь рассматривает современность в качестве единственного феномена (Э. Хобсбаум) и проекта незавершенного (Ю. Хабермас), другой разделяет современность минимум на два крупных блока: собственно современность и вторая современность (она же постсовременность, поздняя современность, надсовременность, текущая современность, время после конца истории и проч.). Подобная ситуация связана с тем, что внимание социологов и философов обратилось на принципиальные изменения, происходящие в социальной ткани общества. В данной статье, в той части, где современность будет рассматриваться в своем темпоральном качестве, внимание будет сосредоточено на *сквозных моментах*, так или иначе присущих современности при любой ее периодизации: как единой эпохи с 1500 г. и по наше время или как двух- и более составного периода.

В результате современность оказывается периодом времени, обладающим набором важных характеристик:

1. Прежде всего, современность отличается от предыдущих периодов истории *особым пониманием времени*. «Новое время», время современности, оказывается временем, открывающим себя будущему, так что в каждом моменте модернисты сознают себя как новая эпоха, в которой история начинает восприниматься как единый, неоднородный процесс, а время выступает в качестве ограниченного ресурса, позволяющего преодолевать возникающие по мере развертывания истории проблемы [17, с. 11].

В условиях подобных изменений будущность, понимаемая как ориентация индивидов на грядущее, становится главной целью не только человеческого воображения, но и деятельности. Если традиционное общество, выражающее свое отношение к времени в мифах, как правило, сосредоточено на прошлом и настоящем, то современность смотрит за горизонт. Более того, время современности поддается измерению, и даже подвержено человеческому контролю. Время в современности подлжет той же судьбе, что и любой другой феномен: оно должно быть исследовано и подчинено (превращено в *хронометраж*).

2. Подобная концепция времени оказывается в основе такой сущностной черты современности, как *самообоснование*. Оно обусловлено свойственным современности разрывом между новым временем и предшествующей исторической эпохой, детерминированным нежеланием современности «формировать свои ориентиры и критерии по образцу какой-либо другой эпохи» и выражается в противоположном стремлении — черпать свою нормативность из своей собственной актуальности. В результате современность видит себя самоотнесенной (утратившей связь с трансцендентным). В свое основание современность вынуждена закладывать постоянно пересматриваемые результаты практической деятельности, помогающей людям сосуществовать друг с другом [17, с. 12–13].

3. Тесно связанной с самообоснованием оказывается присущая современности *саморефлексия*. Современность предполагает, что никаких предзаданных изначальных норм и ценностей не существует. Она исходит из того факта, что

картина мира есть человеческий конструкт, который может быть пересмотрен в тех случаях, когда его рамки начинают мешать людям быть вместе, угрожая распадом общества. Так классический рыночный либерализм А. Смита оказался ревизован социалистической теорией [12, с. 587].

4. Обоснованная изнутри самой себя и не нуждающаяся в трансцендентном *современность приобретает характер некоего всеобъемлющего жизненного проекта*, намечающего перспективу разумной организации человеческой практики. В условиях современности автономизированным людям приходится нести ответственность за свою жизнь, за свои выборы, в набор которых превращается судьба. Им приходится планировать свои цели и проявлять активность по их достижению. Их собственная жизнь превращается в нечто зависящее только от них, в их собственный проект [10, с. 154].

5. Вместе с тем современности как проекту оказывается присуща *внутренняя противоречивость*. С одной стороны, рационализация культуры приводит к обособлению ценностных сфер разума (науки, морали, искусства) — институционализирующихся как занятия специалистов — друг от друга, с одновременным отрывом «экспертных культур» от широкой публики [16, с. 17]. С другой стороны, сами философы, остающиеся приверженцами проекта Просвещения, подвергают проект модерна своеобразному дроблению, доверяя лишь какому-нибудь одному из его моментов [16, с. 18–19]. Подобная противоречивость создает многоплановость и неустойчивость современности, давая ей имплицитную возможность к перестановке акцентов внутри самой себя, и, таким образом, порождает стадиальную изменчивость внутри современности.

6. Непрекращающаяся, навязчивая, вечно незаконченная *модернизация*, по замечанию З. Баумана, становится способом существования современного общества [1] и «отделяет современность от всех других исторических форм человеческого общежития» [3, с. 35]. Общество современности принудительно и постоянно модернизирует все: автомобили, телефоны, компьютерные программы; экономику, общественное устройство, политические практики; самих модернизаторов. При этом сама модернизация в условиях современности вовсе не означает какого-то прямолинейного пути из точки А в точку Б, как, допустим, ранее понимался прогресс. Модернизация носит характер маятникового движения, бросаясь из одной крайности в другую, из огня в полымя, от этатизма к либерализму и обратно, от индивидуализма к коллективизму.

Вместе с тем, модернизация подразумевает крушение идеалов, конец утопий, коллапс метанарративов (Лиотар). Она, не ведя общество в раз и навсегда данном направлении, принимает любые формы, зависящие от нынешних неудобств и/или недовольств. Идея модернизации сменяет собой концепт «идеального общества», которое можно было единожды и навечно построить. Модернизация же подразумевает безостановочные улучшения, связанные с развитием *технонауки* [18, р. 66].

7. «*Пульсирующим нервом*» (Б. Г. Капустин) современности, ведущей свое начало от признания Я центром оси координат, является *автономность индивида*. Если в традиционном обществе человек был приобщен к магии, религии, встроен в некие единые нарративы, то современный человек автономизирован,

предоставлен сам себе и своим частным интересам [18, р. 67]. Человек современности оказывается «брошенным в мир» (М. Хайдеггер) и связанным «с новой концепцией человеческой свободы» (Х. Блюменберг), подразумевающей, по выражению Г. В. Ф. Гегеля, «абсолютную самостоятельность индивида», при которой он «есть абсолютная форма, т. е. непосредственная достоверность самого себя и... тем самым безусловное бытие» [6, с. 12]. Индивид современности формирует самого себя, а ткань общества представляет собой поле взаимодействия множества индивидов, с их собственными желаниями, целями и моделями поведения. Как отмечает Б. Г. Капустин, современный индивид обладает абсолютной самостоятельностью по отношению к «любим заветам предков, любым нормам нравственности, любым политическим установлениям... Индивида можно давить и подавить. Но давящие его заветы, нормы, установления, лишенные *его признания*, все равно “недействительны”» [9, с. 24].

8. Индивидуализация усиливается таким феноменом современности, как *абстракция* [5, с. 128–129], которая понимается как лишение индивидов в социуме конкретных человеческих отношений и привязанностей, что связано с укрупнением форм социальной жизни и коммуникаций, их обособлением, «отчуждением» от индивида, деперсонификацией и объективизацией (например, формы рынка или бюрократия).

9. Самостоятельность человека, соседствующая с его неготовностью взять ответственность за свое существование на самого себя и слабостью инстинктивных моральных программ [8, с. 69–73], неизбежно приводит к перманентной угрозе *bellum omnium contra omnes* (Т. Гоббс) и складыванию т. н. общества риска (У. Бек), порождая, таким образом, *проблему порядка*. В присущем современности обществе риска существующие опасности отличаются от предшествующих глобальностью своих угроз и современными причинами своего возникновения (химико-физическими формулами, радиоактивностью) [4, с. 24–25]. Наличие подобных угроз нейтрализуется, как отмечает Б. Г. Капустин, в разных культурно-исторических контекстах современности разными (институциональными, духовными и т. д.) средствами, с помощью которых решается проблема порядка [12, с. 587].

10. Ситуации соотношения хаоса и порядка, автономизации индивида и абстракции социальных институтов, перманентной угрозы аномии создают в современности постоянные *чувства неопределенности, неуверенности, нерешительности* [2]. Они проявляются, по мнению З. Баумана, в том факте, что молодые люди до последнего откладывают принятие решений о выборе направления учебы, факультета или специальности; в том, что современные правительства зачастую не знают, как отреагируют на их действия рынок, управляемое население, международное сообщество, а потому вынуждены действовать вслепую — иными словами, вечным недостатком данных, в котором людям приходится действовать и принимать решения, одновременно неся на себе весь груз ответственности за свой выбор [2].

Таким образом, понимание современности как исторической эпохи заставляет считать современной только эпоху, которая в историографии получает название Нового времени, со всеми присущими этому периоду истории проблемами: самостоятельностью индивида, множественностью мировоззре-

ний и векторов развития, сложностью ведения интерсубъективного диалога и порождаемыми этими факторами проблемами порядка и общественной безопасности. Но такое понимание современности кажется не вполне удовлетворительным, т. к., во-первых, самостоятельно действующие индивиды были в истории и в додекартовские времена, а во-вторых, темпоральное понимание современности отказывает в праве на современность историческим периодам до XVI в. В связи с этим интересно будет познакомиться с иным воззрением на феномен современности.

2

Подход, который в данной статье будет обозначаться как *новаторский*, предложил А. В. Павлов. По его мнению, «онтология современности зарождается в индивидуальном самобытии человека» [13, с. 8]. Современность по Павлову имеет строгую привязку к понятию как *cogito* субъекту. С такой точки зрения современность не есть эпоха. Она связана не столько с календарно-астрономическим временем, которое однообразно, линейно и необратимо, сколько с социально-историческим — характеризуемым альтернативностью, наличием множества ниш, позиций, траекторий, режимов и темпов продвижения вперед [7, с. 167]. Именно в этом времени и вынуждены существовать люди. При таком взгляде на время современность начинает пониматься как нечто текущее и изменчивое, каждый раз соотносимое с жизнью конкретных человеческих индивидов [11, с. 19].

По Павлову, современность возникает в тот момент, когда в рутине общественной жизни выделяются какие-то особые социальные группы или яркие индивиды, которые начинают жить «современно/несовременно», «новаторски/консервативно», стремясь освободиться от диктата прошлого и внешней зависимости. Именно с одной из таких групп оказывается связанной современность. Эта связь сохраняет свою актуальность до тех пор, пока девиантное мировоззрение не станет господствующим, после чего социальная группа, явившаяся причиной современности, уступает место другому субъекту, порождающему новую современность [14, с. 7]. Таким образом, сама современность оказывается одновременно и постоянной, ибо она есть всегда, и диалектичной, потому как находится в непрерывном изменении, оказываясь «чистой динамикой» [14, с. 11]. Иными словами, согласно Павлову, *современность представляет собой скорее процесс, чем эпоху*.

Павлов рассматривает современность в духе, противоположном гегелевскому, а именно как субъективность, понимаемую как разум, т. е. способность субъекта (это не только человеческое Я, но и институция) «самому себе ответить на вопрос, что же ему надо» [14, с. 5], его умение «жить своей жизнью, а не той, какую нам навязывают обстоятельства или чьи-либо требования, и думать своей головой» [14, с. 5].

Павлов выделяет две значимые черты современности: 1) разумного и самостоятельного субъекта, являющегося элементарной частичкой современности, 2) полилог, образуемый признающими друг друга субъектами и превращающийся в их коллективное действие, посредством которого они

обретают возможность реализовывать свои мечты и утопии, тем самым преобразовывая культуру.

Приравнивая современность к субъективности (Я-субъективность), Павлов отмечает, что «плюрализм субъектов указывает на плюрализм современностей, их столько, сколько субъектов» [14, с. 11]. А учитывая тот факт, что субъект воспринимает окружающее его через призму собственного Я, то современность, современным, оказывается то, что вовлечено в «мой» жизненный мир, а то, что в «моей» жизни никак не участвует, оказывается несовременным [13, с. 6]. Современность становится личностно переживаемой. С этих позиций она оказывается «не только разрывом с прошлым, но и идеалистической ориентацией на будущее, открытием его для себя и его созиданием» [13, с. 9]. Современность становится сплавом прошлого и будущего, взаимодействие которых и обеспечивает ее динамику.

Подводя итог восприятию современности А. В. Павловым, следует отметить, что ее главной характеристикой исследователь считает эмпирическую «данность субъекта самому себе» [13, с. 14], и лишь вслед за этим готов рассматривать современность в качестве теории, «рефлексирующей самобытие общества» [13, с. 14].

3

В результате предпринятого анализа можно отметить, что концепт «современность» в философско-гуманитарном дискурсе в настоящее время трактуется двумя способами. Первый определяет «современность» через соотнесение ее с определенными временными рамками на воображаемой линейке исторического времени и наделяет ее определенными, носящими социальный характер атрибутами. Этот подход распространен среди историков, социологов и политологов, т. к. позволяет лингвистически удобно обозначать время, в котором они все занимаются своими исследованиями. Однако в этом удобстве скрыт подводный камень: по мере накопления социальных изменений меняется само *сегодня*, в котором действуют исследователи. Фиксация этих изменения порождает желание как-то отделить *свою современность* от *современности отцов* и потенциально порождает устремленную в будущее бесконечность современностей. Этот способ определения концепта «современность» — современность как эпоха — в данной статье предлагается обозначать как *традиционный*.

В противоположность ему существует и иное понимание концепта «современность», которое можно определить как *новаторское* (хотя оно и есть самое консервативное) и которое исходит с нив философии. В данном случае *современность* рассматривается как *субъективность*, черпая свою основу в картезианском *сogito*, в мыслящем человеческом индивиду, занимающем активную творческую позицию, благодаря чему сотворяющему (через полилог с себе подобными) культуру, социальную матрицу, многовекторную и многовариантную современность, проходящую вдоль всего исторического развития человечества и появляющуюся вместе с первым актом человека по постройке Символического порядка (Ж. Лакан).

ЛИТЕРАТУРА

1. Бауман З. Действовать в условиях неопределенности // Русский журнал. — URL: <http://www.russ.ru/layout/set/print//pole/Dejstvovat-v-usloviyah-neopredelennosti> (дата обращения: 31.08.2015).
2. Бауман З. Текущая модерность: взгляд из 2011 года // ПОЛИТ.РУ. — URL: <http://polit.ru/article/2011/05/06/bauman/> (дата обращения: 03.04.2014).
3. Бауман З. Текущая современность / пер. с англ. под ред. Ю. В. Асочакова. — СПб.: Питер, 2008. — 240 с.
4. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / пер. с нем. В. Седелника, Н. Федоровой. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. — 384 с.
5. Бергер П. Понимание современности: К критике современности // Социологические исследования. — 1990. — № 7. — С. 127–133.
6. Гегель Г. В. Ф. Соч.: в 14 т. — Т. 4: Феноменология духа / пер. Г. Шпета. — М.: Соцэкгиз, 1959. — 488 с.
7. Гречко П. К. Интеллектуальный импорт, или О периферийном постмодернизме // Общественные науки и современность. — 2000. — № 2. — С. 166–177.
8. Дольник В. Р. Непослушное дитя биосферы: Беседы о человеке в компании птиц и зверей. — М.: Педагогика-Пресс, 1994. — 208 с.
9. Капустин Б. Г. Современность как предмет политической теории. — М.: РОС-СПЭН, 1998. — 308 с.
10. Крупкин П. Л. Россия и Современность: Проблемы совмещения: Опыт рационального осмысления. — М.: Флинта: Наука, 2010. — 568 с.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. — Т. 3. — М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. — 630 с.
12. Новая философская энциклопедия: В 4 т. — Т. 3. — М.: Мысль, 2010. — 696 с.
13. Павлов А. В. Заметки о современности и субъективности. Критерии современности // Социум и власть. — 2013. — № 1 (39). — С. 5–14.
14. Павлов А. В. Заметки о современности и субъективности. Модерн и пластичность // Социум и власть. — 2012. — № 6. — С. 5–11.
15. Павлов А. В. Цивилизация и межцивилизационная эпоха // Вестник Пермского университета. Сер. Философия. Психология. Социология. — 2012. — № 3. — С. 17–27.
16. Хабермас Ю. Политические работы / пер. с нем. Б. М. Скуратова. — М.: Практис, 2005. — 368 с.
17. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций / пер. с нем. — М.: Весь Мир, 2008. — 416 с.
18. Baudrillard J. Modernity // Canadian Journal of Political and Social Theory. — Vol. XI, N 3. — P. 63–73.

История философии

УДК 162. 2

Л. Г. Тоноян*

ФИЛОПОН И БОЭЦИЙ О ГИПОТЕТИЧЕСКИХ СИЛЛОГИЗМАХ: ГРЕЧЕСКАЯ И ЛАТИНСКАЯ ТРАДИЦИИ КОММЕНТИРОВАНИЯ**

Статья посвящена логическим традициям, которые складывались в VI в. в Восточной и в Западной части Римской Империи. На примере комментариев Филопона к трактатам Аристотеля и трактата Боэция «О гипотетических силлогизмах», трудов перипатетиков, неоплатоников и стоиков рассматриваются греческая и латинская традиции в учении о гипотетических силлогизмах, делаются выводы об особенностях этих традиций и о взаимных влияниях.

Ключевые слова: Иоанн Филопон, Северин Боэций, Теофраст, Евдем, логика, учение о гипотетических и категорических силлогизмах у перипатетиков, стоиков и неоплатоников.

Toonyan L. G.

*Philoponius and Boethius on hypothetical syllogisms:
Greek and Latin tradition of exegetics*

Abstract: the article discusses logic traditions, which had been shaped in the VI century in the Eastern and Western parts the Roman Empire. Using the Philoponius's comments to treatises of Aristotle, to the treatise "On Hypothetical Syllogism" by Boethius, to the works of Peripatetics, Neo-Platonists and Stoics as examples, the article considers the Greek and Latin traditions in the theory of hypothetical syllogisms, draws conclusions about the specificities of those traditions, and about their mutual influence.

Keywords: John Philoponius, Severinus Boethius, Theophrast, Eudemus, logic, theory of hypothetical and categorical syllogisms in the interpretation of Peripatetics, Stoics and Neo-Platonists.

* Тоноян Лариса Грачиловна — кандидат философских наук, доцент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

** Исследование осуществляется при содействии РГНФ, проект 15-03-00138а «Античная логика и византийская интеллектуальная традиция: аспекты рецепции»

Известный исследователь средневековой философии Стэн Эббесен выделяет два периода наибольшего взаимовлияния греков и латинян в средневековой философии: VI и XIII вв. [12]. Иоанн Филопон (ок. 490–570) и Северин Боэций (480 — ок. 525) были современниками и жили в первый из этих периодов. Их труды помогают нам выявить особенности греческих и латинских комментариев к логике Аристотеля и его последователей.

Общим в творчестве Боэция и Филопона было то, что оба мыслителя были в философии последователями неоплатонизма, в котором преобладало желание соединить диалектику Платона с логикой Аристотеля. Иоанн Филопон был непосредственным учеником Аммония Гермия, а Боэций развивал в своих трактатах взгляды Плотина, Прокла и Аммония. Второй общий признак состоит в том, что оба мыслителя — христиане-неоплатоники. Правда, свое христианское учение они излагали как рациональную теологию в духе неоплатонизма. В богословских трактатах Филопона и Боэция практически не цитируется Библия, но много теоретизирования и логических доказательств. Большое внимание при решении богословских проблем уделяется обоими мыслителями проблеме универсалий. Многие историки считают их христианскими мыслителями, не ставшими христианами (каким стал, например, Августин).

Взгляды Филопона как философа и богослова подробно рассмотрены в статьях А. И. Сидорова [7], Г. И. Беневича [3; 4] и др. Размышляя об особенностях философии Филопона, Беневич упоминает «сосредоточенность Филопона на физике и космологии при почти полном отсутствии теоретического интереса к проблемам этики, аскетике и мистики» [3]. Боэций, в отличие от Филопона, уделил в «Утешении Философией» большое внимание этическому учению, воплотив неоплатонический проект понимания философии как «уподобление Богу».

И, наконец, общим для обоих мыслителей стал их интерес к логике, к специальным логическим учениям. В VI в. Филопон на Востоке, а Боэций на Западе были главными авторитетами в области логики. Из всех заинтересовавших обоих мыслителей логических тем в данной статье мы рассмотрим учение о гипотетических силлогизмах.

По поводу вопроса о том, когда возникло и кому принадлежало это учение, в историко-логической литературе до сих пор ведется активная дискуссия. Предпосылки учения о гипотетических силлогизмах историки находят уже у Платона. Гипотетические умозаключения не были открытием Аристотеля, они были способом аргументации, часто применявшимся в научных спорах и беседах, и уже Платон пытался построить их теорию [6, с. 147]. Свидетельства об этом мы находим у Альбина в «Учебнике платоновской философии:

Гипотетические силлогизмы, построенные в виде вопросов, можно найти во многих книжках, особенно в «Пармениде»: если единое лишено частей, у него нет начала, середины и конца, а также границы; если у него нет границы, оно не является фигурой; следовательно, если оно не имеет границы, оно не является фигурой. По второй гипотетической фигуре, которую чаще называют третьей, — когда общий термин является следствием — вопрос задается так: если единое лишено частей, оно — ни прямое, ни кривое; если нечто является фигурой, оно — или прямое, или кривое; следовательно, если не имеет частей — не является фигурой.

Так и третью фигуру (согласно иным — вторую), когда средний термин входит в условие, в «Федоне» он использует в вопросе вот как: если, приобрета звание равного, мы не забыли, мы знаем; если забыли — припоминаем [1].

Явные предпосылки учения о гипотетических силлогизмах имеются в «Первой Аналитике» (например, *Ап. рг. I. 23 40b17–22* и др.) и в «Топике» Аристотеля. Аристотель собирался создать, но не создал теорию гипотетических силлогизмов. Эта задача легла на плечи его учеников Теофраста и Евдема. Поскольку труды Теофраста и Евдема до нас не дошли, указанное учение реконструируют по комментариям Александра Афродизийского, Галена, Филопона, трактатам Боэция и некоторых других. В этих сочинениях, написанных через несколько столетий после Теофраста и Евдема, схемы гипотетических силлогизмов перипатетиков смешались с аксиоматической системой стоиков. Издавна дискутируется вопрос, является ли данное учение стоическим или перипатетическим. В связи с развитием математической логики в XX в. развернулась еще более активная дискуссия, связанная уже с решением вопроса о том, как интерпретировать переменные (буквы алфавита) в формулах гипотетических силлогизмов — как термины (согласно перипатетикам) или как пропозиции (согласно стоикам).

После Александра и Галена за разработку гипотетической силлогистики взялась неоплатоновская Александрийская школа во главе с Аммонием (435/445–517/525).

В комментарии к «Первой Аналитике» Аммония приводится список форм гипотетических силлогизмов, который совпал со списком пяти недоказуемых аксиом стоиков.

Филопон в своих комментариях на «Первую Аналитику», а также на «Физику» исследует учение о гипотетических силлогизмах, указывая на перипатетика Теофраста как создателя этого учения, но повторяя при этом список неоплатоника Аммония. Комментируя рассуждения Аристотеля о силлогизмах из гипотезы в «Первой Аналитике», Филопон пишет:

Не только эти, утверждает он (Аристотель. — *Д. Ч.*), но и все гипотетические [силлогизмы] сводятся к этим фигурам. Он утверждает это не потому, что гипотетические силлогизмы имеют тот же метод умозаключения, а потому что, когда мы допускаем предположение [или: гипотезу] и исходя из него выстраиваем дальнейшее (например: если промысел существует, то душа бессмертна; промысел и поистине существует; следовательно, душа бессмертна), то необходимо доказать, что допущенное предположение истинно, так как делать дальнейшие выводы собеседник не позволит — ибо откуда явствует, что промысел существует? Если, желая доказать это предположение, мы доказываем его посредством другого предположения, то необходимо доказать и его, и так до тех пор, пока мы не достигнем какого-нибудь общепризнанного [суждения], которое доказывает первое предположение категорически. Так, например, Платон рассуждал в «Федоне». Желая доказать, что душа бессмертна, он условно допускает следующее предположение: если наши души после смерти [пребывают] в Аиде, то, значит, они не гибнут; первое истинно, а значит, верно и второе. Но откуда [явствует], что души в Аиде? [Платон] это доказывает посредством другого предположения: если живое и мертвое [возникают] одно из другого, то наши души в Аиде; первое истинно,

а значит, верно и второе. Но откуда [явствует], что живое и мертвое [возникают] одно из другого? Здесь он, наконец, достигает общепринятого [суждения] и, таким образом, вводит предположение категорически (т. е. доказывает категорическим суждением. — Д. Ч.): живое и мертвое — противоположности, а противоположности [возникают] одна из другой; следовательно, живое и мертвое возникают одно из другого. Ведь то, что противоположности [возникают] одна из другой, очевидно — из белого возникает черное, из горячего холодное, и так в остальном. Таким образом, поскольку необходимо, чтобы допускаемое предположение в гипотетических силлогизмах доказывалось посредством категорического силлогизма, а всякий категорический силлогизм подпадает под одну из трех фигур — то, значит (утверждает он), к этим же фигурам сводятся и гипотетические силлогизмы [16, 241. 24–242. 12]. (Пер. Д. А. Черноглазова).

Боэций, опираясь на Евдема и Теофраста, написал свой довольно обширный трактат «О гипотетических силлогизмах» — единственный, целиком посвященный этой теме и при этом дошедший до нас от Античности [2].

На примере одного из видов умозаключений — чисто (или полностью) гипотетических силлогизмов, рассмотрим, как развивалось это учение в трудах греческих и латинских комментаторов.

Схемы гипотетических силлогизмов, разработанные Теофрастом (по свидетельству Александра Афродизийского) можно представить в таблице 1.

Таблица 1.

| I фигура | II фигура | III фигура |
|---------------------------|------------------------------|--------------------------------|
| $A \rightarrow B$ | $A \rightarrow B$ | $A \rightarrow C$ |
| $B \rightarrow C$ | не $A \rightarrow C$ | $B \rightarrow$ не C |
| ----- | ----- | ----- |
| Значит, $A \rightarrow C$ | Значит, не $C \rightarrow B$ | Значит, $A \rightarrow$ не B |

Для первой схемы им приводится аристотелевский пример: *если человек, то живое существо, если живое существо, то сущность, если человек, то сущность*.

Теофраст называет эти рассуждения (они соответствуют 4-му типу из списка Александра Афродизийского) «силлогизмами по аналогии», т. к. они анализируются по аналогии с категорическими силлогизмами и через них получают заключающую силу. Эти силлогизмы напоминают 3 фигуры категорического силлогизма, в котором крайние термины соединяются между собой посредством общего (среднего) термина. Однако «новые», о которых говорит Александр, очевидно, имея в виду стоиков, полагают, что гипотетические силлогизмы сами имеют заключающую силу, независимы от категорических и поэтому не должны сводиться к 3-м фигурам категорического силлогизма. Нам представляется, что именно в этом пункте состоит главное отличие между логическими системами перипатетиков и стоиков. Независимость гипотетических силлогизмов от категорических будет служить для нас критерием того, относится ли излагаемое учение к стоической школе.

Схемы трех фигур чисто гипотетического силлогизма у Александра Афродизийского несколько изменены (см. таблицу 2).

Таблица 2.

| I фигура | II фигура | III фигура |
|--|---|---|
| $A \rightarrow B$ $B \rightarrow C$ | $A \rightarrow B$ $C \rightarrow \text{не } B$ | $A \rightarrow B$ $\text{не } A \rightarrow C$ |
| Значит, $A \rightarrow C$ | Значит, $A \rightarrow \text{не } C$ | Значит, $\text{не } B \rightarrow C$ |

С чем связано это изменение? В конце второго века существовало две различные точки зрения на порядок фигур чисто гипотетических силлогизмов. Один восходит к Теофрасту, второй представлен Александром и вышеупомянутым Альбином. С. Бобжиен в своей статье показывает, как происходило это изменение [10]. Мы видим, что у Александра в сравнении со схемами Теофраста поменялись местами вторая и третья фигуры. Теперь у этих силлогизмов появилось еще больше сходства с тремя фигурами категорического силлогизма, в котором средний термин в первой фигуре занимает в одной посылке место субъекта, в другой — предиката, во второй фигуре — только предиката, в третьей фигуре — только субъекта. При этом аристотелевские формы посылок «А сказывается о В; В сказывается о В» превращаются в посылки вида «В есть В; В есть А».

Таким образом, изменение порядка второй и третьей гипотетических фигур есть результат, во-первых, понимания гипотетических силлогизмов по аналогии с категорическими аристотелевскими силлогизмами, во-вторых, изменения, приведшего стандартную языковую форму категорических посылок Аристотеля до классической формулировки» [10, р. 251].

Теперь обратимся к исследуемому нами периоду — VI в., и сравним схемы силлогизмов у Филопона и Боэция. У Филопона фигуры приняли следующий вид (см. таблицу 3).

Таблица 3.

| I фигура | II фигура | III фигура |
|--|--|--|
| $A \rightarrow B$ $B \rightarrow C$ | $A \rightarrow B$ $\text{не } C \rightarrow \text{не } B$ | $\text{не } B \rightarrow \text{не } A$ $B \rightarrow C$ |
| Значит, $A \rightarrow C$ | Значит $\text{не } A \rightarrow \text{не } C$ | Значит, $\text{не } A \rightarrow \text{не } C$ |

Схемы Филопона еще более приближены к схемам категорического силлогизма, т. к. общий термин во всех трех фигурах у него обозначен одной и той же буквой — В, но при этом вывод по второй и третьей фигурам некорректен. Филопон придерживается перипатетической традиции в том, что трактует гипотетический силлогизм как производный по отношению к категорическому.

Хотя его схемы чисто гипотетических силлогизмов сходны с силлогизмами перипатетиков, Филопон настаивает на том, что они отличны от перипатетических. Филопон разрабатывает другие формы аргументов этого типа, пригодные

для получения выводов. Таким образом, результаты у Филопона отличаются от перипатетической традиции [13, р. 102].

Три фигуры гипотетических силлогизмов Боэция, наоборот, наиболее близки к теофрастовским, поскольку вторая и третья фигуры не поменялись местами (небольшое отличие состоит в том, что общий термин во второй и третьей фигурах обозначен одной буквой — А) (см. таблицу 4).

Таблица 4.

| I фигура | II фигура | III фигура |
|----------------|-------------------|-------------------|
| A → B B → C | A → B не A → C | B → A C → не A |
| Значит, A → C | Значит, не B → C | Значит, B → не C |

Более важное отличие учения Боэция от Теофраста — выведение всех возможных правильных модусов этих трех фигур. У Боэция по каждой из трех фигур образуются отрицанием терминов 8 модусов, контрапозицией заключения (если А, то В, значит, не В, то не А) добавляются еще 8 модусов. Боэций на многих страницах своего трактата излагает и выводит по трем фигурам 48 модусов чисто условных силлогизмов, сопровождая их примерами. Приведем пример по второму модусу первой фигуры: $(a \rightarrow b) \rightarrow (b \rightarrow \sim c) \vdash a \rightarrow \sim c$: *если человек, то животное, если животное, то не камень. Значит, если человек, то не камень.*

Так же как Филопон, Боэций считает эти силлогизмы несовершенными, зависящими от категорических силлогизмов. Стоит отметить еще одну общую черту в системах гипотетической силлогистики Филопона и Боэция — введенный обоими логиками новый тип гипотетического силлогизма, причем Филопон ввел его не в специально логической работе, а в комментарии к «Физике» Аристотеля. Это нередуцирующий силлогизм от невозможной гипотезы, и он отличается от аристотелевского силлогизма через невозможное тем, что в нём гипотеза сразу предполагается как невозможная, тогда как в силлогизме через невозможное из гипотезы выводится невозможное заключение. К. Мартин дал этому силлогизму наименование «евдемовой процедуры» [14, р. 285].

Представляет интерес в связи с вышеизложенным анонимная греческая схолия к «Первой Аналитике», посвященная гипотетическим силлогизмам. Она составлена не позднее второй половины X в. и содержит элементы теории, бывшей в разработке до VI в. Схолия была недавно переиздана и переведена на английский С. Бобжиен [11]. Эта схолия имеет множество сходных черт с трактатом Боэция «О гипотетических силлогизмах», что позволяет предположить, что схолия и части трактата Боэция были извлечениями из одного общего источника.

Обобщая наш сравнительный анализ, можно отметить, что к VI в. в обеих частях Римской Империи сложились три основные традиции в изложении учения о гипотетических силлогизмах.

Первая традиция идет от комментаторов II в., Галена и Александра Афродизийского. Их учение о гипотетических силлогизмах сохранило наибольшее количество перипатетических черт. Новшеством в нем стал измененный порядок фигур.

Вторая традиция — Александрийской школы Аммония и Филопона. В ней меньше перипатетических черт и больше стоических. При изложении фигур чисто гипотетических силлогизмов измененный порядок фигур сохранялся. Хотя очень похоже, что перипатетики уже обсуждали некоторые гипотетические силлогизмы из второй группы филопонова списка, все равно кажется, что для Филопона источником была стоическая традиция. Во-первых, потому что Филопон упоминает т. н. Хризиппов силлогизм, который отсутствует в списке перипатетиков, во-вторых, потому что филопонов «систематический» перечень пяти гипотетических силлогизмов повторяет пять недоказуемых формул стоиков. Правда, следует отметить, что хотя Филопон нумерует пять гипотетических силлогизмов в систематическом порядке как у стоиков, он подразделяет их на два подкласса, как это делали перипатетики в своих работах о гипотетических силлогизмах.

К третьей традиции принадлежит анонимная греческая схолия к «Первой аналитике» и труды Боэция. Характерной чертой этой традиции является сохранение фигур полностью гипотетических силлогизмов Теофраста в их оригинальном порядке и добавление части свойств логики стоиков [1, с. 112].

Несмотря на различие традиций и смешение перипатетических и стоических элементов, основной тезис — о производности, зависимости гипотетических силлогизмов от категорических — присутствовал в большинстве работ. Греческие и латинские учения протекали в этом отношении в общем русле.

Мы уже упомянули, что вторым периодом более тесного общения византийских и западных философов был XIII век. В учении о гипотетических силлогизмах это также нашло отражение. Логика в Византии излагалась в самых разных жанрах. Среди прочих жанров одним из самых распространенных был жанр энциклопедии [5, с. 226], примером которого может служить «Сокращенная логика» Никифора Влеммида (1197 — ок. 1272). В этом произведении указанному учению посвящены главы 36 и частично 40. Самым существенным отличием от трактата Боэция является то, что Влеммид не использует никаких букв в качестве переменных. В учении Влеммида о гипотетических силлогизмах трудно обнаружить непосредственное влияние латинского трактата Боэция [9]. Но уже ученик Влеммида, Михаил Оловол (Холобол), который в 1267–1273 гг. преподавал в Константинопольском университете грамматику, логику и риторику, сделал перевод на греческий язык двух трактатов Боэция, в том числе трактата «О гипотетических силлогизмах», который долгое время использовался в качестве учебного пособия [8]. Оловол сохраняет общее построение латинского оригинала и использует буквы греческого алфавита в качестве переменных. Интересно, что Оловол добавляет в конце своего перевода некоторые группы силлогизмов, которые он берет у Филопона [15, S. 165]. Видимо, по той причине, что Филопон оставался главным авторитетом в учении о гипотетическом силлогизме в византийской логике, в то время,

когда на Западе таким авторитетом продолжал оставаться Боэций. Перевод трактата Боэция можно считать еще одним свидетельством усиления обмена идеями между Византией и Западом в XIII в.

Предприняв исторический обзор данного учения, К. Иеродиакону заканчивает свою статью «Гипотетические силлогизмы в греческой и латинской традиции» следующими словами: «Поэтому давайте закончим с отрицательным результатом: гипотетическими силлогизмами занимались и на Востоке и на Западе, но обмен идеями между ними очень скуден и односторонен (византийцы пытались учиться у западных коллег). Также они полагали, что если рассматривать гипотетические силлогизмы, то следует вернуться к Боэцию — они переводили его трактат вместо того, чтобы перевести какой-нибудь более поздний средневековый трактат по этой теме» [13, р. 114].

Логические комментарии Филопона и Боэция благодаря лингвистическим, терминологическим и логическим особенностям их текстов дают нам богатый материал для решения вопроса о возникновении и развитии учения о гипотетических силлогизмах, о вкладе в это учение перипатетиков, стоиков и неоплатоников и, конечно, о взаимных влияниях греческих и латинских логических традиций.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев М. В. Гипотетические силлогизмы в трудах Боэция и греческих комментаторов // Логико-философские штудии. — Вып. 11 / под ред. Я. А. Слинина, Е. Н. Лисанюк. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та: 2013. — 164 с.
2. Боэций. О гипотетических силлогизмах / пер. с лат. Тоноян Л. Г.; науч. ред. пер. Алымова Е. В. // Тоноян Л. Г. Логика и теология Боэция. — СПб.: Изд-во РХГА, 2013. — С. 321–370.
3. Беневиц Г. И. Христианство и факторы формирования пост-аристотелевской картины мира у Иоанна Филопона. — URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1880283.html> (дата обращения: 20.06.2015).
4. Беневиц Г. И. О философско-богословском синтезе Иоанна Филопона. — URL: <http://www.bogoslov.ru/text/716515.htm> (дата обращения: 20.06.2015).
5. Гончарко О. Ю. Диалог и псевдо-диалог как форма изложения аристотелевской логики в Византии // Вестник РХГА. — Т. 14, вып. 3. — 2013. — С. 224–230.
6. Маковельский А. С. История логики. — М.: 1967. — 504 с.
7. Сидоров А. И. Логика и диалектика Иоанна Филопона: о характере переходной эпохи в развитии философской мысли от античности к средневековью // Историко-философский ежегодник. — М., 1989. — С. 179–194.
8. Тоноян Л. Г. Византийское восприятие трактата Боэция «О гипотетических силлогизмах» // Вестник ЛГУ. — 2013. — № 4, т. 2. Философия. — С. 50–60.
9. Тоноян Л. Г. Никифор Влеммид и его «Логика» // Вестник РХГА. — Т. 15, вып. 4. — 2014. — С. 58–66.
10. Bobzien S. Why the Order of the Figures of the Hypothetical Syllogisms Was Changed // Cambridge University Press. Classical Quarterly — 2000. — Vol. 50, N 1. — P. 247–251.
11. Bobzien S. A Greek Parallel to Boethius De hypotheticis syllogismis // Mnemosyne. — 2002. — N 55. — P. 285–300.

12. Ebbesen S. Greek–Latin Philosophical Interaction. — Vol. 1. — SAXO Institute, University of Copenhagen, 2008 / Частичный перевод с англ. Горячкина А. — URL: <http://www.bogoslov.ru/text/406928.htm> (дата обращения: 20. 06. 2015).
13. Ierodiakonou K. The hypothetical syllogisms in the Greek and Latin traditions // Cahiers de l' Institut du Moyen-Age Grec et Latin. — N 66. — 1996. — P. 96–116.
14. Martin C. J. Non-reductive arguments from impossible hypotheses in Boethius and Philoponus // Oxford Studies in Ancient Philosophy. — 1999. — N 17.
15. Nikitas D. Z. (ed.) Eine byzantinische Übersetzung von Boethius' ‚De hypotheticis syllogismis‘ Hypomnemata, 69. — Göttingen, 1982.
16. Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica priora commentaria / ed. M. Wallies. — Berlin, 1905.

*М. И. Зуй**

«АХИЛЛЕСОВА ПЯТА» ЭТИКИ КАНТА

Автор относится к Канту как великому философу и использует недостатки его теории для лучшего понимания морали. История философии трактуется как история становления человеческого Я, достигшего зрелости в новое время. Кант — первооткрыватель зрелого познающего Я. Но он не вскрыл сущность Я. Не исследовал вопрос о возможности познания как такового, внося в этику скрытые предпосылки. Ограничение опыта чувственным опытом ведет к утрате специфики морали. Дихотомия природного-свободного выражает механистическое видение человека и не позволяет понять его как триединство тела, души и духа, объединяемое Я. Это — прафеномен человека, должная реализация которого порождает добро, отклонения производят зло.

Ключевые слова: этика, мораль, человек, Я, дух, душа, тело, опыт, наука, реальность, мир.

*M. I. Zui
Achilles' heel in Kant's ethics*

The author considers Kant to be the great thinker and use his theories for better understanding of the morality. The history of philosophy is seen as the history of development of the human ego that has reached its maturity in the new age. Kant is the discoverer of the mature cognitive ego. But he has not revealed, brought to light the essence of the ego. He has not explored the possibility of cognition as such and has introduced hidden assumptions in ethics. The limited notion of experience which is viewed as sensory experience makes it impossible to disclose the specific quality of moral. The dichotomy of 'natural — free' expresses a mechanistic image of man and does not let it be seen as a triunity of body, soul, spirit united by the ego. This is the praphenomenon of man, the realisation of which gives birth to the good while the deviations bring about the evil.

Keywords: ethics, morality, man, the ego, spirit, soul, body, experience, science, reality, world.

* Зуй Михаил Иванович — кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии Санкт-Петербургского государственного архитектурно-строительного университета, mikhail-33-zui@yandex.ru

Кант — это Кант. Объем исследований его этики и философии достиг такой величины, что указанная тавтология, пожалуй, единственно уместна и достаточна. Кант надежно «окантовал» себя, не нуждаясь ни в поддержке, ни в развенчании. Он реставрировал обветшавшее здание этики, превратив его в автономную крепость, которая необходима. Ее невозможно обойти, надо или войти в нее и остаться, или преодолеть ее и двигаться дальше. Кант вдохновил этиков, вынудив даже Бога прислуживать морали. О. Г. Дробницкий имел все основания утверждать: «Канту удалось обозначить, если и не объяснить полностью, целый ряд специфических черт морали» [2, с. 76].

Вызванный Кантом оптимизм понимания морали со временем сменяется пессимизмом осознания некоего тупика: начинает раздражать насильственный разрыв человека на природное и свободное существо; свобода при более пристальном всматривании все более напоминает иллюзию; трудно избавиться от мысли, что требовательный голос долга лишь маскирует непреклонность инстинкта; «вещь-в-себе» хочется послать подальше «от-себя»; и так далее.

Поэтому, преследуя цель уяснения сути дела для себя, приходится еще и еще раз осмысливать этику Канта, относясь к ней как к благодарному материалу независимо от возможных результатов. Предлагаемые рассуждения нередко звучат критически, но это объясняется объемом исследования. Нет ни малейшего желания поставить себя выше Канта (что было бы смешно). Предпринимается попытка продуктивно использовать своего рода «шероховатости» его теории с целью возможного продвижения вперед.

Новоевропейское мышление, достигшее автономии и принявшее все преобразовывать «по своему образу и подобию», оказалось в скандальной гносеологической ситуации. Ни эмпиризму, ни рационализму не удалось обосновать истинность, необходимость добываемых наукой знаний. Кант, не отвергая ни одно из названных направлений, осознал, что ни в чувственном опыте, ни в разуме (поскольку он не может замкнуться в себе, но неизбежно погружается в опыт) нельзя отыскать критерий необходимости знаний. Обращение к априорным формам познания было, без преувеличения, гениальной находкой. Только такие, объективно имеющие место в человеческом устройстве формы, действующие как бы с шаговым опережением познания и преобразующие его хаотичный материал в четко структурированное, непрерывно воспроизводимое единство, могут быть искомым гарантом. Но возникает впечатление, что Кант не до конца преобразовал собственное открытие в понимание. Уместен вопрос, как мир «ухитрился» создать существо, наделенное разумом, но наглухо изолированное от него «вещами-в-себе»? В чем смысл разума, если его наличие лишь увеличивает их число?

Происходящие изменения в стилистике человеческого мышления Кант увидел столь ярко, что, образно говоря, ослепил себя в отношении мира, погружив его в тьму, изолировав себя от мира порожденной им самим границей света и тьмы (любопытная внешняя параллель: Кант никогда не покидал Кенигсберга). По сути дела Кант стал первооткрывателем человеческого Я, но адекватно не осмыслил собственное открытие.

В русле приводимых рассуждений Я выступает ровесником философии, если под философией понимать не только ее книжного двойника, но уникальные

усилия по самосозиданию и самовоспроизводству человека как носителя Я. Ибо Я есть разгадка тайны перехода «от мифа к логосу». Неиндивидуализированного человека, не обладающего развитым Я, длительно и успешно породил миф. В случае Я он бессилён. Поэтому Я на протяжении всей истории философии находится в центре философской рефлексии — но лишь в аспектах, созвучных историческим этапам эволюции мышления. Для самих философов порой это обстоятельство скрыто, и терминологически они говорят, казалось бы, о других проблемах. Долгое время Я маскируется псевдонимами. Можно предположить (за отсутствием возможности это доказывать), что «Логос» Гераклита, «Демон» Сократа — иносказательно выраженное Я, а «Идеи» Платона — внутренняя структура Я, но развернутая как особая объективная реальность. Впервые масштабную попытку вписать человеческое Я в мир, т. е. показать, как знания порождаются Я, но при этом сохраняют необходимость и истинность, предпринял Кант. Он говорит о Я не как об одном из звеньев познавательной цепи, но как о главной арене, на которой разыгрывается весь спектакль познания. В этом смысле Кант назван первооткрывателем Я.

Сам Кант не признавал Я, довольствуясь весьма неуклюжими конструкциями типа: «трансцендентальное единство апперцепции», «синтетическое единство апперцепции», «первоначальная апперцепция» и др. (см., напр.: «Критика чистого разума», раздел «Трансцендентальная дедукция чистых понятий. § 15–27»). Негативный пафос Канта понятен: обращение к таким «тонким материям», как «душа», «дух», «Я», чревато соскальзыванием в натурализм описания, когда они характеризуются наподобие предметов чувственного опыта. К тому же Я ничем не гарантировано, его может не быть. Я может оказаться иллюзией, выражать какие-то иные состояния, вплоть до патологических и т. д. Все подобные ситуации не являются аргументом против реальности Я.

Бьет мимо цели и «аргумент от Будды», который также отвергал Я. Объективная историческая роль буддизма — сохранить для будущего то, что было выработано в прошлом. А в прошлом человек не обладал Я. В обращении к прошлому Будда прав. Начиная же с Христа: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Иоан. 14: 6). Принципиально важно понять: Христос говорит не только о своем Я. Отныне Я каждого человека (если он приложит соответствующие усилия) — его путь, истина, жизнь. Иного пути в будущее (и настоящее) нет.

Вполне уместно требование определить, что есть Я. Однако ситуация парадоксальная: определять Я — столь же абсурдная задача, как, например, определять здоровье или сытость, вместо того, чтобы принять лекарство или поесть. Я — такая инстанция, которая сама все определяет и не может быть определена чем-то другим. Я должно быть пережито как Я, без этого все разговоры о нем бессмысленны. Единственно возможное определение: «Я есмь Я». Если познание осуществляется из глубин интенсивно переживаемого Я, то, в пределе, его определением выступает весь процесс познания. Возможно, одной из редких продуктивных попыток содержательной экспликации Я является «Нагорная проповедь». Необычность предмета оборачивается необычностью языка, в котором натурализм понимания должен быть полностью исключен. Иначе проповедь предстанет этической утопией, более того, программой социального деструктивизма. Но если это иносказательно выраженное со-

держание Я, тогда мы имеем подлинное обоснование христианской морали. Христианская мораль не может иметь иного основания, кроме Я.

Другое дело, что Я не связано с человеком каким-то одним способом. В этом рациональный смысл проблемы инкарнации, понятой предельно широко, как историчность человеческого способа бытия. Иначе «суета сует — все суета!» (Еккл. 1: 2). И не пошатнуть тяжеловесное пророчество: «что было, то и будет; что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем» (Еккл. 1: 9). Внешне схожие события реально могут иметь различный смысл (т. е. быть историческими) только при условии разной степени участия Я. Незначительное участие Я замедляет мифологическую историю. Активное Я ускоряет историю.

Миф выражает ситуацию неинкарнированности Я, которое как бы «парит» над человеком. Оставаясь неузнанным, Я обеспечивает открытость человека духовному миру, предстая многообразием богов, иных существ. Отсюда следует, что боги — не выдумка древнего человека (богов выдумать невозможно), а его особый опыт. В сравнении с нами древний человек гораздо более открыт миру, воспринимая прежде всего его духовную ипостась. Как такой опыт выражается — это другой вопрос. Один и тот же опыт некоторого духовного переживания может быть выражен буквами «Б» (в русском языке) и «В» (в немецком языке). Опыт реален и есть нечто иное, чем «Б» или «В», которые лишь символизируют его. Так же некий опыт может быть назван и Зевсом, и Одним, и Осирисом — в зависимости от ряда обстоятельств. То, что современный человек не в состоянии испытывать подобные переживания, не превращает их в иллюзию, но свидетельствует, что он организован иначе, имеет иной опыт. Поскольку индивидуализирует именно Я, мифологический человек типичен, живет в мире воспроизводимых традиций.

Впервые Я заговорило от своего имени в античной философии. Привычная структура мира, социума, человека оказалась разрушенной. Отныне Я все должно выстроить заново, силой мышления. В этом смысле история философии есть история сотворения мира деятельностью Я.

Возникает законный вопрос: почему в философии вплоть до нового времени Я не звучит во весь голос? Более того, в должной степени не звучит Я и сегодня. Ответ простой: действуют препятствующие факторы, заставляющие голос Я звучать эхообразно отраженным от каких-то иных инстанций.

Новое время — действительно «новое» в смысле беспрецедентной активности мышления. Это значит: пробил час Я. Ибо уже не уйти от вопроса: кто мыслит? Либо адекватно поставленный вопрос с надеждой на адекватный ответ — либо охота на «экзотических животных» типа «вещи-в-себе», «абсолютной идеи», «совокупности общественных отношений» и т. д.

В таком случае на «априоризм» Канта можно взглянуть иначе. Как Кант (судя по содержанию «Критик») ответил на вопрос: кто мыслит? Напрашивается «банальный» ответ: человек. Парадоксально, но Кант ответил иначе: разум, или, точнее, мышление (поскольку оно раздваивается на «разум» и «рассудок»). Все же мышление предполагает человека, т. е. человек у Канта напоминает пародийного персонажа современной фантастики: «тростинку» с большой головой — «ходячее мышление». Здесь очевиден непреодоленный остаток механистического понимания человека, набирающего силу как раз

во времена Канта. Поэтому, заметив различие естественного и гуманитарного познания, объяснять его придется выделением «ипостасей» мышления. Если же ответить: человек — и превзойти уровень банальности (что и есть философия), тогда придется максимально серьезно присмотреться к человеку и выявить его творческую структуру, позволяющую иметь науку и мораль (и не только их). Это значит, что априорным условием человеческого познания выступает именно Я, действующее из глубины соответствующих онто-антропологических структур.

Кант справедливо сравнил свой вклад в гносеологию с деянием Коперника. Но это была не революция, а переворот. Кант перевернул познавательную ось на 180°, перенеся центр тяжести с объекта на субъект. При этом он не уловил реальной специфики познающего субъекта и описал его объектно. Тем самым Кант выступил не только первооткрывателем Я, но и его «первозакрывателем». Не случайно первый серьезный последователь кантовской философии, Фихте, исследует именно Я — в абсолютной уверенности, что продолжает подлинного Канта. «...Кант только наметил истину, но не изложил ее и не доказал ее... Существует только один первичный факт человеческого духа, который обосновывает общую философию и обе ее ветви, теоретическую и практическую. Конечно, Кант знает этот факт, но нигде его не высказал; кто найдет этот факт, тот изложит философию как науку» [7, с. 673]. (Но, заметим в скобках, Фихте чрезмерно рационализировал Я.)

«Диалектическая логика» Гегеля — ярчайшее подтверждение активности Я. Ибо только возмужавшее Я может прервать вековые традиции, превратив себя в источник как формы, так и содержания своих построений.

Кант оправданно взялся за очистку «авгиевых конюшен» метафизики. Но некоторые из ее предрассудков он некритично принял за само собой разумеющиеся аксиомы. обстоятельный анализ кантовской философии и этики осуществил Р. Штайнер, хотя его исследования до сих пор остаются на периферии философского процесса, что неоправданно расточительно для судеб самой философии [см.: 8].

Начав с вопросов о возможности математики, естествознания и метафизики, Кант (что не перестает удивлять) предварительно не поставил вопрос о возможности познания вообще. Теория познания, начинающаяся с предпосылок, кажущихся оправданными временем, но всегда произвольными в исторической перспективе, рискует временно оправданную модель выдать за вечный образец. В контексте исследуемой проблемы, к тому же, беспредпосылочность познания является единственной адекватной предпосылкой морали. Потому что для того, чтобы создать подлинную мораль, человек должен познать самого себя. Неосознанные предпосылки неизбежно приведут к отвергнутым самим Кантом концепциям: эвдемонизму, гедонизму, утилитаризму, религиозной морали и т. п. Или же грозные команды «категорического императива» будут доноситься из феноменально-ноуменальной трещины в человеке, издаваемые нечеловеческим голосом «вещи-в-себе». Никакой усилитель не позволил бы услышать эти команды, если бы они не были негласной предпосылкой допущены. В перспективе программируется трагическая коллизия: неморальное познание соседствует с непознанной моралью.

Последствия не заставили себя ждать. Единственно возможным вариантом естествознания предстало ньютоновское, хотя младший современник Канта, Гёте, заложил основы иного типа естествознания [см., напр.: 6]. Уже при жизни Канта достиг отроческого возраста будущий сотрясатель устоев «вечной» математики Н. И. Лобачевский. Да и рамки рационалистичско-эмпирической философии XVII–XVIII вв. оказались узкими для идейного многообразия последующей философии.

Одна из некритично принятых Кантом «аксиом»: трактовка опыта, который он неразрывно связал с чувственностью. Но если до него никто не говорил об априорных предпосылках познания, как они стали ему известны? Явно Кант имел какой-то своеобразный опыт, своего рода «доопытный опыт». Либо получил «божественное откровение», что сразу надо отвергнуть, поскольку разрушится его теория. Если «откровение» возможно в этом случае, оно возможно и в ситуации «вещи-в-себе», которая тем самым упраздняется. Для развитого Я как внешний мир, так и мышление — опыт. Для опыта существенна не чувственность как таковая, но, условно говоря, «принцип вынуждения». Чувственный опыт вынуждает меня воспринимать тяжелый предмет как тяжелый (хотя я могу пожелать, чтобы он был легким). Точно так же мысли А и В я сочетаю не произвольно, а руководствуясь исключительно их содержанием. Следовательно, я мыслю в соответствии с принципом опыта. Что же тогда заставляет ограничивать опыт рамками чувственного опыта? Это явно последствия игнорирования Я.

Сведение опыта к чувственному созерцанию хотя не бесспорно, но имеет определенное историческое оправдание. Дисциплинировать мышление, т. е. привить ему логичность, последовательность, доказательность без достаточно длительного этапа эмпирически окрашенной науки, вряд ли возможно. Но тогда нельзя отвергать становление иного типа науки, вооруженной указанными приобретениями и развившей способность научно постигать духовные аспекты мира. Ибо границы мышлению ставятся самим мышлением, направившим себя по пути каких-либо предпосылок. Зрелость беспредпосылочного мышления преодолевает любые границы, будь они хоть «трижды-вещи-в-себе».

Расширенное понимание опыта кардинально меняет ситуацию. Кант неоднократно утверждал, что созерцания могут быть только чувственными, и отрицал возможность интеллектуального созерцания [см., напр.: 5, с. 68; 3, с. 148, 213]. Однако, например, «прарастение» Гёте есть продукт именно интеллектуального созерцания. То, что здесь есть своя специфика, что соответствующую способность надо развить — несомненно, но это не исключает принципиальную возможность интеллектуального (духовного) созерцания. Исключив таковую, Кант обрек себя на этический формализм, до сих пор вызывающий критические замечания.

Критические стрелы часто бьют мимо цели. Сущность любого бытийственного образования выражается пустой формой. Даже простейшее арифметическое отношение $2+2=4$ — истинно как пустая форма. При его содержательном заполнении надо учитывать дополнительные обстоятельства и вносить коррективы. Так, складывая по 2 солдата противоборствующих армий, мы в сумме

получим явно не 4. Так что сам по себе этический формализм — не недостаток, но достоинство кантовской теории. Суть — в источнике формализма.

Этический формализм — все же содержательный формализм. В силу специфики этического абсолютный формализм чреват превращением морального в аморальное. В частности, Робеспьер мог бы пожалеть, чтобы любой человек на его месте действовал так же. Ведь в жертву приносился не человек, он — всегда цель. Казнь — гигиеническое средство сохранения человека. Если в индивиде безнадежно побеждает природная (патологическая, по Канту) «половина», можно ли его спасти иным способом? В природном категорически невозможны разум, мораль, свобода, т. е. человек.

«Незамеченное» Я постоянно напоминает о себе какими-то сложностями, вынуждая, хотя бы косвенно, замечать себя. Адекватно осмысленное Я позволило бы по-новому, соответственно духу времени, решить проблему (по сути дела, ее и исследует Кант), для решения которой схоласты (следуя за Аристотелем) выделяли тройко существующие универсалии: «до вещей», «в вещах» и «после вещей». Таким способом предотвращался разрыв между объектом и познающим субъектом. Кант, оправданно обратившись к субъекту — в силу заметно окрепшего Я, — не смог отыскать именно Я как «кровеносную систему», связывающую субъекта и объект в единый организм.

Мир морали человеку не дан так, как даны объекты чувственного опыта. Мораль он должен создать (что глубоко понял Кант), после чего ее структурные элементы можно познавать и оценивать. Следовательно, без усилий мышления мораль невозможна. Мышление не имеет природных оснований, поэтому не может «позаимствовать» мысли из природной реальности. Содержание мыслей производится интуицией, являющейся деятельностью Я. Интуиция идеальное содержание мира превращает в содержание сознания человека, без потери его индивидуальности, поскольку она определяется его Я, сущность которого идеальна (по способу бытия). Поступок совершается в соответствии с конкретным представлением о нем. У идей нет однозначной связи, характерной для восприятий, поэтому конкретное представление может быть произведено лишь свободно, посредством моральной фантазии (что не отвергает точности представления. Развитая моральная фантазия отличается точностью, в связи с чем в поиске истоков морали этики обращаются к «великим моралистам») [см.: 1]. Действовать всегда приходится в конкретных условиях, поэтому надо знать особенности ситуации и подходящий способ действия. Этому можно обучаться, как обучаются искусству, ремеслу. Формируемая способность есть моральная техника [подробнее см.: 8].

В предельно сжатом виде выше описан процесс интеллектуального созерцания, как он осуществляется в морали. Тогда «категорический императив» будет звучать: «Поступай так, как хочет твое высшее Я». Иисус Христос поступает именно так, как хочет Его Я. Но нелепо предположение, что Он мог бы требовать таких же поступков от каждого человека. Поведение конкретного человека определяется масштабом его высшего Я, что наглядно демонстрируют действия апостолов и безгранично терпеливое отношение к ним Христа. В приведенной формулировке (конечно, примерной) гармонично сочетаются как формализм, так и содержательность.

Ибо высшее Я содержит собственную форму и оформляет собственное содержание. Таково бытие Я.

Сложность понимания Я, кроме всего прочего, вызывается тем, что современный человек позиционирует себя в мире изнутри Я. В силу множества помех на пути его становления Я может оставаться неразвитым. Однако «свято место пусто не бывает». Место Я занимает его двойник — низшее я, или «эго», которое нередко ошибочно принимается за Я. «Эго» по определению эгоистично, субъективно, не имеет выхода за собственные границы. Во весь рост встает проблема «интерсубъективности», в нашем случае — всеобщности, объективности моральных предписаний. Кант решает ее таким образом, что принудительную силу «категорического императива» распространяет на любое разумное существо. Но если серьезно отнестись к рассуждениям немецкого философа, как предсказать реакцию другого разума, ведь он — «вещь-в-себе»?

Действительностью Я проблема «интерсубъективности» решается сама собой — если не теоретически, то практически, фактичностью жизни. Историческое присутствие Христа означает, что «макро-Я» и «микро-Я» могут быть тождественными (каждый человек может отыскать Христа в своей душе). Это проблема жизненной состоятельности человека. Развитое Я — над-лично, хотя и индивидуально. Я содержит и выражает круг других Я, в конкретной ситуации являя ту или иную особенность — как Я Христа является в двенадцати Я апостолов, созвучных благодаря Ему. Индивидуально интуитивно рождаемый идейный мир есть человеческий мир как таковой. Сохраняя индивидуальность, он всегда общечеловечен. Поэтому люди с развитой моральной фантазией отличаются взаимопониманием, терпимостью, состраданием и т. п. Всякие отклонения в поведении, вплоть до преступных, имеют не идейный источник, но вызываются иными факторами: от родовых биологических до социальных. Они свидетельствуют о неспособности быть свободным, о неразвитости Я. Неразвитое Я оттесняется, заменяется двойниками, воспроизводится ситуация, в пределе фиксируемая формулой «война всех против всех».

Написав «Критику чистого разума» и «Критику практического разума», Кант был уверен, что обосновал науку и мораль. Но объективным результатом «Критик» стал разрыв природной и свободной сторон человека, перефразируя Киплинга: тело есть тело, дух есть дух, и вместе им не сойтись. Совершенно непонятно, как эти противоположности (феноменальное и ноуменальное) соединяются у Канта. Между ними — пропасть. В жизни подобного разрыва мы не чувствуем. Со временем это осознал сам Кант. «Область понятия природы под одним законодательством и область понятия свободы под другим совершенно обособлены друг от друга глубокой пропастью, отделяющей сверхчувственное от явлений и не допускающей какого-либо взаимного влияния, какое они сами по себе (каждая по своим основным законам) могли бы иметь друг на друга» [4, с. 196].

Пытаясь разрешить проблему, Кант вынужден написать «Критику способности суждения». Теперь он считает: «...все силы или способности души могут быть сведены к трем, которых уже далее нельзя вывести из общего основания: познавательная способность, чувство удовольствия и неудовольствия и способность желания» [4, с. 175]. Однако остается непонятным, каким

образом «чувство удовольствия и неудовольствия» встроено между рассудком и разумом, образуя необходимую связь? По-прежнему чувствуешь душевный дискомфорт, пытаешься мыслить человека «по Канту». Кант настолько углубился в философский дискурс своего времени, что не допускает возможности других дискурсов и не учитывает того, что дискурс вторичен по отношению к конкретному своеобразию человека, его порождающему.

Таким образом, человек как мыслящее существо предполагает особую структуру, продуцирующую и мышление, и, в сочетании с другими способностями, науку, мораль, искусство, религию, т. е. культуру в целом. В окружающем мире ни в минеральных, ни в растительных, ни в животных формах мы не наблюдаем даже намека на научное познание или моральное поведение. В конечном счете мыслит человеческое Я, которое в состоянии обнаружиться и действовать в подходящих условиях, не могущих быть чем-то иным, кроме специфических состояний человека. Иначе не было бы проблемы Я, потому что либо все люди обладали бы им, либо — никто из людей. Возможность обладания Я появляется у человека в античности, а развитое Я даже в современности встречается реже, чем можно было ожидать. Я нуждается в своем «доме», отсутствие которого не позволяет обнаружить и его хозяина.

Исторично, реалистично, конкретно о человеке можно рассуждать только в случае установления прафеномена человека, наличия исходной подвижной структуры, формирующей саму суть «человеческого». Это и есть «жизненная состоятельность» человека, свидетельствующая о его действительности (реальности). Что есть мир во всем его многообразии проявлений — устанавливает человек: что не существует, что существует, в каком смысле, в каких модусах и т. д. Следовательно, для установления реальности чего-либо необходим критерий — сам человек как реальность. Неданность человека фактом биологического рождения обуславливает перманентность и вариативность его самосозидания.

Отвергнув духовное созерцание, соответственно — Я, вырвав из контекста человеческой структуры и преувеличив роль мышления (особенно рассудка), Кант лишил себя возможности иметь дело с реальным человеком, но исследовал созданный им самим образ из остатков недоразрушенной им же метафизики. Среди достигнутых результатов немало выдающихся, но в целом предложенный Кантом путь оказался тупиковым. Об этом свидетельствует уже то, что никто из великих представителей немецкой классической философии: ни Фихте, ни Шеллинг, ни Гегель — не обращал никакого внимания на «вещь-в-себе», отбрасывание которой лишает основания кантовскую философию.

Даже простейшие наблюдения свидетельствуют о «трехчастности» человека. Человек всегда обнаруживает себя как предмет в окружении множества предметов. Он придает и себе, и им различные смыслы, тем самым устанавливая мир и ориентируясь в нем. И периодически корректирует их в случае неточностей, заблуждений. Это значит, что человек состоит из тела, души и духа. Это и есть искомый прафеномен человека, на основании которого можно судить о его реальности. Со времен античности в нем действует Я. Достаточно хотя бы принять во внимание данные психиатрии, чтобы понять и признать необходи-

мость особого центрирующего начала в человеке, разрушение которого приводит к «разбалансировке» всех его компонентов, невозможности мышления.

Человеческий способ бытия предполагает трехчленную структуру, которую здесь нельзя раскрыть полнее. Поэтому ограничимся следующей констатацией. Тело предстает природной основой универсальной деятельности, позволяющей взаимодействовать с многообразием других природных тел. Душа формирует смысловой мир, который становится «домом» человека, своего рода «смысловой системой координат», внутри нее и предметные действия обретают смысл. Дух обеспечивает совпадение мыслей, переживаний и действий с реальностью, будучи способностью настроиться на истину мира, впустить ее, исправляя субъективные душевные отклонения.

Воссоздав прафеномен человека, мы приобрели возможность ставить и решать сложнейшие этические и философские проблемы. Элементы исходной структуры не даны, постоянно создаются, изменяются, по-разному проявляются. Один вариант телесно-душевно-духовного взаимодействия соответствует «древнему египтянину», другой — «древнему греку» и т. д., вплоть до «современного человека». Индивидуации в рамках одного типа выражают биографию, судьбу человека.

Также появилась возможность объективного разграничения добра и зла. Добро выражает оптимальное состояние человека, когда побудительные импульсы к действию идут из духа, одухотворяют душевные устремления, оживляют телесные потребности и вызывают действия, совершаемые в свое время, на своем месте и так, как надо. Именно такую структуру, хотя бы на короткое время, пытался выстроить в собеседнике Сократ. Потому что знать добро — значит владеть порождающей добро структурой. В этом смысле знать добро и делать зло невозможно, как нельзя быть живым, и не дышать. (Отсюда понятно, что Христос не мог делать зла.) Вне учета описанной структуры достичь подлинного понимания морали вряд ли возможно.

Зло выступает тогда, когда нарушено соотношение элементов структуры. Очевидно, что зло многолико, ибо возможно и господство телесных импульсов, и преобладание душевных устремлений (во множестве вариантов), подавляющих духовное начало. Если добро не устанавливается специально, зло происходит само собой.

Удерживать «структуру добра», хотя бы периодически ее воспроизводить способно только развитое Я, когда, по меткой формулировке Апостола Павла, «и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2: 20). Под маской Я может выступить «эго», и тогда вполне развитый человек творит зло. (Образно говоря, дьявол — тоже духовное существо.)

Этика Канта обладает силой, сопоставимой с силой гомеровского героя. Ее «ахиллесова пята» также таит опасность если не гибели, то смертельного ранения. Кант не исследовал вопрос о возможности познания как такового, внеся в теорию познания и в этику скрытые предпосылки, предопределяющие результат. Сведение опыта к чувственному опыту оборачивается чрезмерным этическим формализмом и в пределе — утратой специфики морального. Дихотомия феноменального-ноуменального свидетельствует о непреодоленности механистического видения человека и не позволяет понять его как телесно-ду-

шевно-духовное триединство, объединяемое Я и допускающее и объясняющее добро, зло, свободу, истину...

В конце повторим первые слова: Кант — это Кант. Даже его заблуждения продуктивны, если мы отнесемся к ним с должным вниманием.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гусейнов А. А. Великие моралисты. — М.: Республика, 1995.
2. Дробницкий О. Г. Понятие морали. Историко-критический очерк. — М.: Наука, 1974.
3. Кант И. Критика практического разума. — СПб.: Наука, 2007.
4. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения: в 6 т. — Т. 5. — М.: Мысль, 1966.
5. Кант И. Критика чистого разума. — СПб.: ТАЙМ-АУТ, 1993.
6. Свасьян К. А. Гёте. — М.: Мысль, 1989.
7. Фихте И. Г. Сочинения: в 2 т. — Т. 1. — СПб.: Мифрил, 1993.
8. Штайнер Р. Истина и наука: пролог к «Философии свободы». Философия свободы: основные черты одного современного мировоззрения. — СПб.: Деметра, 2007.

УДК 1 (091)

А. Т. Павлов*

ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

В статье рассматривается философское образование в России с начала XX в. до революций 1917 г., влияние на него революционных событий 1905–1906 гг. и роста в обществе интереса к философским вопросам. В эти годы в российских университетах расширяется тематика лекционных курсов, растет число преподавателей философии, в некоторых университетах формируется система профессиональной подготовки философов. В статье кратко описывается философское образование и в других высших учебных заведениях.

Ключевые слова: философия, история философии, логика, психология, профессор философии, преподавание философии.

A. T. Pavlov

Philosophical education in Russia in the early 20th century

The article considers the philosophical education in Russia in the early 20th century until the 1917 revolution, the influence on it of the revolutionary events of 1905–1906 and the growth of public interest in philosophical questions. During these years in Russian universities is expanding subject of lectures, an increasing number of teachers of philosophy, in some universities formed a system of training of professional philosophers. The article briefly describes the philosophical education and other institutions of higher education.

Keywords: philosophy, history of philosophy, logic, psychology, professor of philosophy, education of philosophy.

В XX столетие Россия вступила в состояние острых социальных волнений. Уже первая общероссийская студенческая забастовка 1899 г. показала, что грядущее столетие будет не очень благоприятным для спокойного учебного процесса. И действительно, как вспоминал А. А. Кизеветтер, «в 1900 г. вновь разразились обширные студенческие беспорядки и был применен не задолго до того изданный закон об отдаче бунтующих студентов в солдаты» [12, с. 334].

* Павлов Алексей Терентьевич — доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова»; rf@philos.msu.ru

«С 1898 года и до 1906, — писал В. И. Вернадский, — *правильного преподавания в высшей школе не было*; школа находилась в состоянии анархии» [5, с. 5]. Течение университетской жизни нарушали не только студенческие волнения, но и административное вмешательство в ее внутреннее бытие. Университетский устав 1884 г., уничтоживший академические свободы и университетскую автономию, вызвал мощное протестное движение за их восстановление, обострившееся в начале XX в. Многие университетские преподаватели надеялись, что академические свободы, восстанавливая авторитет профессуры, помогут утихомирить студенческие волнения и установить нормальный учебный порядок. В 1901 г. министерство народного просвещения предложило университетам создать комиссии для выработки предложений по пересмотру устава. Почти ежегодно выдвигались различные проекты устава, но ни один из них не доводился до внесения в Сенат на утверждение. Некоторые профессора стремились самостоятельно наладить более тесный контакт со студентами, чтобы увлечь их научными интересами и отвлечь от политической борьбы. С. Н. Трубецкой, например, руководствуясь принципом «университет для науки, но не для политики» [5, с. 13], сумел наладить в Московском университете работу со студентами в созданном им в 1902 г. Историко-филологическом студенческом обществе. Как вспоминал его участник Ив. Херасков,

внутри несвободного университета оно явилось маленьким островком свободы, живым символом подлинного академизма. Это был университет в университете — «университет» в первоначальном значении слова, как корпорация или братство учащихся и учащихся: полная свобода мысли и слова, высокий уровень духовной культуры, живая академическая общественность [15, с. 446].

В нем была и философская секция во главе с Л. М. Лопатиным, который организовал перевод студентами на русский язык «Метафизики» Аристотеля, латинской диссертации Канта. В секции обсуждались доклады студентов, некоторые из докладов публиковались в организованном обществом сборнике. В Томском университете в 1904 г. студенческий философский кружок организовал профессор кафедры энциклопедии права и истории философии права В. Г. Камбуров, выпускник Университета Св. Владимира, ученик Е. Н. Трубецкого и Г. И. Челпанова. Но эти отдельные успехи энтузиастов не спасали университеты от периодически возникавших студенческих волнений. Ведь как справедливо писал в 1904 г. Е. Н. Трубецкой, студенческие волнения — явление не изолированное, а связанное с состоянием общественных свобод в государстве. «При отсутствии у нас свободы общественных собраний, — писал он, — запрещенные политические сходки все-таки *фактически* могут собираться в наших высших учебных заведениях» [34, с. 441]. «Когда у нас будут органы общественного самоуправления, уполномоченные заявить о нуждах страны и выражать ее волю, политическая агитация в наших высших учебных заведениях прекратится сама собой» [34, с. 444].

Таким образом, можно констатировать, что общественная обстановка в стране не была спокойной и стабильной, но даже в условиях такой нестабильности философское образование продолжало развиваться и совершенствоваться. Этому способствовал рост в обществе интереса к философским

проблемам, о чем свидетельствовали и Религиозно-философские собрания в Санкт-Петербурге в 1901–1903 гг., и выход в свет в 1902 г. сборника «Проблемы идеализма», и увеличение количества философских статей в университетских изданиях, в общественно-политических и литературных журналах, в других изданиях [см.: 36; 37]. Б. В. Яковенко совершенно справедливо подчеркивал, что вся издательская деятельность (особенно после революционных событий 1905 г.) свидетельствовала «о совершенно новом масштабе философской жизни в России» [40, с. 226]. О растущем интересе к философии свидетельствовало и количество возникающих в стране философских обществ. К существовавшим в Москве Психологическому обществу при Московском университете и Религиозно-философскому обществу памяти Вл. Соловьева добавились Научно-философское общество, Московское общество по изучению научно-философских вопросов, Студенческое философское общество, Философский кружок М. К. Морозовой; философские вопросы обсуждались и в Московском юридическом собрании. А на лекции приехавшего в Россию Германа Когена, пишет Б. В. Яковенко, народ «повалил валом» [см. 40, с. 224–225]. В Санкт-Петербурге к Философскому обществу при университете в 1907 г. прибавилось Религиозно-философское общество, ставшее центром философской жизни в столице. Подобные общества были учреждены в Киеве, Тифлисе, а в 1917 г. — в Костроме и Перми. Г. В. Вернадский в своих воспоминаниях отмечал, что «предвоенные годы и первые годы войны были периодом необыкновенного расцвета русской культуры» [6, с. 138].

На фоне возрастающего в русском обществе интереса к философии развивалось и философское образование: росло число преподавателей на кафедрах философии ведущих университетов, расширялся круг тем читаемых ими лекций. Если до 90-х годов XIX в. на философских кафедрах предусматривался только один преподаватель, который должен был читать все философские курсы, то к началу XX в. на кафедре философии в Московском университете было уже два профессора и два приват-доцента, в Санкт-Петербургском университете — один профессор и три приват-доцента; в Университете Св. Владимира в Киеве, в Новороссийском и Казанском университетах философские занятия вели уже два преподавателя; в Харьковском, Юрьевском и Варшавском оставалось по одному. Важно и то, что тематика философских курсов становилась разнообразнее. Так, в Московском университете, кроме прописанных в университетском уставе курсов логики, психологии и истории философии, С. Н. Трубецкой, например, уже с конца XIX в. читал такие курсы, как «Религия древних греков», «"Метафизика" Аристотеля», «История древней философии», «Средневековая философия», «Философия Отцов Церкви», «История новейшей философии», Л. М. Лопатин читал курсы «История греческой философии от Платона», «Этика», вел семинарии по «Монадологии» Лейбница. В Санкт-Петербургском университете А. И. Введенский в 1900/1901 учебном году читал курсы: «Древняя философия с обзором ее влияния на средневековую», «Новая философия от Декарта до Бэкона». П. И. Вознесенский читал историю схоластики и «Век возрождения в философии». И. И. Лапшин — курс «Судьбы критической философии», а А. П. Нечаев — курс «Педагогическая психология» и вел по нему практические занятия.

Правда, таким разнообразием и детальной проработкой отдельных периодов развития философской мысли отличались «столичные» университеты — Санкт-Петербургский и Московский. Остальные университеты в первые годы XX столетия позволить себе такое богатство философских курсов не имели возможности. Хотя с каждым годом общие лекционные курсы логики, психологии и истории философии стали обогащаться спецкурсами по самым различным проблемам, особенно за счет появления в университетах молодых преподавателей на приват-доцентских ставках, введенных уставом 1884 г., чаще стали проводиться практические занятия, семинары, активизирующие участие студентов в учебном процессе. В Киеве, например, А. Н. Гиляров читал весьма оригинальный курс «Светлая и радостная философская система объективного идеализма (по Г. Фехнеру)», Г. И. Челпанов сумел организовать очень популярный в студенческой среде психологический семинарий. В остальных университетах в курсах истории философии ради более обстоятельного изложения философских проблем иногда выделялись отдельные периоды развития философской мысли, например, читались курсы: «Философия Платона» или Аристотеля, «История новой философии до Канта» или после Канта, и т. п. В Новороссийском университете А. П. Казанский объявлял такие курсы: «Чтение в подлиннике с комментариями Второй Аналитики Аристотеля» или отдельных диалогов Платона. Но это только в отдельные годы и для классического отделения историко-филологического факультета. А в остальных университетах на историко-филологических факультетах для всех студентов три года по два-четыре часа в неделю читались курсы логики, психологии и истории философии, а на юридических факультетах — курс истории философии права и в отдельные год курсы логики и (или) психологии.

Но все философские курсы и практические занятия содействовали подготовке к практической деятельности филологов, историков, юристов, но не специалистов-философов. И уже с конца XIX в. в среде профессоров-философов зрело понимание необходимости введения в России профессиональной подготовки философов. Выступая в 1904 г. в киевском «Обществе классической филологии и педагогики», Г. И. Челпанов говорил, что

изучение философии в университете должно преследовать не общеобразовательные, а научные цели. Но в таком случае это изучение... *должно составить предмет занятия на особом философском отделении.* Как существует у нас историческое, словесное, классическое отделение, так должно у нас существовать и особое *философское отделение* [38, с. 295].

Однако время шло, а профессионального философского образования в стране организовано не было. А в 1905 г. революционные события вообще прервали университетское образование. В начале 1905 г. начались студенческие беспорядки, фактически сорвавшие окончание 1904/1905 учебного года. Во второй половине 1905 г. вместо объявленного начала занятий, пишет М. К. Корбут, «начались митинги в университетах всей России» [13, с. 219], и Совет Министров решил на весь осенний семестр 1905/1906 учебного года оставить учебные заведения закрытыми. Возобновить занятия не удалось и в начале 1906 г.

Революционные события заставили более активно заняться проектами по пересмотру университетского устава 1884 г. Не дожидаясь нового устава, в существующий внесли поправки, расширяющие демократические принципы в управлении университетами. 27 августа 1905 г. Именным указом императора Правительствующему Сенату было введено выборное начало и расширена компетенция Советов университетов в деле управления учебной жизнью. Однако все поправки в устав 1884 г., частично улучшающие ситуацию с административным давлением министерства на университеты, постепенно, после спада революционных настроений начали урезаться, и только к 1915 г. в министерстве народного просвещения созрело наконец-то понимание того, что нужен такой университетский устав, который стимулировал бы университетскую среду на решение не только образовательных задач, но и на развитие научных исследований. Появились и документы, свидетельствующие о понимании некоторыми чиновниками министерства важности свободы в университетской жизни для развития науки и образования. Так, в «Объяснительной записке к проекту Устава Императорских Российских университетов» читаем: «Мы должны быть готовы к мощному подъему всех производительных сил страны, который в свою очередь, должен быть основан на таком же мощном подъеме научной мысли». А университеты, говорится далее, не только должны давать образование, они являются «и учреждением ученых, призванным содействовать развитию наук.

Выполнить такую задачу университет может только при тех условиях, если ему будет предоставлена широкая самостоятельность в устройстве преподавания, так как научная мысль требует свободы, а научная деятельность самоопределения» [30, с. 5–6].

Эта записка появилась, к сожалению, в период, когда страна, находясь в состоянии войны, уже не успевала решать основательно и задачи просвещения.

К середине 1906 г. активность революционных выступлений постепенно пошла на спад. В августе 1906 г. съезд ректоров и директоров институтов вынес решение «открыть для занятий с начала 1906/7 академического года все высшие учебные заведения, кроме варшавских» [3, с. 36] (Варшавский университет был закрыт с начала 1905 г. и только в 1908–1909 учебном году в нем начались занятия на первом курсе, поскольку на остальных курсах студентов не осталось).

Надо сказать, что одновременно с возобновлением в университетах занятий в университетской системе преподавания вместо курсовой системы, в соответствии с которой экзамены сдавались два раза в год по результатам занятий в семестре, была введена предметная система, в соответствии с которой студенты сами должны выбирать из предлагаемых им курсов лекций и практических занятий определенное их количество, которое они должны прослушать и сдать экзамены в удобное для них время. А экзамены стали проводиться не два раза в год, а три-четыре. Такая система, по мнению В. Н. Ивановского, усиливала специализацию и соответствовала развитию научного знания, она «представляет, — писал он, — в высшей степени целесообразную и подсказываемую всем ходом развития науки попытку улучшить научное преподавание» [9, с. 21]. Хотя, по мнению многих преподавателей, такая «разбросанность» экзаменов по времени мешает четкой организации учебного процесса.

С началом в 1906 г. учебных занятий в университетах идея о необходимости профессионального философского образования начала воплощаться в жизнь. В Московском университете на историко-филологическом факультете был введен в действие новый учебный план, предусматривающий создание десяти узкоспециализированных групп, в том числе группы философских наук в составе трех секций: а) истории философии, б) психологии, в) систематической философии.

Подготовка философов по этому учебному плану была продумана основательно. Для всех студентов группы философских наук планировалось читать пять пропедевтических курсов: логика, психология, обзор философских проблем, Платон и Аристотель, Цицерон и Лукреций. Затем студенты должны были освоить четыре основных курса: истории философии древней, средневековой, новой и новейшей. В числе вспомогательных курсов значились: история XVII–XIX вв., история литературы XVII–XIX вв., исторический очерк основных учений физико-химических наук и исторический очерк наук биологических.

Кроме указанных общих курсов для всей группы философских наук в каждой секции были свои основные и вспомогательные курсы, углубляющие знания, необходимые для специалистов в области истории философии, психологии и систематической философии.

Конечно, в реальном учебном процессе план претерпевал довольно существенные корректировки, ибо не по всем запланированным курсам сразу были найдены специалисты, а те, кто был на кафедре, вносили свои предложения.

Для организации учебного процесса по новому учебному плану в связи с кончиной С. Н. Трубецкого в Московский университет из Киева был приглашен Г. И. Челпанов, зарекомендовавший себя как умелый организатор и горячий сторонник профессионального философского образования. Основные философские курсы стали читать профессора Г. И. Челпанов и Л. М. Лопатин, а вновь вводимые курсы читали в основном приват-доценты. Так, Д. В. Викторов читал курсы по философии Канта и философии чистого опыта, т. е. по эмпириокритицизму, Н. Д. Виноградов читал педагогическую психологию и вел по курсу практические занятия, П. В. Тихомиров стал читать курс «Теория и критика познания: краткий исторический обзор гносеологических учений, психология познания, логические основы познания, условия достоверности знания, отношение познания к трансцендентной действительности», Н. Г. Городенский вел просеминарий по Беркли и Юму, Г. Г. Шпет с 1907 г. вне штата вел семинарий по современной теоретической философии, штудируя со студентами произведения Гуссерля, Мейнонга и Бергсона, И. В. Попов с 1908 г., тоже пока вне штата, читал курс патристической философии, с 1909 г. Н. В. Самсонов знакомил студентов с эстетическими учениями XIX–XX вв., а А. М. Щербина читал историю этики. Как видим, читаемые курсы не во всем совпадали с запланированными в новом учебном плане, однако все они углубляли философскую подготовку выпускников историко-филологического факультета, ибо некоторые курсы были обязательны и для студентов других учебных групп факультета.

В 1913 г. вместо десяти узкоспециализированных групп на факультете было создано пять отделений, в том числе философское отделение с двумя секциями: словесной и исторической. Такая перестройка была вызвана, очевидно, тем,

что слишком узкие специалисты не были востребованы жизнью, ведь обычно выпускники историко-филологического факультета становились учителями в учебных заведениях, а из философских дисциплин в гимназиях преподавалась только логика, вести же занятия по литературе, истории, преподавать язык получившие специальность «философ» не имели права (это касалось, впрочем, и групп сравнительного языковедения, западноевропейских литератур, истории славян, истории искусства и археологии). А философ-словесник или философ-историк становились подготовленными к педагогической деятельности в любом учебном заведении. Этим, по-видимому, было вызвано и обилие курсов по педагогике: с 1913 г. М. М. Рубинштейн стал читать курс истории педагогических учений и курс педагогической психологии, П. П. Блонский с 1915 г. — курс педагогики, А. П. Болтунов вел семинарий по экспериментальной педагогике и по педагогической психологии, на котором, кстати, рассматривалась проблема детской одаренности.

Свои спецкурсы читали и другие приглашенные на кафедру молодые преподаватели — Б. Н. Бабынин, А. А. Каэлас, А. И. Огнев, М. П. Поливанов, В. М. Экземплярский, В. Ф. Эрн. Вернувшийся в 1915 г. из Одессы А. П. Казанский вел занятия по древней философии, а приехавший из заграницы В. Н. Ивановский — по методологии наук. Такое разнообразие тематики курсов свидетельствует о том, что студенты философского отделения получали достаточно хорошее образование, а поскольку любой курс мог слушать каждый студент, и не только историко-филологического (некоторые курсы были обязательными для всех), но и других факультетов, то можно утверждать, что в начале XX в. философское образование стало иметь и более глубокое содержание, и более широкое распространение.

В Санкт-Петербургском университете на историко-филологическом факультете в 1908 г. тоже появилась возможность специализироваться по философии, но только не на особом философском отделении, а на одном из существовавших на факультете отделений (классическом, славяно-русском, романо-германском или историческом). Обучаясь на одном из них, студент, избравший своей специальностью изучение философских предметов, должен был пройти полный курс наук по своему отделению (заменив один или два спецкурса на философские), а кроме этого на физико-математическом факультете изучить (сдав экзамены) аналитическую геометрию, или введение в анализ с основами дифференциальных исчислений, или основы высшей математики, а также общий курс физики или химии, плюс к этому на медицинском факультете изучить вспомогательные для психологии анатомио-физиологические сведения [см. 23]. С 1912 г. в обзорах преподавания наук на историко-филологическом факультете стало появляться более расширенное объявление такого содержания:

Лица, избравшие своею специальностью философию, должны пройти полный курс по одному из четырех отделений факультета, сдать экзамен по тому отделу истории философии, который не входит в учебный план избранного ими отделения, и, кроме того, прослушать лекции и сдать экзамен по общему курсу физики или химии. Сверх того, им рекомендуется прослушать курс вспомогательных для психологии анатомио-физиологических сведений и один из <...> отделов математики <...>.

Выдержавшему только что упомянутые экзамены разрешается заменить обязательные на избранном им основном отделении просеминарии, кроме двух специальных, <...> философскими и представить зачетное сочинение на тему по философии [24, с. 30].

Из сказанного очевидно, что выпускник университета, получивший специализацию по философии, мог претендовать на место учителя и по той специальности, которую получил, обучаясь на одном из отделений историко-филологического факультета. То есть в Санкт-Петербурге с самого начала предусмотрели то, чего не учли создатели нового учебного плана в Московском университете.

Как и в Московском университете? кафедра философии в Петербургском университете в начале XX в. стала интенсивно расширяться, включая в свой состав молодых преподавателей. Кроме указанных выше А. И. Введенского, П. И. Вознесенского, И. И. Лапшина и А. П. Нечаева с 1900 г. на кафедре стал работать Н. О. Лосский, с 1902 по 1913 г. работал специализировавшийся по Лейбницу и Канту В. М. Каринский, с 1904 г. — С. И. Поварнин, читавший лекции по древней философии (Александрийский период, неоплатонизм, эллино-римская философия, философия религии), два года (с 1908 по 1910) работал Ф. А. Фляксбергер, а с 1909-го по 1915 г. — доктор медицины С. А. Суханов, читавший курсы по патологической психологии, о строении и функциях мозга и др., с 1909 г. лекции по философии математики и точных наук, а также историю учений о материи стал читать Л. Е. Габрилович, а по истории немецкой философии XIX в. (Гегель, Герберт, Шопенгауэр) — А. И. Гребенкин, в 1912 г. на кафедру были приняты А. А. Крогиус и С. Л. Франк, а в 1914 г. — С. И. Гессен и В. Э. Сеземан. В Обзрении преподавания наук на историко-филологическом факультете в 1915/1916 учебном году появляются, например, такие интересные темы: И. И. Лапшин «О трусости в мышлении: Этюд по психологии метафизического мышления», Г. Я. Трошин «Учение об одаренности», В. М. Марбут «Патологическая психология», С. И. Гессен «Проблема иррациональности в современной философии», А. Ф. Лазурский вместе с С. Л. Франком объявили курс «Исследование личности в ее отношении к среде» [см. 25]. Преподаватели кафедры читали и другие лекционные курсы и вели семинарии, главным образом по историко-философской проблематике. В последние годы особое внимание стали обращать на философию Бергсона, подвергались анализу взгляды Авенариуса, большим вниманием пользовались философские концепции европейских философов XIX в., велись занятия и по американскому прагматизму и по философским идеям неокантианства.

В июне 1916 г. Совет Министров принял решение открыть с осени 1916 г. Отделение Петроградского (с начала войны Санкт-Петербург стал Петроградом) университета в Перми в качестве подготовительной меры к созданию в Перми самостоятельного университета. В Пермь была делегирована часть преподавателей и студентов первых курсов физико-математического, юридического и историко-филологического факультетов.

Все занятия в Перми шли по учебным планам Петроградского университета. На кафедру философии в Пермь были назначены профессор А. И. Вве-

денский и приват-доцент А. И. Сырцов. Как вспоминал сын В. И. Вернадского Георгий, оказавшийся в Перми в качестве студента историко-филологического факультета, в университете «шла серьезная преподавательская и научная работа», а при университете возникло «Общество истории, философии и социальных знаний», выпускавшее свой «сборник» [6, с. 142, 143].

Не отставал от столичных университетов в подготовке специалистов по философии и Университет Св. Владимира в Киеве. Правда, в Киеве такого обилия различных философских курсов не было, да и количество преподавателей-философов не превышало пяти человек. Однако университет сумел организовать специализацию по философии даже таким ограниченным составом преподавателей. До 1905 г. все занятия по философским дисциплинам вели два профессора — А. Н. Гиляров и Г. И. Челпанов, причем Челпанов, организовав психологический семинарий и читая регулярно публичные лекции, привлек внимание к философской проблематике и в студенческой среде, и в широкой публике. А после перевода Челпанова в 1906 г. в Москву Гиляров взял в свои руки организацию специализации по философии. Уже в Обозрении преподавания в Университете Св. Владимира за 1906/1907 учебный год читаем: «§ 1. Гг. слушатели историко-филологического факультета при поступлении в Университет могут избирать одну из десяти ниже поименованных основных специальностей, рекомендуемых факультетом». А на первом месте в списке специальностей стоит: «Философия» [21, с. 3]. Обучение по всем десяти специальностям проходило в рамках трех отделений историко-филологического факультета: классического, славяно-русского (словесного), исторического.

Чтобы обеспечить успешную подготовку специалистов по философии, в 1907 г. к занятиям был привлечен профессор Нежинского историко-филологического института П. В. Тихомиров (выпускник Московской духовной академии и ее профессор, в 1905–1906 гг. — приват-доцент Московского университета), в 1908 г. на кафедру был зачислен выпускник университета Г. И. Якубанис, а с 1914 г. на кафедре стал работать тоже выпускник университета В. В. Зеньковский, а затем и А. Б. Селиханович.

Философское отделение по настоянию Зеньковского было открыто уже после Февральской революции, в 1917 г., однако университет и до 1917 г. выпускал хорошо подготовленных специалистов-философов, достаточно назвать выпускников университета: Г. Г. Шпета, П. П. Блонского, В. В. Зеньковского, В. Н. Ильина, В. Ф. Асмуса.

Философское образование в Киеве, как и в других университетах, не ограничивалось историко-филологическим факультетом. На юридическом факультете регулярно читались лекции по истории философии права и по психологии (обычно в других университетах к истории философии права в отдельные годы добавлялась логика).

В Университете Св. Владимира знания по философии религии в лекциях по богословию излагал (и довольно обстоятельно) профессор богословия протоиерей П. Я. Светлов. В обозрении преподавания на физико-математическом факультете на 1907/1908 учебный год указывалось, что в курсе по богословию будет излагаться философия и история религии, учение марксизма о религии (Энгельс, Каутский, Лафарг), религиозная философия позитивизма, взаимоот-

ношение науки и религии, учение Фейербаха о религии, религиозная философия Фр. Ницше и М. Штирнера, Канта и неокантианцев, Якоби, философия Соловьева, учение социализма о происхождении и сущности Христианства, история христианства в критике Бауэра, Штрауса, Ренана, Гарнака, Толстого [22, с. 2].

Надо сказать, что в Университете Св. Владимира лекции по богословию уже с самого начала XX в. содержали философский компонент. Так, в Обзрении преподавания на 1900/1901 год читаем: «Профессор богословия священник П. Я. Светлов будет читать по 2 часа в неделю в *осеннем семестре*: 1) Основные вопросы гносеологии или учения о познании; 2) основные вопросы философии и истории религии» [20, с. 1].

Таким образом, философское образование в Киеве охватывало не только студентов историко-филологического и юридического факультетов, какое-то представление о философской проблематике получал и более широкий круг учащихся.

Специализацию по философии в других университетах организовать не удалось (а может быть, и не пытались), хотя в Казанском университете кафедра философии была довольно сильной, особенно после привлечения на нее выпускников факультета. До 1903 г. философские курсы читал выпускник Дерптского университета, ученик Г. Тейхмюллера и сторонник философских взглядов А. А. Козлова Е. А. Бобров, начавший в Казани работу по собиранию материалов по истории русской философии и литературы и издавший в Казани несколько выпусков своих исследований [см. 4]. С 1903 г. философию в университете преподавал выпускник Казанской духовной академии, а затем и университета А. Д. Гуляев (он готовился к профессорскому званию под руководством А. И. Смирнова, а затем в Московском университете под руководством Л. М. Лопатина и С. Н. Трубецкого). С 1904 г., после участия в 1-м Международном философском конгрессе и чтения лекций в Русской высшей школе общественных наук в Париже, его коллегой стал выпускник Московского университета В. Н. Ивановский, который принял активнейшее участие в восстановлении в Казани Высших женских курсов. Кроме лекций на историко-филологическом факультете он преподавал в 1907–1909 гг. на юридическом историю философии права. В 1912 г. он вынужден был из-за решения министра народного просвещения Кассо лишиться его права читать лекции в университете покинуть Казань. На два года он уехал за границу, а по возвращении в 1914 г. стал приват-доцентом в Московском университете. С 1908 г. состав кафедры философии стал активно пополняться выпускниками университета. Членом кафедры стал И. И. Ягодинский, в 1912 г. — А. О. Маковельский (в 1918 г. он переехал в Баку, а в СССР стал одним из видных специалистов по истории древнегреческой философии материалистического направления), в 1913 г. в состав кафедры был принят Н. А. Васильев, ставший известным логиком, создателем «воображаемой логики», а в 1916-м — его ученик К. И. Сотонин. Философские лекции читали и некоторые профессора Казанской духовной академии, например с 1916 г. приват-доцентом университета был утвержден профессор академии М. Н. Ершов, который в 1918 г. стал профессором и деканом историко-филологического факультета, а затем и проректором Дальневосточного университета во Владивостоке.

Кроме общих курсов логики, психологии и истории философии А. Д. Гуляев и В. Н. Ивановский вели практические занятия по истории философии. Например, в отдельные годы объявлялись такие темы: «Философия Аристотеля и чтение (с объяснениями) его трактатов», «Чтение отрывков из сочинений, входящих в «Органон» Аристотеля», «Чтение “Метафизики” Аристотеля и “De rerum natura” Лукреция». А. О. Маковельский объявлял практические занятия по истории античного материализма или лекции по греческой космологической поэзии VI в. Н. А. Васильев тоже предлагал практические занятия по анализу сочинений Аристотеля. А М. Н. Ершов (будучи уже в штате университета) на 1917/1918 учебный год объявил курс «Критика интеллектуализма в современной философии (англо-американский прагматизм, французская философия чувства и действия и другие разновидности современных антиинтеллектуалистических течений в области философии» [11, с. 3]. Но заметный след в истории философского образования в России кафедра философии Казанского университета оставила разработкой проблем логики, о чем убедительно пишет в своих исследованиях В. А. Бажанов [см. 1; 2].

В остальных российских университетах — Харьковском, Новороссийском, Юрьевском, Варшавском — занятия велись в соответствии с уставами без привлечения дополнительных преподавателей и без особых, углубляющих рассмотрение проблем и расширяющих проблематику курсов лекций и практических занятий.

В Харьковском университете все лекции по логике, психологии и истории философии читал выпускник университета П. Э. Лейкфельд, и только в 1913 г. к нему присоединился выпускник и преподаватель Петербургского университета, сын известного русского логика, профессора Петербургской духовной академии М. И. Каринского В. М. Каринский. В историко-философском курсе лекций Лейкфельд с особой тщательностью излагал древнюю философию, а Каринский питал пристрастие к философии Лейбница и Канта и к проблемам познания.

В Новороссийском университете в Одессе философские занятия вели: выпускник Санкт-Петербургского университета, ученик М. И. Владиславлева Н. Н. Ланге и выпускник Московского университета А. П. Казанский (до отъезда его в 1915 г. в Москву). В 1913 г. лекции по введению в философию стал читать и приват-доцент И. М. Малинин. Как Ланге, так и Казанский особое внимание уделяли древней философии, организуя в отдельные годы на классическом отделении факультета разбор «Метафизики» Аристотеля или диалогов Платона, а Малинин стал читать еще и курс «Очерки современной теории познания (Коген, Наторп, Виндельбанд, Риккерт, Гуссерль и др.)». Как и в киевском Университете Св. Владимира, профессор богословия протоиерей А. М. Калитин включал в свои лекции материалы по философии религии, расширяя тем самым круг студентов, знакомящихся с некоторыми философскими проблемами [см. 18; 19].

В Юрьевском университете, который в России был на особом положении, работал по своему уставу, имел в своем составе богословский лютеранский факультет, занятия до конца 80-х гг. XIX в. велись на немецком языке, и только с конца века русский язык стал постепенно преобладать в преподавании. С начала XX в. и до 1918 г. все философские лекции читал выпускник университета,

ученик Тейхмюллера профессор Я. Ф. Озе, который кроме курсов логики, психологии, истории философии читал еще и курс «гносеология» и вел занятия по «Критике чистого разума» Канта, а в 1917 г. стал читать введение в историю новой философии. На юридическом факультете после 1904 г. историю философии права преподавать перестали, читался только курс энциклопедии права. В 1918 г. после оккупации города немецкими войсками русские преподаватели и студенты были эвакуированы в Воронеж, послужив тем самым созданию Воронежского университета [см. 17; 32].

Варшавский университет, как и Юрьевский, тоже имел свои особенности, работал по своему уставу и обстановка в нем все начало XX в. была довольно напряженной из-за постоянных требований студентов-поляков, которых в университете было больше половины, вести все занятия не на русском, а на польском языке. Все философские лекции до 1903 г. читал в университете профессор Г. Ю. Струве, а с 1904 г. — переведенный из Казанского университета профессор Е. А. Бобров, оставшийся по многим позициям поклонником профессора Дерптского университета Г. Тейхмюллера и А. А. Козлова. Струве кроме общих курсов логики, психологии и истории философии в отдельные годы вел практические занятия или по истории философии, или по психологии, а Бобров для желающих читал (не каждый год) историю новой педагогики. В июле 1915 г. университет (его русские преподаватели и студенты с частью учебного оборудования) были эвакуированы в Ростов-на-Дону, где с 1 декабря начались занятия, которые полностью прекратились в апреле 1917 г. в связи с желанием студентов вести непосредственную работу среди населения, хотя формально всех студентов перевели на следующий курс. С 1917 г. университет стал называться Ростовским [см. 7; 3].

Томский университет в начале XX в. состоял из двух факультетов: медицинского (с 1888 г.) и юридического (с 1898 г.). И хотя историко-филологического факультета в университете не было, Совещание по университетской реформе, образованное при Министерстве народного просвещения в январе 1906 г., предложило создать в университете кафедру философии «до учреждения историко-филологического факультета» [35, с. 103], что говорит о серьезных намерениях ввести полноценное преподавание философии в университете. Предложение это реализовано не было, тем не менее можно говорить о том, что лекции по истории философии права читались с серьезным философским наполнением благодаря тому, что читали этот предмет преподаватели с хорошим университетским образованием. До 1901 г. лекции читал выпускник Московского университета С. И. Живаго, в 1903–1906 гг., как уже сказано выше, ученик Е. Н. Трубецкого и Г. И. Челпанова В. Г. Камбуров (скоропостижно скончавшийся на 32-м году жизни), в 1906–1908 гг. — доктор философии Бернского университета Л. М. Мариупольский, а с 1907-го и до своего ареста в 1920 г. — ученик Б. Н. Чичерина профессор Н. В. Михайловский, издавший в 1914 г. свое учебное пособие «Очерки философии права» [см. 14].

Говорить о преподавании философии в Николаевском саратовском университете, открытом в 1909 г. в составе одного медицинского факультета, нет оснований, поскольку второй факультет, историко-филологический, в котором

и положено было читать философские лекции, был открыт только в 1917 г. Временным правительством с назначением в качестве декана С. Л. Франка.

Но философское образование в России не ограничивалось преподаванием философских дисциплин только в университетах. Лекции по логике, психологии и истории философии читались также в историко-филологических институтах — Санкт-Петербургском и Нежинском, причем по университетским учебным планам. В Санкт-Петербургском институте лекции читали университетские профессора — А. И. Введенский и И. И. Лапшин, а в Нежинском — переведенный на профессорскую ставку в 1906 г. из Московского университета П. В. Тихомиров, который тоже был квалифицированным специалистом. Он совмещал работу в Нежинском институте с чтением лекций в киевском Университете св. Владимира, на Киевских Высших женских курсах и в Киевском коммерческом институте, где он читал введение в философию. Надо сказать, что совместительство было в России довольно распространенным явлением не только из-за недостатка высококвалифицированных специалистов, но и по причине относительно невысокой оплаты труда университетских преподавателей.

Кстати, на Высших женских курсах, которые существовали в Санкт-Петербурге, Москве, Казани, Киеве, Одессе, Харькове, Тифлисе, Юрьеве, Томске, Варшаве, Ростове-на-Дону, Новочеркасске, как правило, занятия вели тоже университетские и институтские преподаватели, что было определенной гарантией их высокого уровня. Правда, философские лекции читались не на всех курсах, а в основном на тех, которые были организованы в городах, имеющих университеты. На большинстве женских курсов занятия велись, как правило, по учебным планам университетов, так что философское образование там, где оно было, давалось на должном уровне. Правда, в начале века курсы существовали только в Санкт-Петербурге и в Москве, ибо в 1886 г. Высшим повелением министр народного просвещения запретил прием на все женские курсы, существовавшие с 70-х гг. XIX в. в Санкт-Петербурге, Москве, Киеве, Казани. В 1889 г. возобновили свою деятельность только курсы в Санкт-Петербурге (получившие название Бестужевские), а в 1900 г. разрешили работу курсов в Москве. Только в декабре 1905 г. Министерство народного просвещения разрешило открывать Высшие женские курсы во всех городах, что, однако, не прекратило борьбы женских организаций (обществ, союзов, клубов, лиг) за допущение женщин в университеты и другие высшие учебные заведения [см. 39].

С 1908 г., также по университетским учебным планам, было организовано преподавание философских дисциплин в торжественно открытом 1 октября Московском городском народном университете имени А. Л. Шанявского. Это было учебное заведение с умеренной платой за обучение, открытое для всех слоев общества без различия пола, национальности, вероисповедания и без требования свидетельства об образовании, существовавшее на добровольные пожертвования. Инициатором создания университета был скончавшийся в 1905 г. генерал-майор Альфонс Леонидович Шанявский, пожертвовавший на создание университета все свои возможные средства, среди жертвователей была и его вдова Лидия Алексеевна, а также и некоторые профессора Московского университета: М. М. Ковалевский (преподававший в эти годы в Санкт-Петербургском

университете), С. А. Муромцев, В. К. Рот, М. В. Сабашников, Н. В. Сперанский, К. А. Тимирязев и др. Это было действительно свободное от государственного вмешательства учебное заведение, в котором получали знания в университетском объеме более трех с половиной тысяч слушателей [см. 33].

Следует отметить и Демидовский лицей в Ярославле, который согласно его уставу 1874 г. рассматривался как высшее учебное заведение университетского типа с преподаванием юридических наук. Лекции в лицее читали в основном преподаватели Московского университета и по университетским учебным планам.

Из философских дисциплин в лицее регулярно читалась история философии права. Среди его преподавателей в XIX в. выделялся Е. Н. Трубецкой, а в XX в. — Б. А. Кистяковский, в 1911 г. подавший в отставку из Московского университета в знак протеста против действий министра Кассо и проработавший в лицее до 1914 г. [см. 31].

И, конечно, говоря о философском образовании в России, нельзя обойти вниманием преподавание философских дисциплин в духовных учебных заведениях русской православной церкви, особенно в духовных академиях, которых в России было четыре (в Санкт-Петербурге, Москве, Киеве и Казани), а также в духовных семинариях, которые существовали во многих городах. Философское образование в духовных академиях было организовано очень серьезно. В соответствии с Академическим уставом в академиях существовало три философских кафедры. Обычно это были кафедры логики и метафизики, истории философии и психологии. Но количество кафедр могло и меняться. Но важно то, что философские курсы читались все четыре года обучения. Как писал уже в конце XX в. протоиерей В. Мустафин, «без философского наполнения учебного процесса, богословское образование, строго говоря, вообще не может состояться, ибо без этого оно неотвратимо вырождается в сухое и безжизненное начетничество» [16, с. 187]. Правда, в начале XX в. не во всех духовных академиях на философских кафедрах работали преподаватели, оставившие след в философских науках. Пожалуй, только Московская духовная академия привлекла на свои кафедры философов, которые стали широко известными и вне духовной среды. Например, Алексей Иванович Введенский, Павел Александрович Флоренский, Михаил Матвеевич Тареев стали видными русскими философами, а вот преподаватели Санкт-Петербургской духовной академии А. П. Высокоостровский, В. С. Серебренников, Д. П. Миртов своего следа в русской мысли не оставили. В Казани Виктор Иванович Несмелов и Матвей Николаевич Ершов вписали свои имена в историю русской философии.

Духовные семинарии тоже вносили свой вклад в философское образование. В них не ограничивались преподаванием логики (как это было в гимназиях), а читались кроме логики еще и курсы психологии, оснований философии, истории философии. Кстати, издаваемый при Харьковской духовной семинарии журнал «Вера и разум» имел очень содержательный философский отдел, в котором печатались статьи и преподавателей светских учебных заведений [см. 37, с. 85–105].

Таким образом, можно констатировать, что начало XX в., несмотря на нестабильную социальную обстановку, ознаменовалось серьезными успехами

в философском образовании: расширилась палитра лекционных философских курсов, увеличилось количество практических занятий, а главное — сформировалась подготовка философов по профессии, что гарантировало дальнейший расцвет философской мысли, который, к великому сожалению, не состоялся из-за революционных событий 1917 года.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бажанов В. А. Прерванный полет: История университетской философии и логики в России. — М., 1995.
2. Бажанов В. А. История логики в России и СССР. Концептуальный контекст университетской философии. — М., 2007.
3. Белозеров С. Е. Очерки истории Ростовского университета. — Ростов, 1959.
4. Бобров Е. А. Философия в России. Материалы, исследования и заметки. — Вып. 1–6. — Казань, 1899–1902.
5. Вернадский В. И. 1911 год в истории русской умственной культуры. — СПб., 1912.
6. Вернадский Г. В. Из воспоминаний // Вопросы истории. — 1995. — № 1.
7. Записка о современном положении императорского Варшавского университета. — Варшава, 1906.
8. Иванов А. Е. Наука и высшая школа России в период Первой мировой войны и революций // Российская история. — 2014. — № 5.
9. Ивановский В. Н. Предметная система в наших университетах и ее применение к философским наукам. — СПб., 1907.
10. Императорский Казанский университет. Обзор преподавания в 1900–1901 году по историко-филологическому факультету. — Казань, 1900.
11. Казанский университет. Обзор преподавания в 1917–1918 учебном году. По историко-филологическому факультету. — Казань, 1917.
12. Кизеветтер А. А. На рубеже двух столетий. — Прага, 1929.
13. Корбут М. К. Казанский государственный университет им. В. И. Ульянова-Ленина за 125 лет 1804–5–1929–30. — Т. II. — Казань, 1930.
14. Краткий исторический очерк Императорского Томского университета за 25 лет его существования (1888–1913). Орд. проф. М. Ф. Орлова. — Томск, 1913.
15. Московский университет. 1755–1930. Юбилейный сборник. — Париж, 1930.
16. Мустафин В., протоиерей. Философские дисциплины в С.-Петербургской духовной академии // Богословские труды. Сборник, посвященный 175-летию Ленинградской духовной академии. — М., 1986.
17. Обзор лекций в Юрьевском университете за II семестр 1903 года. — Юрьев, 1903.
18. Обзор преподавания в Императорском Новороссийском университете в 1903–1904 академическом году по историко-филологическому факультету. — Одесса, 1903.
19. Обзор преподавания в Императорском Новороссийском университете на историко-филологическом факультете в 1912–1913 академическом году. — Одесса, 1912.
20. Обзор преподавания в Университете Св. Владимира на 1900–1901 учебный год с приложением расписания лекций. — Киев, 1900.
21. Обзор преподавания в Университете Св. Владимира за 1906–1907 учебный год. — Киев, 1906.

22. Обзорение преподавания в Университете Св. Владимира за 1907–1908 учебный год. Обзорение преподавания на физико-математическом факультете. — Киев, 1907.

23. Обзорение преподавания наук на историко-филологическом факультете Императорского Санкт-Петербургского университета в осеннем полугодии 1908 года и в весеннем полугодии 1909 года. — СПб., 1908.

24. Обзорение преподавания наук на историко-филологическом факультете Императорского Санкт-Петербургского университета в осеннем полугодии 1912 года и в весеннем полугодии 1913 года. — СПб., 1912.

25. Обзорение преподавания наук на историко-филологическом факультете Императорского Петроградского университета в осеннем полугодии 1915 года и в весеннем полугодии 1916 года. — Пг., 1915.

26. Обзорение преподавания наук в Императорском Московском университете на историко-филологическом факультете в 1906–1907 академическом году. — М., 1906.

27. Обзорение преподавания наук в Императорском Московском университете на историко-филологическом факультете в 1913–1914 академическом году. — М., 1913.

28. Обзорение преподавания наук в Императорском Московском университете на историко-филологическом факультете в 1915–1916 академическом году. — М., 1915.

29. Обзорение преподавания предметов и практических занятий по историко-филологическому факультету Императорского Харьковского университета на 1912–1913 академический год. — Харьков, 1912.

30. Объяснительная записка к проекту Устава Императорских Российских Университетов. — Пг., 1915.

31. Покровский С. П. Демидовский лицей в г. Ярославле в его прошлом и настоящем. — Ярославль, 1914.

32. Сент-Илер К., проф. К истории Воронежского университета. — Воронеж, 1911.

33. Сперанский Н. В. Возникновение Московского городского народного университета имени А. Л. Шанявского. Историческая справка. — М., 1913.

34. Трубецкой Е. Н. Университетский вопрос // Университетская идея в Российской империи XVIII — начала XX веков. Антология. — М., 2011.

35. Труды совещания профессоров по университетской реформе, образованного при Министерстве Народного Просвещения, под председательством Министра графа И. И. Толстого в январе 1906 г. — СПб., 1906.

36. Философское содержание русских журналов начала XX в. Статьи, заметки и рецензии в литературно-общественных и философских изданиях 1901–1922 гг. Библиографический указатель / отв. ред. А. А. Ермичев. — СПб.: РХГИ, 2001. — 480 с.

37. Философское содержание русских журналов начала XX в. Вып. 2. Статьи, заметки и рецензии в изданиях духовных и светских учебных заведений, общенаучных, критико-библиографических, общественно-политических и иных журналах. Библиографический указатель / сост. д. филос. н., проф. А. А. Ермичев. — СПб.: РХГИ, 2006. — 560 с.

38. Челпанов Г. И. О постановке преподавания философской пропедевтики в средней школе // Челпанов Г. И. Психология. Философия. Образование. — М.; Воронеж, 1999.

39. Шохоль К. К вопросу о развитии высшего женского образования в России // Журнал Министерства Народного Просвещения. — 1912. — № 8; 1913. — № 3, 7.

40. Яковенко Б. В. О положении и задачах философии в России // Северные записки. — Пг., 1915. — Январь.

*Б. Н. Тарасов**

«ТАЙНА ЧЕЛОВЕКА» В ТВОРЧЕСТВЕ ДОСТОЕВСКОГО И РУССКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ФИЛОСОФОВ**

В статье рассматривается соединение в художественно-философском методе Достоевского религиозно-метафизических проблем с ходом эмпирической истории и конкретной деятельностью людей. Единство на основе духовной антропологии элементов историософии, эсхатологии и обыденной жизни составляет фундаментальную генетическую и типологическую общность, в творчестве писателя и целого ряда отечественных мыслителей (Трубецкого, Флоренского, Флоровского, Франка и др.), раскрывшим вслед за Достоевским, следствия основополагающей стратегической альтернативы развития человека и мира из фундаментальных стратегических альтернатив «с Богом» и «без Бога».

Ключевые слова: творчество Достоевского, русская религиозная мысль, духовная антропология, историософия, закон Христа, тайна человека, темный корень бытия.

B. N. Tarasov

“Human being’s mystery” in the works of Dostoevsky and Russian religious philosophers

The article considers a relation between religious-metaphysical problems and empirical history and specific activity of the people in the art and philosophical method of Dostoevskij. The unity, based on the spiritual anthropology of the historiography’s elements, eschatology and a common life, constitutes the fundamental, genetic and typological community of the writer’s works and of native thinkers, that discovered, as Dostoevskij, a consequence of the fundamental strategic alternative of the man’s development and of the world “with God” and “without God”.

Keywords: Dostoevskij’s works, Russian religious idea, spiritual anthropology, historiosophia, Christ’s law, people’s mystery, dark root of being.

* Тарасов Борис Николаевич — доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой зарубежной литературы Литературного института им. А. М. Горького, заслуженный деятель науки РФ, сопредседатель Союза писателей России, автор книг о Паскале, Чаадаеве и др. Лауреат международных и отечественных премий.

** Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 15–34–11091а «Русская классическая литература в мировом культурно-историческом контексте».

I

Еще в начале творческого пути Достоевский писал брату Михаилу: «Человек есть тайна, ее надо разгадать, и ежели будешь разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» [5, т. 28 (кн.1), с. 51].

В результате размышлений над этой тайной писатель пришел к выводу об основополагающей альтернативе развития человека и мира «с Богом» и «без Бога», в философско-художественном подходе он неразрывно соединил элементы антропологии, историософии, эсхатологии и обыденной жизни, альтернативе с которой и генетически, и типологически связаны идеи представителей отечественной религиозной философии.

Достоевский полагал, что человек на земле есть существо только развивающееся и переходное. «Мы, очевидно, существа переходные... люди становятся бесами или ангелами» [5, т. 11, с. 184]. По его убеждению, предотвращение падения вниз «к бесам» и движение вверх к «ангелам» невозможны без радикального преобразования «темной основы нашей природы», о чем в статье о Достоевском писал Вл. Соловьев:

Пока темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм, все отнести к себе и все определить собою, — пока эта темная основа у нас налицо — не обращена — и этот первородный грех — не сокрушен, до тех пор невозможно для нас никакое *настоящее дело* и вопрос *что делать* не имеет смысла. Представьте себе толпу людей слепых, глухих, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздается вопрос: «что делать?» Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, и пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления... Истинное дело возможно, только если в человеке и природе есть положительные и свободные силы света и добра; но без Бога ни человек, ни природа таких сил не имеют [7, с. 311].

Достоевского изначально впечатляла неискоренимая мерцательная двойственность человеческой природы, соединяющей в себе, если воспользоваться известными строками Г. Р. Державина («Я царь, я раб, я червь, я Бог»), царское и рабское, божественное и животное начала. Опять-таки еще в юности он отметил неизбежное срастание величия и ничтожества человеческого существования, когда во всегда двоящихся картинах мира добро и зло многообразными переплетениями событий и поступков слиты в тесный неразрубаемый узел.

Атмосфера души человека состоит из слияния неба с землею; какое же противозаконное дитя человек; закон духовной природы нарушен... Мне кажется, что мир наш — чистилище духов небесных, отуманенных грешною мыслию. Мне кажется, мир принял значенье отрицательное и из высокой, изящной духовности вышла сатира [5, т. 28. (кн. 1), с. 50].

С точки зрения Достоевского никакие научные теории или благие намерения не способны исцелить «противозаконное дитя» и вести его из противоречий и парадоксов к совершенствованию, если не преобразена «темная основа

нашей природы» и «грешная мысль» искажает «изящную духовность», а преобладание «земли» над «небом» нарушает и «закон духовной природы». Если активна эта основа, то ее не преодоленный во Христе грех исключительного эгоизма присваивает и перерабатывает на свой лад любые гуманистические начинания. Сакраментальные вопросы «что делать?» или «кто виноват?», «что с нами происходит?», задававшиеся не только Чернышевским, Л. Н. Толстым, Лениным, Герценом или Шукшиным, потому получают в реальной действительности тупиковые разрешения, что не учитывают подспудного потенциального воздействия ведущих сил не исцеленного «темного корня» бытия. Вместо того чтобы распутывать «клубок» изначальной двусоставности бытия, вызванной первородным грехом, исследовать и преодолевать «незавершенность» (Гр. Нисский), «недосиженность» и «недоделанность» человека, научная и социальная мысль капитулировала перед этими проблемами, удалила их из центра на периферию сознания, отказалась от осмысления бесовско-ангельских следствий в коренной двойственности человеческой природы, от оценки влияния червиво-рабских ее начал (гордыни, тщеславия, властолюбия, сластолюбия, сребролюбия, чревоугодия, озлобленность и т. п.) на царско-божеские (свобода, любовь, совесть, милосердие, справедливость, честь, достоинство, самопожертвование и т. п.), как бы отрывая человека от Бога, поместив его в однородный тип натуралистического бытия и одновременно (но нелогично и безосновательно) «по-горьковски» провозгласив, что «человек — это звучит гордо».

Для понимания обозначенной онтологической проблематики концов и начал Желания и Свободы в представлении Достоевского, их самораскрытия и перехода вверх или вниз, к ангелам или бесам, чрезвычайно важна запись, сделанная им непосредственно после кончины первой жены.

Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, — невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек. Между тем после появления Христа, как идеала человека во плоти, стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего Я, — это как бы уничтожить это Я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье. Таким образом, закон я сливается с законом гуманизма... человек есть на земле существо только развивающееся, следовательно, не оконченное, а переходное... <...>

Итак, человек стремится на земле к идеалу, противоположному его натуре. Когда человек не исполнил закона стремления к идеалу, то есть не приносил любовь в жертву своего я людям или другому существу (я и Маша), он чувствует страдание и назвал это состояние грехом [5, т. 20, с. 112–113, 177].

В приведенном высказывании выражена мысль о срединности и переходности человечества, о человеке как своеобразном мосте, противозаконно соединяющем идеал любви к Богу и ближнему и противоположную идеалу

натуру. «Шеф земли» оказывается «пробным существом», способным даже благородство и героизм оборачивать подлостью и пошлостью.

Углубленное исследование самих корней подобных фундаментальных парадоксов, приобретающих на поверхности душевной жизни отдельной личности и общественных отношений в целом различные выражения, становятся главной писательской задачей Достоевского. Его художественно-философскую методологию можно характеризовать как пневматологию, в которой истинное значение психологических, политических, идеологических, экономических, эстетических и иных проблем раскрывается в сопоставлении с тем или иным основополагающим образом человека, с его коренными представлениями о своей природе, о подлинной сущности, об истоках, цели и смысле бытия. Говоря словами М. М. Бахтина, речь идет о последней смысловой позиции человека в мире:

Достоевский сделал дух, т. е. последнюю смысловую позицию личности предметом эстетического созерцания... Он продвинул эстетическое видение вглубь в новые глубинные пласты, но не в глубь бессознательного, а в глубь — высоту сознания [2, с. 313].

По Достоевскому, на самой глубине человеческого духа спит, дремлет или бодрствует самый главный вопрос: кто есть человек — продукт стихийной игры слепых сил природы, «свинья естественная», как утверждает, например, Ракитин в «Братьях Карамазовых» и подобные ему персонажи в других романах, или образ и подобие Божие? Если человек со всеми своими духовными устремлениями и нравственными страданиями принимает себя, опираясь на материалистическую гипотезу, лишь за мышшь, пусть и «усиленно сознающую мышшь» (так выражается герой «Записок из подполья»), тогда неясно и нелогично надеяться на какое-то братство и любовь среди людей. (Человек произошел от обезьяны, следовательно люди должны любить друг друга — так вслед за Достоевским иронизировал Вл. Соловьев над абсурдным силлогизмом, неправомерно сочетавшим моральный редукционизм материалистического мировоззрения с эвдемоническим человеколюбием.)

И напротив, если человек воспринимает себя как образ и подобие Божие, тогда он удовлетворяет глубинную, более или менее осознанную потребность в не теряемом со смертью смысле своего существования, а все специфически человеческие свойства, слитые с действенной памятью о Первообразе и его заповедях, становятся, по Достоевскому, не внешней условностью, а внутренней силой, способной преодолевать природный плен биологического отбора, превозмогать иго натуральных страстей, гедонистических склонностей, властных притязаний, господствующей конъюнктуры, своекорыстных расчетов, словом, тех свойств, которые в разной степени, форме и пропорции господствуют в миропредставлении и жизненной ориентации «усиленно сознающей мышши» и вносят катастрофические элементы энтропии, дисгармонии и разлада во взаимоотношения людей. По его неизменному убеждению, от смутно ощущаемого или явно сознаваемого ответа на главный вопрос о собственной сущности, с разной степенью отчетливости и вменяемости дающий о себе знать, зависит вольное или невольное предпочтение определенных

ценностей, направление воли и желаний, та психологическая доминанта, которая в конечном итоге предусматривает и активизирует идейный выбор или конкретный рисунок жизни, судьбу отдельной личности, целого народа, всего человечества.

Вопрос о необходимости понятия бессмертия души для прогресса — роковой и вековечный, делает вывод писатель в результате раздумий о «тайне человека», как бы соединяя проблемы религии и высокой метафизики с ходом эмпирической истории и конкретной деятельностью людей.

Представьте себе, — заключает он в одном из писем, — что нет Бога и бессмертия души (бессмертие души и Бог — это все одно, одна и та же идея). Скажите, для чего мне надо жить хорошо, делать добро, если я умру на земле совсем? Без бессмертия-то все дело в том, чтоб достигнуть мой срок, и там все хоть гори. А если так, то почему мне (если я только надеюсь на мою ловкость и ум, чтоб не попасться закону) и не зарезать другого, не ограбить, не обворовать или почему мне если уж не резать, так прямо не жить за счет других, в одну свою утробу! [5, т. 30, (кн. 1), с. 10].

Опыт, однако, показывал Достоевскому, что коноводы разворачивающихся в его время капиталистических и социалистических проектов, уповающие на разум или науку, здравый смысл или прагматизм, склонны были игнорировать этот вопрос, не замечать его значения для сохранения не только их же собственных гуманистических «идеалов», но и вообще жизни на земле.

Для Достоевского же «роковой и вековечный вопрос» стал самым главным и решающим. В письме Н. А. Любимову, говоря не только о социалистах, но и о всяких иных реформаторах, строителях всевозможных модификаций Вавилонской башни, опирающихся (по логике великого инквизитора) на «низкое происхождение» человека, на «раба», а не «царя» в нем, не на исцеление его духовной немощи, а соответственно на принижение всего высшего, «низведение человека до стадного скота», он подчеркивал:

Вопрос ставится у стены: «Презираете вы человечество или уважаете, вы, будущие его спасители?» И все это будто бы у них во имя любви к человечеству: «Тяжел, дескать, закон Христов и отвлеченен, для слабых людей невыносим» — и вместо закона свободы и Просвещения несут им закон цепей и порабощения хлебом [5, т. 30 (кн. 1), с. 68].

Достоевский неоднократно утверждает, что «высшая идея на земле лишь одна» и все остальные занимающие ум и сердце человека «высшие идеи жизни... лишь из нее одной вытекают». Более того, вера в бессмертие души есть «единственный источник живой жизни на земле — жизни, здоровья, здоровых идей и здоровых выводов и заключений», ибо только в этом единственном случае человек постигает всю разумную цель свою на земле, а надежда на вечную жизнь еще крепче и дружественнее связывает его с землей и другими людьми.

Таким образом, если человек есть образ и подобие Божие, если душа бессмертна, а его жизнь освещается абсолютным идеалом, тогда человек удовлетворяет свою глубинную потребность («последнюю смысловую позицию») в не теряемом со смертью смысле своего существования, обретает ту полно-

ту сознания, успокоенность сердца и направленность воли, то психическое здоровье, которое позволяет ему выйти из-под ига ненасытных устремлений и мучительных колебаний природного эгоцентризма, соразмерно-пропорционально относится к земным делам, не преувеличивать ближайшие жизненные цели и не превращать их в источник явного или неявного соперничества с другими людьми, а использовать для согласия и любви. Только в этом случае, не перестает подчеркивать Достоевский, человек не довольствуется собственной греховной природой, стремится к освобождению от ее «рабских» свойств и преобразению и исключению из оснований своей деятельности (разумеется, в разной степени и с неодинаковым успехом) разрушительного фермента корыстолюбивых побуждений и капитальных страстей. Благодаря чему, собственно говоря, еще сохраняются люди, не участвующие в соперничестве самолюбий, властолюбий и сластолюбий в «шуме» и «ярости» разнообразных и сменяющихся форм общественного процесса и как бы удерживающие текущую действительность от окончательного падения.

Если же душа смертна, тогда, полагает Достоевский, происходит самая главная и роковая подмена, когда место абсолютного идеала как гаранта Цели и Смысла занимают суррогаты и идолы. По его убеждению, одна из основных тайн человеческой природы заключается в преклонении перед авторитетом — если не перед Богом, то перед идолом. Или-или, третьего не дано. «Невозможно и быть человеку, чтобы не преклониться, невозможно и быть человеку, чтобы не преклониться, не снесет себя такой человек, да и никакой человек, — выражает мысль автора Макар Иванович Долгорукий в “Подростке”, — и Бога отвергнет, так идолу поклонится — деревянному, али златому, аль мысленному». Например, Алексей Карамазов если бы «порешил, что Бога и бессмертия нет, то сейчас бы и пошел в атеисты и социалисты», т. е. подчинился бы одной из тех обманчивых и суррогатных вер во временные и относительные ценности, которые управляют поведением людей в границах «темной основы нашей природы» — будь то вера в науку, деньги, свои собственные силы, государство, нацию, гражданское общество, цивилизацию, прогресс, самозарождающуюся Вселенную, инопланетян, в построение очередной Вавилонской башни, социального муравейника, превращающегося в курятник, хрустального дворца, оборачивающегося «парикмахерским развитием».

В историческом процессе вообще и на каждом его этапе в частности Достоевский обнаруживает тот же самый фундаментальный парадокс, что и в душе отдельного человека: сознательное, бессознательное, или даже воинственное, насильственное забвение идеального измерения бытия и божественного происхождения человека при одновременно автоматически необходимой опоре на т. н. реалистические основания, здравый смысл или разумный эгоизм, экономическую выгоду или утилитарную мораль умаляют высшие смысловые связи людей и предполагают снижающие, вульгаризирующие модификации их проектов. По Достоевскому, забвение своей «высшей половины», образа Божия есть болезнь (люди больны своим здоровьем, т. е. утилитарной рассудочностью, иррационально оборачивающейся духовными и историческими провалами), без лечения которой в конце концов неизбежно торжествует «скотство» и «языческие фантазии. В логике писателя любой «естествен-

ный», изобретенный эмансипированным разумом идеал всегда оказывается поверхностным и грубым, не только не просветляет «темную основу нашей природы», но зачастую маскирует, утончает и усиливает ее разрушительные свойства, а потому попытки его реализации не только не прерывают, а нередко и разветвляют цепочки господствующего в мире зла и безумия.

И в бытовых, служебных, любовных взаимоотношениях людей, и во всеохватных принципах и идеях непохожих друг на друга «учредителей и законодателей человечества» естественные «рабские» свойства человеческой природы, если их «натуральность» добровольно и сознательно не пресечена и не подчинена подлинному абсолютному идеалу, ведут в той или иной степени и форме к самопровозглашению личности, ее напряженно-настороженному соперничеству с другими людьми, исканию и преумножению «своего права», утончению разнообразных эгоцентрических желаний, предпочтению, говоря словами героя «Записок из подполья», собственного «чая» благополучию всего остального мира. Такие закономерности писатель отмечает как среди индивидов, так и в определенных общественных классах, исторических эпохах, духовно-географических регионах, познавательных методах, чьи «темные» Я становятся единственной твердой опорой и призмой, сквозь которую они смотрят на окружающий мир словно сквозь тусклое стекло и увлекают его, не замечая, как слепые поводыри, к апокалиптическому финалу. Достоевский заключал, что общество имеет предел своей деятельности, тот забор, о который оно наткнется и остановится, из-за своего нравственного состояния.

II

Сосредоточенность на «последней смысловой позиции» и «глубинных пластах» сознания превращает Достоевского в своеобразного стратегического мыслителя, рассматривающего основополагающие проекты развития мира «с Богом» и «без Бога», в сопряжении главных «царских» и «рабских» признаков в драматической мистерии человеческого существования.

В сосредоточенности на «последней смысловой позиции» русская классическая литература перекликается с отечественной религиозной философией. По утверждению С. Л. Франка,

важным является вопрос, в каких формах культуры и жизни выражена последняя мудрость и в чем, собственно, заключается последний религиозный смысл человеческой жизни и человеческого развития. Именно в русской литературе едва ли можно отделить религиозную философию от исторической, социальной и культурной философии, их необходимо рассматривать вместе [14, с. 494].

В подтверждение слов Франка можно привести еще одно писательское высказывание.

Человеческая природа, — подчеркивал Тютчев незадолго до кончины, — не известных верований, преданная на добычу внешней действительности, может быть только одним: судорогу бешенства, которой роковой исход — только разрушение. Это последнее слово Иуды, который, предавши Христа, основательно

рассудил, что ему остается лишь одно: удавиться. Вот кризис, через который обществу должно пройти, прежде чем добраться до кризиса Возрождения... [1, с. 27].

О том, насколько владела сознанием поэта мысль о судорогах существования и иудиной участи отрекшегося от Бога и полагающегося на собственные силы человека, можно судить по его словам в передаче А. В. Плетневой: «Между Христом и бешенством нет середины» [6, с. 567].

Представленная альтернатива типологически сходна с очерченной выше логикой Достоевского (вспомним еще образ Ставрогина в «Бесах» или рассуждения «логического самоубийцы» в «Дневнике писателя»), неоднократно подчеркивавшего, что «раз отвергнув Христа, ум человеческий может дойти до удивительных результатов» и что начав возводить свою «вавилонскую башню» без всякой религии, человек кончит антропофагией.

Вслед за Достоевским и Тютчевым Франк сосредотачивается на последних глубинах «тайны человека» и определяет его специфическое отличие от животного и вообще от всего сущего способностью судить и оценивать, дистанцироваться от наличной действительности и смотреть на нее извне, трансцендируя за пределы всего фактически данного (включая и фактическую данность собственного бытия) и соотнося в акте самосознания с более убедительным и первичным авторитетом.

Эта последняя основа, трансцендентное средоточие и верховная инстанция человеческого бытия, как мы знаем — Бог. Поэтому мы вправе сказать, что отношение к Богу, связь с Богом есть определяющий признак самого существа человека. То, что делает человека человеком — начало человечности в человеке — есть его Бого-человечность [13, 321].

Франк настойчиво подчеркивает роковую двойственность человеческого существования, неизбежно сочетающего в себе имманентное и трансцендентное, духовное и природное, реальную действительность и идеальное бытие.

К существу человека принадлежит сознание его нищеты и нужды, его «*misère*», как говорил Паскаль; и когда человек это забывает и начинает воображать себя самодержавным творцом и хозяином своей жизни, он строит свою жизнь «на песке», на иллюзии, и горьким опытом убеждается, что впал в гибельное заблуждение.

Но эта его зависимость от Бога и связь с Богом есть вместе с тем его достоинство. <...> Уже самый факт, что человек способен знать эту свою фактическую нищету и скорбеть о ней, есть признак его величия — свидетельство, что его истинное существо не исчерпывается этим отрицательным моментом. Само искание опоры для своего бытия вне себя, само сознание, что такая опора ему нужна и у него есть, обличает, что Бог, в качестве полюса, необходимо противостоящего человеческому бытию, есть тем самым его необходимый коррелят, т. е. что связь с Богом есть внутренний признак самого существа человека» [14, с. 313].

Франк заостряет (или-или) антитезу между полюсами двуединого существа человека, принадлежащего одновременно к природному и сверхприродному мирам и являющегося как бы местом их встречи и скрещивания. Входя в объективную действительность через свое тело и душевную жизнь (поскольку она определяется телесными процессами и вообще подчиняется естественным за-

кономерностям), человек через свое самобытие (поскольку оно есть реальность для себя сущего и себе самой открывающаяся), через расширение и углубление собственного самосознания входит в состав совсем иного мира и неизбежно соприкасается с альтернативой:

Либо он сознает себя висющим над бездной, то есть обречен впасть в отчаяние и вообще потерять осмысленность своего бытия, либо же ему удастся найти безусловную опору для себя в той реальности, которая называется «Бог». *Tertium non datur*» или *datur* только в страусовой политике закрывания глаз перед объективным составом человеческого бытия [13, с. 311].

Аналогичная основополагающая альтернатива вытекает и из творчества П. А. Флоренского. В уже свершившемся историческом опыте он раскрывает онтологический путь распада от Ренессанса к Просвещению и Нигилизму, от «возрождения» к «вырождению»:

Желая только себя, в своем «здесь» и «теперь», злое само-утверждение него-степриимно запирается от всего что не есть оно; но, стремясь к само-божеству, оно даже себе самому не остается подобным и рассыпается и разлагается и дробится во внутренней борьбе...

Самоутверждение личности, противопоставление ее Богу — источник дробления, распада личности, обеднения ее внутренней жизни; и лишь любовь, до известной степени, снова приводит личность в единство. Но если личность, уже отчасти распавшаяся, опять не унимается и хочет быть сама богом — «как боги», — то неминуемо постигает ее новое и новое дробление, новый и новый распад... И разве не видим мы, как на наших глазах, — то под громким предлогом «дифференциации» и «специализации», то по обнаженному вожделению бесчиния и безначалия, — разве не видим мы, как дробится и рассыпается и общество и личность, до самых тайников своих, желая жить без Бога и устраиваться помимо Бога, самоопределяться *против* Бога. Самое безумие, — эта дезинтеграция личности — разве оно в существе своем не есть следствие глубокого духовного извращения всей нашей жизни? Неврастения, все возрастающая, и другие «нервные» болезни разве не имеют истинной причиной своею стремление человечества и человека жить *по-своему*, а не по Божьему, жить без закона Божия, *в аномии*. Отрицание Бога всегда вело и ведет к безумию, ибо Бог и есть-то Корень ума <...>

«Все в личности на своем месте», «все в ней бывает по чину» — это значит: все ее жизнедеятельности совершаются по Божескому закону, данному ей, — и не иначе; это значит, что и сама она, малый мир, занимает в мире, — большом мире, — то самое место, которое от века назначено ей, — не соскакивает с предначертанного ей и ее скорейшим образом ведущего к Царствию Небесному пути. В «бывании всего по чину» и состоит красота твари, и добро ее и истина. Наоборот, отступление от чина — это и безобразие, и зло, и ложь. Все прекрасно, и благо, и истинно, но — когда «по чину»; все безобразно, зло и ложно, — когда само-чинно, само-вольно, само-управно, «по своему». Грех и есть «по-своему», а Сатана — «по-своему» [11, с. 173–174].

Как бы вслед за Достоевским, Тютчевым и Франком, но пространно и развернуто Флоренский обозначает крайние точки и пределы двух основных логик развития жизни, которые читательский ум, сердце и свободный выбор

могут или не могут, способны или не способны, хотят или не хотят осознавать и предпринимать соответствующие действия. Или тварь, возжелавшая встать на место Творца и неизбежно низвергающаяся с него в агонии вечного уничтожения — или тварь, со смирением принимающая от истины вечное обожение: «Или поиски Троицы, или умирание в безумии. Выбери, червь и ничтожество: *tertium non datur!*» [11, с. 171].

Обозначенная стратегическая парадигма объединяет многих русских религиозных философов. В статье Г. В. Флоровского «Метафизические предпосылки утопизма» говорится о том, что антично-возрожденческая мысль с ее последующими метаморфозами не могла выйти из пределов мира сего и преодолеть натуралистическое представление о Боге как об имманентной космической силе, о Провидении — как о законообразной сплошности мира. Он считает, что эта мысль больна не «меонизмом», а напротив, уравнилельным объективизмом, в чем видны невменяемое замутнение источников и искажение целей творческой деятельности. *Одержимость* миром заставляет человека в *мире* отыскивать и осуществлять присущий душе образ безусловного совершенства.

В этом разгадка парадоксального сочетания рабского сознания и заносчивой самоуверенности. Именно потому, что человек сознает свое метафизическое ничтожество, чувствует себя «грезой природы», медиумом внешней объективности, он склоняется приписывать своим грезам объективную значимость. Отсюда люциферическая уверенность во всецелой познаваемости мировых тайн и в осуществимости не вотще же вложенных природою стремлений [12, с. 283].

По Флоровскому, «нигилизмом исходит всякий монизм, ибо бытие — двойственно». И главным препятствием на пути выхода из потенциального нигилизма и реального постижения двойственности бытия являются привитые космологические установки натуралистического сознания, бессильного

вместить тайну творения из ничего, «из не-сущих»... Вместить превышающее тварный разум Божественное Откровение». Выход же из сугубо природного тупика находится «лишь чрез *преображение* опыта», когда в обновленном религиозном сознании узреается «метафизическая *расколотость* бытия, бездна отпадения... И только в опыте веры, в опыте свободы открывается царственный путь правого умозрения [12, с. 285].

Альтернатива между нигилизмом натуралистического монизма и самодостаточного антропоцентризма, с одной стороны, и спасительной опорой на ценности и святыни «мира иного», на способность преображенной личности действительно постигнуть истины Божественного Откровения — с другой, остро выделены Е. Н. Трубецким: «Человек не может оставаться только человеком: он должен или подняться над собой, или упасть в бездну, вырасти или в Бога, или в зверя» [6, с. 217].

Эта «достоевская» мысль в своеобразной незавершенности, срединности человеческого развития и потенциально противоположных возможностях выхода из нее («бесовского» и «ангельского») настойчиво преследовала фило-

* Третьего не дано! (лат.)

софа в последние годы его жизни. В статье «Звериное царство и грядущее возрождение России» он писал:

Человек не есть высшее в мире существо. Он выражает не тот конец, куда мир стремится, а только срединную ступень мирового подъема. И вот оказывается, что на этой срединной ступени остановиться нельзя. Человек должен сочетаться с Богом или со зверем. Он должен или пережить себя, подняться над звездами, или провалиться в пропасть, утратив свое отличие от всего, что на земле ползает и пресмыкается. На свете есть две бездны, те самые, о которых некогда говорил Достоевский, и среднего пути нет между ними. Все народы мира должны решить ясно и определенно, к которой из двух они хотят принадлежать [8, с. 27].

Несовершенство тварь в том, отмечал Л. П. Карсавин, что она грешная, т. е. избирает и получает несовершенство. «Ищите прежде Царствия Божия и правды его, и все остальное приложится вам», — призывает Христос в Нагорной проповеди, дух и смысл которой по-своему претворяются в вышеприведенных размышлениях русских писателей и философов. В истории же наблюдается обратная картина, перевернутая логика, в которой на передний план выдвигается на просветление «темной основы нашей природы», от чего и зависят подлинные сдвиги в преодолении всяческих несовершенств, а именно «все остальное» — государственные и партийные интересы, интеллектуальные и научные успехи, увеличение и утончение материального производства и техники. В результате перемещения целей и средств в рамках натуралистического монизма и имманентного сознания все высокие и благородные задачи, ставившиеся человеком, искажались, снижались и терпели поражение, а историческое движение теряло духовно вытяжные и стратегически осмысленные ориентиры.

Ценой обращения в рамках такого монизма и имманентизма с помощью научно-технического прогресса «камней» природы «хлебы» цивилизации стал, говоря словами В. В. Розанова, страшный, но мощный исход — отвержение святого и высокого для земного и полезного, промен духовных даров на вещественные, чистой совести на материальное процветание.

Постепенно подспудное, а затем и вполне очевидное усиление «биологизации» и «тварности» бытия в автономной культуре (переходящей в стадию цивилизации) на «темной основе» чрезвычайно озабочивало русских писателей и мыслителей. Например, М. М. Бахтин в «Философии поступка» заключал:

Все силы ответственного свершения уходят в автономную область культуры, и отрешенный от них поступок ниспадает на степень элементарной биологической и экономической мотивировки, теряет все свои идеальные моменты: это-то и есть состояние цивилизации. Все богатство культуры отдается на услужение биологическому акту [3, с. 50].

Духовные потери подобного услужения подчеркнуты и Е. Н. Трубецким в размышлениях о «пленительном мираже» житейского комфорта и благополучия, сосредоточенность на котором связана с деградацией внутреннего мира человека: «Страшно говорить это слово, потому что причинная связь между духовным ростом и неблагополучием показывает, до чего неблагополучие

бывает нужно человеческой душе» [10, с. 267]. В этом же смысловом ряду находятся и эмоции И. А. Бунина, замечавшего: «Я с истинным страхом смотрел всегда на всякое благополучие, приобретение которого и обладание которым поглощало человека, а излишество и обычная низость этого благополучия вызывали во мне ненависть» [4, с. 352].

Господство биологического акта, экономических мотивировок, материальных призраков жизни угнетает «высшую половину» человека, одолевает его рабскими силами всепоглощающей корысти и конкурентной борьбы, иссушает «царские» силы подлинной свободы и благородства, которые превращаются в условную шелуху, едва прикрывающие наготу эгоистической природы и циничности расчетов, а также «зверит» душу. В клетке сниженных идеалов и при власти потребительской деспотии всегда действует социал-дарвинистская идея естественного отбора, обставленная красивыми речевыми конструкциями о демократическом обществе, диктатуре и т. п., закрепляется эгоцентрическое жизнепонимание и усиливается недружественная разделенность людей, множатся оболванивания мнимой свободой, оборачивающейся зависимостью от тщеславия, любоначалия и чувственности. На такой темной и злой основе своекорыстия политика, идеология и общественная жизнь всегда управляются соперничеством, порождают явные или скрытые формы ущемления и насилия, ревнивого противопоставления друг другу. И любые попытки преодолеть данное положение вещей на непретворенной основе «исключительного эгоизма», в какие бы человеколюбивые идеи, прогрессивные установления и передовые учреждения они ни облачались, неизбежно заканчиваются в истории лишь перераспределением «суммы власти», богатства и «наслаждений», очередным прорывом фундаментальных установок нравственно холодного и неизменного сознания, неспособного пробиться сквозь крепкие решетки индивидуалистической тюрьмы к душе ближнего.

«Реализм в высшем смысле», характеризующий творчество Достоевского и русских религиозных философов, не только не оставляет никакой возможности для самообольщения какими бы то ни было внешними достижениями, но и позволяет увидеть за ними внутреннюю деграцию личности. По заключению Е. Н. Трубецкого, человек опускается ниже животного, которому для удовлетворения «материальных потребностей» не требуется ни искусства, ни науки, ни техники. Человек же использует свои уникальные духовные возможности и гигантскую интеллектуальную мощь не для совершенствования своего внутреннего мира и соответствующего преображения здешнего бытия, а для все более многообразного и утонченного обслуживания «биологического акта», ставит «высшее» на службу «низшему» и в подобной несоразмерности и извращенности многое теряет.

Работы отечественных мыслителей раскрывают различные варианты и потенциальные перспективы в парадигме развития человека и мира «с Богом» и «без Бога», помогают оценивать, куда реально движется история — вперед «вверх» или вперед «вниз».

Нужно задавать себе вопрос, прогресс чего именно — настаивает А. С. Хомяков, — иначе выйдет, что вся жизнь Римской империи до последнего дня была

прогрессом; может усовершенствоваться наука, а нравы могут упадать и страна опять-таки гибнуть. Где же тут прогресс страны? Прогресс есть слово, требующее субъекта. Без этого субъекта прогресс есть отвлеченность или, лучше сказать, чистая бессмыслица [15, с. 26].

Подобно Хомякову, В. Ф. Эрн задается вопросом о субъекте прогресса, о его содержании, направлении в качестве и приходит к «достоевскому» выводу, что без Христа и без «бессмертной личности человека» в деятельности последнего утрачивается «связующий центр» и высший смысл, без чего человек превращается в «добычу червей» и «бессмысленного мечтателя», а творимая им история — в «чертов водевиль» (в «комедию мира», по словам П. Я. Чаадаева). И для В. С. Соловьева торжество «поддельного добра» и «сверхчеловеческого» гуманизма, как бы исполняющего «дьявольские» заветы великого инквизитора в «Братьях Карамазовых» о необходимости господства над людьми с помощью «хлебов», «чудес» и «авторитетов», становится несомненным апокалиптическим признаком, при котором нравственный подвиг Христа и Его «абсолютная единственность», заповеди Богочеловека оказываются губельно непроницаемыми для «омраченного самолюбием ума».

Печальный опыт человечества показывает мыслителям, что всякое новое общественное устройство, производя частичные улучшения, порождает свои изъяны и злоупотребления, вытекающие из-за несовершенств человеческой воли. По их убеждению, вырваться из заколдованного круга такой дурной бесконечности нельзя без коренного преобразования «темной основы нашей природы», ее обожения и «жизни во Христе». В противном случае языческий выбор в любом («демократическом» или «тоталитарном», благообразном или неприглядном) варианте выдвигает на авансцену истории «недосиженных» и «недоделанных людей», господство которых еще больше ожесточает сердце «ветхого Адама» разлагающими страстями и корыстными интересами. А без духовного максимализма и высшесмысловой наполненности бытия любые гуманистические идеи (а «минимальные», «презирающие» человека и «окультуривающие» его биологическое существование тем более) расползаются, как тесто, теряют подлинную разумность, готовы к предательскому перерождению и вымиранию. Следует круто направлять лодку вверх, не то река жизни снесет ее вниз по течению, предупреждал Л. Н. Толстой, «чисто человеческое» христианство которого подвергалось критике русскими религиозными философами. Однако высказанная писателем мысль вполне отражает пафос их воззрений на «тайну человека», равно как и совет святителя Игнатия Брянчанинова: чтобы попасть в избранную цель на земле, следует метиться в небо.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аксаков И. С. Биография Федора Ивановича Тютчева. — М., 1962.
2. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М., 1979.
3. Бахтин М. М. Собр. соч.: в 7 т. — Т. 1. — М., 2003.
4. Бунин И. А. Собр. соч.: в 9 т. — Т. 9. — М., 1967.
5. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л., 1972–1990.

6. Литературное наследство. — Т. 97, кн.1. — 1988.
7. Соловьев В. Соч.: в 2 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1988.
8. Трубецкой Е. Умозрение в красках (Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. — М., 1993.
9. Трубецкой Е. Звериное царство и грядущее возрождение России. — Ростов н/Д., 1919.
10. Трубецкой Е. Н. Соч. — М., 1994.
11. Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. — Т. 1, ч. 1. — М., 1990.
12. Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. — М., 1998.
13. Франк С. П. Реальность и человек. — М., 1997.
14. Франк С. П. Духовные основы общества. — М., 1992.
15. Чаадаев П. Я. Цена веков. — М., 1991.

Из архива русской мысли

«ПОСЛЕДНИЕ СТРОКИ Н. О. ЛОССКОГО».

Вступительная статья и примечания К. В. Артёма-Александрова

«Последние строки Н. О. Лосского» и «Комментарии к заметке Н. О. Лосского» С. А. Левицкого, перепечатываются здесь из журнала «Вольная мысль», вышедшего четвертым номером в феврале 1968 г. в Сан-Франциско.

Что «Последние строки Н. О. Лосского» представляют для нас интерес — это несомненно, как несомненно удачна сопроводительная статья Сергея Александровича Левицкого.

Комментатор сообщает, что «мысли об органическом единстве мира и о возможности общения со всеми элементами мира, — принадлежат к любимейшим идеям Лосского». Со своей стороны мы адресуем читателя к первым, вводным страницам «Обоснования интуитивизма», на которых в самой поэтической форме говорится о «фаустовской жажде бесконечной широты жизни», якобы присущей «каждому человеку, не слишком забитому судьбой, не слишком отнесенного на низшие ступени духовного существования». «Высшего удовлетворения достигли бы мы, если бы могли так отождествляться со всем этим миром, что всякое другое Я было бы также и моим Я», — восклицает мыслитель. И Николай Онуфриевич всю свою жизнь искал философскую и научную аргументацию, доказывая возможность соборного единства бытия.

Ни редакция журнала, ни С. А. Левицкий не сообщают об обстоятельствах появления «Последних строк». Очень сдержанно написал один из биографов «После перенесенной в 1961 году операции, физические и духовные силы стали постепенно покидать философа, и последние годы он провел в терпеливом ожидании смерти. Умер Лосский в Париже в 1965 году».

Что касается журнала «Вольная мысль», где были опубликованы эти две заметки, то он издавался с 1957 по 1968 гг. «Российским Национально-Трудовым союзом» — одной из вариаций того движения, что именовалось «энтээсовским». Руководил журналом Виктор Михайлович Байдалаков (1900–1967) — инженер-химик, а много ранее — корнет Изюмского полка и участник гражданской войны. В 2002 г. в Москве вышла его книга «Да возвеличится Россия, Да гибнут наши имена. Воспоминания председателя НТС 1930–1960 гг.».

Помимо Н. О. Лосского и С. А. Левицкого в журнале печатались Н. С. Арсеньев, В. В. Зеньковский, В. Н. Ильин, Георгий Круговой, Г. П. Федотов, А. Шеман. «Вольной мыслью» руководили «духовники», т. е. сторонники идеологической работы в эмиграции. Сейчас нет смысла упоминать об антисоветизме и антикоммунизме «энтэсовцев». Сегодня эти их качества нас не волнуют.

Но нельзя не сказать о сотрудничестве многих членов НТС с Гитлером либо об их симпатиях к нему. Какими бы возвышенными соображениями они ни руководствовались, вступая в союз с немецкими войсками в 1941–1945 гг. для нас «энтэсовцы», сотрудничавшие с «фрицами», по сей день остаются пособниками фашистских убийц.

Что делать? Двадцатый век сплел в тугую узел чудовищно несообразные противоположности. Сейчас мы с интересом читаем какого-либо литературоведа (из тех, кто зовется «русским зарубежьем»), зная, что он руководил русским отделом гестапо в одном из оккупированных советских городов. А можно ли назвать безупречным поведение русской профессуры в Чехословакии во время войны?

ПОСЛЕДНИЕ СТРОКИ Н. О. ЛОССКОГО

Последние строки профессора Н. О. Лосского, предназначенные для печати и посланные им в «Вольную мысль» 3-го января 1962 г.

«Лермонтов пишет: “Выхожу один я на дорогу, — сквозь туман кремнистый путь блестит. Ночь тиха, — пустыня внемлет Богу, — и звезда с звездой говорит”.

Интуиция гениального поэта открыла ему, что небесные светила непосредственно знают друг о друге. В настоящее время исследованиями профессора Rhina¹ статистически доказано, что у каждого из нас есть, в большей или меньшей степени, способность непосредственно знать бытие других существ.

Оно и понятно, Мир не таков, каким его представляют себе материалисты. Они думают, что мир состоит из атомов, бытие которых ни в какой мере не зависит друг от друга, и они вступают в общение только в форме толчка, случайно встретившись в пространстве. В действительности, мир есть органическое целое: в нем все элементы, в большей или меньшей степени, зависят друг от друга и потому способны непосредственно знать друг друга...»

Н. О. Лосский

Сергей Левицкий

КОММЕНТАРИИ К ЗАМЕТКЕ Н. О. ЛОССКОГО

Вышеприведенные слова представляют собой последние строки, предназначавшиеся покойным философом для печати.

По поводу этих строк хочется, прежде всего, отметить два важных пункта: во-первых, что работа мысли не прекращалась в Николае Онуфриевиче даже

во время тяжелой болезни, сведшей его в могилу. И во-вторых, что эта болезнь (старческий склероз) несколько отразилась на способе изложения им своих мыслей.

Правда, вышеприведенный отрывок — не из лучшего, что принадлежит перу Николая Онуфриевича. Все же остается только удивляться, как, под страшным бременем тяжелой болезни, он до конца дней своих не переставал стремиться обогащать свое, и без того, богатое творчество.

Мысли об органическом единстве мира и о возможности общения со всеми элементами мира, — принадлежат к любимейшим идеям Лосского. В ряде своих книг он выразил эти мысли с классической четкостью.

В данной небольшой статье я отнюдь не собираюсь излагать философское учение Лосского. Но мне хотелось бы поделиться с читателем некоторыми соображениями и реминисценциями, наведенными теми мыслями, которые Лосский выразил в своем предсмертном отрывке.

В учении Лосского явлен синтез двух основных традиций идеалистической философии — утверждение органического единства мира и сопряженности всех элементов мирового целого между собой и утверждение самостоятельности и суверенности этих элементов — по терминологии философа — «субстанциальных деятелей». Под «субстанциальными деятелями» Лосский понимает индивидуальные субстанции, обладающие свободной волей — «монады», по терминологии столь любимого им Лейбница.

В этих двух тенденциях идеалистической философии есть свои опасности. Первая: последовательно-односторонне проведенная идея органического единства мира грозит идеей поглощения всех «монад» мировой субстанцией — будь то Материя, Дух или пантеистически понятый Бог. В таком случае сводится на нет индивидуальность и свобода «монад».

И — другая опасность — утверждение «субстанциальных деятелей» (образцом которых может служить наше «я») в его изоляции от других. Это есть опасность «метафизического солипсизма», в которую попал Лейбниц, учивший, что монады абсолютно изолированы и не имеют «окон и дверей».

Лосский сам рассказал в своих воспоминаниях, напечатанных недавно в «Русской мысли», о борьбе этих двух начал и его философии в период, когда его мировоззрение только складывалось².

После долгих поисков мысли, Лосский пришел к синтезу. Этот синтез заключается в учении, согласно которому «субстанциальные деятели» (индивидуальные субстанции) обладают автономией бытия и свободной волей. Но они способны, в то же время, к взаимодействию и общению с другими деятелями — как низшего, как и высшего порядка. Лосский называет эту способность к взаимодействию и общению — «спаянностью всех элементов мирового бытия». Но общение может быть только добровольным, и Лосский всячески подчеркивает, что данный субстанциальный деятель может пойти по пути гордой самоизоляции, — и тогда пути общения перед ним закрываются: при этом, однако, субстанциальные деятели, внешне самозащищаясь, внутренне обедняют свое бытие. Наоборот, в общении бытие субстанциальных деятелей внутренне обогащается, ибо они живут тогда не только своей жизнью, но и жизнью других, в высших случаях — жизнью Мировой Души, или даже жизнью Бога.

Напомним также, что Лосский считал, в духе Фехнера³, небесные светила также своего рода над-индивидуальными органическими целыми, имеющими свою «душу». В этом смысле он говорит о том, что общение возможно также между небесными светилами — и между индивидуальной человеческой душой и элементами мирового целого. В этом духе и нужно понимать цитируемое изречение Лермонтова — «И звезда с звездой говорит». В этом же смысле пустыня может «внимать Богу».

Мне пришлось раз присутствовать на одном из докладов Лосского в Праге, когда покойный философ (во время прений) привел вышецитированное стихотворение Лермонтова и высказал комментарии, похожие на те, по поводу которых я пишу данную статью.

Лосский вообще высоко ценил искусство и литературу. Он считал, что поэт, при помощи своей гениальной интуиции, может ярче выражать истины, выражаемые умозрительно (и поэтому не в столь убедительной для эмоций форме) абстрактными мыслителями.

Он, вообще, считал, что Лермонтов был «ангельской» натурой, и что его бунт против Всевышнего был производным явлением — поэт тяжело переживал свой плен у стихии этого мира, у «скучных песен земли», и всю жизнь мечтал о возврате на свою небесную родину. И это несмотря на то, что он заплатил более чем обильную дань земным страстям, в частности, повышенному самолюбию, доходившему почти до сатанинской гордости.

Последние строки, написанные Лосским для печати, коренятся, таким образом, глубоко в целостном мировоззрении философа. Лосский собрал богатую жатву духа истины и добра. Его творческое наследие будет изучаться многими поколениями. Он был наиболее классическим из русских философов, он был Аристотелем русской мысли.

И хотя вышеприведенные последние строки, написанные им для печати, не могут ничего прибавить к его славе, — строки эти в высшей степени ценны, как документ, как последнее дыхание мысли великого русского философа.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Rhin J. В. Райн Джозеф Бэнкс (1895–?) — американский психолог, занимался проблемами парапсихологии. См. работу Н. О. Лосского «Идеал-реализм», включенную в его сборник «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» (М., 1995).

2. С. А. Левицкий указывает на воспоминания Н. О. Лосского «Моя жизнь и философский путь», которые сначала публиковались в парижской газете «Русская мысль» с весны 1965 по осень 1966 гг.

3. Фехнер Густав Теодор (1801–1887) — немецкий физик, психолог, философ и писатель.

«РОЛЬ ПОЛИТИЧЕСКИХ ИДЕОЛОГИЙ В ИСТОРИИ РОССИИ И ПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНО- ГОСУДАРСТВЕННОЙ БЕЗОПАСНОСТИ» МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА

*The Role of Political Ideologies in the History of Russia
and the Problem of the National Security
Materials of the Seminar*

10 ноября 2015 г. в РХГА в рамках работы над поддержанным РГНФ научным проектом № 15–33–11190 «Роль политических идеологий в истории России и проблема национально- государственной безопасности» прошел круглый стол «800-летие Великой хартии вольностей (1215–2015) в свете современных европейских политических ценностей».

Доклады позволили прежде всего увидеть исторический контекст, в котором возникла Великая хартия вольностей, ставшая для сторонников либеральной идеологии символическим предшественником концепции прав личности. Причем речь шла не только о западноевропейском контексте (Аникиев М. В.), но и той исторической ситуации и тех общественных процессах, что имели место в начале XIII столетия на Руси. Отдельная темой стала история изучения и толкования Великой хартии в отечественной науке на примере ее видного исследователя Д. М. Петрушевского (Р. В. Светлов).

Еще одной большой и самостоятельной темой стало место Великой хартии в истории политических идеологий Нового времени (И. В. Борисов), а также в истории политико-правовых и философско-политических воззрений (И. А. Гончаров, В. В. Гуторов).

Ниже мы публикуем материалы круглого стола.

*М. В. Аникиев**

ВЕЛИКАЯ ХАРТИЯ ВОЛЬНОСТЕЙ: ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

В статье рассматриваются общие исторические предпосылки, благодаря которым смогла появиться на свет Великая хартия вольностей и другие подобные ей политико-правовые документы эпохи высокого средневековья. Особое внимание уделено тому, как в тексте Великой хартии отразились наиболее важные тенденции развития феодальной системы Запада.

Ключевые слова: Великая Хартия Вольностей, средние века, феодальная система Запада.

M. V. Anikiev

Magna Carta: the historical context

The article examines the general historical background due to which Magna Carta Libertatum came into existence as well as other similar legal-political documents of the High Middle Ages did. The special attention is given to how the text of Magna Carta reflects the most important features and trends in the development of Western feudal system.

Keywords: Magna Carta Libertatum, Middle Ages, Western feudal system.

15 июня 1215 г. случилось событие, знаменательное для английской истории, а в некотором смысле и для всей Западной цивилизации: английский король Иоанн Безземельный, уступая требованию восставших вассалов и подданных, скрепил своей печатью документ, который вошел в историю под названием Великая хартия вольностей. Этому документу суждена была долгая жизнь. Некоторые его статьи до сих пор составляют часть некодифицированной британской конституции, что позволяет многим историкам и правоведам рассматривать Великую хартию как «библию британской конституции», «краеугольный камень храма английской свободы». Более того, в ней нередко видят фундаментальный конституционный акт, в котором едва ли не впервые

* Аникиев Михаил Владимирович — кандидат исторических наук, Русская христианская гуманитарная академия, anikiev1038@gmail.com

в европейской истории были четко сформулированы важнейшие политико-правовые принципы, легшие в основу современного либерально-демократического общественного устройства. Однако, как я полагаю, эту точку зрения можно признать справедливой лишь до известной степени и с серьезными оговорками.

Дело в том, что такой взгляд на Великую хартию представляет ее как уникальное, изолированное явление, не имеющее аналогов и precedентов в истории средневекового Запада. На самом же деле Великая хартия была частным случаем общей для Запада политической практики, хотя и случаем очень ярким и показательным, это надо признать. В силу самой специфики феодального строя средневековые правители часто были вынуждены вступать в соглашения со своими вассалами и подданными и жаловать им хартии, закрепляющие за ними определенные суммы прав, свобод и привилегий. Как правило, этот компромисс достигался в результате мирного политического торга между сторонами, несколько реже — в результате открытого конфликта и вооруженного противостояния. Например, в 1213 г. феодальная знать Арагона, угрожая неповиновением, вырвала у короля Педро II и его сына Хайме I декреты, подтверждающие ее сословные права и привилегии. Точно так же немного времени спустя, в 1222 г., феодальные магнаты и рыцарство Венгрии принудили короля Андраша II издать Золотую Буллу, некоторые положения которой имеют явное сходство со статьями Великой хартии вольностей. Характерно, что иногда, в периоды политической нестабильности и династических кризисов, западноевропейские монархи сами выступали с подобными публично-правовыми инициативами, желая заручиться поддержкой всего подвластного им населения или же определенной его части. Так, в 1100 г. английский король Генрих I Боклерк на своей коронации пожаловал англичанам хартию, в которой обещал соблюдать их древние права и вольности (спустя 115 лет многие положения этого документа почти дословно будут воспроизведены в Великой хартии). Можно также вспомнить о том, что французские короли Капетинги в борьбе с могущественными феодальными князьями старались опереться на разные категории духовенства и третьего сословия, предоставляя им — обычно за деньги — хартии с правами автономного самоуправления, всевозможными торговыми и судебными привилегиями. Таким же образом действовали в своих владениях и другие феодальные правители, рангом пониже. В этих условиях обзавестись своими «хартиями вольностей» могли как целые земельные области, так и отдельные города-коммуны, крупные сельские общины, торгово-ремесленные корпорации, университеты, церковные капитулы и монастыри.

Итак, для средневекового Запада регуляция отношений правителей с вассалами и подданными посредством заключения политико-правовых соглашений была скорее нормой, нежели исключением. Некоторые такие соглашения имели ограниченное, локальное значение, а иные обретали вид настоящих феодальных конституций, распространявших свое действие на территории целых государств, как это было в случае с Великой хартией вольностей в Англии или Золотой буллой в Венгрии. Однако все они были естественным порождением феодальной системы и играли в ней важную структурирующую роль.

Поскольку я акцентировал внимание на феодальном характере Великой хартии вольностей и подобных ей документов, следует хотя бы кратко остановиться на том, что же, собственно, следует понимать под самим термином «феодализм», ибо в противном случае общая суть этих явлений может остаться нераскрытой. На мой взгляд, лучшее из известных мне определений феодализма дал замечательный петербургский медиевист Ю. П. Малинин в статье «К тысячелетию Западной цивилизации» [1, с. 328–339], поэтому я ограничусь сжатым пересказом его идей.

Феодализм — это своего рода конфедеративная социально-политическая система, сложившаяся на договорно-правовой основе [1, с. 332]. В своих главных чертах эта система оформилась к 1000 г., и можно без преувеличения сказать, что она стала фундаментом, на котором выросла вся Западная цивилизация в том виде, как мы ее знаем. В самом деле, все принципиальные, основополагающие особенности современного западного общества ведут свое происхождение от феодальных институтов, как то: необычайно развитое правосознание и судопроизводство, свободные рыночные отношения, парламентарная форма государственного управления.

Феодальная система состояла из множества персональных и коллективных носителей власти, и всякая вышестоящая власть, в т. ч. и королевская, в отношении нижестоящих была четко ограничена. Например, по нормам феодального права сеньор не мог самовольно конфисковать земельное держание (феод) у своего вассала, даже если тот как-нибудь нарушил вассальный долг. Для вынесения судебного решения по этому поводу сеньор должен был созвать феодальную курию — совет своих непосредственных вассалов. Если этот суд пэров, т. е. «суд равных» по отношению к вассалу-ответчику, выносил ему оправдательный приговор, сеньор волей-неволей должен был уступить. Если же сеньор всё-таки решал настоять на своем, его действия расценивались как произвол, нарушение норм феодального права, и вассалы могли отказать ему в повиновении со всеми вытекающими последствиями.

Следует особо подчеркнуть, что отношения сеньора с вассалами строились на договорно-правовой основе, которая включала в себя взаимные обязательства сторон. Наделяя вассала земельным или денежным держанием, сеньор обещал оказывать ему покровительство, а вассал обещал сеньору «совет и помощь» (*onsilium et auxilium*). Под «советом» подразумевалось участие в заседаниях феодальной курии, где сеньор обсуждал со своими вассалами важнейшие вопросы внутренней и внешней политики и выносил вместе с ними судебные постановления. Решения, принятые сеньором без таких совещаний, не имели действительной силы, поэтому он был именно обязан спрашивать «совета и согласия» своих вассалов, а те считали своим неотъемлемым правом и вместе с тем почетным долгом давать ему советы. Под «помощью» подразумевалась военная служба, которую вассал должен был нести для сеньора (как правило, она ограничивалась сорока днями в году), а также денежные выплаты в строго установленных размерах и случаях. Сеньор не мог произвольно увеличивать срок военной службы своих вассалов или требовать от них дополнительных выплат. Иначе его рассматривали как нарушителя феодального права.

Сеньор, грубо нарушавший права своих вассалов, рисковал утратить их доверие и поддержку, а вместе с тем — влияние и власть. Если речь шла о сеньоре средней руки, например, графе или бароне, то его обиженные вассалы могли апеллировать к суду вышестоящего сеньора — герцога или короля. Если же нарушителем феодального права был сам король, то вассалам оставалось лишь одно средство для восстановления справедливости — вооруженный мятеж. Именно это и произошло в случае с Иоанном Безземельным, который на протяжении всего своего правления посягал на жизнь, свободу, имущество и честь своих вассалов.

Разумеется, такая социально-политическая система открывала широкий простор для судебных споров, междоусобиц и военных конфликтов, но вместе с тем она имела ясные принципы организации, которые довольно легко конституцировались, получая документальное оформление [1, с. 333]. Это в свою очередь способствовало развитию судебно-юридической практики и быстрому росту общественного правосознания. Глядя на то, как феодальные сеньоры в спорах между собой отстаивают и документально закрепляют свои политические и имущественные права, на них стали равняться и представители других сословий, прежде всего горожане. В ходе развернувшегося коммунального движения городские общины добивались полной или частичной независимости от своих феодальных сеньоров и таким образом сами превращались в коллективных носителей власти, в «коллективных сеньоров», имевших свои органы самоуправления — городские советы и суды. Новый свободный статус городов утверждался путем принятия соответствующих политико-правовых актов («хартий вольностей»), которые, помимо всего прочего, гарантировали горожанам неприкосновенность личности и собственности. Все это, конечно, служило мощным стимулом для дальнейшего развития товарного производства, торговли и в итоге привело к возникновению свободной рыночной экономики, распространившейся из Западной Европы почти на весь земной шар.

Наряду с вольными городами, еще одним естественным порождением феодальной системы стала представительная форма государственного управления. Как уже упоминалось выше, властные полномочия крупных сеньоров, включая королей, были сильно ограничены нормами феодального права. По важнейшим вопросам внутренней и внешней политики они должны были спрашивать «совета и согласия» у своих непосредственных вассалов — светских и церковных магнатов. Однако по мере того как городские общины и незнатное рыцарство, стоявшее на низших ступенях феодальной иерархии, добивались признания своих прав и приобретали все больший политический вес, их выборные представители тоже стали участвовать в заседаниях государственных и региональных советов. Таким образом, в XII–XIV вв. в разных странах Западной Европы возникли органы сословного представительства, что в конечном итоге привело к установлению парламентарной системы управления, существующей по сию пору. Как бы то ни было, важно помнить, что отправной точкой для создания этой системы послужила именно феодальная курия (совет вассалов при сеньоре), которая со временем просто расширила состав своих участников за счет других категорий свободного населения — политически активных, обладающих развитым правосознанием и правосубъектностью.

Выше мы рассмотрели общие исторические предпосылки, благодаря которым только и могли появиться на свет Великая хартия вольностей и другие подобные ей документы. Теперь имеет смысл уделить внимание отдельным статьям Великой хартии, в которых с наибольшей наглядностью отразились все перечисленные особенности и тенденции западноевропейского феодализма.

Целый ряд статей Великой хартии подтверждает традиционные нормы феодального права и гарантирует их соблюдение в будущем как самим королем Иоанном Безземельным, так и всеми держателями феодалов в Английском королевстве. В частности, в статьях 2, 12, 15, 16 и 43 особо оговаривается, что ни король, ни иной сеньор не может требовать от своих вассалов никаких выплат и служб, помимо тех, что строго установлены феодальным обычаем [2, с. 98–102, 108]. В статье 12 король признает, что любые дополнительные поборы могут взиматься только по «общему совету королевства нашего». Далее, в статье 14 прописан порядок созыва этого «общего совета королевства»: по меньшей мере, за сорок дней до начала совещаний король должен известить всех своих непосредственных вассалов, духовных и светских, о причине собрания и указать точное место его проведения [2, с. 102]. То есть речь идет о собрании только высшей знати страны — церковных прелатов и баронов. Никакого участия в обсуждениях представителей горожан и простого рыцарства не предусматривается. Это еще не сословно-представительное учреждение, а традиционная феодальная курия, которую можно считать прообразом палаты лордов будущего Парламента.

Особый раздел Великой хартии составляют статьи, посвященные отправлению королевского правосудия. Две из них, 39-я и 40-я, до сих пор являются частью действующей Британской конституции, и провозглашенные в них принципы считаются базовыми для современного правового общества, в котором права личности и частной собственности надежно защищены от произвола со стороны государственной власти. Приведем их полностью:

39. Ни один свободный человек не будет арестован или заключен в тюрьму, или лишен владения, или объявлен стоящим вне закона, или изгнан, или каким-либо [иным] способом обездолен, и мы не пойдем на него и не пошлем на него иначе, как по законному приговору равных его [его пэров] и по закону страны. 40. Никому не будем продавать права и справедливости, никому не будем отказывать в них или замедлять их [2, с. 106, 107].

Относительно 39-й статьи в научной среде уже давно дискутируется вопрос о том, кого в данном случае следует понимать под «равными» (пэрами) — представителей феодальной знати или же любых свободных подданных короны? Однако даже если согласиться с той точкой зрения, что речь идет исключительно о феодалах, нельзя не учитывать, что декларируемая судебно-юридическая норма в дальнейшем распространится на всё свободное население, найдя свое конечное выражение в суде присяжных и конституционном акте «*Habeas corpus*», запрещающем удерживать кого-либо под стражей без судебного постановления. Что же касается статьи 40, в которой провозглашается неподкупность и непредвзятость королевского правосудия, то она, безусловно, носит

универсальный, внесловный характер, что и позволило ей сохраниться без всяких изменений в современном британском законодательстве.

Многие другие статьи Великой хартии, хотя и относятся к более узким случаям судебной практики, также направлены на то, чтобы защитить от незаконных посягательств частную собственность англичан, вне зависимости от их социального положения. Например, в статьях 20–22 декларируется, что судебные штрафы должны налагаться сообразно роду проступка и не оставлять подсудимого без средств к существованию, будь то купец, виллан, клирик или знатный сеньор [2, с. 103, 104]. Та же цель — защитить частную собственность англичан от произвольных конфискаций — очевидно присутствует в статьях 28–31, где специально оговаривается, что королевские чиновники могут брать у свободных людей их имущество (хлеб, коней, повозки, строевой лес и т. п.) только с их добровольного согласия и за соответствующую плату [2, с. 104–106].

В отдельный и очень важный смысловой блок можно условно выделить статьи, направленные на закрепление городских вольностей и свобод, развитие экономической жизни страны, обеспечение свободного внутреннего и внешнего товарообмена. Так, в статье 13 король декларирует, что

город Лондон должен иметь все древние вольности и свободные свои обычаи как на суше, так и на воде. Кроме того мы желаем и соизволяем, чтобы все другие города и бурги, и местечки и порты имели все вольности и свободные свои обычаи [2, с. 100–102].

Эти краткие упоминания о городских вольностях нуждаются в пояснении. Дело в том, что к началу XIII в. примерно 80 английских городов приобрели королевские хартии, утверждавшие за ними различные вольности и привилегии (право ограниченного самоуправления, муниципального суда, беспошлинной торговли и т. п.), однако ни один из них не добился полной автономии, как, например, города-коммуны Северной Франции или «вольные города» Германии. Это было связано с тем, что после нормандского завоевания (1066) в Англии сложилась система управления с очень сильной центральной властью, которая не позволяла городам полностью выйти из-под ее контроля.

В статье 35 устанавливается единство мер и весов для всего королевства Английского [2, с. 106], а в статье 41 подробно оговаривается право свободного передвижения для иностранных купцов, торгующих с Англией:

Все купцы должны иметь право свободно и безопасно выезжать из Англии и въезжать в Англию и пребывать и ездить по Англии как на суше, так и по воде, для того чтоб покупать и продавать без всяких незаконных пошлин, уплачивая лишь старинные и справедливые, обычаем установленные пошлины... [2, с. 108].

Статья 43 равным образом гарантирует свободу передвижения для всех подданных английской короны:

Каждому пусть будет впредь дозволено выезжать из нашего королевства и возвращаться в полной безопасности по суше и по воде, лишь сохраняя верность нам... [2, с. 108].

Нетрудно заметить, что обе процитированные статьи прямо перекликаются с современными западными представлениями о свободных рыночных отношениях и правах человека.

В статье 60 делается заключительное обобщение, которое превращает Великую хартию в подлинно государственный конституционный акт: король утверждает универсальность провозглашенных в Хартии принципов для всего Английского королевства:

Все же те вышеназванные обычаи и вольности, какие только мы соболаговолили признать подлежащими соблюдению в нашем королевстве, насколько это касается нас в отношении к нашим [вассалам], все в нашем королевстве, как миряне, так и клирики, обязаны соблюдать, насколько это касается их к их вассалам [2, с. 114].

В статье 61 указан социально-политический механизм, который должен был гарантировать соблюдение Хартии королевской властью. Баронам предписывалось избрать из своей среды комитет численностью в 25 человек с надзорными функциями. В случае нарушения Хартии королем или его служащими бароны должны были потребовать от короля устранить все злоупотребления в сорокадневный срок, по истечении которого они имели право вооруженным путем противодействовать королевскому произволу. При этом все свободное население должно было принести баронам присягу и занять их сторону в войне против короля [2, с. 114]. Таким образом, Великая хартия узаконивала право на восстание как средство правозащиты.

Разумеется, такой механизм ограничения королевской власти был непригоден для решения проблем, стоявших перед английским обществом, уже хотя бы потому, что бароны, вошедшие в комитет 25-ти, представляли лишь феодальную аристократию и при этом не были подотчетны другим категориям свободного населения. Речь шла о контроле над монархом со стороны баронской олигархии, но о том, кто будет контролировать самих баронов, в Хартии ничего не говорилось. В связи с этим стоит отметить примечательный факт: комитет 25-ти начал свою деятельность с того, что постановил уступить королю Шотландии северные английские графства — Нортумберленд, Камберленд и Вестморленд [3, р. 225]. Несомненно, будь у Англии в тот период органы сословного представительства, они отвергли бы такое решение, как противоречащее интересам английского государства.

В заключение этого обзора можно констатировать, что поскольку главной силой восстания против короля Иоанна являлись светские и духовные феодалы, их интересы были защищены в Хартии в первую очередь. Однако другие категории свободного населения тоже получили солидный законодательный фундамент для дальнейшего расширения и утверждения своих политических и имущественных прав.

Когда в июне 1215 г. Иоанн Безземельный скреплял своей печатью Великую хартию, он даже и не думал ее соблюдать: его целью было лишь выиграть время. Поэтому уже через несколько месяцев в Англии разгорелась гражданская война, сопровождавшаяся французской интервенцией с континента. Однако внезапная смерть короля Иоанна в октябре 1216 г. спасла страну от сползания

в хаос. Мятежные бароны присягнули на верность его девятилетнему сыну Генриху III, а тот, по совету регента Вильяма Маршала, заново утвердил Великую хартию, хотя и в несколько усеченном виде. Из нее были исключены статьи, ограничивающие власть короля, в частности, 14-я — о созыве «общего совета страны», и 61-я — о полномочиях комитета 25-ти. Таким образом, в отношениях короля с вассалами и подданными был достигнут определенный компромисс. Однако вопрос о создании некоего органа, который контролировал бы деятельность монарха, был не закрыт навсегда, а лишь отложен на несколько десятилетий. В 1258 г. английские бароны и рыцари, возмущенные очередными злоупотреблениями королевской власти, снова подняли мятеж, который вылился в затяжную гражданскую войну. Итоги этой войны известны: с 1265 г. в Англии начал действовать сословно-представительный орган — Парламент, куда приглашались светские и церковные магнаты, а также делегаты от рыцарей и горожан.

Что касается Великой хартии, то до конца XIII в. она служила объединяющим документом для всех общественных сил, недовольных королевским произволом. Наконец, в 1297 г., столкнувшись с угрозой масштабного восстания, король Эдуард I был вынужден включить Великую хартию в число статутов королевства (т. е. придать ей статус государственного закона) и официально утвердить право Парламента устанавливать налоги. После этого споры вокруг Великой хартии стихли на целых три столетия. И только в начале XVII в. английские политические публицисты вспомнили о ней, чтобы превратить ее в яркий идейный символ борьбы с абсолютизмом Стюартов. Это обеспечило Хартии широкую общественную популярность, которая в дальнейшем лишь возросла благодаря британской патриотической историографии и государственной пропаганде. Конечно, при этом не обошлось без ретроспективной идеализации и политического мифотворчества. Однако данное обстоятельство несколько не отменяет того факта, что Великая хартия вольностей действительно является очень важным историческим документом, отражающим основные тенденции развития западноевропейского феодального общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Малинин Ю. П. К тысячелетию Западной цивилизации // Франция в эпоху позднего средневековья. Материалы научного наследия. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. — 452 с.
2. Памятники истории Англии XI–XIII вв. Русский и латинский тексты Великой Хартии Вольностей и других документов / пер. и введение акад. Д. М. Петрушевского. — М.: Соцэкгиз, 1936. — 240 с.
3. Danziger D.; Gillingham J. 1215: The Year of Magna Carta. — New York: Touchstone, 2004.

А. А. Мещенина , Р. А. Соколов***

**НЕСЛОЖИВШАЯСЯ ХАРТИЯ:
РУССКИЕ ЗЕМЛИ В НАЧАЛЕ XIII ВЕКА:
КНЯЗЬЯ-«САМОВЛАСТЦЫ» И ВЕЧЕВЫЕ «ВОЛЬНОСТИ»**

В статье рассматривается период истории Северо-Восточной Руси, относящийся по хронологии ко времени принятия Великой хартии вольностей. Авторы сопоставляют ее положения и договоры князей с общинами земель-княжений. На основе конкретных примеров показано отсутствие каких-либо предпосылок для появления на Руси XIII в. документа, аналогичного Хартии, главной причиной чему был свой особенный путь исторического развития.

Ключевые слова: Великая хартия вольностей, Всеволод Большое Гнездо, Ярослав Тверской, Юрий Всеволодович, вече, русские князья, история Северо-Восточной Руси, Средневековая Русь.

*Meshchenina A. A., Sokolov R. A.
Unrealized Charter: Russian lands in the early XIII century:
Princes-autocrats and "liberty" of Popular Assembly*

Describes a period in the history of North-Eastern Russia, referring to chronological order at the time of the adoption of the Magna Carta. The authors compare its provisions with treaties Princes reigning land communities. On the basis of case studies, demonstrates the absence of any preconditions for the appearance in Russia of the 13th century document, similar to the Charter, the main cause of which had their own special way of historical development.

Keywords: The Great Charter of the Liberties (Magna Carta), Vsevolod The Big Nest, Yaroslav Tverskoj, Yury Vsevolodovich, Popular Assembly, Russian princes, history of North-east Russia, Medieval Russia.

* Мещенина Анастасия Анатольевна — кандидат исторических наук, доцент кафедры исторического религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета, a.mezhenina@spbu.ru

** Соколов Роман Александрович — доктор исторических наук, доцент кафедры исторического религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета, r.sokolov@spbu.ru

Исследователь, ставящий перед собой задачу сопоставить события, происходившие во времена русского средневековья, с одновременными реалиями истории западноевропейской, априори встречается с массой неразрешимых вопросов. Эти вопросы еще более усложняются, если речь идет о таких знаковых сюжетах, как появление Великой хартии вольностей 1215 г. Действительно, слишком прямолинейно примененный сравнительно-исторический метод в данном случае неминуемо даст сбой, поскольку отсутствие аналогичных примеров на Руси той эпохи слишком очевидно. К тому же в настоящее время могут считаться окончательно опровергнутыми свойственные советской исторической науке постулаты о наличии в русской древности аналогичных с западноевропейскими феодальных отношений. Рассмотрение этих сюжетов еще более осложняется тем, что не существует единого взгляда и на саму Хартию. Однако в данном случае бесспорным представляется одно: ее направленность может быть определена как попытка (оставим в стороне дискуссию, насколько эта попытка имела значение для будущего) ограничения власти верховного управителя посредством принятия неких требований со стороны подданных, причем, характер таких ограничений был вполне *конкретен*. Учитывая это, здесь имеет смысл обратить особенное внимание на *сугубо конкретные* примеры ограничения власти русских управителей — князей посредством договоров, относящиеся к эпохе, максимально близкой по времени к Хартии. При этом акцент следует сделать не только на «вольностях» Великого Новгорода, которые приобрели как в науке, так и в общественном сознании характер общеизвестного факта, но и на сюжетах, связанных с соседней с ним Суздальской Русью, тем более что как раз во втором десятилетии XIII в. там развернулись очень интересные с точки зрения анализа сущности княжеской власти события, участие в которых принимали и высшие церковные иерархи [6, с. 55–60].

Начало неурядицам положила кончина в 1212 г. Всеволода Большое Гнездо, изменившего перед смертью порядок наследования Владимирского стола в пользу второго сына Юрия (судьба и гибель которого имеют свою историю изучения [8, с. 93–95]) и в ущерб своему старшему отпрыску Константину, княжившему при жизни отца в Ростове и продемонстрировавшему желание передать политическое лидерство в Северо-Восточной Руси именно этому городу. Реализация такого плана нарушила бы ситуацию, сложившуюся в результате последовавших после смерти Андрея Боголюбского (1174) усобиц, и лишила бы Владимира первенства, завоеванного с большим трудом.

Примечательно, что такое изменение очередности наследования происходило отнюдь не только по воле великого князя, но и с санкции самих владимирцев, озабоченных попыткой оспорить права их города. Именно поэтому инициатива Всеволода была поддержана народным собранием (вече), заключившим в 1211 г. «ряд» с другим его сыном — Юрием [см. 2, с. 43–54]. Причем Всеволод постарался сделать так, чтобы на вече были представлены жители *всей земли*, не исключая и сельской округи, представители которой далеко не всегда участвовали в вечевых сходах:

Созва [Всеволод] всехъ бояръ своихъ съ городовъ и съ волостей, и епископа Иоанна [Ростовского], и игумены, и попы, и купцы, и дворяны, и вси люди

и да сыну своему Юрью Володимерь по себе и води всехъ ко кресту, и целоваша [крест] вси людие на Юрии... [4, с. 117].

Важно отметить, что происходившее вовсе не носило характера экстраординарного действия, исключения из общего правила. Схожие примеры имелись и в других случаях. Так, здесь вполне уместно провести параллель с аналогичным мероприятием Галицкого князя Ярослава Осмомысла, пожелавшего передать право наследования сыну от наложницы в ущерб сыну, рожденному в браке. Вероятно, рассчитывая на свой авторитет, Ярослав в 1187 г. «созва мужа своя и всю Галичкою землю позва же и сборы вся и монастыря и нищя и силныя и худыя» и просил об удовлетворении своего пожелания, что ему в конечном итоге, и было обещано под присягой [5, стб. 656–657].

Похожий пример связан и с созывом в 1175 г. после гибели Андрея Боголюбского еще одного общеволостного веча для определения судьбы великокняжеского стола [7, с. 656–658]. Вероятно, правильным будет признать, что на Руси ко второму десятилетию XIII в. сложилась и успешно существовала практика решения подобных вопросов: князь имел возможность менять порядок наследования, но условием этого была санкция народного собрания, представлявшего всю землю-княжение. Равным образом такая санкция была необходима для решения судьбы княжеского стола при отсутствии очевидных наследников, что имело место в 1175 г.

В этом плане еще более показательны нюансы взаимоотношений князей с Великим Новгородом, не связанным накрепко с той или иной ветвью Рюриковичей и добившимся права приглашать к себе того или иного их представителя задолго до этого. Разумеется, было бы излишним в данном случае пересказывать историю изгнания и призвания правителей на Новгородский стол в эту эпоху, поскольку в целом все это достаточно хорошо известно [3, с. 129–178]. Заметим лишь, что Волховская столица приняла активное участие в последовавшей вслед за смертью Всеволода Большое Гнездо усобицей и далеко не последнюю роль в том, какую позицию заняли новгородцы, сыграл их конфликт с союзником Юрия Ярославом Всеволодовичем. Это, в свою очередь, предопределило поражение Юрия и, соответственно, победу Константина.

Однако в данном случае куда важнее иное. Новгород в эту эпоху заключал договоры с князьями, которые получали приглашение на его стол. Существование таких «рядов» не подлежит сомнению, более того, данные тексты, относящиеся к XIII в., дошли до нас, и на первый взгляд, несмотря на краткость, их вполне можно было бы соотнести с Хартией. Однако главное отличие между ними состоит в том, что договоры эти прежде всего ориентированы на сохранение «старины», именно в этом (и только в этом) видится новгородцам залог политического благополучия и равновесия. Так, в каждой из трех наиболее ранних из сохранившихся договорных грамот (1264, 1266 и 1270 гг.) с Ярославом Ярославичем (племенником Юрия и Константина и родным братом Александра Невского) речь идет именно об этом: «Держати ти Новь[гор]одъ по пошлине, како держалъ отецъ твой», «Новъгородъ ти держати въ старине, по пошлине», «Новгородъ ти держати въ старине, по пошлине» [1, с. 9–14].

Далее в тексте следует достаточно лаконичное описание этой «старины»: в первую очередь, регламентация распоряжения новгородскими волостями и порядка судопроизводства.

Что ж, новгородцам было чего опасаться: Ярослав Ярославич опирался на Тверь, которая получила доступ к ресурсам великого княжения еще раньше Москвы и постепенно, в течение десятилетий вела работу, направленную на завоевание политического доминирования в регионе [8, с. 119].

Стоит подчеркнуть и то, что если Хартия запрещала арест без суда «равных», то новгородцы требовали от князя не наказывать членов их общины лишением права управления волостью («мужа без вины волости не лишати»). Доказывать такую «вину» на суде не требовалось. Это, разумеется, не означало свободу для злоупотреблений, просто «вина» должна была быть очевидна и князю, и общине. Этого было необходимо и достаточно для признания решения справедливым.

Разумеется, тенденция сохранения традиции отчасти прослеживается и в английском узаконении, однако там главное заключено в другом: Хартия привнесла начала, конституировавшие ограничение королевских прерогатив. Неслучайно в этом документе усматривают истоки будущих завоеваний противников абсолюта королевской власти вплоть до Великой ремонстрации 1641 г. Новгородцев же, как представляется из текста упомянутых выше грамот, гораздо больше беспокоят довольно прозаические нужды, порожденные, впрочем, все тем же нарушением «старины»: необходимость вернуть обратно захваченные предшественником Ярослава пожни и регламентация княжеской охоты. Последнее положение, кстати, для Новгорода было жизненно важным, поскольку в голодные годы добытая дичь могла спасти многие жизни и сохранение ее от истребления приобретало почти стратегическую значимость. Тем не менее очевидно, что все эти нормы едва ли корректно сравнивать с закрепленными Великой хартией вольностей требованиями к государственному устройству. Вызвано это было тем, что Русь к началу XIII в. представляла собой политическое образование, основой которого были земли-княжения. Вече в них играло важнейшую роль, превосходившую по значимости княжескую власть, носители которой хоть и пытались иногда придать себе, как сказано в летописи, характер «самовластцев» (по поводу Андрея Боголюбского в летописи имеется запись: «хотя самовластець быти»), но добиться этого в сколько-нибудь длительной перспективе возможности не имели. Доказательством тому могут служить рассмотренные выше примеры получения санкций народного собрания для решения основополагающих вопросов, касающихся наследия власти, разрешить которые единолично князь просто не имел права. Именно потому и документа, подобного Хартии, на Руси априори не могло сложиться: для этого просто не было необходимых предпосылок, а именно укрепления власти правителей, позволяющих себе на протяжении длительного времени действия, которые могли быть расценены как серьезнейшие злоупотребления.

ЛИТЕРАТУРА

1. Грамоты Великого Новгорода и Пскова. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. — 407 с.
2. Кривошеев Ю. В. Монголы и Русь. Исследование по истории Северо-Восточной Руси XII–XIV вв. — СПб.: Академия исследования культуры, 2015. — 452 с.
3. Петров А. В. От язычества к Святой Руси. Новгородские усобицы. К изучению древнерусского вечевого уклада. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. — 352 с.
4. Полное собрание русских летописей. — Т. II: Ипатьевская летопись. — М.: Языки русской культуры, 1998. — 648 с.
5. Полное собрание русских летописей. — Т. VII: Летопись по Воскресенскому списку. — М.: Языки русской культуры, 2001. — 360 с.
6. Соколов Р. А. Русская церковь во второй половине XIII — первой половине XIV в. — СПб.: Изд. дом С.-Петерб. ун-та, 2007. — 232 с.
7. Фроянов И. Я. Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. — М.; СПб.: Златоуст, 1995. — 703 с.
8. Штыков Н. В. Русь и монголы в трудах деятелей Тверской ученой архивной комиссии // Петербургские исследования: Сб. науч. статей. — Вып. 3. — СПб., 2011. — С. 92–96.

УДК 32:1
1(091)

*Р. В. Светлов**

**ДМИТРИЙ МОИСЕЕВИЧ ПЕТРУШЕВСКИЙ
И ИССЛЕДОВАНИЕ ПРИРОДЫ
«СРЕДНЕВЕКОВОГО ЛИБЕРАЛИЗМА»****

Статья посвящена толкованию Великой хартии вольностей и истории средневекового конституционного процесса в Англии. Знаменитый российский медиевист Д. М. Петрушевский рассматривал ее в контексте природы феодализма. Вместе с тем Петрушевский, находившийся под влиянием методологии М. Вебера, понимает Хартию вольностей как предпосылку формирования либерального законодательства.

Ключевые слова: Либерализм, российская медиевистика, Великая хартия вольностей.

R. V. Svetlov

Dmitry Moiseevich Petrushevsky and the study of the nature of «medieval liberalism»

Annotation: The article is devoted to the interpretation of the Magna Carta and medieval history of the constitutional process in England. The famous Russian medievalist Dmitry Petrushevsky considered it in the context of the nature of feudalism. However Petrushevsky, who was influenced by the methodology of M. Weber, treated Magna Carta as a premise of the formation of liberal regulatory framework.

Keywords: Liberalism, Russian medieval studies, Magna Carta.

В творчестве Д. М. Петрушевского эволюция английского конституционализма занимала важное место уже начиная с исследования «Ордонанса о рабочих и слугах» Эдуарда III [9]. Рассмотрение Великой хартии вольностей было лишь одним из элементов его общего научного интереса. Однако

* Светлов Роман Викторович — доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургского государственного университета, spatha@mail.ru

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

перевод Петрушевским *Magna Carta Libertatum* и обсуждение ее природы [7] стали важным стимулом для обсуждения российским научным сообществом природы британской конституции и тех принципов либерализма, которые в ней были заложены (естественно, мы говорим о либерализме в том смысле, который вкладывали в это понятие в XIX — начале XX столетий).

Специфика английской конституции привлекала внимание думающих людей в России уже в XVIII столетии. Так, в рукописи «Опыт об английском правлении», которая была создана в 1789 г. и, судя по всему, принадлежит перу А. Н. Радищева, о Хартии говорится следующее:

Возмущение, случившееся при Иоганне Безземельном, окончилось тем, что он принужден был подписать Лесную грамоту и Большую грамоту / *Charta magna*/, которая и ныне почитается первым основанием Аглинския вольности [10, с. 190].

В XIX в. академические русские ученые в курсах по истории средних веков, а также по истории политико-правовых идей неоднократно обращаются к Хартии. Так, Т. И. Грановский утверждает вслед за Радищевым, что именно Великая хартия легла в основу английской конституции. Впрочем, он вполне закономерно полагает, что конституционное движение в Англии связано также с историей последующих толкований, королевских подтверждений и дополнений Хартии [6, с. 136]. К Хартии обращались Б. Н. Чичерин, М. Н. Петров, Н. А. Осокин и другие ученые.

Однако переводы средневековых античных текстов, связанных с формированием конституционного поля в Англии, совершенные в конце XIX — начале XX столетий Д. М. Петрушевским, а также его исследования всего процесса средневекового конституционализма сделали эту тему «открытой» для значительно более широкой аудитории. Отметим только некоторые из трудов Петрушевского, связанные с этой темой и неоднократно переиздававшиеся: «Восстание Уота Тайлера. Очерки из истории разложения феодального строя в Англии», «Очерки из истории английского государства и общества в средние века», «Великая Хартия вольностей», «Очерки из истории средневекового общества и государства», «Великая Хартия Вольностей и конституционная борьба в английском обществе во второй половине XIII века».

Любопытно, что внимание Петрушевского к Великой хартии совпало со временем фундаментальной общественной перестройки, происходившей при жизни нашего исследователя в России. Хотя сам Петрушевский понимал, что общественную и правовую актуальность Хартия приобрела лишь благодаря апелляциям к ней английских сторонников парламентаризма в XVII столетии и позднейшим либеральным ее интерпретациям, тем не менее сам интерес к тексту, «генетически» связанному с важнейшими общественными преобразованиями в Европе, был вполне в духе времени. Недаром Р. Ю. Виппер в своей статье «Пятьдесят лет дружбы с Д. М. Петрушевским» писал о том, насколько серьезен был интерес к этой теме у студенчества в годы выхода первых работ Петрушевского по истории Средних веков: в них искали параллелей и объяснений схожим процессам, происходившим в то время в России [2, с. 28].

Февральская и Октябрьская революция только подогрели интерес к истории революций прошлого. Однако поскольку в пришедшей к власти партии

большевиков было принято неоднократно высказанное В. И. Лениным мнение, что либерал — это буржуа, добивающийся, соответственно, буржуазных свобод и не более того, увлечение политическими идеалами, которые начали формироваться в эпоху принятия Хартии, оказалось в мгновение ока архаичным и даже вредным заблуждением. Хотя Петрушевский остался в революционной России и имел здесь серьезный академический статус, однако для советского политического режима либеральная традиция оказалась актуальна лишь в общеисторическом смысле — в отличие от революционных идеологий поработанных классов.

В итоге труды академика Петрушевского переиздавались, их читали и изучали исследователи средневековья, однако и сам подход, и оценки Петрушевским той же Великой хартии считались «официальной наукой» устаревшими и даже ошибочными. Вот с чего начинается текст «От издательства», предваряющий четвертое издание книги Д. М. Петрушевского «Очерки из истории английского государства и общества в Средние века» (вышедшей в 1937 г., т. е. еще при жизни автора):

Книга академика Петрушевского — немарксистская. Ей чужда теория общественных формаций. Феодализм для автора — не общественная формация, а лишь определенная форма политического устройства, представляющая систему соподчиненных сословий, организуемых государством для своих целей [8, с. III].

При всех достоинствах книги, упоминаемых в самом конце данного предисловия, идеи Петрушевского были расценены как чужие и даже чуждые «советской науке».

Конечно же у Петрушевского имелось большое количество учеников, которые очень высоко оценивали его вклад в отечественную медиевистику. Так, вышедший в 1946 г. второй выпуск альманаха «Средние века» (где была опубликована упомянутая выше статья Р. Ю. Виппера) оказался посвящен памяти Д. М. Петрушевского. Его вклад в историческую науку оценивался очень высоко, как и его образ настоящего вдумчивого ученого. Однако в рецензии на этот сборник, изданной в первом номере «Вопросов Истории» за 1947 г., З. В. Мосина, признавая немалые заслуги покойного, писала:

Мы всё же не можем обойти вопрос о методологической концепции, положенной Д. М. Петрушевским в основу его широких исторических построений. Как раз в поздних изданиях «Очерков по истории средневекового общества и государства» и в «Очерках из экономической истории средневековой Европы» Д. М. Петрушевский больше всего отдал дань увлечению модными тогда буржуазно-реакционными теориями. В своем введении к «Очеркам из экономической истории» Д. М. Петрушевский сочувственно цитирует и излагает враждебные марксизму, идеалистические теории Риккерта, Макса Вебера, Виндельбанда... [5, с. 118]

Интересно, что авторы «От издательства», как и З. В. Мосина, в главном правы — взгляд Петрушевского и на феодализм, и на Великую хартию был совсем не марксистским. Общим местом является признание неокантианского воздействия на методологические подходы Петрушевского (см., например,

на его труд «К вопросу о логическом стиле исторической науки», Пг., 1915). Однако, по нашему мнению, во взглядах выдающегося отечественного медиевиста наиболее сильно проявилось влияние «понимающей социологии» М. Вебера [ср. 4, с. 53–54]. Напомним, что Д. М. Петрушевский был редактором перевода таких трудов Вебера, как «Социальные причины падения античной культуры» (издан в 1904 г.) и «Аграрной истории древнего мира» (1925). В духе веберовского подхода Петрушевский рассматривает феодализм в двух аспектах — как особую организацию экономической жизни (в частности, выражавшуюся в роли манора в средневековом обществе) и как политическую структуру, где определенная целесообразная организация определялась нуждами и потребностями государства. И то, и другое не нуждалось для объяснения своего существования (как и начавшегося в XIII–XIV столетиях кризиса феодализма) в концепции классов, классовой борьбы и классовой природы собственности [ср. 3, с. 321–322].

Таким образом, либеральные идеи, высказанные или предугаданные в Великой хартии вольностей, вызывались не классовой борьбой, но необходимой перестройкой структуры английского государства, начавшейся, по Петрушевскому, уже вскоре после норманнского завоевания. Хотя Петрушевский и трактует Хартию вольностей как «феодальный договор» между Иоанном Безземельным и баронами, тем не менее появление подобного соглашения вполне предсказуемо в рамках той политической структуры, которую историк обнаруживает в средневековой Англии после нормандского завоевания. И, что самое главное,

несмотря на свой ярко выраженный характер именно феодального документа, Великая Хартия явилась важнейшим фактором дальнейшего развития английского общества в качестве широкой и вполне реальной программы, в которую жизнь вкладывала все более и более новое содержание [3, с. 321–322].

Бароны, по мнению Петрушевского, требуя от Иоанна Безземельного соблюдения их прав, были вынуждены вовлечь в этот процесс более широкие круги «свободных людей». Это вовлечение вызывалось необходимостью сохранения структурной целостности государственного строя, который размывался излишней авторитарностью и тираничностью государей, подобных Иоанну. Но, в итоге, подобная конституционная новация в иных исторических и политических условиях стала базой для формирования собственно либеральных структур — как экономической и политической жизни, так и обеспечивающих их идеологии. В связи с этим Д. М. Петрушевский традиционно выделял знаменитый 39-й параграф Хартии (современные исследователи видят некое подобие концепциям «либеральных» прав личности и в других разделах Хартии [11, с. 258–260; 1, с. 318–323]).

Подобная объясняющая модель позволяла Петрушевскому, с одной стороны, указывать на некоторую внеисторическую структурно-политическую возможность появления предпосылок либеральных идей даже в совсем не либеральные эпохи. С другой стороны, она давала возможность избавиться от упреков в анахроничности оценок такого явления, как Magna Carta.

ЛИТЕРАТУРА

1. Астафьев И. М. Великая Хартия 1215 г.: английский миф? // Вестник ТГУ. — 2009. — Вып. 11 (79). — С. 318–324.
2. Виппер Р. Ю. Пятьдесят лет дружбы с Д. М. Петрушевским // Средние века. — Вып. 2. — М., 1946. — С. 29–33.
3. Данилов А. И. Эволюция идейно-методологических взглядов Д. М. Петрушевского и некоторые вопросы историографии Средних веков // Средние века. — 1955. — Вып. 6. — С. 297–323.
4. Кареев Н. И. Перед возникновением социологии в России. — М., 2007.
5. Мосина З. В. «Средние века» Сборник // Вопросы истории. — 1947. — № 1 — С. 116–122.
6. Мягков Г. П. Magna Carta Libertatum в поле российской науки: зарождение традиции изучения // Вестник экономики, права и социологии. — 2015. — № 2. — С. 134–139.
7. Петрушевский Д. М. Великая Хартия Вольностей и конституционная борьба в английском обществе во второй половине XIII века. — М., 1915.
8. Петрушевский Д. М. Очерки из истории английского государства и общества в Средние века. — М., 1937.
9. Петрушевский Д. М. Рабочее законодательство Эдуарда III. — Киев, 1889.
10. Польской С. В. Неизвестное произведение А. Н. Радищева «Опыт о аглинском правлении» // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. — 2012. — Т. 14, № 3. — С. 187–192.
11. Романовская В. Б. Magna Carta Libertatum в контексте современной проблемы прав личности // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. — 2009. — № 5. — С. 258–261.

УДК 32:1
1(091)

*И. В. Борисов**

MAGNA CARTA КАК ДОКТРИНАЛЬНЫЙ ИСТОЧНИК ЛИБЕРАЛЬНЫХ ИДЕОЛОГИЙ**

В статье рассматривается место Великой хартии вольностей в современных либеральных идеологиях. Автор диагностирует место памяти об истории либеральных свобод в современном мире и, в частности, в России.

Ключевые слова: Великая хартия вольностей, либеральная идеология, идеология и социальный конфликт.

I. V. Borisov

Magna Carta as a doctrinal source for the liberal ideologies

The article discusses the place of the Magna Carta in modern liberal ideology. Author diagnoses the location of the memory about history of liberal freedoms in the modern world and, in particular, in Russia.

Keywords: Magna Carta, the liberal ideology, ideology and social conflict.

Пафос данной статьи является реакцией на известную практику рассмотрения идеологического значения Великой хартии вольностей (и многих других идеологических документов) в терминах «ценностей». Что есть для нас в таком случае рассматриваемый документ? — Первая яркая манифестация ценностей свободы и прав личности, просиявшая во мраке Средневековья, на основе которой строятся в дальнейшем все программы развития свободного общества.

Проблема в том, что такая трактовка идеологического содержания оставляет в стороне реальные механизмы и действительную природу идеологических отношений. Можно даже сказать, что такой подход вовсе «снимает» саму

* Борисов Игорь Владимирович — кандидат философских наук, доцент Новосибирского государственного университета, igbor@ngs.ru

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

возможность предметного рассмотрения идеологической сферы в силу, так сказать, конститутивной отвлеченности «ценностного» языка, при использовании которого идеология становится трудно различима с мировоззрением, мировоззрение сливается с философскими концепциями, а все вместе они тонут в очень аморфно трактуемой «культуре».

В оппозиции к такому ценностно-ориентированному подходу как бы я предложил рассматривать феномен идеологии?

В общем виде я бы предложил понимать под идеологией всякого рода регулятивные идеи и программы, характеризующие общественное устройство — от организационных программ и механизмов до артикуляции ценностей (включая подобные тем, которые можно связать с текстом Великой хартии).

В узком же и существенном смысле под идеологией я бы имел в виду, прежде всего, позиции и отношения особых групповых *коллективных* субъектов, конституирующихся вокруг определенных конфликтов. Коротко говоря, я бы определил идеологию как видение конфликта и своего участия в нем со стороны групп (классов), разделенных данным конфликтом.

В рамках такой трактовки какие характеристики представляют для нас наибольший интерес?

Во-первых, идеология всегда имеет *оппозиционный* характер, выражает и реализует позицию группы в конфликте с *другими группами*. И, во-вторых, по своей «функциональной» природе идеология есть способ интеллектуальной *организации* коллективной силы.

В соответствии с этим — при характеристике основных структурных аспектов идеологии — я бы выдвинул на первое место *идеологический аппарат* — совокупность механизмов организации, норм и целеполаганий коллективных субъектов; и на второе место поставил бы *доктринальные* источники, реализованные в разнообразных видах гуманитарной мысли, ценностных регулятивов и т. п. и доводящие идеологию до индивидов и сообщаемые ей, так сказать, характер культурного движения (или того, что Грамши обозначал термином «гегемония»).

Существенным моментом является то обстоятельство, что для сил, системно связанных с наличной формой общественного режима, аппаратом выступают элементы самой общественной надстройки. И соответственно, при оценке как организационных, так и доктринальных моментов идеологий важным является, каковы наличные организационные структуры политического и гражданского общества и в каком соотношении с ними находятся те или иные общественные силы.

С учетом сказанного, каково может быть место и значение либеральных принципов, заявленных Великой хартией, в современном идеологическом процессе?

Если говорить о возможном идеологическом статусе положений Великой хартии — организационном (нормативно-правовом и т. п.) или доктринальном (концептуальном, ценностном), — то можно установить известную корреляцию: чем более эти положения и принципы выступают в качестве организационных и нормативных регулятивов, тем более они далеки от тех идеологических систем, которые мы связываем с понятием либерализма. (В организационном плане они нацелены на кодификацию феодальных отношений, в доктриналь-

ном — утверждают «свободы» сословного человека.) И чем более они интерпретируются в либеральном духе, тем меньше их нормативное и организационное содержание [1; 2]. Отметим, что и доктринальное содержание их вряд ли имеет самостоятельное значение, скорее, оно сообщено им через призму новых, более аутентичных историческому моменту документов (таких, как Habeas Corpus Act 1679 г., английский Билль о правах 1689 г., американский Билль о правах 1791 г. и др.). Можно сказать, что значение этих положений (причем речь идет фактически всего о нескольких статьях Хартии, касающихся защиты прав и неприкосновенности личности, таких как статьи 39, 40 и 42) чем дальше, тем больше ограничивается ролью духовного символа, придающего традиции либерализма историческую глубину и значительность.

С какого рода современными либеральными идеологиями и в каких общественно-политических обстоятельствах может быть связан либеральный «правозащитный» комплекс идей, восходящий к положениям Великой Хартии?

I. Наиболее очевидна его связь с неолиберальной идеологией. Сила и значение данной разновидности либерализма обусловлены тем, что это в первую очередь «экономический либерализм», во многом определяющий сегодня базис общественной жизни. Неолиберализм выражает интересы финансового капитала наиболее развитых капиталистических стран, является в определенной степени альтернативой «социальному государству» и нацеливает на экспансию «свободно-рыночных» отношений как в экстенсивном плане (путем «открытия» и подчинения мировой экономики), так и в интенсивном — путем распространения рыночных правил на области, до сих пор регулировавшихся иным образом. Нормативно-организационно данная идеология запечатлена в таких учреждениях и соглашениях, как Всемирный банк, ВТО, МВФ, «Вашингтонский консенсус» и т. п., и, соответственно, может одновременно считаться идеологическим обеспечением движения глобализации. Важной особенностью неолиберализма является то, что он нацелен на активную приватизацию государственных и общественных учреждений и использование последних для соответствующей *институциональной экспансии*. Можно сказать, что свод свобод и прав личности, отсылающий нас к Magna Carta, имеет в данном случае лишь внешнее отношение к экономическому и организационному ядру неолиберальной идеологии, но он важен для индоктринации и подготовки массового сознания, необходимого для указанной институциональной экспансии.

Безусловно, указанный комплекс идей может более органичным образом характеризовать либеральные устремления отдельных общественных групп. (См., например, статью с симптоматичным подзаголовком «Великая хартия вольности для общества знания», одним из авторов которой является Олвин Тоффлер и которая обосновывает либертарианскую «калифорнийскую идеологию», условно говоря, мира «Силиконовой долины» [3].) Но следует отметить, что эмансипация этих общественных секторов требует нормативной и ценностной проработки в первую очередь позитивных «свобод для», а не негативных «свобод от», и содержательно отсылает не столько к Великой хартии, сколько к другим либеральным «текстам» — А. Токвилю, «Федералисту» и т. п.

II. Ко второй группе стран можно отнести капиталистические страны, являющиеся зоной непосредственной экспансии ведущих экономик мира

(Латинская Америка, Восточная Европа). Они характеризуются зависимым экономическим статусом, социально-классовой поляризацией общества, слабостью гражданских структур, но при этом — наличием местной буржуазии и квазибуржуазии, «бюргерской» традиции и групп традиционной интеллигенции. Указанные принципы индивидуальной свободы и гражданских прав здесь выражают преимущественно устремления данных буржуазных групп, с одной стороны, выступающих против авторитаристских тенденций, с другой — противостоящих попыткам построения (сохранения) социального государства (и соответственно, продолжающих на местной почве неолиберальную политику). Особое значение символика европейских либеральных свобод имеет в восточноевропейских странах, поскольку обозначает в данном случае возвращение их к старым европейским корням и расставание с «советами». (Идеологическая символика Великой хартии здесь тем более значима, что в некоторых регионах — Польша, Прибалтика, Украина, Белоруссия — она дополняется и усиливается их причастностью к исторической традиции Магдебургского права.)

III. К третьей категории можно отнести страны, в силу различных — экономических, цивилизационных, исторических — причин сохраняющие особый, относительно независимый статус и характеризующиеся значительно более сложным, неоднозначным восприятием европейских либеральных принципов. К числу этих стран относится Россия. Ее характеризует весьма противоречивое сочетание обстоятельств и факторов. Экономическая слабость и зависимость (сырьевой характер экономики) делают ее открытой для указанной институциональной экспансии. Вместе с тем социально-структурная бедность, разрушение публичной сферы и слабость гражданского общества имеют следствием объективно имитационный характер заимствуемых политико-общественных институтов и правил. Наконец, отсутствует как нормальная буржуазная среда, так и мало-мальская «бюргерская» культура. В результате чего корпус либеральных принципов и соответствующих исторических символов имеет доктринальное значение в отношении очень узкой прослойки, которая противостоит «путинскому режиму», но организация, целевая активность и видение которой лишены перспективы. Принципы эти лишены экономического, политического (демократического) и гражданского смысла. Они дают картину достойной жизни «как в Европе», но не становятся достоянием российской действительности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Есаян Э. С. Великая хартия вольностей и ее место в истории английского права. — Ереван, 1986.
2. Романовская В. В. Magna Carta Libertatum в контексте современной проблемы прав личности // Вестник нижегородского университета — 2009. — № 5. — С. 258–261.
3. Dyson E., Gilder G., Keyworth G., Toffler A. Cyberspace and the American Dream: A Magna Carta for the Knowledge Age. — URL: <http://www.pff.org/issues-pubs/futureinsights/fi1.2magnacarta.html> (дата обращения: 05.02.2016).

УДК 32:1
1(091)

*И. А. Гончаров**

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ТРАДИЦИИ В НОВОЕВРОПЕЙСКИХ ДЕМОКРАТИЧЕСКИХ ИНСТИТУТАХ**

Автор делает вывод, что принимать Великую хартию вольностей за первый конституционный закон и делать ее эталоном республиканизма в новоевропейском смысле следует с определенными оговорками. Тем не менее отрицать значимость средневекового конституционализма в формировании политических институтов Нового времени также было бы опрометчиво.

Ключевые слова: Республиканизм, институт политического представительства, опыт средневековых конституций.

I. A. Goncharov

Medieval traditions in modern European democratic institutions

Author concludes that the consideration of the Magna Carta as the first constitutional law and the standard of Republicanism in the modern sense should be with certain reservations. However, to deny the significance of medieval constitutionalism in the formation of the political institutions of modern times also would be incorrect.

Keywords: Republicanism, the institution of political representation, the experience of the medieval constitutions.

С. Хантингтон в работе «Политический порядок в меняющихся обществах» объясняет специфику американских политических институтов своего рода отставанием Америки от континентальной Европы. Он утверждает, что основа колониальных (т. е. североамериканских) институтов закладывается именно во времена Тюдоров, и связано это с наличием достаточного количества

* Гончаров Игорь Анатольевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой политологии и международных отношений Сыктывкарского государственного университета, goncharov88@rbcmail.ru

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

свобод и привилегий, которые сохранялись вплоть до Стюартов и английской революции. Как известно, именно в это время Великая хартия вольностей становится едва ли не главным инструментом в борьбе парламента и короля. При этом, по мнению С. Хантингтона, победа Парламента, а затем и славная революция существенно усилили централизацию в Англии, и в этом отношении английский абсолютный парламентаризм был одним из видов абсолютистского государства с его централизацией и бюрократией.

Гордон Вуб отмечает, что существенное изменение, произошедшее с политическими институтами Англии во второй половине — конце XVIII в. было связано с формированием института политического представительства, который в конечном счете должен был прийти на смену представительству земельному и корпоративному. Можно сказать, что колонии, и в частности североамериканские колонии, опоздали с представительством в Парламенте. Проблема земельного представительства касалась не только обретенных территорий, но и возникающих крупных промышленных центров, таких как Манчестер и Бирмингем.

В 1765 г. конгресс колоний принимает решение о том, что налогообложение будет находиться в руках местных властей, поскольку они не могут присутствовать в парламенте Англии. В этом их право как свободных граждан Англии. После этого начинается полемика вокруг вопроса о представительстве. Так, англичане, в частности Э. Берк в своей речи в Бристоле в 1774 г., отмечают, что ведь и в Англии далеко не все местечки имеют своего представителя в палате общин. Сущность представительства не локальная или корпоративная, а политическая, т. е. когда член парламента представляет всю нацию, а не ее часть.

Эти аргументы встречали сопротивление американцев. Парламент должен отражать динамику изменений в структуре населения страны, и если нет представительств Бирменгема и Манчестера, то их нужно создать, говорит Джеймс Отис в 1764 г. в Массачусетсе. Более того, представитель должен быть в постоянном контакте с избирателями, которые инструктируют его по злободневным вопросам политики.

Пожалуй, Хантингтон прав в том, что новые институции возникают в результате применения традиционных средств. Колонии наделялись особыми привилегиями. Привилегии, дававшиеся королевской властью изначально, служили в конечном итоге противовесом абсолютизму и являлись защитой прав. Этой же политики придерживалась корона и при колонизации Америки. Так, для создания поселений на континенте давались особые привилегии, которыми пользовались целые поселения и отдельные личности. Речь идет о Массачусетских пуританах, лорде Балтиморе и пр. Впоследствии эти прерогативы становились орудием защиты от произвола короны. Таким образом, с одной стороны, у Англии никогда не было писаной конституции, с другой — под конституцией понималась совокупность законов, принятых Парламентом, которые отстаивали права и привилегии граждан. Первоначально колонии отстаивали свои права в рамках средневекового конституционализма, где права были тождественны привилегиям.

Абсолютизм легко уживался с корпоративным и земельным представительством. Это объяснялось тем, что верховная власть обладала суверенным

правом, которое и представляло собой собственно сферу политического, т. е. сферу всеобщего интереса. Отношение между верховной властью и сословным представительством было выражено Марксом в «Критике гегелевской философии права» в следующей формуле. «Бюрократия как политическое сословие будет всегда доминировать над частными интересами корпораций». Действительную конкуренцию абсолютизму составляет политическое представительство, а не сословие.

Ситуация с независимостью Америки, а впоследствии с принятием конституции связана с переплетением норм традиционного конституционализма и новыми принципами построения законодательной и исполнительной власти.

Новые принципы формирования представительной власти опираются на такое понятие, как гражданское общество. Два великих ума XVIII в. представили основные аргументы для понимания и формирования данного концепта. Речь идет об И. Канте и Ж.-Ж. Руссо. Каждый из них по-своему определил условия гражданства как равенства всех людей. Так, Руссо вводит концепт естественного состояния как основу гражданства, возможного в деспотическом государстве и действительного в республиканском. У Канта исходные условия равенства формулируются в качестве врожденной способности всех людей к моральному суждению. И в том, и в другом случае отношения неравенства возникают как результат эквивалентного обмена между равными сторонами договора.

С определенными оговорками можно признать, что Великая хартия вольностей была документом, определяющим основные принципы средневекового конституционализма в основе которого лежало т. н. феодальное право. Марк Блок в работе «Феодальное общество» (1939) выявил две последовательных ступени развития феодализма. Первая ступень характеризуется личным контрактом, который определяется как вассалитет. Это и есть предоставление земли (fief) феода взамен на воинскую службу. Таким образом, верховной властью гарантировалось право феодалов осуществлять на своей территории собственную юрисдикцию, свое налогообложение и систему рекрутирования, при этом за вассалом сохранялось право на восстание. Вассал мог разорвать договор, если господин стремился поработить его, хотел убить его, вступал в любовную связь с его женой, не выполнял обязательств по его защите, когда тому требовалась помощь.

Несмотря на то что отстаивание прав баронов перед центральной властью было выражено в Великой хартии вольностей и имело практический смысл только в Англии, в других станах, в частности во Франции, также формировались теории сопротивления центральной власти, но позже и в рамках протестантизма. Так, в качестве примера можно было бы привести Франкогалию Отмана, ставшую знаменем сопротивления местных магистратов королевской власти.

Если вернуться к опыту формирования институтов управления в американских колониях, то у них как раз отсутствовал инструмент сословного и земельного представительства в центральных органах. Сославшись на политическое представительство, Э Берк указал на невозможность восстановления средневекового конституционализма в Англии XVIII в., тем самым лишив

колонии возможности сформировать т. н. ограниченный суверенитет в рамках средневекового преддательства. Уже сама система перенесения с метрополии на колонию государственных институций испытывает существенные изменения. Первые органы государственной власти в Америке воспроизводят смешанную систему с губернатором, Сенатом и Палатой представителей. Вместе с тем американцы озабочены созданием системы, препятствующей коррупции и злоупотреблениям. Как и в Англии, возникает практика системы сдержек и противовесов. Эта практика заключается в том, что от губернатора — выборной фигуры — отчуждаются права, которые принадлежат монарху, а именно право войны и мира, назначения магистратов, контроль за деятельностью представительных органов, право помилования. Таким образом, эта магистратура превращается в орган исполнительной власти. Все эти преобразования происходят накануне провозглашения независимости 4 июля 1776 г. В результате земельное представительство на уровне баронского права оказывается невозможным для колоний в принципе. То есть обе стороны уже по природе не были готовы к формированию единой системы политических институтов. При этом каждая из сторон шла своим путем формирования новых институтов политического представительства.

Формирование политических институтов в США было бы неполным, если бы не завершилось торжеством принципов федерализма и принятием конституции США. Десятилетия после объявления независимости были связаны с конфедеративными настроениями. Так, в 1781 г. были приняты т. н. Статьи Конфедераций. Этот документ основывался на выводах Макиавелли и Монтескье о том, что республика, в отличие от монархии, должна занимать небольшую площадь. В маленькой республике легко достигается согласие граждан, в империи же всё держится на армии, подчинении и иерархии. Противоположную позицию отстаивал Дж. Мэдисон. Сущность демократии заключается в том, что она соответствует большей территории, а не меньшей. Там, где мало людей, немного и интересов, люди делятся на немногочисленные группы, одна из которых может занять доминирующие позиции за счет победы на выборах и проводить недемократический курс. В большой республике, где много групп и интересов, большинство с необходимостью будет учитывать интересы многих граждан и, таким образом, соответствовать республиканской форме. Основной задачей при формировании федеральных органов власти было уйти от конфедерации и сформировать новую независимую основу для формирования федеральных органов власти. Инструментом решения этой задачи стало формирование территориальной избирательной системы вне пределов юрисдикции штатов. Таким образом, сформировался своего рода институт двойного гражданства: являясь гражданином штата, человек, с одной стороны, сохранял привилегии, изначально определявшие особое место штата среди аналогичных образований. С другой стороны, принимая участие в политическом процессе на федеральном уровне, он реализовывал идею общеполитического.

Федерализация формирует совершенно новый взгляд на гражданское общество, по сути своей противоположный корпоративному устройству последнего. Гражданин определяется не как конкретный житель определенной местности,

но сочетает в себе все возможности социальной локации. То есть здесь мы имеем дело со столь обруганной в эмпирической традиции абстрактной идеей человека или гражданина вообще. И представлять этого гражданина должен не местный авторитет, но политик вообще. Однако заслуга американцев была в том, что именно это право гражданства вообще находит свое выражение в писанном законе.

Проведя независимую от властей штатов процедуру принятия Конституции, федералисты, казалось бы, окончательно порывают со шлейфом средневекового конституционализма. В этой процедуре снимаются все местечковые различия и формируются основы нового гражданского общества, которое уже не определяет право через привилегию, но делает его независимым от т. н. средневекового зоологизма (по меткому замечанию К. Маркса).

Не следует забывать что эта национальная надстройка скрывает в себе многообразие свобод и привилегий, оставшихся от т. н. тюдоровского прошлого. Однако принятая конституция является не только надстройкой, но и подложкой дифференцированного гражданства. Провозглашая принцип гражданского равенства, а именно гражданина вообще, она создает возможность сравнения и уравнивания привилегий штатов в федеративном пространстве. США не создают т. н. бюрократическую вертикаль власти, но все отношения между федералами и представителями штатов решают на уровне законов, основанием которых является конституция. Таким образом, судебная власть, недооцененная как Локком, так и Монтескье, становится основой политического порядка США.

Полномочия судебной власти также оспаривались, поскольку не были связаны с демократической процедурой выборов, и речь могла идти об узурпации ими власти. В 1787 г. Джеймс Ардейл из Северной Каролины, назначенный судьей верховного суда США, отметил, что судьи не являются носителями власти, они просто служащие, выполняющие функцию определения конституционности актов. С его слов, упреки в злоупотреблении судьями властью были бы справедливы, если бы конституция была бы неким абстрактным соглашением. Однако конституция есть письменный документ с ясно изложенными принципами, поэтому задача судей становится сугубо служебной.

В приведенной выше ссылке на критику гегелевской философии права мы видим некую дилемму, а именно: либо политическое, либо земельное и корпоративное. Но, как правило, в подавляющем большинстве империй XIX в. централизация разворачивалась по бюрократическому сценарию, в котором политическое представительство рассматривалось как безальтернативное, а бюрократия долгое время сохраняла монополию на это политическое представительство.

В заключение хотелось бы отметить, что принимать Великую хартию вольностей за первый конституционный закон, пригодный во все времена, и тем более делать ее эталоном республиканизма в новоевропейском смысле следует с определенными оговорками. Тем не менее отрицать значимость средневекового конституционализма в формировании политических институтов Нового времени также было бы опрометчиво.

УДК 32:1
1(091)

*В. А. Гуторов**

ТРАДИЦИЯ БРИТАНСКОЙ КОНСТИТУЦИИ В СОВРЕМЕННОМ ПОЛИТИКО-ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ: НЕКОТОРЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ**

При рассмотрении проблемы влияния на американский политический дискурс британской политической традиции вообще и традиции английского общего права (*common law*) в частности автор анализирует следующие ключевые аспекты современной теоретической дискуссии: несмотря на всестороннее обоснование в трудах Д. Покока, К. Скиннера и др. последователями Кембриджской школы политического языка идеи о преемственности американской политической культуры с более ранними традициями английской политической мысли, в США до сих пор имеется немало влиятельных теоретиков и интеллектуалов, отстаивающих тезис об исторически обусловленных радикальных отличиях американской либеральной трактовки проблем государства и права от британской. В статье, напротив, обосновывается положение о постоянном присутствии традиции древней британской конституции в современном американском политическом дискурсе и правовой культуре.

Ключевые слова: политическая философия, американская традиция, политических дискурс, английское общее право, британская конституция, политический язык, политическая культура.

V. A. Gutorov

*The tradition of the British Constitution in the modern political philosophic discourse:
some theoretical problems*

By investigating the problem of influence of the British political tradition in general and the English *common law* tradition, in particular, on the American political discourse

* Гуторов Владимир Александрович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой теории и философии политики факультета политологии Санкт-Петербургского государственного университета, Руководитель Санкт-Петербургского отделения Российской Ассоциации политической науки.

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

the author analyses the following aspects of modern theoretical discussion: in spite of the comprehensive substantiation in the works of J. Pocock, Q. Skinner and the other representatives of the Cambridge school of political language of idea of succession of the American political culture with the earlier traditions of the English political thought, nevertheless in the USA there are many influential theoreticians and intellectuals defending the thesis of the deep-rooted radical differences of the American liberal interpretation of the problems of state and law from the British approach. The article, on the contrary, substantiates the thesis on the continuous presence of tradition of the ancient British Constitution in the modern American political discourse and legal culture.

Keywords: political philosophy, American tradition, political discourse, English common law, British constitution, political language, political culture.

Во второй половине XX в. анализ уникального характера британской неписаной конституции ознаменован интеллектуальными прорывами, получившими всеобщее признание. Речь идет прежде всего о всем известной работе Джона Покока «Древняя конституция и феодальное право» [41]. Но и в дальнейшем появлялись труды, имеющие принципиально важное значение. Перечислю только новейшие из них. Это, прежде всего, книги Антони Кинга [32], Колина Терпина и Адама Томкинса [47], Дэвида Смита [45], Йэна Маклина [36], Джоша Шэфетца [27], Джанелл Гринберг [29], и, конечно же, фундаментальный труд Нэвила Джонсона [31] и ряд других.

Разумеется, рассмотреть вклад всех этих ученых в интерпретацию британской конституции в данный момент невозможно. В моем докладе поставлена довольно узкая цель — рассмотреть роль и саму проблему традиции британской конституции в контексте теоретических дискуссий, посвященных проблемам демократии, в частности, сравнению европейской и американской моделей демократии. В обоих случаях термин «демократия» используется в токвилевском смысле — как «конституционное упорядочивание социетальных и институциональных отношений» [28, р. 466]. Уже довольно часто в научной литературе обосновывается идея, согласно которой, как отмечает итальянский политолог Серджио Фаббрини,

в конституционном плане Америка и Европа четко различаются. Данное различие является следствием воздействия двух отдельных друг от друга традиций, воплощенных в различных конституционных структурах. Институционализация этих структур стимулировала различные политико-культурные подходы в Америке и Европе к проблемам, связанным с демократизацией. Эти два подхода (либеральный в Америке и демократический в Европе) до сих пор разделяют два побережья Атлантики [28, р. 466].

Это позволяет объяснить, почему все попытки импортировать американскую модель (один из последних примеров — эксперименты с американскими «вкраплениями» в конституцию в российскую конституцию 1993 г.) обычно заканчивались неудачей.

Что касается роли британского опыта в формировании американских институтов, то он в настоящее время оценивается довольно негативно в том смысле, что при всех различиях политического устройства Великобритании и стран континентальной Европы, британское конституционное устройство

именуется все же «европейским» [28, р. 468]. Хотя и признается, что «в Британии концепция Короны заменяет континентальную европейскую концепцию государства», данное различие считается не столь значительным, чтобы отрицать «европейскую идентичность» британской конституции как таковой. В связи с этим Фабрини выдвигает следующие доводы:

...Моя позиция в данном вопросе сориентирована на конституционную структуру демократии (а не на степень ее «огосударствления»), означающую специфическую институционализацию конституционных принципов, которые были реализованы в европейских странах. С этой точки зрения Америка безоговорочно отличается от всех (западно) европейских стран. Все западноевропейские страны развивали монистическую конституцию, основанную на британском проекте, т. е. конституцию, которая не делает различий между решениями народа и решениями его представителей. Америка, напротив, имеет дуалистическую конституцию, в которой типы решений не только различаются, но и иерархически соподчиняются (в том смысле, что решения представителей должны быть заключены в институциональный контекст, определяемый решениями народа). В Америке конституционная политика является занятием (business), вовлекающим [лозунгом] «Мы — народ»; в Европе — [лозунгом] «Мы — представители». Это различие было очевидным с самого начала [28, р. 468–469].

Проблема влияния британской правовой традиции на эволюцию североамериканской общественной мысли, политических институтов и идеологии, формировавшихся на протяжении нескольких столетий, в настоящее время представляет не только чисто исторический интерес. Ее анализ затрагивает многообразный спектр вопросов, связанных, в частности, и с постоянно актуализируемыми американскими политиками, учеными и философами темами мессианской роли США в современном мире, уникальной исторической миссии американской нации и неповторимости накопленного ею опыта конституционного строительства. Разумеется, далеко не всегда мессианское чувство избранности приобретало столь высокую степень интенсивности, которая несколько неожиданно проявилась в заявлениях президента Б. Обамы летом и осенью 2013 г.

В ранний период республики, — отмечал Артур М. Шлезингер-младший, — доминирующей была идея о том, что Америка — это эксперимент, предпринятый вопреки истории, чреватый риском, проблематичный по результатам... Первое поколение независимой Америки, по словам Вудро Вильсона, «смотрело на новое федеральное устройство как на эксперимент и думало, что он, возможно, будет недолговечным»... Эта всепроникающая неуверенность в себе, это острое ощущение ненадежности существования нации подпитывались европейскими оценками американских перспектив, поскольку влиятельные европейцы рассматривали новый мир не как идилическое воплощение счастья в духе Локка — «вначале весь мир был Америкой», — но как зрелище отвратительного вырождения [20, с. 28, 25, 21].

Такая окрашенная изрядной долей исторического пессимизма традиция восприятия перспектив эволюции национальной государственности, которое отцы-основатели США приобрели, штудировав труды Полибия, Цицерона, Тацита, Н. Макиавелли и Дж. Гаррингтона, постепенно стала вытесняться *контртрадицией* провиденциального предназначения американского народа.

Обретенная независимость придала новый статус теории Америки как «избранной нации» (Беркович) или «нации-искупительницы» (Э. Л. Тьювсон), которой Всевышний доверил задачу нести свой свет погрязшему в грехах миру... Как объяснить этот растущий оптимизм? Частично это была дань признания, достаточно обоснованная, тому, что США выжили; частично — ура-патриотизм и тщеславие, органически присущие нарождавшемуся национализму. Частично это также, несомненно, был призыв, содержащий упрек: не будем отбрасывать то, чего достигли с таким трудом, поскольку президенты того периода, должно быть, нутром чувствовали, что американскому эксперименту предстоит тяжелейшее внутреннее испытание... Так борьба между реализмом и мессианством, между теориями эксперимента и судьбы продолжается до настоящего времени [20, с. 30, 27, 37].

Приведенные выше рассуждения, написанные выдающимся американским историком в середине 1980-х гг., в немалой степени формировались, как можно легко предположить, под влиянием событий десятилетней давности, связанных с некоторыми странностями празднования двухсотлетнего юбилея джефферсоновской «Декларации независимости».

Американцы, — отмечал в 1975 г. политический философ Дж. М. Бьюканан в книге «Пределы свободы. Между анархией и Левиафаном», — разочаровались в статус кво. Это больше чем голословное утверждение и больше чем намек на неудовлетворенность людей всех возрастов. Существует различие между позицией граждан в отношении институтов их общества в 1970-е гг. и позицией, существовавшей перед 1960 г. Вера в «Американскую Мечту» повсеместно исчезла и ее возобновление не просматривается в ближайшем будущем. Кто бы мог предсказать, что крупные американские города продемонстрируют такую неохоту отмечать двухсотлетие рождения нации? [26, с. 91].

С тех пор исторический маятник, регулирующий настроения и чувства американцев, продолжал примерно раз в десятилетие совершать колебания от крайнего или умеренного пессимизма (поражение во Вьетнаме, дело «Иран-контрас», дело «Моники Левински», события 11 сентября 2001 г. и др.) до упомянутых выше оптимистических речей Б. Обамы. Причины подобного перепада настроений и чувств некоторые ученые склонны объяснять нарастающим процессом атомизации американского общества, начавшимся еще в послевоенный период [см.: 33, р. 352–353] и сегментации политической жизни и культуры. Как отмечает американский политолог Р. Мадсен, ссылаясь на мнение историка Р. Вибе,

то, что держит американцев вместе, это их способность жить врозь. Американское общество никогда не было связано неким образующим свод консенсусом верований, ценностей или теорий социального порядка; оно, скорее, раздроблено на бесчисленные сегменты — «первичные сферы идентичности, ценностей, ассоциаций, целей» — которым удавалось, тем не менее, сосуществовать более или менее мирно (по сравнению с другими странами). Их успех в мирном сосуществовании был связан с их успехом в самоизоляции друг от друга. В ранние периоды американской истории такое отгораживание было возможно благодаря изобилию американского общества... В обществе изобилия, основанном на динамичной, постоянно растущей экономике, члены каждого сегмента могли

фокусировать свою энергию в наибольшей степени внутрь, [сосредотачиваясь] на задаче приобретения собственной доли изобилия. Их не слишком беспокоило то, что преуспевание других сегментов могло подорвать их собственные шансы на успех — успех, понимаемый в терминах общих ценностей их собственного сегмента. Они могли занимать по отношению к другим сегментам позицию благожелательной небрежности... Но в конце двадцатого века изобилие, которое давало возможность разнообразным сегментам американского общества отгораживаться друг от друга, исчезло [35, p. 457–458].

Другим немаловажным фактором, существенно видоизменившим к концу XX в. многие аспекты социально-политической жизни США, было стремительное увеличение бюрократии.

Американская бюрократия сегодня, — утверждает П. Вул, — является важной четвертой ветвью государственного управления. Слишком часто административную ветвь без разбора подводят под заголовок «исполнительная» и рассматривают как подчиняющуюся президенту. Но... бюрократия нередко становится автономной, действуя вне контроля со стороны Конгресса, президента и даже судебных органов. Этот факт поднимает важную проблему для нашей конституционной демократии: как можно заставить бюрократию быть ответственной, если она не вписывается в конституционные рамки, созданные для того, чтобы гарантировать ограниченное и ответственное правительство? [23, p. 349].

Сегментация американского социума, одной стороны, и рост бюрократии на правительственном уровне — с другой, не могут не влиять на изменение вектора развития США в направлении, сближающим эту страну с другими развитыми нациями, прежде всего — западноевропейскими, о чем еще в начале XX в. предупреждал М. Вебер [см.: 7, с. 5–17]. Даже если признать по-прежнему справедливым замечание М. ван Кревельда о том, что «Америка — это нечто большее, чем страна или нация. Это и то, и другое, но плюс к этому это еще и мировоззрение...еще и идеология, почти светская религия» [10, с. 83–84], такого рода констатация не снимает необходимости в постановке вопроса о том, являются ли американская идеология и ее религиозные основания настолько уникальными, чтобы и сегодня поддерживать исторический миф об их исключительности? Так или иначе, независимо от характера ответа на данный вопрос, можно утверждать, что США, которые в XIX–XX вв. внесли огромный вклад в создании глобальной «рыночной утопии» [см.: 14, с. 269–277], в настоящее время в значительной степени утратили свой утопический потенциал, составлявший прежде чуть ли не главный источник своеобразия их пути развития [см.: 1; 15]. Речь идет не о социалистических утопических экспериментах, которые осуществляли на американской почве многочисленные последователи Ш. Фурье и Р. Оуэна, но прежде всего о «либеральной утопии», восходящей к имеющим антиаристократическую направленность мечтаниям о «фермерской республике» Т. Джефферсона, полагавшего, что «добродетели могут процветать только в обществе, состоящем из небогатых фермеров», и верившего, что «мелкий фермер представляет социальный тип добродетельного человека» [11, с. 265, 322; см. также: 13, с. 56].

Анализ исторических особенностей американского либерального конституционализма возвращает нас к проблеме европейских истоков либеральной идеологии. Л. Харц, неоднократно настаивавший в своей широко известной работе «Либеральная традиция в Америке» на необходимости изучения американской истории «в неразрывной связи с историей европейского общества» [19, с. 14], фактически ограничивает эту «неразрывную связь» резким противопоставлением «природы американского общества, где не было феодальных институтов», европейской традиции, сохранившей «феодальные структуры и феодальный этос» [19, с. 14]. В частности он утверждает:

Одна из главных характерных черт общества без феодальных корней — отсутствие подлинных революционных традиций, которые в Европе связываются с Английской и Французской революциями. Члены подобного общества, по словам Токвиля, «рождены равными». А там, где нет революционной традиции, нет и традиции реакции на нее: нет Робеспьера, не может быть и де Местра, нет Сиднея, нет и Карла II. Как сказал Сантаяна, имея в виду американскую демократию, либерализм этого общества — «естественный» феномен... В своем анализе истории Маркс допустил ошибку, когда связал возникновение социалистической идеологии с объективным развитием экономических сил. В действительности социализм — это во многом идеологический феномен, обязанный своим появлением классовой теории и либеральной революции, рожденный на почве старого порядка. И вовсе не случайно в Америке, не знавшей феодальных традиций, отсутствуют и социалистические традиции. Скрытые корни социалистической мысли повсюду на Западе можно обнаружить в феодальном этосе. Феодальный строй инспирировал теории Руссо, а вместе они инспирировали Маркса [19, с. 15–16].

В этой довольно упрощенной схеме, объединяющей бесконечно повторяемый, похожий на заклинание тезис об отсутствии в США какой-либо почвы для социалистических идей с концепцией о феодальных корнях марксистского социализма, которая в начале 1920-х гг. была сформулирована Н. Бердяевым в работе «Новое средневековье» [см. подробнее: 6, с. 98–126, 291–326], по существу не только отрицается типологическое сходство борьбы американцев за свою независимость с революционными событиями в Великобритании и Франции, а также «феодальные корни» романтических консервативных идей Г. Торо и Р. У. Эмерсона, но и социалистический характер идей, развиваемых С. М. Липсетом — современником Харца и теоретиком американской версии либерального консерватизма. Как справедливо отмечал Р. Низбет, автор одной из самых популярных книг, посвященных «анатомии» консервативной мысли, феодальные принципы государства и общества,

никогда не забывались консерватизмом, за исключением ситуаций, вызванных чрезвычайными обстоятельствами или же чисто политической необходимостью. Дизраэли, Ньюман, Токвиль, Бурже, Годкин, Бэббит, все они, вплоть до таких консерваторов наших дней как Оукшотт, Фегелин, Жувенель и Кирк, ничего так не подчеркивали столь отчетливо по сравнению с предъявляемым к политическому государству требованием держаться, по возможности, как можно дальше от вмешательства в экономическую, социальную и нравственную сферы и, наоборот, *делать* все возможное для укрепления и расширения функций семьи, отношений соседства и добровольных кооперативных ассоциаций. И в практической политике

на протяжении двух последних веков, как в Америке, так и в европейских странах, отличительным признаком консервативной политики была все возрастающая ее приверженность частному сектору, семье, местному сообществу, экономике и частной собственности и, в существенной степени, — децентрализации правительства и созданию таких политических условий, когда все более возрастает уважение к корпоративным правам небольших подразделений государства и общества. Однако сколь бы не странной могла показаться, на первый взгляд, мысль о том, чтобы приклеить язык феодальности на такие продукты американской культуры, как Кулидж, Гувер, Голдуотер и Рейган, а также и на их английских контрагентов, их философии управления заслуживают именно такого ярлыка [38, p. 38; см. подробнее: 12, с. 600–653].

В связи с этим весьма характерно, что в 1960–1970-е гг. многие, в принципе, даже консервативно настроенные американские политологи были склонны с полным вниманием относиться к перспективе слияния преимуществ рыночной экономики с теорией и практикой западноевропейской социал-демократии. Например, С. М. Липсет — один из видных консервативных теоретиков и ученый, пользующийся большой популярностью в академических кругах вследствие своих бесспорных заслуг перед политической наукой, анализируя проблему «конца идеологии» и предвещая в 1963 г. в работе «Революция и контрреволюция» наступление нового периода идеологической интеграции, в частности, отмечал:

Классовые конфликты по вопросам, связанным с разделом всего экономического пирога, влиянием на различные институты, символический статус и возможности, не только продолжают и при отсутствии *Weltanschauungen*, но и... упадок таких тотальных идеологий не означает конца идеологии. Точнее, приверженность политике прагматизма, правилам игры, определяющим коллективное соглашение, постепенным изменениям в направлении, поддерживаемом левыми или правыми, оппозиция как всеобъемлющему централизованному государству, так и *laissez-faire*, являются составными частями идеологии. «Примирение фундаментальных принципов», идеологический консенсус западного общества в настоящее время постепенно приводит к взаимопроникновению позиций по вопросам, которые когда-то резко отделяли «левых» от «правых». Это идеологическое соглашение, которое, возможно, лучше всего назвать «консервативным социализмом», стало идеологией ведущих партий в развитых государствах Европы и Америки [34, с. 555].

О прочности такого рода взглядов, уходящих корнями в традицию либеральной политической философии Д. С. Милля, свидетельствует и тот факт, что даже после того как в американской политике уже взяла верх неоконсервативная тенденция, один из ее главных выразителей — Майкл Новак (ставший сотрудником госдепартамента в администрации Р. Рейгана) вполне сочувственно комментировал выводы М. Харрингтона (политического теоретика-социалиста, автора самого термина «неоконсерватизм»), согласно которым «многие из духовных реальностей, претендовавшие на то, чтобы носить имя “социализм”, были реализованы под другим именем, именем “Америка”» [39, с. 139]. Как справедливо отмечает Теда Скокпол, полемизируя с концепцией Л. Харца,

вместо того, чтобы ассимилировать случай США (the U.S. case) в рамках всемирной логики индустриализма, некоторые [ученые] стремились выдвигать на передний план «американскую исключительность», всячески выявляя роль страны с чрезвычайно мощными либеральными ценностями... Представители школы национальных ценностей убедительно демонстрируют всеобщую связь между главными культурными традициями, формами и рациональным характером социальной политики. Их аргументы особенно похвальны в целях противопоставления стран, находящихся на противоположных полюсах в соответствии с принципом «авторитаризм против либерализма». Тем не менее, сторонники такого подхода, как правило, терпят неудачу, будучи не в состоянии в точности указать — каким именно образом культурные ценности, интеллектуальные традиции и идеологические представления конкретно влияли на развитие политических конфликтов и споров, связанных с политикой. Эти ученые мужи не обращались также к наиболее трудным, ставящим втупик вопросам, связанным с политической культурой и развитием социальной политики США [44, с. 270–271; ср.: 16, с. 417].

На наш взгляд, одним из путей преодоления обозначенных выше трудностей является внимательное отношение к проблеме влияния на американский политический дискурс британской политической традиции вообще и традиции английского общего права (common law) в частности. В общесоциологическом плане определяющая роль британского опыта в формировании американских институтов и политической идеологии была обоснована Ш. Эйзенштадтом в конце 1970-х гг. Так, Эйзенштадт подчеркивал, что в противоположность Английской и Французской революциям главным результатом Американской революции явилось

установление новых границ политического сообщества и введение новой символики его национальной (а не только политической) идентичности... Определение новых границ сосредоточивалось не на этнических, региональных или иных естественных привязанностях, но скорее на установлении гражданских символов новой политической системы... , когда основанием политического сообщества стала новая политическая идеология, в центре которой оказалось то, что Р. Белла назвал «гражданской религией»... Хотя новые гражданские символы легитимности подчеркивали отделение от материнской страны или же от страны-завоевательницы, в случае Америки они фактически были производными от основных принципов английской политической системы [21, с. 271, 275].

Решающую роль в сохранении такого рода преемственности играл процесс становления в Англии правового государства (Rule of Law), связанный «с расширением доступа различных по происхождению групп, особенно представлявших средние слои, к важнейшим рынкам, а также с их растущим контролем за перемещением ресурсов между рынками» [21, с. 272].

Фундаментальные труды К. Скиннера и Д. Покока со всей непреложностью продемонстрировали несостоятельность представлений, согласно которым как теория конституционализма, предположительно заимствованная отцами-основателями из сочинений Д. Локка и Ш.-Л. де Монтескье, так и идейные предпосылки, положенные в основу решительных мер, предпринятых американскими колонистами с целью разрыва с метрополией, могут быть сведены

к двум-трем философским трактатам или ярким речам и памфлетам Т. Пейна. Своими корнями эти идеи уходят в традиции политической мысли европейского средневековья, Возрождения и раннего нового времени, получившие новые импульсы в Англии в эпоху революционного брожения и радикальных трансформаций.

Философы-томисты эпохи Контрреформации, — отмечает К. Скиннер в фундаментальном труде «Основания современной политической мысли», — часто изображались как главные создатели современной конституционной и даже демократической мысли. Суарес приветствовался как «первый современный демократ», Беллармин ценился за раскрытие «подлинных истоков демократии», а иезуитам в целом приписывалось «изобретение» концепции общественного договора и первоначальное исследование ее применения для разработки теории справедливости. В этих заявлениях, конечно, содержится элемент истины. Черпая из своего томистского наследия, теоретики Контрреформации не только пришли к определенному числу радикальных популистских выводов, но также служили основным каналом, через который контрактарианский подход к дискуссии о политических обязательствах в конечном итоге стал оказывать решающее влияние на направление развития в следующем веке. Если мы заглянем вперед, например, на *Два трактата о правлении* Джона Локка, мы установим, что он воспроизводит некоторое число наиглавнейших положений иезуитских и доминиканских авторов... Он соглашается с их представлением о той кардинальной роли, которую необходимо приписывать *ius naturale* в любом легитимном политическом сообществе, изображая его как “вечный принцип для всех людей” и настаивая на том, что все предписания наших законодателей должны находиться в «соответствии» с его требованиями. И когда мы обращаемся к обсуждению того — каким образом политическое сообщество, основанное на этом законе, обретает существование — он поддерживает оба основных аргумента, которые уже выдвигали иезуиты и доминиканцы. Он предлагает классическое переосмысление их тезиса, согласно которому, для того, чтобы «правильно понимать политическую власть и выводить ее из ее источника», мы должны спросить «в каком состоянии все люди являются естественными» и признать, что это состояние будет состоянием «совершенной свободы» [43, р. 174–175].

Таким образом, отмечает Покок в книге «Макиавеллиевский момент»,

Американская революция, которая более старой школе историков представлялась рационалистическим или натуралистическим разрывом со старым миром и его историей, теперь представляется нам вовлеченной в сложные отношения как с английской, так и с ренессансной культурной историей и с традицией мысли, которая изначально сталкивала политического человека с его собственной историей и ко времени революции [уже] использовалась для выражения ранней формы спора с современностью. Теперь возможно исследовать историю американского сознания путем поиска того, какие проявления проблем, имеющих республиканскую перспективу, могут быть здесь найдены [42, с. 506].

Идя по этому пути, нетрудно установить, что риторика революционных лет имеет свои яркие аналоги в парламентских речах и письмах в защиту американских колонистов, принадлежащих Эдмунду Берку — основоположнику европейского консерватизма, и даже в сочинениях его отдаленного предше-

ственника, политического теоретика и памфлетиста второй половины XVI в. Роберта Парсонса [2; 9; см. также: 37, р. 43, 135–137, 139–140].

Несмотря на неопровержимые аргументы, приводимые Пококом, Скиннером и другими последователями Кембриджской школы истории понятий, и убедительность их доказательств в поддержку тезиса о преемственности американской политической культуры с более ранними традициями английской политической мысли, проявляющейся нередко с самой неожиданной, например, консервативной и даже «корпоративистской» стороны [см., например: 18, с. 41–42; 5, с. 529–530; 3, с. 31–32], в США до сих пор имеется немало влиятельных теоретиков и интеллектуалов, отстаивающих тезис об исторически обусловленных радикальных отличиях американской либеральной трактовки проблем государства и права от британской.

Показателем американской антипатии к власти и правительству, — утверждает С. Хантингтон, — является виртуальное отсутствие понятия «государство» в американской мысли. В своей современной форме идея государства возникла в шестнадцатом и семнадцатом столетиях и достигла расцвета в последующую эпоху абсолютизма. Макиавелли, Гоббс и Боден были ее пророками, континентальные абсолютные монархи — ее творцами. Идея государства предполагала концентрацию суверенитета в рамках единой, централизованной правительственной власти. Это понятие никогда не имело прочного влияния среди колонистов английской Северной Америки, которые привезли с собой более старую традицию, укорененную в средневековом конституционализме и сочинениях сэра Томаса Смита, Ричарда Хукера и сэра Эдварда Коука... В результате развитие конституционных и политических идей в Англии было отделено от аналогичных идей в Америке. Джереми Бентам и утилитаристы с их акцентировкой на централизованную власть, рациональность и полезность (по принципу противоположности рассредоточенной власти, морали и естественных прав) имели слабое влияние на американскую мысль. В самом деле, Бентам осуждал Декларацию Независимости как «смесь (hodge-podge) неразберихи и абсурда, в которой теория, нуждающаяся в доказательствах, постоянно принимается как нечто само собой разумеющееся». Только в конце девятнадцатого века, когда некоторые американские ученые (среди них Вудро Вильсон) обучались в Германии, государство действительно появилось в американской политической мысли [30, р. 34–35].

В приведенном выше рассуждении одного из наиболее влиятельных американских политологов и консервативных теоретиков хорошо просматривается именно принципиальная идеологическая позиция, которая последовательно проводится, невзирая на очевидные, доступные любому образованному человеку факты. Например, сравнительный анализ американской и британской политической мысли раннего нового времени свидетельствует о том, что и для последней было также характерно «виртуальное отсутствие понятия “государство”».

Начиная с семнадцатого столетия, — отмечает К. Дайсон, — Англия отклонялась от общего европейского развития. Политическая и юридическая концепция государства не развивалась и сам термин использовался мало... Ссылались на королевство, страну, народ, нацию и правительство. Термин государство sporadически использовался как синоним нации и сообщества

как целого, например, Блэкстоном и Эдмундом Берком, но не для обозначения юридического лица исполнительной власти или же собирательного термина, [характеризующего] целое или часть правительственной машины [цит. по: 46, р. 185].

Нет ничего удивительного в том, что, обустроиваясь в Новом Свете, колонисты стремились «всемерно избегать создания институтов и учреждений по собственному разумению» [3, с. 33] и разрабатывали принципы законодательства, следуя преимущественно английским образцам. Инерция подражания оказалась настолько сильной, что даже после окончания войны за независимость, встав на путь конституционного строительства, основанного на кодексе писаных законов, американские лидеры отвергли предложение Дж. Бентама, предлагавшего в письмах к президенту Мэдисону, губернаторам штатов и американскому народу составить полный кодекс законов США по примеру принятого во Франции в 1804 г. наполеоновского кодекса [4, с. 51].

Преимущество с британской традицией неписаной конституции и общего права (*common law*), пожалуй, наилучшим образом просматривается в отношении американцев к наследию У. Блэкстона, образцового английского юриста-эрудита, автора обширных комментариев к английским законам (1765–1769) [25], которые изначально пользовались огромной популярностью по обе стороны Атлантики. В современных, имеющих итоговый характер, исследованиях (например, трактате Д. Финниса «Естественное право и естественные права») Блэкстон иногда рассматривается (правда, наряду с Монтескье) как «второстепенная фигура», не влиявшая на развитие естественно-правового раздела юридической мысли [17, с. 79]. Тем не менее значение его труда в становлении и развитии американской общественной мысли трудно переоценить.

Разве не примечателен тот факт, — пишет Д. Бурстин, — что к 1775 г. (по словам Берка, он узнал об этом от известного книготорговца) в Америке было продано почти столько же экземпляров «Комментариев» Блэкстона, сколько и в Англии?.. Для американского права Блэкстон значил столько же, сколько для американской грамотности значил синий орфографический словарь Ноа Уэбстера. Имея в руках всего лишь четыре тома «Комментариев», любой человек, как бы далек он ни был от старинных юридических школ, от судов или законодательных учреждений, мог стать юристом-любителем [3, с. 239–240].

Т. Джефферсон, как известно, хотя и считал Блэкстона родоначальником «утонченного торизма», тем не менее полностью следовал его трактовке английского *common law* как совокупности «неписаных» принципов справедливости [24, р. 97; 46, р. 614–615]. В своем труде «Заметки о штате Виргиния», в разделе, посвященном работе «комиссии трех» по составлению свода законов штата, он, в частности, отмечал:

Общее право Англии, под которым подразумевается та часть английского права, которая предшествовала древнейшему из дошедших до нас статутов, послужило для этой работы основой. Считалось рискованным пытаться свести его к какому-либо тексту. Поэтому решено было сохранить порядок обычного обращения к памятникам общего права [8, с. 210].

С именем Д. Маршалла, возглавлявшего Верховный суд США в 1801–1835 гг., обычно связывают начальный этап процесса, установившего принцип судебной перепроверки законов, до предела возвысивший судебную систему, «которая вначале была самой слабой из трех ветвей власти» [10, с. 42], и превративший Верховный суд в «вершителя судеб Конституции». Сам Маршалл, правда, утверждал в своем решении, принятом по делу «Марбури против Мэдисона» (1803):

Сфера компетенции Суда состоит исключительно в принятии решений относительно прав индивидов... Вопросы политические по природе или, в соответствии с конституцией и законами, относящиеся к сфере исполнительной власти, никогда не могут быть допущены в этот Суд [цит по: 40, р. 209].

Однако можно вполне согласиться со следующим современным комментарием Д. О'Брайена:

...Как заметил Алексис де Токвиль в 1830-х гг., «Вряд ли какой-либо политический вопрос, возникающий в Соединенных Штатах, не превращается, рано или поздно, в вопрос юридический». Судебная тяжба, которая добирается до [Верховного] Суда, является политической и судебные органы по политическим причинам устанавливают — что решать и как решать дела по своему усмотрению [40, р. 209].

Вместе с тем, важно подчеркнуть, что даже при разработке принципиально новой, радикально отличной от британской, версии политически ориентированного судопроизводства, Д. Маршалл предпочитал ссылаться на У. Блэкстона, утверждая, что «общее или неписаное право, которое наполняет собой Америку», является «субстратом» американских законов и, определяя характер их интерпретации, становится «созвучным» индивидуальным правам [24, с. 97].

Наконец, еще в середине XX в. «Комментарии» Блэкстона продолжали реинтерпретироваться даже при обсуждении такого ключевого пункта для американского политического дискурса, как «первая поправка» к конституции. Американский политолог М. Г. Абернети отмечает:

Поскольку первая поправка Билля о правах, не является абсолютной, существенная проблема, с которой приходится сталкиваться, состоит в отделении видов ограничений речи, печати и собраний, допустимых в конституционном плане, от тех, которые недопустимы. Имеются чрезвычайно различные взгляды на характер ответа по данной проблеме... Однако существует область, относительно которой, по всей вероятности, можно вполне беспристрастно прийти к всеобщему соглашению. Именно в теории Первая Поправка запрещает налагать большинство *первичных* ограничений на осуществление прав, перечисленных в Первой Поправке. Стандартной цитатой является место из «Комментариев» Блэкстона (IV, 151), в котором он утверждает, что «свобода печати... состоит в запрете налагать какие-либо *предварительные* ограничения на публикации, а не в свободе от судебного приговора по уголовному делу, возникшему после публикации». Если в порядке расширительного толкования включить в данное положение другие права, оно будет означать, что правительство не может препятствовать выступлениям, публикациям и собраниям *до* того, как факты произнесения речи, публикации или собрания имели место, но может наказывать или

чинить препятствия по собственному выбору *после*. Как часто повторял Томас Джефферсон, Блэкстон не был образцом для тех, кто стремится следовать по пути человеческой свободы [22, с. 340].

Вряд ли можно однозначно решить, является ли такое суждение справедливым или нет. Но непреложным фактом остается то, что оба направления политической мысли — консервативное, связанное с именами Берка и Блэкстона, и либеральное, представленное Джефферсоном — как в прошлом, так и в наши дни в равной степени вносят решающий вклад в обеспечение гарантий свободы для тех, кто действительно ее достоин.

ЛИТЕРАТУРА

1. Баталов Э. Я. Социальная утопия и утопическое сознание в США. — М.: Наука, 1982. — 336 с.
2. Берк Э. Правление, политика, общество. Сборник. — М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2001. — 479 с.
3. Бурстин Д. Американцы: колониальный опыт. — М.: Прогресс — Литера, 1993. — 480 с.
4. Бурстин Д. Американцы: национальный опыт. — М.: Прогресс — Литера, 1993. — 624 с.
5. Бурстин Д. Американцы: демократический опыт. — М.: Прогресс — Литера, 1993. — 832 с.
6. Гуроров В. А. Политика: наука, философия, образование. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2011. — 514 с.
7. Гуроров В. А. К вопросу об эволюции веберовской концепции социализма в политическом и научном дискурсах XX в. // ПОЛИТЭКС. Политическая экспертиза. — 2012. — Т. 8, № 1. — С. 5–17.
8. Джефферсон Т. Автобиография. Заметки о штате Виргиния. — Л.: Наука, 1990. — 314 с.
9. Долеман Р. (Роберт Парсонс). Рассуждения о наследовании английского престола. 1594 / пер. с англ., вступ. статья и комм. А. Ю. Серегинной. — М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2013. — 456 с.
10. Кревельд М. ван. Американская загадка. — М.: ИРИСЭН, Мысль, 2008. — 549 с.
11. Макинтайр А. После добродетели. — М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. — 384 с.
12. Манхейм К. Диагноз нашего времени. — М.: Юрист, 1994. — 700 с.
13. Падовер С. Джефферсон, третий президент США. — Нью-Йорк: Телекс, 1991. — 309 с.
14. Поланьи К. Великая трансформация. Политические и экономические истоки нашего времени. — СПб.: Алетейя, 2002. — 320 с.
15. Слезкин Л. Ю. У истоков американской истории. Массачусетс. Мэриленд. 1630–1642. — М.: Наука, 1980. — 338 с.
16. Соловьев С. М. Чтения и рассказы по истории России. — М.: Правда, 1989. — 768 с.
17. Финнис Д. Естественное право и естественные права. — М.: ИРИСЭН, Мысль, 2012. — 554 с.

18. Харви Д. Краткая история неолиберализма. Актуальное прочтение. — М.: Поколение, 2007. — 288 с.
19. Харц Л. Либеральная традиция в Америке. — М.: Прогресс — Прогресс-Академия, 1993. — 400 с.
20. Шлезингер А. М. Циклы американской истории. М.: Прогресс — Прогресс-Академия, 1992. — 688 с.
21. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. — М.: Аспект Пресс, 1999. — 416 с.
22. Abernathy M. G. *Civil Liberties Under the Constitution*. Fifth Edition. — Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 1989. — 653 p.
23. *American Government. Readings and Cases* / ed. by Peter Woll. — New York: Harper Collins College Publishers, 1993. — 551 p.
24. *American Political Thought. The Philosophic Dimension of American Statesmanship*. Second Edition / ed. by Morton J. Frisch and Richard G. Stevence. — Itasca, Ill.: F. E. Peacock Publishers, Inc., 1983. — 361 p.
25. Blackston W. *Commentaries on the Laws of England*. — Vol. I-IV. — Oxford: Clarendon Press, 1765-1769.
26. Buchanan J. M. *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*. — Chicago; London: The University of Chicago press, 1975. — 210 p.
27. Chafetz J. *Democracy's Privilege Few. Legislative Privilege and Democratic Norms in British and American Constitutions*. — London; New Haven: Yale University Press, 2007. — 307 p.
28. Fabbrini S. *American Democracy from a European Perspective* // *Annual Review of Political Science*. — 1999. — 2. — P. 465-491.
29. Greenberg J. *The Radical Face of the Ancient Constitution*. St. Edward's "Laws" in Early Modern Political Thought. — Cambridge: Cambridge University Press, 2001. — 343 p.
30. Huntington S. P. *American Politics: The Promise of Disharmony*. — Cambridge, Mass.; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1981. — 303 p.
31. Johnson N. *Reshaping the British Constitution. Essays in Political Interpretation*. — New York: Palgrave Macmillan, 2004. — 324 p.
32. King A. *British Constitution*. — Oxford: Oxford University Press, 2009. — 437 p.
33. Lane R. E. *Political Life. Why People Get Involved in Politics*. — The Free Press of Glencoe, Inc., 1961. — 374 p.
34. Lipset S. M. *Political Man. The Social Bases of Politics*. — Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1981. — 586 p.
35. Madson R. *Contentless Consensus. The Political Discourse of a Segmented Society // America at Century's End* / ed. by Alan Wolfe. — Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1991. — P. 440-460.
36. McLean I. *What's Wrong with the British Constitution?* — Oxford: Oxford University Press, 2010. — 384 p.
37. Morris Chr. *Political Thought in England. Tyndale to Hooker*. — London, New York, Toronto: Oxford University Press. 1953. — 220 p.
38. Nisbet R. *Conservatism: Dream and Reality*. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986. — 118 p.
39. Novak M. *The Spirit of Democratic Capitalism*. — Lanham, New York: Madison books, 1991. — 459 p.
40. O'Brien D. M. *Storm Center. The Supreme Court in American Politics*. Second Edition. — New York, London: W. W. Norton & Company, 1990. — 440 p.

41. Pocock J. G. A. *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century. A Reissue with a Retrospect.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1987. — 402 p.
42. Pocock J. G. A. *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition.* — Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2003. — 634 p.
43. Skinner Qu. *The Foundations of Modern Political Thought.* — Vol. 2: *The Age of Reformation.* — Cambridge: Cambridge University Press, 2006. — 405 p.
44. Skocpol Th. *Early U. S. Social Policies: A Challenge to Theories of the Welfare State // New Perspectives on American Politics / ed. by Lawrence C. Dodd & Calvin Jillson.* — Washington, D.C.: CQ Press. A Division of Congressional Quarterly Inc., 1994. — P. 267–288.
45. Smith D. L. *Constitutional Royalism and the Search for Settlement, c. 1640–1649.* — Cambridge: Cambridge University Press, 2002. — 371 p.
46. Torre A. *Interpretare la costituzione britannica. Ininerari culturali a confronto.* — Torino: G. Giappichelli Editore, 1997. — 774 p.
47. Turpin C., Tomkins A. *British Government and the Constitution. Text and Materials.* Sixth Edition. — Cambridge: Cambridge University Press, 2007. — 847 p.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ. ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

Культура в истории

УДК 94(47+57)«1905/1917»

*А. Б. Николаев**

ОТЕЧЕСТВЕННЫЕ ИСТОРИКИ О А. Ф. КЕРЕНСКОМ В 1917 ГОДУ**

В статье анализируются труды отечественных историков, посвященных А. Ф. Керенскому в 1917 г. В статье указывается, что специальных работ о Керенском после выхода в 1938 г. «Краткого курса» истории ВКП(б) в советской историографии не было. Это объяснялось установками, которые содержались в «Кратком курсе». Ситуация изменилась в годы перестройки, когда появился ряд работ, в которых начался отказ от установок «Краткого курса». Автор анализирует специальные труды современных историков и приходит к выводу о том, что вплоть до сегодняшнего дня так и не появилось фундаментального исследования, посвященного деятельности Керенского в 1917 г. В статье также указаны важнейшие лакуны в изучении политической биографии А. Ф. Керенского: во-первых, участие в Февральской революции; во-вторых, анализ деятельности на посту министра юстиции Временного правительства; в-третьих, взаимоотношения с М. В. Родзянко в частности и Временным комитетом Государственной думы в общем.

Ключевые слова: А. Ф. Керенский, Г. А. Герасименко, А. Г. Голиков, Г. З. Иоффе, Б. И. Колоницкий, В. И. Ленин, Г. Л. Соболев, Л. М. Спиринов, В. И. Старцев, С. В. Тютюкин, В. П. Федюк.

A. B. Nikolaev

Russian historians about A. F. Kerensky in 1917

The article analyzes the works of Russian historians about A. F. Kerensky in 1917. The article states that after publishing of the «Short Course of the History of the All-Union Communist Party» in 1938 there were no special works about Kerenski in the Soviet historiography. It is connected with the guidelines of the «Short course». The situation has changed in the years

* Николаев Андрей Борисович — доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой русской истории Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, abn_mbox@mail. ru.

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

of Perestroika, when there were published some works that began to reject guidelines of the «Short course». The author analyzes the special works of modern historians and argues that until today there is no fundamental work about Kerenskii in 1917. The article also identifies major gaps in the study of the political biography of A. F. Kerenskii: firstly, his participation in the February revolution; secondly, the analysis of his activity as the Minister of justice in Provisional Government; thirdly, his relationship with M. V. Rodzianko and the Temporary Committee of the State Duma.

Keywords: A. F. Kerenskii, G. A. Gerasimenko, A. G. Golikov, G. Z. Ioffe, B. I. Kolonitskii, V. I. Lenin, G. L. Sobolev, L. M. Spirin, V. I. Starcev, S. V. Tjutjukin, V. P. Fedjuk.

Александр Федорович Керенский, несомненно, является одной из самых ярких фигур русской революции 1917 г. Сказать, что ему не повезло в отечественной историографии, нельзя. Уже в 1917 г. появились публицистические работы, в которых содержались первые попытки осмысления вклада А. Ф. Керенского в революцию. В подавляющем большинстве это были брошюры и статьи, прославлявшие Керенского [2; 3; 8; 25; 39]. Но тогда же публиковались и работы, авторы которых давали ему нелестные и даже уничижительные характеристики. Весьма преуспел в оскорблениях и обвинениях Керенского В. И. Ленин, который называл его «демократическим краснобаем» [20, с. 63], «дурачком» [24, с. 215] и «хвастунишкой» [23, с. 395], империалистом [22, с. 294], бонапартистом и корниловцем [21, с. 250]. В. Петров на страницах газеты «Новая Русь» опубликовал серию статей, посвященных «черным страницам» истории Февральской революции, одним из «злых гениев» которой и был, по утверждению автора, А. Ф. Керенский [27].

После Октябрьской революции долгое время специальных исследований, посвященных А. Ф. Керенскому, не выходило. И лишь в 1925 г. появилась работа Д. Ф. Сверчкова о трех «метеорах революции», среди которых был и Керенский [30]. Несколько позднее Сверчков издал очерк о Керенском отдельной брошюрой. Характеризуя Керенского, Сверчков, в частности, назвал его «фигляром» [29, с. 31].

В 1938 г. вышел «Краткий курс “Истории Всесоюзной коммунистической партии (большевиков)”», который дал советским историкам идеологические и фактологические ориентиры в освещении истории революции 1917 г., отход от которых грозил различными организационными выводами. Любопытно, что о роли Керенского в событиях Февральской революции авторы «Краткого курса» не написали ни строчки. Впервые о Керенском говорится лишь в связи с его вступлением в состав первого коалиционного Временного правительства: представитель партии эсеров во Временном контрреволюционном правительстве [13, с. 180]. Вновь Керенский предстал на страницах «Краткого курса» как участник Государственного совещания, которое проходило в Москве 12–15 августа 1917 г. Но о нем говорится не как о министре-председателе Временного правительства, а как об эсере, который «расхваставшись, грозил в своей речи на совещании “железом и кровью” подавить всякие попытки революционного движения» [13, с. 191]. Далее сообщается, что Корнилов «предварительно сговаривался» «о своем контрреволюционном выступлении» с Керенским. «Но в самый момент корниловского выступления Керенский <...> отмежевался от своего союзника». Авторы «Краткого курса» объясняли эту измену так:

«Керенский опасался, что народные массы, поднявшись против корниловщины и разгромив ее, заодно сметут и буржуазное правительство Керенского, если оно не отмежуетса теперь же от корниловщины».

Но оказывается, если следовать изложению «Краткого курса», «эсеро-меньшевистские лидеры, в том числе Керенский», боялись не гнева народных масс, а наступающих на Петроград корниловцев и поэтому «искали в эти дни защиты у большевиков, ибо они убедились, что единственная реальная сила в столице, способная разбить Корнилова, — это большевики» [13, с. 192]. Иными словами, «Краткий курс» определил основные черты характеристики Керенского, которому должны были теперь следовать советские историки, а именно: эсер, входивший в контрреволюционное Временное правительство, соучастник заговора Корнилова, предавший его. Учитывая тот факт, что «Краткий курс» умалчивал об участии Керенского в Февральской революции, советским историкам следовало поступать так же. Несомненно, они могли опираться и на те характеристики, которые дал Керенскому В. И. Ленин.

После смерти И. В. Сталина и развенчания культа его личности ситуация в исторической науке изменилась, но советские историки, как и прежде, продолжали следовать установкам «Краткого курса», заглушивая активное участие Керенского в Февральской революции [6; 28; 42] и всячески выпячивая его соглашательство, бонапартизм и сговор с Корниловым [26, с. 535, 537, 633]. Исключение, пожалуй, составили труды В. И. Старцева, который, во-первых, приводил факты участия Керенского в Феврале 1917 г. и, во-вторых, встраивал его в историю Февральской революции через принадлежность к масонской организации «Верховный совет народов России». Этот же подход Старцев использовал и при анализе деятельности Керенского во Временном правительстве первого состава [34, с. 29, 30, 31, 60, 67, 77, 121–123, 190, 191, 211, 235; 37, с. 204–207]. Укажем, что Старцев привлекал внимание к фигуре Керенского и в своих работах, посвященных развитию революции в последующие периоды 1917 г. [36].

Интерес к личности и деятельности Керенского возрос в годы перестройки. В 1987 г. вышла монография Л. М. Спирина, один из параграфов которой назывался «Эсер Александр Керенский и прочие». Автор выплеснул на Керенского все те оскорбления и обвинения, которые уже прозвучали в его адрес на страницах работ Ленина и «Краткого курса». Для Спирина Керенский — представитель класса мелкой буржуазии, соглашатель, болтун, позер, бонапартист и корниловец [32, с. 197, 199, 210]. Любопытен очерк Г. З. Иоффе «Мистерия Керенщины», в котором автор ставит задачу перед собой и историками «разобраться в “революционной деятельности” Керенского, уяснить, как и почему он превратился в контрреволюционера». То, что автор поставил в кавычки революционную деятельность, говорило о том, что ее-то Керенский или не осуществлял, или этот вопрос требует дополнительного изучения. В связи с этим обратим внимание на то, что Иоффе, вслед за Спириным, заявил, что думские вожди оказались поневоле руководителями революции. Если отнести Керенского к думским вождям, то и он был вынужденным революционером. Не позабыл Иоффе привести бытующие представления, согласно которым «Керенский — опереточная фигура, этакий “революционный Хлестаков”».

И тут же поспешил то ли отмежеваться от этого представления, то ли подкрепить его: «Возможно, в Керенском и были некоторые хлестаковские черты». И если Иоффе «революционную деятельность» Керенского так и не показал, то обозначил временные рамки его перехода на позиции контрреволюции. По утверждению автора, он произошел после провала наступления на Юго-Западном фронте, в котором были обвинены большевики: «Керенский поплыл на контрреволюционной волне». Рассуждая о «корниловщине», Иоффе пишет о том, что Керенскому был нужен генерал, который бы под его контролем сумел обуздать революционное движение в армии, да и в тылу». Но «тогда, когда стало ясно, что Корнилов, не остановившись на разгроме большевиков и Советов, может выступить и против Временного правительства, <...> Керенский объявил его мятежником» [11, с. 12, 13, 15, 16, 19, 20]. В 1987 г. в сборнике «Встречи с историей» В. И. Старцев опубликовал статью, посвященную А. Ф. Керенскому. И вновь Старцев, эксплуатируя масонскую версию, проводит через нее в историю Февраля 1917 г. и Керенского. Говоря о событиях 27 февраля, когда восстание рабочих и перешедших на их сторону солдат против царизма «увенчалось полным успехом», члены масонской организации «Верховный Совет народов России» проявили в этот день «бешеную активность, стараясь всюду быть в самом центре». Керенский, по словам Старцева, избранный генеральным секретарем этой масонской организации, ведет себя именно так: «И всюду мы видим в этот день Керенского». Автор статьи указал, что Керенский «первый встретил восставших солдат и рабочих у Таврического дворца в два часа дня 27 февраля, предотвратил “стычку” со старым караулом и назначил новый». Кроме того, Керенский в этот день «по собственной инициативе принимает во дворце первых арестованных министров». Иными словами, Керенский действовал в дни Февраля 1917 г. как масон. Писал Старцев и о занятии Керенским поста министра юстиции, обращая внимание на его показную демократичность: «В свое министерство юстиции являлся вовремя, здоровался за руку с вахтером и курьером». И хотя, по словам Старцева, Керенский «числил себя по лагерю “революционной демократии”», но «истинные симпатии» его «были на стороне буржуазных министров». Интересны суждения Старцева относительно взаимоотношений между Керенским, ставшим министром-председателем после Июльского политического кризиса, и верховным главнокомандующим Л. Г. Корниловым. Старцев заметил, что Корнилов для Керенского был конкурентом. Любопытны и характеристики, которые дал Старцев Керенскому: «В ходе ликвидации корниловского мятежа весьма ярко обрисовались такие черты характера Керенского как вероломство, коварство, интриганство и мстительность».

По мнению автора, Керенский достиг вершины своей политической карьеры, когда не допустил «превращения Предпарламента в орган контроля над Временным правительством». Естественно, что в статье сообщается и о падении Керенского с политического Олимпа [33, с. 68–70, 73–75]. В 1990 г. вышла еще одна статья В. И. Старцева о Керенском, в которой был продолжен и усилен пересмотр существовавшего в советской историографии утверждения о том, что «Керенский ничего не сделал для победы Февральской революции». Вместе с тем Старцев не назвал Керенского революционером. Он ограничился

тем, что привел слова И. Г. Церетели, согласно которым Керенский являлся радикальным буржуазным демократом. Хотя рассказывая о деятельности Керенского на посту министра юстиции, Старцев назвал его революционным министром. Отметим, что автор обратил внимание на формирование культуры личности Керенского как «Спасителя Отечества», писал о центризме и бонапартистском лавировании своего героя, назвав его «центристом-одиночкой». Старцев развил свои взгляды на взаимоотношения Керенского и Корнилова, заявив, что для Керенского Корнилов был главным врагом уже во время подготовки и проведения Государственного совещания [35, с. 79, 80, 81, 84]. С. В. Тютюкин, характеризуя советскую историографию, указал присущий ей стереотип образа Керенского:

...в личностном плане — это интеллектуальная посредственность, неврастеник, карьерист, демагог, позер и обманщик; как политик — явный «легковес», авантюрист, типичный мелкий буржуа, декларирующий «единение» всех классов российского общества, включая буржуазию, а на деле оказывающийся объективно прислужником последней [40, с. 6].

Вместе с тем в советской историографии перестроечного периода произошли перемены: в работах Иоффе и Старцева были заложены основы для нового взгляда на личность и деятельность А. Ф. Керенского.

Современная историография, продолжив тенденцию, наметившуюся в годы перестройки, обогатилась рядом специальных трудов, посвященных Керенскому. В 1992 г. в журнале «Отечественная история» опубликована статья А. Г. Голикова [10], в которой автор предпринял попытку проследить «эволюцию феномена Керенского в марте — октябре 1917 г., показать, как воспринималась эта личность массовым сознанием современников». При раскрытии темы исследования Голиков опирался преимущественно на материалы периодической печати, прежде всего, московской газеты «Русское слово». Опора именно на материалы этой газеты, пусть и выходящей огромным тиражом — 1 млн. экз. в марте 1917 г. — и названной современниками «фабрикой новостей», несомненно, обедняет образ Керенского, реально существовавший в прессе 1917 г. Справедливости ради заметим, что Голиков использует также «комплекты других осведомленных изданий», таких как «Утро России» и «Биржевые ведомости». Несмотря на достаточно узкую источниковую базу, автору удалось проследить эволюцию феномена Керенского в марте — октябре 1917 г.: «В марте — апреле он — “один из кумиров”, популярность которого возрастает». Май 1917 г. — время, как утверждает Голиков, апогея «славы Керенского». В июле ситуация меняется: Керенский, ставший министром-председателем, «еще прославляется прессой как “герой русской революции”». Но пришло время оплаты «столь щедро раздававшихся прежде авансов». И далее Голиков пишет:

Так вершина карьеры Керенского оказывается отправной точкой краха его популярности. В начале августа ЦИК Советов рабочих и солдатских депутатов, менее чем за месяц до этого доверивший Керенскому спасение революции, впервые встретил его появление гробовым молчанием.

В сентябре — октябре 1917 г., по словам Голикова, Керенский для буржуазной прессы «уже не герой, а всего лишь актер, теряющий популярность и прилагающий судорожные усилия сохранить свое формально все еще первенствующее положение на подмостках политического театра» [10, с. 60–61, 71–72]. Данные выводы показывают, что материалы буржуазных периодических изданий вполне могут быть использованы при раскрытии темы «Керенский: pro et contra». Нельзя не отметить и то, что Голиков, пусть и попутно, показывает Керенского как активного участника Февральской революции. Керенский не только «приветствует пришедших к зданию Думы солдат и заменяет прежнюю охрану Таврического дворца», о чем уже писали советские историки, но и «отдает приказы об аресте царских министров» [10, с. 64].

В 1993 г. вышло в свет учебное пособие «Александр Керенский: любовь и ненависть революции». Сборник открывает вступительная статья Г. Л. Соболева «Александр Керенский. Штрихи к политическому портрету». Подчеркнем, что Соболев при характеристике Керенского не прибегал к оскорблениям и обвинениям, которыми была богата советская историография. Соболев, вслед за Старцевым, дал высокую оценку вклада Керенского в победу Февральской революции. Он привел отдельные факты, свидетельствующие о тех решительных шагах, которые предпринял Керенский в борьбе со старым режимом в дни Февраля 1917 г. Соболев так и не рискнул назвать Керенского революционером. Вместе с тем он указал на «официальные и неофициальные связи» Керенского «с революционными организациями и воинскими частями», которые и «сделали его средоточием информации, стекавшейся во дворец со всех концов столицы и ее окрестностей». Опираясь на приведенные сведения об участии Керенского в Февральской революции, Соболев оспорил «сложившееся в исторической литературе представление о том, будто появление Керенского в составе Временного правительства носило случайный характер». На страницах своей работы Соболев размышляет над причинами «стремительной политической карьеры» Керенского, «волшебной роли слова в революционную эпоху вообще и в революции 1917 года в частности». Именно поэтому, анализируя деятельность Керенского во Временном правительстве, он обращает пристальное внимание в первую очередь на то, росла или падала его популярность в тылу и на фронте в зависимости от предпринимаемых им мероприятий, включая и его выступления перед различными аудиториями. Соболев, уделяя некоторое внимание проблеме «Керенский — Корнилов», старательно избегает характеристики Керенского как участника заговора Корнилова. Но один раз он все-таки упоминает о «глубокой вовлеченности Керенского в планы верховного главнокомандующего “навести порядок” в стране» [31, с. 17, 18, 20–22, 23, 28, 36].

Третьим значимым исследованием, посвященным Керенскому, стала монография Г. З. Иоффе «Семнадцатый год: Ленин, Керенский, Корнилов» (М., 1995). Как и в перестроечной статье «Мистерия Керенщины», Иоффе умолчал об участии Керенского в событиях Февраля 1917 г., ограничившись лишь указанием на его вклад в то, что великий князь Михаил Александрович отказался от престола. Отметим, что Иоффе подверг критике высказывание Ленина о том, что «Керенский — корниловец, “рассорившийся с Корниловым

случайно»». Он пишет: «Керенский не был корниловцем. Он был демократом в прямом, классическом понимании этого слова» [12, с. 38]. Беда Керенского, по словам Иоффе, состояла в том, что он пытался маневрировать «между двумя крайностями — левой и правой — даже тогда, когда их уже разделяла пропасть...» [12, с. 92].

Вслед за работой Иоффе опубликован целый ряд исследований, в центр которых была поставлена политическая биография Керенского. Среди них: небольшая коллективная монография М. И. Басманова, Г. А. Герасименко и К. В. Гусева [4], книга В. П. Федюка [41] и брошюры В. Л. Стронгина [38] и В. Г. Канина [14], которые в виду их апологетического характера здесь рассмотрены не будут. В коллективной монографии 1996 г. главы, посвященные участию Керенского в политической жизни России в 1917 г., написаны Г. А. Герасименко. Отдельную главу он посвятил участию Керенского в Февральской революции. Автор сообщает о том, что именно Керенский «проявил решимость», когда 27 февраля к зданию Таврического дворца подошли солдаты:

Керенский поздравил солдат с революцией, попросил их следовать за собой и провел в здание Думы с целью разоружить жандармов, охранявших Таврический дворец. Кроме того, их предполагалось поставить на защиту Государственной думы в случае нападения той части войск, которая сохраняла верность царскому правительству.

Именно Керенский, по словам Герасименко, положил начало ритуалу встречи войск, прибывавших к Таврическому дворцу. Ритуал состоял в том, что перед войсками с короткими приветственными речами выступали депутаты Государственной думы. Ценно замечание автора о том, что Керенский «чрезвычайно много делал для организации новой власти». И далее автор сообщает об участии Керенского в «судьбе» Петроградского Совета рабочих депутатов, вхождению его (Керенского) в состав Временного правительства и т. д. Герасименко подчеркивает: «Конечно, все, чего, достиг Керенский уже в первые дни Февральской революции, было его личной заслугой». Но отдавая дань масонской версии Февраля 1917 г., замечает, что «свой потрясающий успех Керенский по праву должен был разделить с масонской ложей». И далее Герасименко рисует перед читателями образ Керенского-масона, каждый шаг которого был направлен на достижения главенствующей роли в правительстве, а достигнуть ее можно было лишь став военным министром. Любопытно, что и речи, с которыми Керенский успешно выступал перед различными аудиториями, тоже находились в сфере влияния масонской организации и ее политики. Так, Герасименко пишет: «Керенский и его покровители из масонской ложи раньше других осознали величайшую роль и значение слова в революционной обстановке». Доказывая роль масонства в революции, Герасименко подчеркивает, что «не без помощи масонов Керенский почти монопольно влиял на решение кадровых вопросов в стране». Показав Керенского как масона и инструмент масонской организации, Герасименко пишет о его взглядах. По словам автора, Керенский и «ему подобные политики» несли России «идеалы демократии, <...> адекватным выражением которых являлись свобода, равенство, братство» [4, с. 70–79, 81]. В следующей главе — «Возвышение» — Герасименко характеризует

деятельность Керенского сначала как министра юстиции, а затем и военного министра. Автор приводит сведения об энергичной и напряженной деятельности Министерства юстиции, но подчеркивает, что эта работа «не являлась для Керенского главным занятием». По утверждению автора, Керенского, «занимали две важнейшие проблемы: завоевание популярности в народе и достижение высшей власти в стране». Заняв пост военного и морского министра, Керенский, «отдавая себе отчет в том, что события могут вынести его на вершину власти только в случае победоносного хода войны, <...> немедленно занялся подготовкой армии к наступлению». В связи с этим он занялся реорганизацией системы управления армией и флотом и наведением порядка. Но этим он не ограничился. Керенский, готовя армию к победоносному наступлению, «максимально использовал силу слова», выступая «в полках и соединениях, на судах и базах, в штабах и окопах». Характеризуя эти речи в мае — июне 1917 г., Герасименко приводит любопытную характеристику Керенского:

На трибуне он последовательный и страстный защитник интересов народа, а в кругу единомышленников — высокомерный и чванливый, презрительно отзывающийся о том же народе и способный в любой момент попать его права.

Автор считает, что «провал наступления ударил и по авторитету военного и морского министра». Именно с этого момента, по словам Герасименко, начался закат звезды Керенского. Вместе с тем автор вынужден признать, что «поражение на фронте послужило трамплином, позволившим Керенскому окончательно овладеть высшей государственной властью» [4, с. 89–91, 95–97, 98, 102]. Заметим, что Герасименко в этой главе ни разу не упомянул о масонстве Керенского и влиянии масонства в достижении им высшей власти в стране. Не пишет он и о демократических идеалах, присущих Керенскому в дни Февральской революции. Можно предположить, что в интерпретации Герасименко масонские связи и демократические идеалы перестали играть сколько-нибудь значимую роль для Керенского по мере приближения к желаемой цели, т. е. обладанию высшей властью в государстве. Последняя глава, интересующая нас, называется «На вершине власти». В ней Герасименко рассказывает о деятельности Керенского в июле — октябре 1917 г., когда он возглавлял Временное правительство. Автор сосредоточивает свое внимание на том, как Керенский устранял те препятствия, которые мешали ему стать единоличным правителем России. Любопытно, что увлекшись изучением этого вопроса, Герасименко не уделил должного внимания выяснению взаимоотношений Керенского и генерала Корнилова. Да, Герасименко пишет, что именно в Корнилове Керенский «увидел человека, способного выдавить дух “вольности” из армии». Но главное, по мнению автора, состояло в том, что «корниловский мятеж <...> Керенский использовал для расширения своей власти». Автор характеризует и власть, и Керенского в следующих словах: «Керенский с вдохновением и радостью окунулся в стихию бесконтрольности и всевластия». Одновременно с этим «администрация Керенского наращивала усилия, направленные на подавление народного движения, усилилась деятельность военных судов». Эта борьба, основанная на применении насильственных методов, успеха не имела. Что понимали, как замечает Герасименко, «лидеры эсеров и меньшевиков». Все

это привело к тому, что «к моменту Октябрьского вооруженного восстания Керенский лишился не только народной поддержки: он потерял политический кредит и тех партий, с помощью которых пришел к власти». Любопытно, что и в этой главе Герасименко не упоминает о масонских связях Керенского. Что касается демократических идеалов Керенского, то они в ней присутствуют. Так, он пишет, что

став по существу диктатором, Керенский, не колеблясь, пустил в ход хлыст и палку и не умер от угрызений совести и душевных терзаний между демократическими убеждениями и деспотическими способами правления.

Приведем и второе высказывание Герасименко:

С высоты огромной власти он стал смотреть на народ, как на взбунтовавшихся рабов и пытался выбить из него последние надежды не только на подлинные демократические ценности, которые так щедро пропагандировал, когда шел к власти, но и на нормальную человеческую жизнь [4, с. 109, 119, 120, 125, 128, 129].

Из рассуждений автора следует, что Керенский свои демократические идеалы/убеждения, все-таки, сохранил, а народ оказался недостоин их.

В. П. Федюк в своей книге, пожалуй, несколько шире, чем в предыдущих работах отечественных историков, показывает участие Керенского в событиях Февральской революции. Впервые, в частности, было упомянуто о том, что Керенский установил для задержанных сановников правила поведения в Министерском павильоне, который превратился в арестное помещение, а также и то, что он подписал разрешение на издание «Бюллетеня думских сообщений». На этом новизна, правда, и заканчивается. Говоря о деятельности Керенского на посту министра юстиции, автор замечает, что «именно его Министерство было инициатором наиболее радикальных перемен». В частности, речь идет о законе от 20 марта об отмене национальных и вероисповедных ограничений, а также об отмене смертной казни 12 марта 1917 г. «Недели через две-три» текущая работа Керенскому наскучила. Он предпочитал «делать большую политику». В связи с этим интерес представляет рассуждение Федюка о русской армии: «...тот, кто сумел бы направить ее в нужное русло, мог заранее считать себя победителем». Поэтому Керенский, являясь министром юстиции, «с середины марта <...> совершил ряд поездок на фронт». По словам Федюка, «Керенский начал кампанию по смещению Гучкова и не особенно скрывал это». В результате Апрельского политического кризиса из Временного правительства ушли А. И. Гучков и другой антагонист Керенского — П. Н. Милюков, было создано коалиционное правительство. Пост военного и морского министра в этом правительстве занял Керенский. В. П. Федюк считает, что именно с этого момента «Керенский с полным правом мог, считать, что верховная власть уже в его руках». Новый статус привел и к изменениям в личности Керенского: «Министр-идеалист постепенно уступал место вождю, властному и уверенному, хотя бы внешне» [41, с. 80, 82, 85–87, 103, 105, 119, 142]. Третью часть книги Федюка открывает параграф, который называется «Первая любовь революции». В нем автор, вслед за современниками событий 1917 г. и историками, пытается разобраться в феномене Керенского:

Даже в февральско-мартовские дни, когда эйфория, казалось бы, захлестнула всех, в сознании людей подспудно нарастало ощущение чего-то страшного. Страна ждала лидера, человека, способного совершить чудо. Эти надежды на лучшее постепенно стали отождествляться с Керенским.

Федюк характеризует также деятельность Керенского на посту военного и морского министра, но не задается вопросом о том, сыграл ли провал наступления русской армии на Юго-Западном фронте какую-либо роль в его биографии. Любопытные суждения высказывает автор, говоря о «вершине власти», которой достиг Керенский, став министром-председателем:

Родившаяся в июле конструкция власти была очень неустойчивой. Она всецело зависела от одного человека, от его капризов, настроения, переменчивого поведения. Кого-кого, а Керенского никак нельзя было назвать образцом последовательности.

Федюк весьма подробно описывает взаимоотношения Керенского и Корнилова, называет выступление генерала Корнилова «мятежом», считает, что Керенский, выступив против Корнилова, потерял поддержку со стороны своих сторонников, которые с именем Корнилова связывали с лета 1917 г. свои надежды на порядок в стране [41, с. 147, 211, 274, 294]. Если это и так, то Керенский, если бы даже он и не выступил против Корнилова, все равно утратил бы эту поддержку, т. к. навести порядок в стране был не в состоянии. Страницы, посвященные последним месяцам пребывания Керенского у власти, не содержат сколько-нибудь ценной информации или характеристик Керенского. Заметим, что В. П. Федюку так и не удалось сосредоточиться исключительно на биографии Керенского. Слишком много внимания автор уделил окружению Керенского, характеристикам различных составов Временного правительства и описанию различных событий революции 1917 г.

Интерес представляют работы Б. И. Колоницкого о Керенском. Так, в статье «Загадка Керенского», развивая тезисы перестроечной литературы, Колоницкий пишет о выдающейся роли Керенского в дни Февральского восстания, называет его лидером и энтузиастом революции [16, с. 166]. Укажем, что Колоницкий в своих трудах изучает не политическую биографию Керенского, а только процесс формирования в 1917 г. образа А. Ф. Керенского и его культа личности. Среди участников этого процесса — представители интеллигенции, солдаты и офицеры, а также и периодическая печать, которая использовала «такие штампы для характеристики Керенского: “рыцарь революции”, “львиное сердце”, “первая любовь революции”, “народный трибун”<...>» [16, с. 165]. Естественно, что и сам Керенский был активным участником формирования собственного культа личности. В связи с этим любопытно замечание Б. И. Колоницкого: «Образ “революционного вождя” диктовал стиль выступлений Керенского. Современникам в его речах слышались ноты из эпохи Французской революции <...>» [18, с. 106]. Объемную статью посвятил Колоницкий политическому значению знаменитого выступления Керенского 29 апреля 1917 г. перед делегатами-фронтовиками. В историю оно вошло как речь о «взбунтовавшихся рабах», неспособных стать «свободными гражданами». Автор доказывает, что «речь о “взбунтовавшихся рабах” была успешным политическим ходом, способствовавшим достижению

его тактических целей»: созданию такой конфигурации коалиции, которая была бы ему выгодна. Не менее важен и другой вывод автора, связанный с тем, что Керенский «обогастил свою репрезентацию “вождя революции”»:

Вождь, воспитывающий в гражданском духе революционный народ, обличая «взбунтовавшихся рабов», и, одновременно, образец гражданского поведения, пример для подражания — создавая такой образ, Керенский получал дополнительный властный ресурс [15, р. 49–50].

Анализируя речь А. Ф. Керенского 26 мая 1917 г. в московском Большом театре, Колоницкий пишет, что само выступление оценивалось организаторами митинга-концерта в Большом театре «не только политически, но и эстетически: слияние музыки огромного концерта и речей знаменитых ораторов (прежде всего Керенского) создавало необходимый эффект демонстрации “единой красоты человека”». «Тема “единой красоты человека”, соединяющего политику и искусство» звучала, как указывает Колоницкий, в памфлете Андрея Белого «Революция и культура» (М., 1917), который, «возможно, и одобрительно отзываясь о “романтическом” политическом стиле революционного министра». Здесь же Колоницкий обращает внимание и на то, что «впоследствии и “актерство” Керенского, и феминизация его образа будут использованы в пропагандистских атаках на революционного министра» [17, с. 266, 267, 268]. Кстати, феминизацию образа Керенского Б. И. Колоницкий изучает в специальной работе, опубликованной в 2013 г. Автор утверждает в ней:

Феминизация образа Керенского была присуща самым различным элементам политического спектра, и правым, и левым, и верхам, и низам. В этом проявлялась крайняя изоляция Керенского, которого накануне Октября фактически никто не поддерживал [19, с. 100].

Несомненно, что огромный материал, собранный и проанализированный Б. И. Колоницким, может быть использован для написания полноценной политической биографии Керенского.

В 2012 г. вышла монография С. В. Тютюкина, посвященная А. Ф. Керенскому [40]. В историографическом обзоре Тютюкин обращает, в частности, внимание на вклад Б. И. Колоницкого в изучение личности Керенского. Он пишет, что «вряд ли можно согласиться» с Колоницким в том, что «Керенский был центральной фигурой Февральской революции (такой фигуры, на мой взгляд, вообще не было)» [40, с. 16]. Следуя этой своей установке, С. В. Тютюкин посвятил участию Керенского в Февральской революции всего 22 страницы [40, с. 107–129]. Автор приводит в ней уже известные сведения о деятельности Керенского в дни Февральской революции, о «штабе Керенского» (Военная комиссия ВКГД), о вступлении его в должность министра юстиции Временного правительства и первых его мероприятиях на этом посту, а также и об участии Керенского в последнем акте революции — отказе великого князя Михаила Александровича от восприятия верховной власти. Любопытна авторская характеристика Керенского в дни Февраля 1917 г.:

Невозможно подсчитать, сколько речей в разных местах и по разным поводам произнес Керенский 27 февраля и в последующие революционные дни. Да и внеш-

не он как-то сразу преобразился: говорил громко, отчетливо, властно, глаза его горели. Керенский все время отдавал какие-то распоряжения, вел телефонные переговоры, буквально метался по Таврическому дворцу, создавая впечатление, что является чуть ли не единственным человеком, который все знает, все понимает и поэтому по праву отдает приказы окружающим [40, с. 112].

Вместе с тем в этой главе отсутствует полномасштабная картина участия Керенского в событиях Февраля 1917 г. — некоторые сюжеты прописаны пунктиром, а другие вообще обойдены молчанием. Так, говоря о роли Керенского в организации перехода воинских частей на сторону революции днем-вечером 27 февраля, он ограничился следующим замечанием:

Когда после полудня 27 февраля к Таврическому дворцу стали подходить перешедшие на сторону революции войска, именно Керенский одним из первых приветствовал их от имени Думы, ввел внутрь дворца, приказал встать в караул и охранять здание от возможного нападения сторонников старого режима [40, с. 112].

Но известно, что Керенский утром-днем 27 февраля предпринял ряд шагов для организации движения восставших полков к Государственной думе.

Не пишет автор и об активной деятельности Керенского в вопросе об арестах представителей старой власти. Известно, что уже 27 февраля Керенский отдал соответствующий приказ и передал восставшим список лиц, подлежащих аресту, он же приказал арестовать И. Г. Щегловитова. Однако Тютюкин уделяет внимание другой «важной составной» части деятельности Керенского «с первых же дней революции», а именно: «добровольно взятой им 27 февраля обязанности наблюдения за арестами и содержанием под стражей бывших министров и других влиятельных сановников Российской империи» [40, с. 114]. При этом автор выступает сторонником версии, согласно которой аресты проводились с целью спасения представителей царского режима от народной расправы, а сам Керенский являлся идеологом бескровной революции. Доказывая этот тезис, Тютюкин приводит слова Керенского: «Знайте, что Государственная дума не проливает крови» [40, с. 114].

Нельзя согласиться с утверждениями автора о том, что Керенский не был центральной фигурой Февраля 1917 г., а также и о том, что «такой фигуры вообще не было». Керенский, несомненно, был центральной фигурой Февральской революции, но фигурой не единственной! Несомненно, что в ее решающие дни важнейшую роль играл председатель IV Государственной думы М. В. Родзянко, от личной позиции которого зависел не только исход Февральской революции, но и основные черты политического строя новой России, пусть и только на переходный период — вплоть до созыва Учредительного собрания. Можно утверждать, что Родзянко и Керенский были лидерами Февраля 1917 г.

Вопрос о назначении А. Ф. Керенского министром юстиции изложен автором достаточно полно. Вместе с тем автор обошел молчанием позицию той политической силы, опираясь на которую Керенский и заработал свой думский политический капитал. Речь, естественно, идет о трудовиках и об их отношении к вхождению в состав Временного правительства в качестве министра юстиции лидера их фракции в IV Государственной думе. В связи с этим

интерес представляет интервью члена ЦК трудовой группы М. Е. Березина, данное им газете «Русская воля». В нем он сообщил следующее:

Еще в ночь на 28 февраля перед нами стал вопрос об организации власти, при условии вступления в состав Временного правительства представителя нашей партии А. Ф. Керенского, и тогда же я отстаивал ту точку зрения, что наш товарищ должен войти в состав кабинета [5].

Несомненно, что поддержка, оказанная Керенскому со стороны трудовиков, должна была его укрепить в намерении занять пост министра юстиции. Не исключено и то, что трудовики, представлявшие в Государственной думе крестьянство, могли иметь среди солдатских депутатов своих сторонников. Именно поэтому Керенский в первую очередь заручился их согласием, заглянув, как пишет Тютюкин, «на совещание к солдатам и быстро, под дружную овацию зала, убедил их в необходимости иметь в составе Временного правительства хотя бы одного социалиста» [40, с. 117].

С. В. Тютюкин замечает, что М. А. Романов «был очень запуган членами Временного правительства во время встречи на Миллионной» [40, с. 129]. Можно утверждать, что угрозы в адрес представителей Дома Романовых («будут немедленно вырезаны в Петрограде») и лично великого князя Михаила, за жизнь которого Керенский не ручался, подкреплялись конкретными фактами зверских убийств людей, живущих в те дни с ним по соседству (граф Г. Э. Штакельберг) или даже из его окружения (сенатор А. В. Чарторийский). Это странное совпадение — угрозы Керенского и убийства людей из окружения великого князя Михаила Александровича — так пока и не изучено историками.

В пятой главе — «Заложник демократии» — рассказывается о деятельности Керенского на посту министра юстиции. Давая характеристику А. Ф. Керенского, С. В. Тютюкин совершенно справедливо указывает, что Керенский «откровенно манкировал своими советскими обязанностями», оставаясь зампредом Петросовета,

зато, добровольно играя роль несуществующего вице-премьера кабинета, считающего, что как единственный представитель демократии в правительстве он имеет полное право вмешиваться во все обсуждаемые дела.

Можно согласиться с утверждением автора о том, что «позиция Керенского в правительстве была по-своему уникальной и считалась важнее, чем какой-либо другой пост во Временном правительстве» [40, с. 154].

С. В. Тютюкин, замечая, что Керенский не исполнял свои советские обязанности, не пишет о его отношениях с Государственной думой. Вместе с тем Керенский, представляясь 4 марта в Министерстве юстиции, заявил: «Господа, я принял от исполнительного комитета Гос[ударственной] думы пост министра юстиции — пост блюстителя права и законности в стране» [7]. В первой декаде марта в официальных документах в большинстве случаев он указывал свою думскую принадлежность. А. Ф. Керенский 6 и 28 марта 1917 г. посетил Государственную думу, где встречался с Родзянко и другими думцами. Во время первого посещения обсуждался вопрос о возобновлении законодательной

деятельности Государственной думы [9], а в ходе второго Керенский отвечал на различные вопросы думцев [1].

Шестая глава — «Главноуправляющий» — посвящена показу деятельности Керенского на посту военного и морского министра. Одним из первых его мероприятий стало подписание «Декларации прав солдата» (11 мая 1917 г.). С. В. Тютюкин, анализируя ее, приходит к выводу о том, что в ней был сохранен дух приказа № 1 Петроградского совета рабочих и солдатских депутатов, но были изъяты те его места, которые провоцировали солдатскую «вольницу». Автор также справедливо замечает, что этот документ «не удовлетворил ни крайне правых, ни крайне левых политиков, да и солдатская масса отнеслась к нему «довольно прохладно», т. к. «Декларация» расширяла права офицеров и предусматривала «наказания за нарушение воинской дисциплины вплоть до применения вооруженной силы» [40, с. 169].

Много внимания уделяет автор поездке Керенского на Юго-Западный фронт в мае 1917 г. в преддверии обещанного союзникам наступления русской армии. В ходе ее он, по словам Тютюкина, произнес десятки речей. Здесь же он приводит их модель:

Керенский до предела взвинчивал себя, затем передавал этот огромный эмоциональный заряд аудитории и покорял ее внешней простотой и вместе с тем глубоким патриотическим чувством, создавая ощущение необыкновенной своей слитности с солдатской массой, к которой он обращался.

Речи Керенского вызывали неизменный восторг у солдат. В связи с этим Тютюкин делает ценное замечание:

то, что происходило во время майской поездки Керенского на фронт и в тыловые гарнизоны, было важной составной частью восторженного тогда процесса формирования в России культа личности Керенского [40, с. 172].

Но, как пишет автор в заключении к книге, «эффект от его патриотических речей, обращенных к солдатам и офицерам, оказался кратковременным и не сумел поднять у них наступательного духа». Провал наступления, как считает автор, для самого Керенского стал «серьезным ударом по его престижу» и продемонстрировал «прямое нежелание значительной части солдат и офицеров продолжать войну в любой форме» [40, с. 294]. Причем автор, подготавливает читателя именно к такому исходу событий, сообщая о неудаче Керенского во время импровизированного митинга, состоявшегося 14 июня в г. Тарнополе, в ходе которого солдаты и офицеры Гренадерского и Павловского гвардейского полков отказались ему повиноваться и довели его до бешенства [40, с. 182]. Провал наступления, замечает автор, «был великодушно прощен Керенскому как “главноуправляющему” русской армии, причем прощен и правительством, и общественностью» [40, с. 294]. О чем, в частности, говорил тот факт, что ему удалось реализовать свою мечту — стать премьером [40, с. 188].

Следует отметить, что в этой главе автор уделит недостаточное внимание тому, каким образом Керенскому удалось стать во главе Временного правительства. Автор сослался лишь на то, что «с помощью “братьев-масонов” Некрасова и Терещенко и министров-социалистов Чернова и Церетели Керенский искусно

создал обстановку, в которой уже давно тяготившейся властью премьер Львов решил, наконец, подать в отставку» [40, с. 188]. Думается, что указанный сюжет необходимо было рассмотреть подробнее, прописав позицию в этом вопросе советских органов и Государственной думы.

В последних трех главах показана деятельность Керенского на посту главы Временного правительства. Не анализируя их полностью, остановимся лишь на отдельных сюжетах. Автор пишет, что в постсоветский период было реанимировано, высказанное еще современниками мнение, «согласно которому генерала Корнилова нельзя считать ярким контрреволюционером и что никакого “мятежа” фактически не было» [40, с. 234]. С. В. Тютюкин, кажется, даже присоединяясь к этому взгляду, пишет: «...антиправительственный заговор в военной среде, несомненно, имел место, но организован он был очень неумело, по-дилетантски». Автор справедливо утверждает, что «победили в этих событиях демократические силы, а не Керенский, и это предредило его падение в октябре 1917 г.» [40, с. 251].

Укажем, что С. В. Тютюкин так и не определился с тем, как обозначить события конца августа 1917 г. То он называет главу, посвященную выступлению Корнилова «Несостоявшийся мятеж» [40, с. 234], то «мятежом», с оговоркой «если его можно таковым считать» [40, с. 248], то путчем [40, с. 249, 250], то ненастоящим мятежом («в настоящий мятеж он не вылился» [40, с. 251]). То есть все-таки мятеж, пусть и ненастоящий/несостоявшийся? Но уже в следующей главе и заключении Тютюкин, наконец, определяется с тем, что события конца августа были корниловским путчем [40, с. 265, 266, 267, 299]. На наш же взгляд, события конца августа 1917 г. можно назвать «расколом в февралистах», которым воспользовались и большевики, значительно усилившие свои позиции. И в связи с этим встает вопрос о том, можно ли и их в полной мере рассматривать как «февралистов»?

В главе «Политическая агония» кратко описывается последний период премьерства Керенского. Как указывает автор, «этот термин принадлежит Милюкову и был применен им в «Истории Второй русской революции» к сентябрьско-октябрьскому “послекорниловскому” и самому неудачному периоду в жизни и государственной деятельности Керенского в 1917 г.» [40, с. 265]. Соглашаясь с такой характеристикой этого периода, Тютюкин обращает внимание на основные его события, говорящие именно об «агонии власти». В частности, он пишет о том, что Керенский настоял 1 сентября «на официальном объявлении России демократической республикой, тем самым, «нарушив, наконец, свято исповедовавшийся принцип “непредрешенства” будущих постановлений Учредительного собрания» [40, с. 265]. Керенский, вместе с тем, не хотел немедленно решать вопрос о мире и о земле. Можно утверждать, что разрушая принцип «непредрешения», он и сделал еще один шаг к разрушению той политической системы, которая сложилась в начале марта 1917 г., и тем самым лишь приблизил падение собственной власти. Неудачной была для Керенского и попытка решить вопрос о правительственной власти, опираясь на Демократическое совещание [40, с. 270]; отказал в поддержке Временного правительства Предпарламент, потребовавший «от Керенского немедленно объявить о начале мирных переговоров, передаче всей помещичьей земли

в ведение земельных комитетов и о создании, наряду с Временным правительством, Комитета общественного спасения» [40, с. 278].

В заключительной части монографии — «Еще раз о феномене Керенского» — Тютюкин дает список политических просчетов Керенского, совершенных им в 1917 г., который представляет особую ценность. Дело в том, что он позволяет охарактеризовать Керенского с позиции «contra», т. е. как неудачливого политика, человека, оказавшегося не на своем месте. Приведем этот список:

неоправданное затягивание выборов в Учредительное собрание и отказ от проведения до решения последнего крупных социальных реформ (в том числе и самой важной для России — аграрной); упорное продолжение опустылевшей народу и практически ставшей уже невозможной, особенно после полного провала организованного Керенским июньского наступления русских войск, войны с Германией и Австро-Венгрией; переоценка степени угрозы Временному правительству со стороны правых, контрреволюционных сил; нежелание покинуть премьерский пост после начала корниловского путча, хотя сделать это советовали даже ближайшие соратники Некрасов и Терещенко; кадровые ошибки (смещение Колчака, Брусилова, Савинкова, откровенная слабость второго и третьего коалиционного составов Временного правительства, включая министров-социалистов); фактический паралич премьерской деятельности Керенского в решающий, сентябрьско-октябрьский период 1917 г., когда как никогда нужны были новые идеи и смелые практические шаги по укреплению висящей на волоске власти Временного правительства [40, с. 299].

Даже беглый взгляд на этот список показывает, что Керенский не совершал ошибок в дни Февральской революции и во время своего министерства в первом составе Временного правительства, что на мой взгляд, далеко от истины.

Подводя итог, можно утверждать, что политическая биография А. Ф. Керенского привлекала и привлекает внимание специалистов по истории революции 1917 г. Вместе с тем вплоть до сегодняшнего дня так и не появилось фундаментального исследования, посвященного деятельности Керенского в 1917 г. Среди важнейших лакун в политической биографии Керенского (периода революции 1917 г.), так и не закрытых отечественными исследователями, назовем, во-первых, участие Керенского в Февральской революции; во-вторых, анализ его деятельности на посту министра юстиции Временного правительства; в-третьих, взаимоотношения с М. В. Родзянко в частности и Временным комитетом Государственной думы в общем.

ЛИТЕРАТУРА

1. А. Ф. Керенский в Г[осударственной] думе // Биржевые ведомости. — 1917. — 29 марта (веч. вып.).
2. Ассиар Л. Керенский в тылу. — М.: Типо-Литограф. Бр. Менерт, 1917. — 31 с. — (Силуэты революции).
3. Ассиар Л. Силуэты революции. Керенский на фронте. — М.: Б. и., 1917. — 29 с.
4. Басманов М. И., Герасименко Г. А., Гусев К. В. Александр Федорович Керенский. — Саратов: Изд.-во Центр Саратов. гос. экон. акад., 1996. — 248 с.

5. Беседа с М. Е. Березиным / Правительственный кризис // Русская воля. — 1917. — 3 мая.
6. Бурджалов Э. Н. Вторая русская революция. Восстание в Петрограде. — М.: Наука, 1967. — 407 с.
7. В министерстве юстиции // Биржевые ведомости. — 1917. — 5 марта (утр. вып.).
8. Высоцкий В. Александр Керенский / Московская просветительная комиссия при Временном комитете Государственной думы. — М.: Типогр. Т-ва Рябушинских, 1917. — 31 с.
9. Гессен А. Гос[ударственная] дума существует // Биржевые ведомости. — 1917. — 7 марта (веч. вып.).
10. Голиков А. Г. Феномен Керенского // Отечественная история. — 1992. — № 5. — С. 60–73.
11. Иоффе Г. Мистерия Керенщины. Чьи интересы защищал претендент в диктаторы // Переписка на исторические темы: Диалог ведет читатель / сост. В. А. Иванов. — М.: Изд-во полит. лит-ры, 1989. — С. 11–28.
12. Иоффе Г. З. Семнадцатый год: Ленин, Керенский, Корнилов / отв. ред. А. К. Соколов. — М.: Наука, 1995. — 238 с.
13. История Всесоюзной коммунистической партии (большевиков). Краткий курс / под ред. комиссии ЦК ВКП (б). Одобрен ЦК ВКП (б). 1938 год. — [М.:] Гос. изд-во полит. лит-ры, 1938. — 351 с.
14. Канин В. Г. Керенский. Не может быть демократии без свободы и социальной справедливости. — М.: Экслибрис-Пресс, 2006. — 80 с.
15. Колоницкий Б. И. «Взбунтовавшиеся рабы» и «великий гражданин». Речь А. Ф. Керенского 29 апреля и ее политическое значение // Journal of Modern Russian History and Historiography. — Leiden: Koninklijke Brill NV, 2014. — Vol. 7. — P. 1–51.
16. Колоницкий Б. И. Загадка Керенского // Звезда. — 1994. — № 6. — С. 163–171.
17. Колоницкий Б. И. Керенский как «новый человек» и новый политик: К изучению генеалогии культа личности // Человек и личность в истории России (конец XIX–XX век). Материалы международного научного colloquiuma. Санкт-Петербург, 7–10 июня года. — СПб.: Нестор-История, 2013. — С. 262–274.
18. Колоницкий Б. И. Культ А. Ф. Керенского: образы революционной власти // Отечественная история. — 1999. — № 4. — С. 105–108.
19. Колоницкий Б. И. Феминизация образа А. Ф. Керенского и политическая изоляция Временного правительства осенью 1917 года // Межвузовская научная конференция «Русская революция 1917 года: проблемы истории и историографии». Санкт-Петербург, 16 ноября 2012. Сборник докладов. — СПб.: Изд-во СПбГЭТУ «ЛЭТИ», 2013. — С. 91–103.
20. Ленин В. И. Товарищам, томящимся в плену // Ленин В. И. Полн. собр. соч. 5-е изд. (далее — ПСС). — М.: Изд-во полит. лит-ры, 1969. — Т. 31. — С. 60–66.
21. Ленин В. И. О героях подлога и об ошибках большевиков // Ленин В. И. ПСС. — М.: Изд-во полит. лит-ры, 1969. — Т. 34. — С. 248–256.
22. Ленин В. И. Доклад Совета Народных Комиссаров 13 (26) января / Чрезвычайный Всероссийский железнодорожный съезд 5–30 января (18 января — 12 февраля) 1918 г. // Ленин В. И. ПСС. — М.: Изд-во полит. лит-ры, 1974. — Т. 35. — С. 292–305.
23. Ленин В. И. Тяжелый, но необходимый урок // Ленин В. И. ПСС. — М.: Изд-во полит. лит-ры, 1974. — Т. 35. — С. 393–397.
24. Ленин В. И. Речь на митинге в Алексеевском манеже 7 апреля 1918 г. Газетный отчет // Ленин В. И. ПСС. — М.: Изд-во полит. лит-ры, 1974. — Т. 36. — С. 214–215.

25. Леонидов О. Л. Вождь свободы А. Ф. Керенский. 2-е доп. изд. — М.: Кошница, 1917. — 33 с.
26. Минц И. И. История Великого Октября: в 3 т. 2-е изд. — М.: Наука», 1977. — Т. 2. — 1008 с.
27. Петров В. — Керенский — душа приказа № 1. Черные страницы из истории русской революции // Новая Русь. — 1917. — 6 октября.
28. Пушкарева И. М. Февральская буржуазно-демократическая революция 1917 г. в России / отв. ред. В. Я. Лаверычев. — М.: Наука, 1982. — 320 с.
29. Сверчков Д. Керенский. 2-е изд. — Л.: Прибой, гос. тип. им. Евг. Соколовой, 1927. — 133 с.
30. Сверчков Д. Три метеора: Г. Гапон. Г. Носарь. А. Керенский. — Л.: Прибой, 1926. — 252 с.
31. Соболев Г. Л. Александр Керенский. Штрихи к политическому портрету // Александр Керенский: любовь и ненависть революции. Дневники, статьи, очерки и воспоминания современников / сост., вступ. ст. Г. Л. Соболева; научн. ред. Ю. П. Смирнов — Чебоксары: Изд-во Чувашского университета, 1993. — С. 6–53.
32. Спирин Л. М. Россия 1917 год: Из истории борьбы политических партий. — М.: Мысль, 1987. — 335 с.
33. Старцев В. «Взлет» и падение Александра Керенского // Встречи с историей. Научно-популярные очерки. — М.: Молодая гвардия, 1987. — С. 66–75.
34. Старцев В. И. Внутренняя политика Временного правительства первого состава / под ред. О. Н. Знаменского. — Л.: Наука, Ленингр. отд-е, 1980. — 256 с.
35. Старцев В. Керенский: шарж и личность // Диалог. — 1990. — № 16. — Ноябрь. — С. 76–86.
36. Старцев В. И. Крах керенщины / под ред. О. Н. Знаменского. — Л.: Наука, Ленингр. отд-е, 1982. — 271 с.
37. Старцев В. И. Революция и власть. Петроградский Совет и Временное правительство в марте-апреле 1917 г. — М.: Мысль, 1978. — 256 с.
38. Стронгин В. Л. Керенский. Загадка истории. — М.: АСТ-Пресс, 2004. — 315 с. — (Историческое расследование).
39. Тан [Богораз-Тан В. Г.] А. Ф. Керенский. Любовь Русской Революции // Герои дня. Биографические этюды. Общественно-политический еженедельник. — 1917. — № 1. — 4 с.
40. Тютюкин С. В. Александр Керенский. Страницы политической биографии (1905–1917). — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. — 309 с. — (Люди России).
41. Федюк В. П. Керенский. — М.: «Молодая гвардия», 2009. — 406 с. — (Жизнь замечательных людей: вып. 1156).
42. Черменский Е. Д. IV Государственная дума и свержение царизма в России. — М.: Мысль, 1976. — 316 с.

*Н. А. Хренов**

ВТОРАЯ МИРОВАЯ ВОЙНА В КОНТЕКСТЕ ЗАКАТА ПРОЕКТА МОДЕРНА**

В статье предпринята попытка продемонстрировать, как на протяжении всей истории XX в. развертывается угасание столь значимого для мировой истории Нового времени и возникшего на Западе еще в XVIII в. проекта модерна, ставшего исходной точкой вестернизации мира и пересоздания социальных и политических структур, не соответствующих определяющему концепту просветительской философии — разуму. Однако в ходе реализации проекта модерна и происходящих в разных странах революций было утрачено осознание определяющей роли в истории культуры. Основная идея статьи заключается в том, что роль Второй мировой войны оказалась ключевой в осознании разрушительных для культуры императивов модерна. Именно война, оказавшись столь трагическим и катастрофическим в жизни многих народов событием, спровоцировала спасительный инстинкт культуры, мобилизовавший людей на восстановление порядка и нравственной нормы. Именно это событие стало исходной точкой осознания роли культуры в истории. Победой в этой войне мир обязан вовсе не Сталину, как иногда некоторые считают, а именно тем нравственным традициям, которые формировались в культуре на протяжении столетий и носителями которых является народ.

Ключевые слова: Первая мировая война, Вторая мировая война, модерн, революция, игра, власть, диктатура, ритуал, авантюризация, мифологизация, византийская традиция, культура, либерализм, империя, третий Рим, ментальность, русская идея, мессианизм, трагедия, братство, свобода, вестернизация, надлом.

N. A. Khrenov

The second world war within the context of the modernism project decline

In the article the author attempted to illustrate how throughout the course of the history of XX century the modernist project, which is significant for the for the human history of the

* Хренов Николай Андреевич — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Отдела медийных и массовых искусств Государственного института искусствознания Министерства культуры РФ, nihrenov@mail.ru.

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 14–33–12005 «Образы союзников победителей в культурной памяти о Войне 1941–1945 гг.».

Modern age, came into existence in the Occident as early as in XVIII century and became the reference point for the world westernization and for reconsideration both social and political structures, which are out of keeping with the reason — the determinative concept of enlightening philosophy, has been declining. However, over the course of the modernist project realization and revolutions, which took place in different countries, understanding the leading role of culture in history has been lost. The main idea of the article is the role the Second World War in understanding the imperatives destructive for modernism culture. It was just the war, the event which was so tragic and catastrophic for lives of many peoples, provoked the saving instinct of culture which mobilized people for restoration the order and the moral code. Just this event became the starting point in understanding the role of culture in the history. We owe the victory in this war not to Stalin, as some believe sometimes, but to those moral traditions which have been forming in culture throughout centuries and are bearing by people.

Keywords: the First World War, the Second World War, modernism, revolution, performance, power, dictatorship, ceremony, adventurism, mythologization, the Byzantine tradition, culture, liberalism, empire, the third Rome, mentality, the Russian idea, messianism, tragedy, brotherhood, freedom, westernization, crisis.

1

Вторая мировая война для нас, русских, событие исключительной важности. Не случайно мы ее называем Отечественной войной. Но она является не менее значимым событием и для остальных народов. Это событие мирового значения. Попытаемся это показать, соотнося ее с тем мировосприятием, которое возникло в XVIII в., получило обозначение «модерн» и имело колоссальное воздействие на умы людей и на исторические процессы на протяжении последующих столетий. Для того чтобы подойти к этой теме, попробуем предварительно рассмотреть вопрос о значимости этой войны для России и вопрос о ее значимости для народов других стран и всего человечества. Эти две темы можно мыслить как ступеньки, позволяющие обсудить вопрос об отношениях между этой войной и мировосприятием модерна, которое хотя и признано уходящим в прошлое, но, судя по амбициозным установкам некоторых лидирующих сегодня в мире государств, все еще остается активным.

Почему Вторая мировая война — исключительное событие для русских? Потому, что она затронула самые проблемные, узловые моменты нашей ментальности и нашей коллективной идентичности, вызванные к жизни еще в эпоху Средневековья. Именно потому, что война затрагивает ментальность, она должна быть рассмотрена в истории культуры, осмыслена в контексте русской культуры. Казалось, что многие проблемные комплексы, сформировавшиеся в удаленные эпохи, уже не существуют, но они активизируются в процессе войны и входят в сознание. В этом смысле Н. Бердяев прав, утверждая, что война (а он имел в виду Первую мировую войну) имеет отношение к каждому из нас [6, с. 181].

Происхождение некоторых характерных для исторической психологии русских комплексов связано еще с идеей инока Филофея, ставшей государственной идеей. В свою очередь, она стала той самой «русской идеей», о которой в последние 20–30 лет много говорят. В либеральную эпоху, в которой мы

в последние годы существовали, кажется, признано, что это плод воображения. Но ведь в ментальности многое не только от реальности, но и от воображения. Проявив к «русской идее» интерес в ельцинскую эпоху, исследователи, найдя вод влиянием либеральных идей, тут же ее и отвергли. Это понятно. Тем не менее отмахнуться от этого невозможно, поскольку идея Филофея затрагивает одну из тех культурных и духовных традиций, что были ассимилированы русскими, определив нашу ментальность как в ее позитивных, так, возможно, и в негативных моментах.

С тем видением войны, которое мы ставим в зависимость от ментальности русских, далеко не все могут согласиться. Но если этого не делать, то невозможно понять установки, которые срабатывали в прошлом. Мы не поймем даже того, что происходит сегодня, в первые десятилетия XXI в. Наш актуальный политический опыт свидетельствует о том, что мы продолжаем быть верными тому, что было решающим в прошлые столетия.

Когда-то, подхватив эстафету в Византии, русские назвали себя Римом, третьим Римом. Этот факт всем известен, но едва ли до конца осмыслен. Его осмысление в современной ситуации оказывается не соответствующим либеральным императивам. Оно может привести к изменению тех особых взаимоотношений России с Западом, которые весьма удобны в период ассимиляции и утверждения в России западного либерализма. Между тем А. Тойнби, а не кто-либо из современных русских консерваторов, придавал определяющее значение воздействию на Россию именно Византии. По его мнению, оно определяло отношение России к Западу не только на протяжении нескольких столетий, но даже и в XX веке, когда Россия развивалась в соответствии с установками марксизма [13, с. 374]. Как оказывается, заимствованная на Западе марксистская теория не исключала следования византийской традиции. А иначе как понять то, что большевики, и в частности Сталин, стремились реализовать свои идеи на фундаменте жесткой государственности?

Рим, подобно сегодняшней Америке, в свое время претендовал на лидерство в мировой истории, да отчасти эту идею в реальности и осуществлял. То же самое позднее стремилась делать и Византия. Потому Византия и называлась вторым Римом. Но подхватывая эту эстафету у Византии, русские добровольно, в соответствии с логикой эстафеты принимали ответственность за судьбу всех остальных народов, не важно, нуждались ли народы в этом или нет. Такая ответственность потребовала колоссального напряжения и, разумеется, собранности, дисциплины и ограничения свободы. Может быть, именно этим ограничением свободы можно объяснить то обстоятельство, что русские вызвали к жизни сильное государство, а точнее, одну из могущественных империй, хотя, казалось бы, такое бремя психологии русских и не соответствовало. Но раз Рим второй был империей, то такова и судьба Третьего Рима — Россия тоже должна быть империей. Этот комплекс русских был пронизательно разгадан Сталиным. Именно он и вывел это коллективное бессознательное в сознание, что и позволяет сегодня утверждать, что то, что еще недавно казалось прогрессом, является лишь регрессом.

Такая твердыня была гарантией осуществления принятого на себя бремени ответственности за судьбу мира. Это и есть мессианизм. Империя — залог

прочности и стабильности не только российского универсума, но всего мироздания. Когда эта тема затрагивается в литературе, она часто осмысливается под углом зрения критики известной предрасположенности российской государственности к тоталитаризму. По мнению многих, вина за этот уклон лежит исключительно на правящей элите. Но в том-то все и дело, что упавшая на плечи русских ответственность — это не только внедряемая в них властной элитой ответственность, но и добровольно принимаемая всеобщая, а следовательно, и идущая снизу ответственность, что и позволяет утверждать, что эта ответственность становится для ментальности русских определяющей.

Но всегда ли в исторической реальности русские оказывались способными, несмотря на приносимые на алтарь не чужого, а собственного государства добровольные жертвы, эту ответственность в истории осуществлять? Хотя на счету российского государства множество ярких страниц, тем не менее, такая исключительная ответственность осуществлялась не всегда.

Обращение к военной теме пробуждает в нас не чуждое нам чувство трагического, вызывает к жизни тот катарсис, что возникает от соприкосновения с сакральным. Но война и есть грандиозный сакральный акт, незримо обеспечивающий наше единство. Если еще и есть сегодня у нас что-то, что нас объединяет, то это, несомненно, память о тех, кто пожертвовал своими жизнями и чист от вакханалии потребительства, которая в последние десятилетия распространялась в России, как раковая опухоль. Именно память о войне, а не массовое и поверхностное православие позволяет нам культивировать нечто религиозное и сакральное. Религия вообще начинается с обожествления умерших героических предков. Не случайно у Ф. Достоевского есть такая мысль:

Если бы не было войны, искусство бы заглохло окончательно. Все лучшие идеи искусства даны войной, борьбой. Пойдите в трагедию, смотрите на статуи: вот Гораций Корнеля, вот Аполлон Бельведерский, поражающий чудовище [10, с. 124].

Может быть, этот ментальный комплекс объясняет, почему Россия пытается, в том числе, и в XX в. не только сохранять государственность в форме империи, но и заново ее возрождать, хотя кажется, что она уже ушла в прошлое. Дело доходит до того, что, как отмечал Н. Бердяев, невозможность избавиться от культа государственности, который русский народ постоянно в истории воспроизводил, приводит его к амбивалентному отношению к государству. Русский народ не очень любил свою государственность, но не мог без нее обойтись. Может быть, именно это обстоятельство объясняет, почему в России эпохи оттепели, а значит либерализации, постоянно сменялись возвращением к жесткой государственности.

Русский человек оказывается готов даже к ограничению личной свободы. Готов ради всеобщего мира, братства и единения. Г. Федотов убедительно показал, что в психологии народов продолжают сохраняться древнейшие структуры, способные в ситуации политических катастроф демонстрировать свою активность. Причем такие культурно-исторические слои способны получать выражение в существующих базовых психологических типах. Так, в России Федотов находит два таких базовых типа личности. Первый тип он называет вечным искателем, максималистом и беспочвенником. Такой тип получил

обозначение странник. Второй тип является жестко-волевым, оказавшимся в средневековой Руси строителем третьего Рима. Федотов называет его не доверяющим разуму фаталистом. В нем остаются реальными восточные архетипы. Буйство стихийных сил в нем укрощено вековой дисциплиной. Характеризуя этот тип, философ пишет: «Спокойная, уверенная в себе сила. За молчанием чувствуется глубокий, отстоявшийся в крови опыт Востока» [16, с. 175].

Вечный искатель и максималист проявил себя в революции, а вот тип средневекового москвитянина стал психологической основой возведения «третьего Рима» в сталинской редакции.

Это московский человек, — пишет Г. Федотов, — каким его выковала тяжелая историческая судьба. Два или три века мяли суровые руки славянское тесто, били, ломали, обламывали непокорную стихию и выковали форму необычайно стойкую. Петровская империя прикрыла сверху европейской культурой Московское царство, но держаться она могла все-таки лишь на московском человеке. К этому типу принадлежат все классы, мало затронутые петербургской культурой [16, с. 177].

Измученный революциями и гражданской войной беспочвенник и скиталец — русский европеец, уходит на периферию. На смену ему приходит и проявляет активность восточный тип — москвитянин, благополучно отсидевший в русской деревне два столетия императорской России. «Вековая привычка к повиновению, слабое развитие личного сознания, потребности к свободе и легкость жизни в коллективе, “в службе и в тягле” — вот что роднит советского человека со старой Москвой» [16, с. 186].

Похоже, что именно этот психологический тип истории России приходит каждый раз после очередных революций и радикальных реформ. Приходит и сейчас. Федотов позволяет понять психологические основания чередующихся в России периодов оттепели и заморозков, что, например, показано в книге А. Ахиезера [4]. Тем не менее, несмотря на несходство базовых психологических типов, основные особенности русской ментальности, связанной со стремлением к всеобщему братству, ради которого можно приносить в жертву многое, в том числе свободу, в любом случае сохраняются.

Такие качества — стремление к всеобщему братству (отсюда и ответственность за судьбы других народов), ради которого можно пожертвовать личной свободой — В. Шубарт считал особенно значимыми для XX в., а народ — обладатель этих ментальных свойств, согласно его теории, должен занять в этом столетии место лидера. Почему же в истории возникает новая ситуация? И почему требуется именно такой тип личности? Выясняется, что история уже давно развивается под знаком единства (сегодня это получило название глобализации), между тем не все народы, в том числе и претендующие на роль лидера в истории, этому новому процессу в истории соответствуют.

Такое расхождение между ментальностью конкретных народов, с одной стороны, и новыми целями истории — с другой, существенной проблемой считает даже А. Тойнби. Он приходит к выводу, что общество, которое многое сделало для утверждения мирового единства (а под ним он, естественно, подразумевает Запад), менее всего этой цели лидера соответствовало. Тойнби выразился еще более определенно: «Запад способен гальванизировать и разъ-

единять, но ему не дано стабилизировать и объединять» [14, с. 306]. Поэтому, говорит он, если человечество будет идти западным путем, оно никогда не сможет достичь политического и духовного единства.

По мнению В. Шубарта, обладателем этих сплачивающих и обеспечивающих единство качеств оказывается русский народ, и его ожидает большое будущее. Раз Запад утрачивает лидерство в мировой истории, то возникает альтернатива. Это ставит Россию в новое положение. По поводу радикальных «геологических» сдвигов в истории XX в. Бердяев пишет так:

И если близится конец провинциально замкнутой жизни Европы, то тем более близится конец провинциально-замкнутой жизни России. Россия должна выйти в мировую ширь. Конец Европы будет выступлением России и славянской расы на арену всемирной истории, как определяющей духовной силы [6, с. 126].

Эту мысль русского философа как раз и подхватывает Шубарт. В своей книге о России он напишет следующее:

В иоанническую эпоху центр тяжести культуры снова сместится. Потому что эон мессианского человека с его религиозной душой не может смириться с духовным лидерством северных народов, привязанных к земному. Он передаст лидерство в руки тех, кто обладает склонностью к сверхмирному в виде постоянного национального свойства, а таковыми являются славяне, и в особенности — русские. Грандиозное событие, которое сейчас готовится, — это восхождение славянства как ведущей культурной силы. Возможно, это кому-то режет слух, но такова судьба истории, которую никому не дано остановить: грядущее столетие принадлежит славянам [17, с. 22].

Когда развернулась Первая мировая война, о ментальности народов никто не размышлял. Тем не менее она определяла многое в истории. Осознавая особую ответственность за судьбу других народов, сделав ее своей, русский народ на длительное время оказался во власти этого ментального комплекса. Он нуждался в том, чтобы осознание этой ответственности подтверждалось в реальности. В русской истории, в народном сознании значимыми оказывались лишь те события, которые эту идею подтверждали. История ведь воспринимается в соответствии с ментальностью. Нам, русским, свойственно особое отношение к истории, которое может и не совпадать с ментальными установками других народов. Свою историю и историю других народов мы прочитываем по-своему. Прочитываем в соответствии с ментальными установками, которые и есть установки культуры. Получается, что войну как реальное, объективно происходящее событие истории нужно отличать от того ментального, а подчас и мифологического образа, который присваивается войне массовым сознанием. Этот образ возникает и утверждается в глубокой древности, но продолжает воспроизводиться и позднее.

Вторая мировая война для нас, русских, оказалась очередным, но и исключительным в нашей истории событием. Событием с большой буквы, подтверждающим присущее русским мессианское отношение к миру. Это не просто событие, а символическое для нашей истории событие. Свойственное русским отношение к другим народам, к миру вообще подтвердилось именно во Вто-

рой мировой войне. Мы говорим «очередным», поскольку предшествующим событием такого рода для русских должна была стать революция 1917 г. Вопреки марксистской упаковке она мыслилась русскими тоже в мессианском средневековом духе, но, к сожалению, в реальности таковой не стала. Слишком трагическими оказались результаты, разочаровавшие не только самих русских людей, но в еще большей степени другие народы, первоначально и в самом деле готовые связывать с русской революцией большие надежды.

Конечно, русская революция имела последствия для всей мировой истории. Этой революцией был продемонстрирован прецедент — если и не выход за пределы европоцентризма, то, во всяком случае, утверждение самостоятельности отдельных народов по отношению к Западу. Но провозглашенный в ходе революции лозунг братства народов не был реализован не только в мире, но даже в своей собственной стране, о чем свидетельствовали террор и гражданская война. Русские не смогли освободить другие народы (а идея мировой революции как раз и преследовала эту цель), им не удалось освободить и себя. Революция выпустила не только светлые, но и темные разрушительные силы. Она и в самом деле стала исходной точкой Второй мировой войны. Так что, несмотря на некоторые позитивные стороны революции, ее трагические последствия налицо. Когда-то, подводя итоги Французской революции конца XVIII в., Э. Берк писал, что вместо свободы, достижение которой революция ставила своей целью, она привела к рабству.

Наверное, регресс происходит во всех революциях, не исключая и русскую. Этой революцией было доказано, что цель не оправдывает средства. И цель оказалась утопической, и средства использовались слишком бесчеловечные. По мере осознания трагедии мы стали терять доверие других народов. Даже тех, которые еще недавно входили в состав Советского Союза. Этот процесс продолжается вплоть до сегодняшнего дня. Цели, поставленные революцией и соответствующие ментальности русских, в реальности не осуществились. Что делать, в истории редко что осуществляется. Придется это пережить.

На этот факт исторических неудач обращал внимание Н. Бердяев. Он писал:

Если смотреть на исторический процесс с точки зрения имманентного разрешения задач, которые в нем ставятся, разрешения их внутри потока времени, то нельзя не прийти к самым пессимистическим, безнадежным результатам, потому что, с этой точки зрения, все попытки разрешения всех исторических задач во все периоды должны быть признаны сплошной неудачей. В исторической судьбе человека, в сущности, все не удалось, и есть основание думать, что никогда и не будет удаваться [7, с. 154].

Суждения философа навеяны посетившими его после русской революции настроениями. С точки зрения философа русская революция тоже оказалась неудачей, да и все революции в принципе кончаются реакцией, отбрасывающей общества в прошлое. Русская революция снова вернула Россию к жесткой государственности, т. е. к византийской традиции. Сталин оказался архитектором нового варианта «третьего Рима». Движение к прогрессу, ради которого было принесено столько жертв, обернулось регрессом.

А вот исход Второй мировой войны имел другой эффект. Он подтверждал ментальный комплекс: свобода других народов оказалась в зависимости от русских. Ради этой свободы русские люди принесли многочисленные жертвы. Именно поэтому Вторая мировая война, а не революция 1917 г. стала для русских исключительным событием. Именно Вторая мировая война, казалось, подтверждала тезис Шубарта о восхождении России в мировой истории.

Когда после Второй мировой войны Г. Федотов попытался прогнозировать расклад сил на мировой арене, он говорил, что должно появиться новое мировое государство в виде империи, которое встанет во главе всех остальных народов. Такая империя, доказывал он, возможна в двух вариантах: российском и американском. Обеспечив победу прогрессивных сил во всем мире, Россия и в самом деле способна претендовать на роль ведущей державы мира. Казалось, что прогноз Шубарта реализовывался. Г. Федотов рассуждал так: если возобладает российский или советский вариант, то произойдет ограничение по всему миру свободы, ибо такова в России традиция, т. е. византийская традиция («Истребление высших классов и всех носителей культуры, дышавших воздухом свободы и не желающих от нее отказаться. Массовые казни в первые годы, каторжные лагеря на целое поколение» [16, с. 312]). Иными словами, то, что в стране произошло в ходе русской революции и после нее, может осуществиться уже во всем мире. Если же утвердится второй вариант — американский, то, конечно, в этом случае со свободой будет все обстоять благополучно и не будет основания опасаться порабощения народов. Правда, и в этом случае имеются свои уязвимые стороны («У свободных народов нет вкуса к насилию, и это прекрасно. Но в настоящее время у них нет и вкуса к власти, и это опасно» [16, с. 313]).

Хотя в послевоенной реальности все, казалось, развивалось в сторону российского варианта, война с участием армии получила продолжение в виде того, что У. Черчилль в своем флутонском докладе назвал «холодной войной». В этом докладе он проницательно улавливал ту несвободу, что могла прийти с Востока. Образ свободы, ассоциирующийся с Америкой, на многие десятилетия оказался более привлекательным. Место лидера заметно начала занимать Америка. В. Кожин точно писал о том, что уже трагедия Хиросимы была своеобразным высказыванием о том, кто отныне в мире хозяин.

2

Таким образом, Вторая мировая война для нас, русских, действительно является предельно значимым событием. Но не менее значимой эта война оказывается и для других народов. По поводу Первой мировой войны Н. Бердяев писал: это — конец Европы, как монополиста культуры, как замкнутой провинции земного шара, претендующей быть вселенной. Мировая война вовлекает в мировой круговорот все расы, все части земного шара. Она приводит Восток и Запад в такое близкое соприкосновение, какого не знала еще история.

Но почему же не знала? О таком соприкосновении Запада с Востоком размышлял еще на страницах своего романа «Война и мир» Л. Толстой. Вот его констатация этого соприкосновения, связанная с Отечественной войной 1812 г.

В 1789 г. поднимается брожение в Париже — читаем мы на страницах романа, — оно растет, разливается и выражается движением народов с Запада на Восток. Несколько раз движение это направляется на Восток, приходит в столкновение с противодвижением с Востока на Запад; в 1812 г. оно доходит до своего предела — Москвы, и с замечательной симметрией совершается противодвижение с Востока на Запад, точно так же, как и в первом движении, увлекая за собой срединные народы. Обратное движение доходит до точки исхода движения на Западе — до Парижа, и затихает [15, с. 323].

Это соприкосновение Запада с Востоком Толстой представил лишь с точки зрения российской истории и Отечественной войны 1812 г. Между тем под углом такого соприкосновения может быть рассмотрена вся мировая история. В этой истории Древний Рим будет далеко не первым эпизодом. Такое соприкосновение Запада и Востока разворачивается на протяжении всей истории человечества. Оно ощущается и по сей день. «Борьба эллинизма и Востока, — пишет Г. Федотов, — еще продолжается в нашей современной культуре» [16, с. 305]. В истории контактов между культурами Первая, а затем и Вторая мировая война были лишь очередными и более близкими нам событиями. Запад постоянно опасался активности Востока и в поздней истории вызвал к жизни то, что Э. Саид назвал «ориенталистским дискурсом», т. е. мифом, которым Запад наделил Восток как якобы отсталый по сравнению с Западом регион.

Поскольку для Запада Россия воспринималась и продолжает восприниматься как Восток, то естественно, что весьма популярная и пугающая после революции 1917 г. и на Западе идея мировой революции не могла не спровоцировать противостояние. Но у этого противостояния, оказавшегося актуальным в XX в., была, как утверждает Тойнби, многовековая предыстория. До некоторого времени противостояние Западу разворачивалось в форме конфликта между греко-римской цивилизацией как предшественницей современного Запада, с одной стороны, и Востоком — с другой. В последние столетия роль Востока в противостоянии Западу играла Россия. Со времен Петра I «России удалось не поддаться Западу, взять на вооружение западные же методы и способы борьбы, в частности, мировоззрение, восприняв которое Россия перешла от обороны к контрнаступлению, что сегодня вызывает огромное беспокойство у нас на Западе» [14, с. 443].

С началом Второй мировой войны, да даже еще и Первой, старые страхи не могли не актуализироваться. Противостояние России, хотя бы и в форме несопротивления третьему Рейху (почему, собственно, так долго не открывался и второй фронт), было очередной акцией, которую должен был предпринять Запад, чтобы противостоять Востоку, на этот раз в форме большевизма. Так что истоки этого столкновения находятся в древности, и время от времени в подсознании западного человека этот комплекс активизируется: Россия означает Восток, а Востоку следует противостоять, чтобы не вернуться в безличную стихию, из которой Запад вышел в эпоху античности.

В связи с прогнозом по поводу столкновения России и Запада можно вспомнить М. Бакунина. Прогноз будущего столкновения у него предполагал и конкретного антагониста или врага. Противостояние России с Западом сведется, как он доказывал, к противостоянию с Германией, ибо этой стране

присущ культ государственности, культ Фридриха Второго как последователя Макиавелли. Столкновение неизбежно, ибо, по мысли М. Бакунина, в представлении немцев славяне — народ негосударственный, а точнее, анархический. Славянам присуща ненависть к государству и стремление к вольно-общинному крестьянскому миру. В ментальности славян имеет место стремление «к общей свободе и к общему человеческому братству на развалинах всех существующих государств» [5, с. 338]. Народ же государственный (а именно таким в истории предстает Германия), ставящий своей целью распространить имперские амбиции на весь мир, должен неизбежно столкнуться с народом-анархистом.

С таким утверждением трудно согласиться. В истории, тем более в истории XX в., русский народ даже в большей степени предстает народом-государственным, хотя, как мы показали, это не исчерпывает его ментальности. Он предстает таким именно потому, что когда-то усвоил истину, согласно которой от его активности зависит свобода других народов. Но оказывается, что наделяя русских образом народа-анархиста, прежде всего, по всей видимости, руководствуются памятью о русской революции 1917 г. Однако этот опыт явно не исчерпывает всех признаков ментальности русских. Эпоха возведения «Третьего Рима» как раз об этом и свидетельствует.

Как мы убеждаемся, военная катастрофа разбередила старые раны, спровоцировала извечный страх Запада: он не мог допустить растворения в той безличной стихии, из которой когда-то вышел. Вот почему эта война была для всего Запада столь значимым событием. Может быть, именно этим объясняется тот факт, что западные народы оказывали Гитлеру сопротивление столь решительное, как это могли бы. Так и хочется назвать их отношение к войне амбивалентным, ведь некоторые из них считали Сталина не меньшей опасностью, чем Гитлер.

3

Обсуждением вопроса о значимости Второй мировой войны для русских и для всего человечества можно было бы и закончить. Но для нас обсуждение этих вопросов — лишь пролог для выявления и рассмотрения еще одного недостаточно осмысленного, да и вообще неосмысленного аспекта войны, который удивительным образом соединяет и внутренние, и внешние ее стороны, и общечеловеческий ее смысл, и тот смысл, который в нее вкладываем только мы, русские.

Этот аспект обязывает снова вернуться к революции 1917 г. Несмотря на ее значительный резонанс, ее следует оценивать все же как неудачу. Эту неудачу мы попробуем истолковать с точки зрения не только русской мессианской ментальности, о которой до сих пор шла речь и которая нами выдвинута на первый план, ради того, чтобы выявить ментальный аспект Второй мировой войны, имеющей исключительное значение для всей русской истории. Революция 1917 г. была, действительно, неудачей, и в этом с Н. Бердяевым можно согласиться. Но только эту неудачу нельзя свести к расхождению между реальным итогом революции, с одной стороны, и ментальными мессианскими установками русских, с другой.

Русская революция оказалась неудачной в реализации того, что Ю. Хабермас назвал проектом модерна, смысл которого заключался в пересоздании всех существующих в мире, но не соответствующих принципу разума социальных устройств. Проект этот имеет западное происхождение и коренится в ментальности народов Запада. Своей целью русская революция ставила именно реализацию этого проекта. В начале XX в. на территории России решалась судьба модерна, а следовательно, и судьба Запада. Поэтому провал революции — это провал всего проекта модерна и свидетельство его несостоятельности. В какой-то степени русская революция 1917 г. выявляла не то что несостоятельность вестернизации, но ее исчерпанность.

Правда, длительное время революция 1917 г. как провал с этой точки зрения оставался не осмыслен. Наоборот, революцию продолжали рассматривать как торжество этого проекта. Да и вообще мало кто задумывался об отношении русской революции к модерну. Именно Вторая мировая война помогла осознать то, что своевременно, т. е. в ходе русской революции и после нее, не было осознано. Поскольку же проект модерна порожден Западом, то значение Второй мировой войны несводимо к чисто русской проблеме. Просто так получилось, что судьба этого проекта решалась в России, на территории России и в форме жертвоприношения русских. Речь идет о рассмотрении Второй мировой войны сквозь призму идей, которые были сформулированных еще в эпоху вызванного к жизни Западом раннего модерна.

Само собой разумеется, что это были весьма оптимистические идеи. Однако в XX в. они стали восприниматься иначе. Сегодня важно понять, какую роль в изменении отношения к этим идеям сыграла Вторая мировая война. Казалось бы, эта война с ее беспрецедентной жестокостью выводила за пределы культуры и нравственности, в доисторию. Выводила в варварство, можно сказать, в доосевое время. Казалось, что в ходе этой войны рушились все созданные в прошлые столетия ценности культуры, вообще культура как таковая. Об этом весьма необычно высказался вынужденный в годы войны эмигрировать из Германии в Америку Т. Адорно. Он говорит: Освенцим показал, что культура потерпела крах («После Освенцима любая культура... всего лишь мусор» [2, с. 327]. Едва ли это так.

Конечно, о зверствах войны достаточно написано. Вот как, например, это представлено в романе В. Астафьева «Прокляты и убиты»:

Совершив преступление против разума, добра и братства, изможденные, сами себя доведшие до исступления и смертельной усталости, люди спали, прижавшись грудью к земной тверди, набираясь новых сил у этой, ими многожды оскорбленной и поруганной планеты, чтобы завтра снова заняться избивением друг друга, нести напророченное человеку, всю его историю, из рода в род, из поколения в поколение, изо дня в день, из года в год, из столетия в столетие переходящее проклятие [3, с. 436].

Но можно ли этим высвобождением разрушительных инстинктов исчерпать смысл Второй мировой войны? Можно ли утверждать, что культура для этой войны не имела значения, что и в самом деле свершался выход за пределы осевого времени, в варварство? В том-то и дело, что, может быть, лишь война,

вызвавшая к жизни мучеников и палачей, продемонстрировала активность того спасительного инстинкта, что пробуждается исключительно в экстремальных ситуациях. Этот спасительный инстинкт и есть инстинкт культуры. Именно этому инстинкту, а не отдельной харизматической личности или правящему меньшинству, мы обязаны победой.

Ответ на вопрос, что такое культура и какую миссию она в мире осуществляет, может дать лишь колоссальное напряжение, возникшее в ситуации, названной экзистенциалистами пограничной ситуацией, ситуацией на грани жизни и смерти. Как раз в ходе этой истребительной вакханалии культура и активизировалась, и сработала. В принципе она вообще предназначена для того, чтобы помочь выживать и выходить из экстремальной ситуации. С этого исключительного события в нашей истории, а совсем не с эпохи оттепели, как иногда кажется, по-настоящему и началось и осознание культуры, и ее реабилитация. Потому что Вторая мировая война вызвала к жизни традиционные ментальные комплексы и похоронила смысл ориентированного на перманентное пересоздание социума проекта модерна. Лишь по этой причине все закончилось так, как закончилось.

Этот наш тезис следует аргументировать. Здесь следует говорить еще об одном аспекте войны — не только о внешнем, но и о внутреннем. Возникнув еще в XVIII в. и провозгласив идею прогресса, модерн для культуры оказался весьма неблагоприятным. Причем как в западном, так и в русском варианте. В этом смысле русский вариант модерна вообще предстает крайним: в интерпретации Ленина идеи модерна трансформировались в идеологию, не современную гуманистическими традициями. Война высвечивала и обнажала накопившиеся в предвоенное время язвы. Вообще исход любой войны может обернуться не только глотком свободы. Он способен укреплять власть, в том числе власть диктатора. Но он может означать и утрату власти.

В «Философии права» Гегель высказывался по поводу того, что война не позволяет обществу загнивать, как случается в мирное время. Подобную мысль можно обнаружить также в «Дневнике писателя» Ф. Достоевского. Правда, не от лица самого писателя, что вроде бы естественно, коль скоро речь идет о дневнике, а от лица персонажа, которого он называет парадоксалистом. Защищая тезис о полезности войны (и это, конечно, не цитата из Гегеля, хотя и очень похоже), парадоксалист находит мотив, оправдывающий войну. Правда, он говорит, что этот тезис неприменим к междоусобным, братоубийственным войнам. Такие войны провоцируют сохраняющиеся столетия зверские инстинкты. С этим можно согласиться. Императив гражданской войны, кажется, пропитал гены русского человека. Мы от этого не избавились до сих пор. Но отрицая войну гражданскую, братоубийственную, парадоксалист убежден, что в войне люди принимают участие не потому, что в них высвобождается начало зверя. Он говорит:

Никогда этого не бывает на первом плане, а, напротив, идут жертвовать собственной жизнью — вот что должно стоять на первом плане. Это же совсем другое. Нет выше идеи, как пожертвовать собственной жизнью, отстаивая интересы своего отечества. Без великодушных идей человечество жить не может, и я даже

подозреваю, что человечество именно потому и любит войну, чтоб участвовать в великодушной идее. Тут потребность [3, с. 123].

Однако войну следовало бы рассмотреть с точки зрения обретения свободы, которой русский человек в предвоенное время не обладал, о чем так убедительно поведал в своем романе В. Астафьев. Парадоксалист Ф. Достоевского говорит:

Война поднимает дух народа и его сознание собственного достоинства. Война равняет всех во время боя и мирит господина и раба в самом высшем проявлении человеческого достоинства — в жертве жизнью за общее дело, за всех, за отечество... [3, с. 126]

Это возникающее в экзистенциальной ситуации, грани жизни и смерти, состояние свободы следовало бы рассмотреть под углом зрения переоценки и переосмысления установок, которые были определяющими в предвоенные десятилетия. Конечно, идея личной свободы связывается с шестидесятниками и вообще с периодом оттепели, но этот прогресс в достижении свободы подчас сводится исключительно к преодолению периода сталинизма и шире — большевизма, поскольку, как доказывал А. Солженицын, Сталин лишь продолжал реализовывать установки и ленинизма, и большевизма. Короче говоря, происходящие процессы осмыслились исключительно как внутренние процессы России.

Но, как уже отмечалось, смысл этой войны заключается не только в соприкосновении Запада с Востоком, но и в отталкивании Запада от Востока. Этот смысл в еще большей степени приоткрывается, если соотнести войну с проектом модерна, перечеркивающим не только не соответствующие принципу разума политические структуры, но историю, традиции и, соответственно, культуру. По сути Вторая мировая война на этом проекте ставила крест. Спрашивается, а как же тогда быть с большевизмом? А просто: большевизм был вариантом этого проекта. Анализ негативных последствий модерна был дан еще в книге Т. Адорно и К. Хоркхаймера «Диалектика Просвещения», написанной авторами — изгнанниками из Германии в Америке. Но в этой книге отсутствует русская тема. А жаль, ведь Вторая мировая война — значимая страница в истории модерна, а его судьба решилась именно в России.

В чем была уязвимость проекта модерна, из которого вышли все революции и который стал могильщиком традиционных ценностей? В том, что в его основу была положена идея чистого разума, которому не соответствовали ни культура, ни религия. Но, как пишет Л. Толстой, «если допустить, что жизнь человеческая может управляться разумом, — то уничтожится возможность жизни» [15, с. 267]. Кстати, это понимали уже Гёте и некоторые философы XIX в., для которых главным философским концептом оказался не разум, а жизнь. Иными словами, в эпоху модерна смысл культуры еще не был открыт.

С этим нашим тезисом не все могут согласиться. Можно предвидеть вопрос: как же, разве идея культуры не возникла уже в эпоху Просвещения? Конечно, возникла, но возникла в сознании выдающихся людей. Но важно иметь в виду не идеи, высказываемые отдельными выдающимися людьми, а идеи, ассими-

лированные всем обществом. Может быть, следует даже говорить не просто об идеях, а об осознании того, как в таких экстремальных и экзистенциальных ситуациях, когда не только человек, но целые народы могут и не выжить, культура бессознательно срывается. В ситуациях, которые экзистенциалисты назвали бы пограничными, в ситуациях, какими оказались войны XX в., словно созданные для того, чтобы продемонстрировать беспрецедентные акты массового истребления людей. Чтобы вывести человечество за границы того, что К. Ясперс назвал осевым временем. Чтобы вернуть человечество в состояние варварства, о чем писал в XIX в. Ф. Ницше.

Тем не менее, повторим еще раз: с Т. Адорно трудно согласиться. Культура — не мусор. Последующее развертывание истории показывает, что власть, кажется, и сохранилась, и укрепилась. Это подтверждает тезис Гегеля: «Удачные войны не давали развиться внутренним смутам и укрепляли государственную власть» [8, с. 345]. Об этом сказано в романе В. Гроссмана «Жизнь и судьба». Например, переживание Сталина в момент окружения немцев под Сталинградом В. Гроссман описывает так:

Это был час его торжества не только над живым врагом, — пишет он, — Это был час его победы над прошлым. Гуще станет трава над деревенскими могилами тридцатого года. Лед, снеговые холмы Заполярья сохраняют спокойную немоту. Он знал лучше всех в мире: победителей не судят [9, с. 614].

Сразу же после войны власть снова стремилась ущемить свободу. Как известно, был принят ряд круглых мер, направленных в том числе и против искусства. Тем не менее последующая история — это не укрепление, а ослабление власти. Ближе к концу XX в. она вообще развалилась. Вот как, например, изображается это время, время оттепели в романе Б. Пастернака: «Доктор Живаго». «Хотя просветление и освобождение, которых ждали после войны, не наступили вместе с победой, как думали, но все равно, предвестие свободы носилось в воздухе все послевоенные годы, составляя их единственное историческое содержание» [11, с. 503].

4

Как бы Сталин ни приватизировал победу, уже в годы войны он оказался не ведущей, а ведомой фигурой. Потому что идеология, которую навязывала власть (а она возникала на основе императивов модерна), не мобилизовала людей на противостояние. Она не могла обеспечить победу. Победу мог обеспечить лишь дух народа. Надо отдать должное Сталину, он сам это понял еще до войны, дав сигнал искусству реабилитировать и мифологизировать историю. И на нашем экране появились герои победоносных войн прошлого (Александр Невский, Суворов, Нахимов и т. д.).

Пытаясь понять этот крутой разворот в политике Сталина, Д. Андреев пишет об этом открытии в сознании вождя значимости национального спасительного импульса:

Он, несколькими годами раньше, из побуждений, недалеких, очевидно, от хулиганской потребности колотить зеркала и разбивать статуи, сносивший безо

всякой нужды памятники русского зодчества, превративший черт знает во что храмы и монастыри, а иные гражданские сооружения уничтоживший под предлогом выпрямления улиц (то есть ради злосчастной идеи «прямолинейности»), — теперь вдруг обратился к национальному прошлому России, реабилитировал целый пантеон русских государственных деятелей прежних эпох и стимулировал воспитание в подрастающем поколении некоего синтетического — и национально-русского, и интернационально-советского чувства «Родины». Он понял, что ввиду предстоящего столкновения с агрессивно-национальной идеологией фашизма не нужно пренебрегать национальным импульсом в собственном народе. Наоборот: следует его расшевелить, разбередить, заставить и его лить воду на ту же мельницу [1, с. 224].

К этой переоценке представители старой гвардии большевиков не были готовы. В сознании большевиков первого призыва — истинных носителей идеи модерна, это было что-то вроде контрреволюции. Оказавшись в оппозиции по отношению к новому, но консервативному курсу Сталина, многие из них жестоко за это заплатились. Однако такой курс Сталина еще в предвоенные годы, да и в годы войны вовсе не исчерпывался реабилитацией выдающихся героев старой российской империи. Сталин реабилитировал империю как таковую, а вместе с ней и определяющую для российской ментальности византийскую традицию. Об этом красноречиво свидетельствовала задуманная Сталиным реабилитация русского царя Ивана Грозного, о чем свидетельствовало появление первой серии фильма С. Эйзенштейна «Иван Грозный». На некоторое время эти действия Сталина, действительно, воспринимались как то, что А. Тойнби подразумевал под «творческим ответом» на вызов истории.

Реализуемая в возведении жесткой государственности и реабилитируемая Сталиным византийская традиция не позволила состояться первому варианту развития послевоенной истории, т. е. варианту, связанному с лидерством России, как это прогнозировал Г. Федотов. Второй, т. е. американский, вариант для народов мира оказался предпочтительнее. Реальность этого варианта мы ощущаем до сих пор. Возможно, тот начавшийся с некоторых пор в мире хаос еще потребует осмысления и с точки зрения роли Америки в его возникновении, как и судьбы столь удачно начавшегося реализовываться второго варианта в развертывании мировой истории.

«Творческий ответ» Сталина свидетельствует о расхождении между проектом модерна и имперским императивом. Конечно, это вещи несовместимые. Реабилитация имперского комплекса хотя и оказалась спасительной, но она кардинально расходилась с идеалами и русской революции, и с проектом модерна. «Творческий ответ» Сталина, в сущности, продемонстрировал крах модерна. Крах произошел именно в России. Вот почему происходящее в России выявило смысл целой эпохи в истории Запада.

Обращаясь к истории России, Тойнби позволяет себе оправдать государственную централизацию, т. е. заимствованную Россией у Византии тоталитарную традицию, которая срабатывала на разных этапах российской истории. Так, Тойнби пишет:

Вероятно, эта русско-московская традиция была столь же неприятна самим русским, как и их соседям, однако, к несчастью, русские научились терпеть ее, частично

просто по привычке, но и оттого, без всякого сомнения, что считали ее меньшим злом, нежели перспективу быть покоренными агрессивными соседями [14, с. 438].

Но то же самое произошло и во время Второй мировой войны. Хочешь не хочешь, а приходится прибегать к тому, что не раз срабатывало в истории. Разумеется, для этого опять необходимо жертвовать свободой. Русским это, разумеется, не нравилось, но делать так всё же приходилось. Так получалось, что в годы войны Сталину пришлось реабилитировать даже религию, хотя известно, каким гонениям после революции были подвергнуты священнослужители. Конечно, он вынужден был это сделать, поскольку в открытые немцами на оккупированных территориях православные храмы хлынули массы народа. Выяснялось, что не такими уж и атеистами были русские люди. Пришлось даже возвращать священнослужителей из лагерей. Поэтому реабилитационные процессы культуры начались не в период оттепели. Их истоком явилась именно война.

Для возрождения культуры реабилитация и истории, и церкви сами по себе весьма показательны. Они проистекают из возникшей в годы войны экзистенциальной пограничной ситуации. Вот что писал А. Солженицын в «Письме вождям Советского Союза»:

Когда началась война с Гитлером, Сталин, так многое пропустивший и губивший в военной подготовке, этой стороны идеологической не упустил. И хотя идеологические основания для той войны казались несомненнее, чем ожидающие вас, — война велась против идеологии, по внешности диаметрально противоположной, — Сталин от первых же дней войны не понадеялся на гниловатую порченную подпорку идеологии, а разумно отбросил ее, почти перестал ее помянуть, развернул же старое русское знамя, отчасти даже православную хоругвь, — и мы победили! [12, с. 156].

Это было поражением не только немцев, но целого мировосприятия в истории — мировосприятия модерна.

Сошлемся также на другую мысль борца с режимом, имеющую прямое отношение к тому, к чему хотелось бы подвести читателя. В своем Слове при вручении премии «Золотое клише» Союза итальянских журналистов в 1974 г. А. Солженицын весьма скептически отозвался об историческом прогрессе, выпущенном Новым временем, а следовательно, как мы бы выразились, модерном:

Это орбитальный путь был: Возрождение — Реформация — Просвещение — физические кровопролитные революции — демократические общества — социалистические попытки. Этот путь не мог не совершенствоваться, коль скоро Средние века когда-то не удержали человечества, того, что построение Царства Божия на Земле внедрялось насильственно, с отобранием существенных прав личности в пользу Целого. Нас тянули, гнали в Дух — насилем, и мы рванули, нырнули в Материю, тоже неограниченно. Так началась долгая эпоха гуманистического индивидуализма, так начала строиться цивилизация на принципе: человек — мера всех вещей, а человек превыше всего. Весь этот неизбежный путь весьма обогатил опыт человечества, но вот на наших глазах и он подошел к исчерпанию: ошибки в основных положениях, не оцененные в начале пути, ныне мстят за себя. Поставив высшею мерой всех вещей человека, со всеми его

недостатками и жадностью, отдавшись Материи неумеренно, несдержанно, — мы пришли к засорению, к изобилию мусора, мы тонем в земном мусоре, этот мусор заполняет, забивает все сферы нашего бытия [12, с. 197].

Вот это исчерпание веры в чистый разум, не опирающийся на культуру, в эпоху модерна, имеет место на протяжении всего XX в., что объясняет катастрофизм этой эпохи. Война оказалась значимым событием в угасании того этапа истории, когда культура была загнана в подсознание. Она не была открыта и осознана. Тем не менее в момент экстремальный, экзистенциальный она сработала. Вот почему необходимо возвращаться к этому событию — войне и осмыслять его под углом зрения культуры и содержащегося в ней потенциала выживания человека и человечества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреев Д. Роза мира. Метафилософия истории. — М., 1991.
2. Адорно Т. Негативная диалектика. — М., 2003.
3. Астафьев В. Прокляты и убиты. М., 2011.
4. Ахизер А. Россия: Критика исторического опыта. — Т. 1: От прошлого к будущему. — Новосибирск. 1997.
5. Бакунин М. Философия. Социология. Политика. — М., 1989.
6. Бердяев Н. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. — М., 1918.
7. Бердяев Н. Смысл истории. — М., 1990.
8. Гегель Г. В. Ф. Соч. — Т. 7: Философия права. — М.; Л., 1934.
9. Гроссман В. Жизнь и судьба. — М., 1988.
10. Достоевский Ф. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Т. 22. — Л., 1981.
11. Пастернак Б. Доктор Живаго. — М., 1989.
12. Солженицын А. Публицистика: в 3 т. — Т. 1: Статьи и речи. — Ярославль. 1995.
13. Тойнби А. Постижение истории. — М., 1991.
14. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. М., 2003.
15. Толстой Л. Собр. соч.: в 20 т. — Т. 7. — М., 1963.
16. Федотов Г. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. — Т. 2. — СПб., 1992.
17. Шубарт В. Европа и душа Востока. — М., 1997.

Культура в социальном измерении

УДК 304.9; 316.42; 659.1

*В. В. Хренков**

КОММЕРЧЕСКАЯ РЕКЛАМА КАК ПРОЯВЛЕНИЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ КОНФЛИКТНОГО ТИПА В СОЦИАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Статья посвящена анализу коммерческой рекламы как социального феномена, участвующего в разнообразных, в немалой степени конфликтных, взаимодействиях с социумом и индивидом. Коммерческая реклама раскрывается в аспекте ее способности нивелировать противоречия, потенциально опасные для социальной системы и субъектов, обладающих средствами власти, контроля и производства. Посредством рекламы эти противоречия трансформируются в конфликтные взаимоотношения между индивидами. Также показана роль рекламы как фактора порождения или усиления противоречий в пространстве сознания, а также приобщения к удовлетворению излишних потребностей и в целом к материалистически-индивидуалистическому, потребительски-гедонистическому способу существования.

Ключевые слова: коммерческая реклама, взаимосвязи конфликтного типа, общество потребления, капиталистическая система, социокультурная деструкция, современный человек, человеческое существование, потребности, социальный контроль.

V. V. Khrenkov

*Commercial Advertising as the manifestation of interactions of a conflict type
in the social space*

The article dedicated to the analysis of advertizing as the social phenomenon participating in various, in many respects conflict, interactions with society and the person. Commercial reveals in aspect of its ability to level the contradictions potentially dangerous to social system and the subjects possessing means of the power, control and production. By means of advertizing these contradictions are transformed to conflict relationship between individuals. The advertizing role as cause of creation or strengthening of contradictions in consciousness sphere, and involvement in how to satisfy excessive needs and in general to a materialistic, individualistic, consumer and hedonistic way of existence is also shown.

Keywords: commercial, interrelations of conflict type, consumer society, capitalist system, socio-cultural destruction, present person, human existence, needs, social control.

* Хренков Вадим Владимирович — аспирант Поволжского государственного технологического университета, vad042@yandex.ru; vadimkhrenkov@yandex.ru

В эпоху постиндустриального общества на ведущие роли в пространстве социума выходит такой его институт, как коммерческая реклама, которая способствует отлаженному функционированию современной экономики и всей социальной системы в целом. Однако при выявлении значимости рекламы в деле укрепления и стабилизации капиталистической системы не стоит упускать из виду и тот аспект, при котором в качестве приоритетной берется в расчет также оценка (с позиций принципов гуманизма и социального прогресса) отражающихся на обществе и человеке последствий функционирования рекламного измерения. Уместно выдвинуть положение о том, что соприкосновение мира рекламы с миром человека в обществе современного типа демонстрирует ситуацию, когда конструируемый согласно ограничивающему (т. е. сужающему до пределов преимущественно материалистического и телесного бытия) проекту тип индивида запрограммирован на свое повсеместное распространение, несущее в себе функцию вытеснения человеческого типа со всесторонне развитыми свойствами.

Раскрывая проблему, прежде всего можно указать на то, что реклама способна вызывать состояние, выражающееся в ощущении недостатка в чем-либо и побуждающее к определенным действиям. Поэтому посредством рекламы, наряду с другими средствами управления, применяемыми сегодня, в определенных масштабах воспроизводится конфликт (без учета каких-либо дополнительных воздействующих на индивида механизмов) между состоянием, в котором человек пребывает, и стремлением к ставшему желанным состоянию.

Реальным и распространенным данный конфликт становится вследствие того, что посредством рекламы утверждается способ мобилизации энергии в определенное русло, выгодное для бизнес-структур и для всей современной капиталистической системы, развитие которой привязано к росту потребления и которая заинтересована в интеграции индивидов в актуальное социальное целое. Создаваемые и стимулируемые потребности при таком положении дел используются как неотъемлемое звено в цепи, фиксирующей движение индивида от себя «незавершенного» к себе «полноценному», удовлетворившему потребность. Но также это показатель конфликтности между собственным образом в реальном времени и идеальным образом себя, который, как предполагается, будет достигнут при реализации потребностей.

Несмотря на то что отдельный человек может полагать себя неподверженным влиянию рекламы, тем не менее представляется большим вопросом, является ли этот человек полностью неподвластным ее воздействию, если учесть, насколько его жизнедеятельность неотделима от социальной среды, от окружающих его людей. Существование с другими означает взаимообусловленность, а значит и индоктринацию потребительскими, гедонистическими, утилитарно-прагматическими и прочими установками, присущими современному массовому человеку и им же воспроизводимыми. И в данных случаях не миновать проявлений в виде противоречий, потому что наличествует столкновение между намерениями, стремлениями, установками, мотивами отдельно взятого человека: с одной стороны, теми, что уже наполняют собой его индивидуальное сознание, и теми, что заимствуются, — с другой. В этой ситуации трансформация может быть переносимой почти безболезненно

либо малобольно, но может сопровождаться и той или иной степенью страдания.

Большое число разнообразных потребностей, сформированных и пробужденных в человеке современной эпохи, может быть охарактеризовано как совокупность своего рода «оков», заточающих человека в предписанные системой общества потребления границы. Перед нами принципиально важный аспект, имеющий отношение к вопросу человеческой экзистенции: каким образом человек управляет собственной жизнью и какую степень суверенности он демонстрирует в вопросе выбора вектора своего развития как личности, как субъекта собственных целей?

Исследуя поставленную проблему, приемлемо исходить из того тезиса, что в обществе потребления реклама выполняет ценную для него функцию по созданию желаний — введению все новых желаний. На практике в современных условиях определение спроса нередко происходит не исходя из сущностных интересов и потребностей человека, а с учетом интересов бизнеса и системы производства и потребления. Ими извлекается выгода посредством убеждения в необходимости произведенной продукции. Цель — подстроиться под мотивы нижних этажей, поскольку проще и прибыльнее культивировать желания низшего порядка. Повышение культуры поведения в расчет не берется. Поощрение моральных ценностей, далеко отстоящих от принципов интеллектуального и духовного развития, — условие беспроblemного управления. Такая ситуация свидетельствует о том, что актуальное социальное пространство наполняется ценностями, находящимися за плоскостью гуманистических идей. Поэтому представляется уместным зафиксировать идею о наличии противостояния между пространством идеального, которое включает в себе ценности, отвечающие подлинным интересам человека, и пространством реального, каковое отстоит от названных интересов и противостоит ему.

Производство одними и теми же производителями конкурирующих, казалось бы, между собой стиральных порошков, шоколадных батончиков, напитков и прочих товаров является свидетельством того, что свобода выбора во многом фиктивна. Связи конкурентности, конфликтности, которые конструируются для разнообразных предметов рекламы, на деле оказываются порой искусственно порожденными. Однако и в том случае, если потребитель будет иметь дело с продукцией конкурирующих между собой производителей, стоит иметь в виду не только даваемую ею потребителю возможность делать выбор (а потому чувствовать себя свободным). (Хотя и представляет собой огромное количество рекламируемых объектов лишь небольшое число однотипных вариаций и отчасти идентичных друг другу товаров.) Важно не упустить из виду и то, что человек в этом выборе не первоисточник движения, а значит, человек здесь находится в условиях, сформированных не им и в целях извлечения выгод субъектами, потрудившимися над созданием этих условий. Пусть та же реклама конкурирующих брендов и может давать представление об их коренных различиях. Давление различных обстоятельств, включая рекламу, в системе потребления и фиксирует положение, при котором человек не поставлен в центр жизненного процесса, а рассматривается как «емкость для содержания желаний», если пользоваться словами Торстейна Веблена

(см. [11, с. 61]). Посредством рекламы человек узнает, какому вкусу ему стоит следовать и какое поведение будет одобряться.

В процессах приобщения к рекламе и разрекламированным объектам преследуются интересы корпораций, рекламодателей, а потребители занимают отчужденное положение. «Частная собственность не умеет превращать грубую потребность в человеческую потребность. Ее идеализм сводится к фантазиям, прихотям, причудам...», — писал Карл Маркс [7, с. 600]. Вот и созданные и царствующие в обществе как товарные, так и рекламные продукты могут быть рассмотрены как «приманки», из которых определенные лица извлекают прибыль и которые обретают жизнь в форме слабостей потребителей, обеспокоенных удовлетворением приобретенными потребностями. Таким образом, отношения между производителями указанных продуктов и их потребителями могут быть рассмотрены не только как отношения взаимовыгодные, но и, если добираться до их основ, как заключающие в себе элемент противостояния; только это противостояние тщательно затушено, а также не осознаваемо многими потребителями. В условиях общества потребления различия между интересами капитала, бизнеса и интересами потребителей во многом сглаживаются.

Гербертом Маркузе было подмечено, что люди в современную эпоху не склонны испытывать давление социальной системы, ведь их жизнь, хотя и управляема, вместе с тем «окружена удобствами и даже считается “хорошей” жизнью» [8, с. 65]. Являясь потребителем товаров и благ, в многочисленном объеме создаваемых системой, человек, находясь в этой роли, испытывает довольство и потому удачно для системы встраивается в сооруженный ею механизм. Та же реклама способна заполнять сознание современного человека и побуждать к действиям приобретения и обладания, а также всем тем действиям, что считаются проявлениями социально успешного человека. Таким способом энергия человека используется в выгодном для системы русле. Человек при этом может даже не помышлять об альтернативах, реализуя себя в крайне узком спектре деятельности и проявляя себя согласно шаблонным видам социального поведения, закрепляемым современной общественной системой. Ведь при рекламировании товара рекламируется вдобавок сам образ жизни общества потребления и незримо формируются вкусы и привычки, мировоззрение, установки, настроение.

При этом рекламируемые продукты зачастую представляют собой вещи отнюдь не жизненно необходимые. Их преподносят как то, без чего не прожить, формируя тем самым излишние потребности. Нелишним в данном случае будет привести мысль Теодора Адорно и Макса Хоркхаймера, написавших на этот счет, что «интересы индустрии и потребителей никогда не совпадают там, где первая настойчиво стремится что-то предложить» [1, с. 307–308]. Человек в такой ситуации становится ориентированным больше на гонку за миражами, чем сосредоточившимся на своих подлинно жизненных задачах. При этом он тратит уйму энергии на переживания, заключающиеся в том, к примеру, что он воспринимает себя менее полноценным человеком по причине невозможности или затруднительности для него покупать то, что считается жизненно необходимым в современном материалистически-потребительском обществе,

и оценивает себя исходя из во многом ложных представлений других о нем как о не в полной мере социализированном члене общества.

Реклама предлагает себя как способ преодоления эмоциональных трудностей и экзистенциальных проблем и способ достижения удовлетворенности, т. е. она предстает в качестве средства избавления от внутренних противоречий. Однако переживание внутри себя конфликтности, на некоторое время «затухая» на стадии удовлетворения желаний, периодически восстанавливает свою власть с обилием желаний воспроизводимых. При рассмотрении этого аспекта не обойти вниманием выделяемую Эрихом Фроммом ту функцию общества потребления, что нацелена на усиление скуки [11, с. 60]. Живя в мире, наполненном брендами, товарами, рекламой, мы можем задуматься, насколько удовлетворение от приобретений, покупок, использования вещей делает нас счастливыми. Удовлетворенность на короткий миг они нам принести могут, но далее и в самом деле наступает время скуки, и мы готовы вновь ее избежать, зачастую с помощью теми же приобретениями. Скука, надо сказать, доказывает, что потребление не входит в группу активных жизненных действий, способных даровать нам минуты подлинной свободы и радости. Чему способствует потребление — это облегчению внутреннего напряжения, чувства тревоги. Но облегчение это временное, и приходится жить и дальше, словно в заколдованном круге, испытывая схожие, стереотипные эмоции, реакции, желания. Тоска, усталость, массовая депрессия — одно из фундаментальных проявлений сегодняшней эпохи, демонстрирующее неверность выбранных современным обществом приоритетов (см. подробнее об этом, напр., [13]).

Говоря о современной потребительской системе, следует констатировать содержащийся в ней смысл структурировать человека таким образом, чтобы порождать в нем неудовлетворенность тем, что у него уже есть, и побудить его к очередным приобретениям. Человек может быть превращен в существо, непрестанно гонимое своими желаниями, границ которым нет. Удовлетворенное желание лишь на миг успокаивает, доставляет удовольствие. Проходит немного времени, и человеку нужна очередная порция для довольства, для ощущения себя счастливым. Система потребления готова ему преподнести сколь угодно много новых поводов для искушения и благодарна тратам денежных средств, позволяющим ей не останавливать экономический рост. «Колесо» чередующихся этапов временного удовлетворения и сменяющего его периода несчастья вертится с неизменностью. У человека появляются все новые предметы и объекты, от которых он испытывает удовольствие, только вряд ли в его жизни нечто происходит принципиально новое при попадании в это «колесо». Наступающую из раза в раз появляющуюся скуку, неудовольствие, тревогу он готов закрыть теми же самыми стереотипными действиями. Назначение культивируемых ценностей потребления в том и состоит, чтобы появлением нового предмета, помещенного в иную упаковку, вызывать у человека нерасположение к себе до тех пор, пока он не приобретет этот предмет. Так удается на время заполнить свою внутреннюю пустоту и на некоторый период скрыть эмоциональные проблемы или же погрузиться вновь в счастливый комфорт.

Достойна выделения и та важная мысль, что обращена к перспективе индивида оказаться в одной из разновидностей конфликтных ситуаций. За-

зависимость от объектов обладания опасна, среди прочего, тем, что в случае их потери человек может испытывать переживание сродни трагическому; ведь с предметами пользования и обладания он в некоторой степени отождествляет собственную ценность и без них он своего существования не представляет. Недаром еще с древних времен мудрецы говорили, что предметы, которые есть у человека, могут стать его хозяевами, а чем больше у человека потребностей, тем больше он скован разного рода «цепями».

Область участия рекламы в разнообразных взаимодействиях конфликтного типа простирается также на проблематику объединения стран (Россия здесь не исключение) и народов в глобальную капиталистическую систему, где ведущую роль играют транснациональные монополистические структуры, которые применяют рекламу в целях упрочения своей власти. В фокусе этой проблематики реклама может быть охарактеризована и как порождение глобальной потребительской системы, и одновременно как условие ее существования*. В то же время это один из факторов, ускоряющих процессы сведения проявлений общественной жизни к единообразию и сглаживающих ту сторону сосуществования различных экономик и культур, что проявляется в неизбежной конфликтности их взаимоотношений. Глобальный бизнес, транснациональные корпорации склонны распространять свое влияние не только в медиапространстве. В деле достижения успешных результатов само наличие культурного разнообразия воспринимается ими как препятствие. Чтобы преуспевать, они руководствуются принципом «заставь мир впитывать твою культуру и говорить на твоём языке» [5]. Агрессивность и экспансия многозатратной бренд-рекламы — один из способов компаний инвестировать в себя, упрочивая экономическую власть на обширных территориях, расширяя при этом идеологическое влияние на мир. В мире с огромным количеством рекламы усилена наступательность брендов с целью утверждения своего права на существование и расширение.

Думается, в процессах, навязываемых извне, в продвигающих (в том числе и посредством массовой рекламы) потребительский образ жизни моделях поведения важно усматривать репрессивность, поскольку в таких обстоятельствах налицо выполнение чужой, влияющей в конечном счете на нравственность и духовность программы. Поскольку сегодня ориентация на потребление есть опора экономического развития, условие роста производства и продаж, жизнеспособности общества, то реклама в этих обстоятельствах служит в качестве инструмента пропаганды глобального капиталистического мира.

Вместе с тем хотелось бы отметить диалектичность описанной картины: вряд ли можно говорить только об однонаправленности, выражающейся во влиянии рекламы на человека; обнаруживается и другая грань — когда сам человек позволяет вовлекаться в заданные направления, играть на своих слабостях, давать им взять над собой верх. Навязывание потребительских установок дополняется движением навстречу им самих людей и в конечном

* Эта одна из основополагающих тенденций современного общества подтверждает жизнестойкость коммуникаторов потребления в современном социальном пространстве (см. подробнее о коммуникаторах, напр., [12]).

счете — отождествлением с этими установками. Тем самым подавляется одно из возможных последствий таких взаимоотношений в форме осознания реципиентами конфликтной их составляющей: с одновременным усвоением ими предписываемых реакций происходит упорядочивание потенциала конфликта в пользу заинтересованных субъектов.

Осмысливая рекламу с точки зрения ее приобщенности к конфликтопорождающим структурам, в качестве одной из ее функций необходимо выделить ее участие в деле дифференциации людей между собой, внедрения ценностей вытеснить, превзойти других. Преподнося потребительский образ жизни как стандартный и тем самым конструируя схожесть, подобие среди потребителей, реклама таким способом как раз выполняет функцию разделения людей.

Отталкиваясь, в частности, от разработок Г. Маркузе [8], становится возможным утвердиться во мнении, что реклама с рекламируемыми объектами могут быть ориентированы на выполнение идеологических функций. Поощряется такое поведение человека, при котором он стремится конкурировать с другими в потребительских гонках и преследовать тем самым узкоэгоистические, индивидуалистические интересы, выражающиеся в борьбе за более высокие степени комфорта и за обладание вещами, которые, как ему кажется, демонстрируют его престиж, значимость в представлении других. Перенаправлением в только что описанное русло, приемлемое и безвредное для системы, и нивелируется опасность противостояния как ей, так и субъектам, обладающим средствами власти, контроля, производства.

Не обойти вниманием аспект, связанный с невозможностью или крайней затруднительностью для определенных групп людей получения благ, маркированных как относящиеся к миру моды и брендовые знаки. Далеко не все в современном мире, в том числе и в нашей стране, обладают хотя бы в малой степени достойным уровнем жизни. Немало и тех, кто вынужден преодолевать многочисленные трудности, связанные с приобретением желанных благ. Те же кредиты в ряде случаев легко доступны, но их выплата может быть сопряжена с психологическими проблемами. Более того, трудности, неочевидность их преодоления для одних людей, а также малая возможность достижения желаний для других способствуют невротизации, поскольку «не иметь... возможности достичь целей, представляющихся многим достойными и привлекательными, чрезвычайно больно и обидно» [3, с. LIX].

Также погружение в отмеченную гонку проявляется и в означенной Абрамом Модем трансформации внутреннего мира реципиента в арену сражения между разнообразными «грубыми и схематичными лозунгами, вносящими хаос в умы и в совокупности усиливающими “мозаичный” характер культуры» [9, с. 281]. Осуществляется «сталкивание» человека в мир, где ему приходится решать отвлекающие его от по-настоящему серьезных задач проблемы. Сознание засоряется обрывками и завалами информации (а реклама и другие убеждающие средства — яркий тому пример). В поведении негативный результат закрепляется в форме следования одной из заданных моделей.

В раскрытии вопроса о широко применяемом воздействии на потребителя посредством рекламы (воздействии — это важно подчеркнуть, — враждебном духовному миру человека) немаловажно выделить той проблемы, что жизнь

человека современности нагружена агрессивными, пробирающимися и вторгающимися в личное пространство рекламными единицами. Это приобретает крайне неприятное значение, если учитывать, какой объем информации обрушивается сегодня на микрокосм отдельного индивида. «Бомбардировка» отовсюду рекламными текстами, изображениями, звуками — немаловажная примета современного периода. Как подчеркнул в свое время, в частности, Жан-Луи Серван-Шрайбер, «при такой загруженности каналов мы рискуем остаться без энергии и особенно без времени, необходимых для того, чтобы думать самим» (цит. по: [10, с. 136]). Времени на критическое рассмотрение этой информации, ее усвоение и оценку у современного человека не остается. Принимая во внимание не только количество такой информации, но и ее содержание, не содействующее самостоятельности мышления — одного из оснований настоящего развития, можно констатировать, что положение приобретает угрожающий эффект. Сознание «засоряется» неосмысленным «хламом», в том числе и через подсознание. Избыточная информация «пожирает» человека и человеческое в нем, ввергает его в незначительные дела и мысли. Здесь важно не забывать и о точке зрения, согласно которой все увиденное, услышанное человеком остается в его подсознании.

Теоретические построения Жана Бодрийяра свидетельствуют об интеграции в единое целое участников общества современности путем внедрения механизма потребления [4]. Встраивая себя в конкурентные взаимодействия, обусловленные задачами потребления, человек вовлекается в общественную игру с определенными правилами, поощряющими всеобщую дифференциацию в плане приверженности моделям потребления, но тем самым успешно интегрирующими в общество индивидов, преследующих в своей разобщенности одни и те же интересы. Реклама — одно из таких реализуемых для пользы целого средств. В том числе через нее навязываются все новые потребности, необходимые для стимулирования экономического роста. В погоне за воспроизводимыми потребительскими миражами человек больше функционирует как элемент всеобщей структуры, нежели реализует собственные глубинные мотивы.

Культивируемая конкуренция порождает множество случаев, когда противостояние приобретает недостойные формы. Потому необходимо не упускать из виду вредоносный потенциал, заложенный также и в некоторой доли рекламной продукции. Формируемые посредством ее зависимости и желания требуют еще больших и без того страстно вожделенных денег. Пораженные сильной потребностью в денежных средствах индивиды склонны к поступкам во взаимоотношениях с другими людьми, далеким от гуманности. Успех, к сожалению, очень часто ассоциируется с тем, чем человек обладает и что он может себе позволить в материальном отношении. Материалистическо-гедонистические ценности вместе с неразвитостью сознания, отсутствием стремлений, связанных с самосовершенствованием, приводят к усеченному способу существования и нелучшим ценностным ориентациям. Более того, названные ценности вымещают ценности труда, созидания и принесения пользы обществу. Определенную власть приобретают представление о низменности труда и желание потреблять, получать много при наименьших усилиях. Ныне угро-

жающе распространено стремление получать материальные блага нечестными, нетрудовыми, преступными путями. Ведь реклама вместе с модой и другими средствами поощряет себялюбие и возносит на пьедестал материальные вещи и ценности, сегодня сплошь и рядом оформленные в символической, знаковой форме. Все только что перечисленное ярко свидетельствует о многочисленности вариаций создаваемых при поддержке рекламы конфликтных ситуаций и взаимоотношений.

Кажется неошибочным способ рассмотрения рекламы как инструмента, применяющегося для получения прибыли от использования людей в индивидуальных и узкогрупповых интересах. На ней лежит отпечаток восприятия масс как средства для извлечения прибыли. Обслуживание самого себя, реализация прибыли — вот цели, которые преследуются рекламодателями — производителями товаров и услуг, мировыми корпорациями и также владельцами объектов, использующих их для рекламы. С учетом этого и работают специалисты в сфере рекламы, которые функционируют в секторе услуг, представляющем собой, как указывает Ги-Эрнст Дебор, «целую армию людей, занятых в распределении и восхвалении современных товаров», а не в секторе реального производства, «армию», призванную создавать и удовлетворять искусственные потребности [6]. В отношении факта существования отмеченной «армии людей» хочется обратить внимание, что ее функционирование позволяет еще более успешно решать задачу по предотвращению потенциального источника конфликтности, порождаемого отсутствием незаполненных мест для реализации в социальной деятельности, в сфере труда.

Для того чтобы одна из основных проводимых в данной работе линий показалась более проясненной для читателя, уместно не оставить без дополнительного и имеющего разъясняющий смысл акцента то, что автором настоящей статьи реклама видится сквозь призму двух ипостасей: с одной стороны, она действенное средство реализации экономических и идеологических интересов в руках тех социальных сил, что обладают средствами контроля, власти и производства; с другой же — реклама являет собой неотъемлемый элемент и данность жизненного мира человека современности. И объясняется последний тезис тем, что в субъективном мире этого человека, начиная с его детского возраста, постоянно обнаруживают себя переживания о множестве феноменов, немалая часть коих представляет из себя именно рекламные проявления. Человеческие опыт и деятельность сегодня неотделимы от последних.

Перефразируя и развивая сказанное, можно утверждать, что существование людей неразрывно сегодня от совокупности рекламных феноменов, детерминирующих процессы социализации личности, а в дальнейшем — ее общественную жизнь, или, обобщенно говоря, ее жизненный мир как таковой. Иными словами, представитель современности формируется как социальное существо посредством (среди прочего) рекламы и рекламируемого, т. е. того, что стало нести в себе специфическую детерминанту индивидуальной и общественной жизни членов современного социума. Связи между человеком и элементами рекламного пространства — являющиеся диалектическими и во многом по своему характеру и последствиям относящиеся к категории конфликтных — конституируют онтологическую реальность современного человека.

Тем самым реклама — воплощающая собой само устремление к проникновению в индивидуальные миры, в сознания, наделенная «волей» к вторжению в жизненный мир индивидов — предстает в роли одного из их социализаторов, «воспитателей», одного из акторов их жизненного пути. Выполняя задачу по «заселению» индивидуальных пространств с целью стать побудительным мотивом для действий в пользу заказчиков рекламы, последняя, таким образом, обладает эффектом детерминирующей силы для носителей этих пространств. Причем этот эффект существует невзирая на убежденность реципиентов в его наличии либо (что бывает, возможно, куда чаще) его отсутствия, на что обращает внимание отечественный философ Валерий Савчук, подчеркивая при этом способность рекламы влиять в обход сознания воспринимающего (зачастую не рефлексирующего над этим), ведь не зря в ее создании задействуются и трудовые, и интеллектуальные, и финансовые ресурсы в большом количестве [2, с. 311]. Именно медиареальность в целом, ставшая важнейшей средой существования участников актуального общества, и мир разнообразных рекламных образов как ее часть, согласно В. В. Савчуку, пронизывает собой жизненный мир современного человека и даже становится условием, отгораживающим этого человека от подлинной реальности и ввергающим его в измерение, состоящее из воспроизводимых рекламистами образов (см. [2, с. 312]). И раскрытые только что грани рекламы, свидетельствующие о ее роли в жизни общества и его участников, представляют собой еще одно указание на ее статус в социальном пространстве как ни больше ни меньше одного из значимых субъектов в этом пространстве.

Все вышерассмотренное позволяет прийти к выводу о том, что современная реклама обнаруживает себя в статусе социального феномена, принимающего участие в разнообразных отношениях конфликтного типа и вместе с тем крайне значимого в деле укрепления жизнеспособности наличной социальной структуры, поскольку ею редуцируется до приемлемого уровня поле противоречий, обладающих нежелательным для этой структуры потенциалом небезопасности для ее сущностных оснований. Следует констатировать, что работа рекламного механизма как элемента актуального, находящегося на стадии глобализации общества полезна для этого общества, поскольку поддерживает его функционирование на стабильном уровне. Однако в соответствии с критической позицией, каковая имманентна и является, по нашему убеждению, атрибутом социальной философии, и исходя из образа общества, основой которого являются принципы гуманизма, личностно-духовного и социального здоровья, рекламный механизм — один из могущественных в обществе наших дней — должен, как представляется, интерпретироваться другим образом. Действительно, проанализированные в данной статье общественные процессы и факты — во многом неочевидные и не лежащие на поверхности и при этом позволяющие на фоне рекламы выявить определенные компоненты в динамике социального развития — демонстрируют картину детерминирования человека институтами общества, основанного на ценностях потребления. И это обусловливание — при одновременной эксплуатации состояний, испытываемых во внутреннем мире — находит опору в таких формах, как предоставление выбора между различными товарными проявлениями; воспроизводство

в индивиде различных потребностей и чувства нехватки; приравнивание потребительских ориентаций к полноценности существования; тотальная (в плане малого присутствия в облике современного индивида содержательной, интеллектуально-духовной составляющей) унификация, синхронизированная с процессом разъединения индивидов на конкурирующие друг с другом субъекты, и др. Указанные формы, реализуемые с помощью рекламы и посредством извлечения пользы из ее причастности к взаимоотношениям конфликтного характера, позволяют наличной социальной структуре находиться в состоянии саморегуляции и равновесия; однако достигается такое состояние за счет деструкции человека как высокоразумного социального субъекта.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика просвещения. Философские фрагменты / пер. с нем. — М.; СПб.: Медиум, Ювента; 1997. — 312 с.
2. Антология медиафилософии / ред.-сост. В. В. Савчук. — СПб.: Изд-во РХГА, 2013. — 339 с.
3. Бауман З. Индивидуализированное общество / пер. с англ. — М.: Логос, 2005. — 390 с.
4. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / пер. с фр. — М.: Культурная революция, Республика, 2006. — 269 с.
5. Гостев А. А. Образный канал рекламы. — URL: <http://psyfactor.org/lib/reclama11.htm> (дата обращения: 17.02.2016).
6. Дебор Г. — Э. Общество спектакля / пер. с фр. — М.: Опустошитель, 2011. — 179 с. — URL: http://modernlib.ru/books/debor_gi/obschestvo_spektaklya/read/ (дата обращения: 17.02.2016).
7. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. — М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1956. — 690 с.
8. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование по идеологии индустриального общества / пер. с англ. — М.: REFL-book, 1994. — 368 с.
9. Моль А. Социодинамика культуры / пер. с фр. — М.: ЛКИ, 2008. — 416 с.
10. Райнов Б. Массовая культура / пер. с болгарского. — М.: Прогресс, 1979. — 488 с.
11. Фромм Э. Революция надежды. Избавление от иллюзий / пер. с англ. — М.: Айрис-пресс, 2005. — 352 с.
12. Шалаев В. П. Актуальная синергетика: человек и общество в эпоху глобальных трансформаций. — Йошкар-Ола: ПГТУ, 2013. — 183 с.
13. Levine Bruce E. Fundamentalism Consumerism and an Insane Society. — URL: <http://endofcapitalism.com/2009/02/07/capitalism-reduces-humans-to-buying-units/> (дата обращения: 17.02.2016).

*Е. С. Штернина**

КАТЕГОРИЯ ОТРИЦАНИЯ В КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

В статье рассматривается категория отрицания как этноспецифическая черта русского языка и культуры. Отрицание, являясь одной из базовых категорий любого отдельно взятого языка, в процессе становления и развития проходит свой путь, отражая специфику национального сознания. Автор приводит определения отрицания, данные разными отечественными и зарубежными специалистами, рассматривает основную семантику данной категории, обсуждает способы ее выражения в структуре русского предложения. Статья носит компаративный характер: затрагивается сравнение выражения категории отрицания в русском и английском языках, а соответственно, и в языковых картинах мира.

Ключевые слова: категория отрицания, семантика отрицания, средства выражения отрицания, культура, этноспецифический.

E. S. Shternina

The Category of Negation in Culturological Aspect

The article describes the category of negation as ethno-specific feature of Russian language and culture. Negation being one of the basic categories of every language follows its own way within the process of its development and reflects the specifics of national mentality. The author demonstrates the main semantics provided by the category of negation, discusses the ways of expressing the negation within a Russian sentence. The article also compares the ways of expressing negation within Russian and English sentences which shows differences in the linguistic world pictures.

Keywords: category of negation, semantics of negation, means of negation, culture, ethno-specific.

Проблема взаимоотношения и взаимосвязи языка и культуры поднимается представителями многих наук, таких как культурология, социология, философия и, конечно, лингвистика. Язык — главный компонент культуры, его

* Штернина Екатерина Сергеевна — старший преподаватель, аспирант Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, shterka@gmail.com

орудие, посредством которого осуществляется общение между людьми, обмен знанием и опытом. В современном мире, в процессе массовой глобализации необходимость общения с представителями разных культур, а соответственно, и с носителями разных языков, с каждым днем возрастает, вместе с чем повышается интерес общества к проблемам и вопросам межкультурной коммуникации. В языке, как в зеркале окружающего мира, отражается специфическое, уникальное для каждого языка и его носителей мировоззрение. Осознание как существенных, так и незначительных различий между языками и культурами особенно важно для специалистов в области гуманитарных наук в целом и для преподавания иностранных языков в частности.

В лингвистической литературе, а также в самом широком культурологическом плане последних десятилетий накопилось значительное количество работ, посвященных вопросу характеристики и функционирования отрицания, что свидетельствует о том, что отрицание — одна из фундаментальных категорий языка. И действительно, она является универсальной, исходной смысловой категорией, свойственной абсолютно всем языкам мира. Ее корни уходят в глубокую древность: в древнейших письменных памятниках языков различных семей категория отрицания выступает как законченная, имеющая свою форму и содержание, наряду с категорией утверждения [2, с. 9].

Логично предположить, что отрицание появляется уже после возникновения категории утверждения, тем не менее нет оснований сомневаться в том, что как категория, она возникла «на заре развития языка», о чем свидетельствуют данные менее развитых языков [2, с. 9]. Таким образом, можно заключить, что в культурологическом генезисе каждого языка категория отрицания проходит свой путь, отражая специфику национального сознания.

Вопросы, к которым обращаются исследователи в процессе изучения данной категории, разнообразны. К ним относятся: определение понятия языкового и логического отрицания, их соотношение, изучение средств выражения отрицания в различных языках, а также исследование роли данной категории в конституировании структуры предложения. Как можно заметить, все эти вопросы отражают этноспецифические моменты в культуре носителей каждого конкретного языка. Тем не менее, несмотря на большой пласт работ, посвященных данной проблематике, отрицание все еще остается недостаточно разработанной темой, в частности продолжает привлекать внимание культурологов.

Самые разные параметры данного явления, как, например, обширная сфера его функционирования и учет достаточно большого набора средств выражения, нуждаются в дальнейшем осмыслении и развитии. Кроме погружения в сугубо культурологический контекст, она требует обращения к вопросам логики и философии.

Согласно И. Н. Бродскому, отрицательные суждения, как и утвердительные, с одной стороны, являются формой отражения действительности, а с другой — выступают в качестве суждения о суждении. Следовательно, в формальной логике выделяются два типа отрицания: а) отрицательное суждение как отражение идеи несуществования, отсутствия чего-либо в действительности, т. е. имеющее самостоятельный характер; б) отрицательное суждение как способ

опровержения высказанного, иными словами, присутствует формальный момент отрицания, запрет признавать суждение истинным [3; 4].

Отрицательные суждения могут выражать следующие логические отношения: отношение различия, отсутствия, несовместимости, противоположности, лишения и недостатка [3]. Может оказаться интересным, в какой степени и как эти отношения проявляются в разных языках, а их функциональная значимость оказывается важным культурологическим аспектом.

В логике, наряду с утвердительными и отрицательными суждениями, выделяют также положительные и отрицательные понятия. Положительными считаются такие понятия, которые выражают наличие у предмета определенных признаков, а отрицательными — отсутствие признаков, составляющих содержание положительного понятия. С языковой точки зрения они образуются от положительных путем прибавления отрицательной частицы «не» или префикса «без», например, «красивый» — «некрасивый», «толковый» — «бестолковый» и др. Таким образом, отрицательные понятия, как правило, выражаются в пределах данного слова, в то время как отрицательные суждения — на уровне предложения. При этом необходимо учитывать, что понятия, являясь формами отражения действительности, имеют неразрывную связь с языком и выражаются чаще всего словами и словосочетаниями, было бы неверным отождествлять слова с понятиями. Понятие — специфическая форма отражения действительности в мышлении, то общее, что сохраняется при переводе слов с одного языка на другой, иными словами, это смысл выражающих его слов [9]. В значении слова помимо самого понятия отражаются еще и коннотации, которые чаще всего и являются носителями этноспецифических культурологических различий.

Итак, логическое отрицание, находя свое выражение в естественном языке, тесно связано с языковым, хотя и не тождественно ему.

В лингвокультурологии и лингвистике данная проблематика разрабатывалась большим количеством как зарубежных, так и отечественных ученых. В их числе — Н. Н. Арват, А. И. Бахарев, В. Н. Бондаренко, С. А. Васильева, В. В. Виноградов, Т. Гивон, К. Д. Дондуа, О. Есперсен, А. Т. Кривонос, О. В. Озаровский, Н. Г. Озерова, Е. В. Падучева, В. З. Панфилов, А. М. Пешковский, Л. Хорн, А. А. Шахматов и др.

При интерпретации данной категории ученые придерживаются двух основных подходов: формального и понятийного. При понятийной интерпретации отрицание рассматривается как констатация небытия, несуществования рассматриваемой ситуации либо непричастности явления, признака или предмета к сообщаемой ситуации [17], тогда как формальный подход рассматривает его с синтаксической точки зрения. Например, К. Д. Дондуа называет отрицательным такое предложение, в котором присутствует отрицательная частица [7, с. 178]. И формальный, и понятийный подходы в той или иной мере дают возможность обнаружить различия между культурами носителей разных языков. Помимо этих, в некотором смысле объективных факторов, иногда срабатывают и субъективные. Так, например, О. Есперсен говорил о чувстве «отвращения», которое и было исходной точкой появления отрицания [8, с. 373–389]. Такого же мнения придерживается и отечественный

языковед В. А. Трофимов, усматривавший в отрицании «несомненный волевой момент устранения связи», «отрицательное настроение говорящего» [2, с. 12]. Субъективные факторы в еще большей степени оказываются культурологически зависимыми.

Еще одним культурно значимым моментом категории отрицания оказывается возможность рассмотрения ее в рамках модальности. Так, В. В. Виноградов пишет, что «целый ряд грамматических особенностей, связанных с употреблением отрицательной частицы *не* (преимущественно при глаголе и категории состояния), указывает на то, что современному русскому языку не чужды и модальные значения отрицательных частиц» [6, с. 550]. Согласно Н. М. Орловой, «негация есть такое модальное качество предложения, которое выражает отсутствие связей между явлениями действительности» [13, с. 22]. По мнению А. М. Пешковского, категория отрицания входит в рубрику «субъективно-объективных» категорий, поскольку она представляет не отношение между представлениями, а отношение говорящего (и слушающего) к этим отношениям [14, с. 387]. Вполне возможно, что модальная рамка, в которой существует категория отрицания, может значительно варьироваться от одного языка к другому, отражая при этом специфику различных языковых картин мира.

Если обратимся к толкованиям отрицания разными авторами, то можно попытаться выявить основные составляющие этой концептуальной категории. По Ш. Балли, отрицание указывает на то, что соответствующее утвердительное предложение отвергается говорящим как ложное [16].

Согласно Русской грамматике-80, отрицание по смыслу есть утверждение противоположного. Так, отрицание наличия какого-либо предмета или признака является утверждением его отсутствия [15].

А. Мустайоки считает, что отрицание показывает: либо определенное положение дел есть, либо его нет. В обобщенном виде отрицание следует понимать как выражение того, утверждается или отрицается данное положение дел [10].

По мнению А. И. Бахарева, отрицание является частным случаем утверждения и констатирует отсутствие предмета, признака или явления, выраженное средствами языка [2, с. 3].

Большинство лингвистических работ по данной проблематике в целом опирается на определение А. М. Пешковского:

Сущность этой категории... с синтаксической точки зрения сводится к тому, что связь между теми или иными двумя представлениями при помощи этой категории сознается отрицательно, т. е. сознается, что такая связь, выраженная такими-то формами слова или словосочетаний, реально не существует [14, с. 386].

Подобную мысль можно найти у С. А. Васильевой: «...подлинная природа отрицания — выражение определенной стороны материального мира — разъединенности» [5, с. 78–85]. С таких же позиций отрицание рассматривается и Н. Г. Озеровой: «...грамматическая категория отрицания передает логическое отрицание, присутствующее в отрицательных суждениях», и выражает «разъединенность предметов, явлений, признаков, имеющую место в действительности» [12, с. 10].

В словаре лингвистических терминов О. С. Ахмановой дается следующее толкование отрицания:

...отрицание — выражение при помощи лексических, фразеологических, синтаксических и др. средств языка того, что связь, устанавливаемая между элементами высказывания, реально не существует (мыслится в речи как реально не существующая) [1].

Как можно заметить из этих определений, они сосредотачиваются в основном на гносеологических и логических материях и не затрагивают широкого культурологического аспекта. Скорее всего, культурологические различия будут проявляться в формах вербализации отрицаний в разных языках. Классификация отрицательных предложений в разных языках и их сопоставление продемонстрируют лингвокультурологические особенности сопоставляемых языков.

А. М. Пешковский говорит о двух видах отрицательных предложений, четко определяя критерии их разграничения.

Именно только отрицание, стоящее при сказуемом, делает все высказывание отрицательным, отрицание же, стоящее при другом каком-либо члене, не колеблет общего утвердительного смысла высказывания. ...Предложения с положительным сказуемым, но с отрицательной частицей при другом члене можно назвать частноотрицательными; предложения с отрицательным сказуемым — общеотрицательными или собственно-отрицательными [14, с. 377–378].

Представленная классификация легла в основу большинства классификаций последующих исследований.

С таким разграничением отрицательных предложений соотносится идея О. Есперсена, выделявшего специальное и нексусное отрицания, в зависимости от его места в предложении. Он отмечает, что «понятие отрицания может относиться логически либо к отдельному понятию (специальное отрицание), либо к сочетанию двух компонентов нексуса (нексусное отрицание)». Когда отрицается нексус, отрицательный элемент обычно притягивается к глаголу [8, с. 373–389].

Классификации отрицательных предложений предлагали и другие исследователи. Так, по мнению А. А. Сухаревой, типы отрицательных предложений следует выделять на основании специфически формального выражения этой категории в предложении:

1. Предложения, в структуру которых входит отрицательная форма экзистенциального глагола. Например: *От... удивления не станет ни уменья пересказать тебе, ни сил (И. Крылов);*

2. Предложения, в которых сказуемое выражено переходным глаголом с отрицанием;

3. Предложения, в которых сказуемое выражено непереходным глаголом с отрицанием или в состав которых входит составное именное сказуемое;

4. Предложения, в структуру которых входят местоимения и наречия *некого, нечего, некуда, незачем* и др. Эти конструкции безличны, а главный член в них выражается отрицательным местоимением или наречием с инфинитивом. Например: *Незачем вам здесь жить.*

5. Предложения, в структуре которых присутствует слово *нет*. Например: *Сильнее кошки зверя нет*.

6. Предложения с двойным отрицанием, т. е. в которых присутствует несколько отрицательных элементов, в том числе и такие, которые можно расценивать как элементы, усиливающие отрицание. Например: *Брат никогда и ничему не учился*.

7. отрицательные предложения, в которых частица *ни* употребляется с существительным или местоимением в форме *никто*, *ничего* вне связи с частицей *не*. Например: *Ни связи, ни артиллерии. Внизу, близ здания, никого* [17, с. 1–25].

Однако в данной классификации не учитываются случаи отрицания, переданные интонационно или фразеологически, что приводит к неполному объему средств выражения данной категории.

Авторы Русской грамматики-80 выделяют два типа отрицательных предложений: *собственно отрицательные* и предложения с *факультативным отрицанием*. В первых отрицание является формально необходимым элементом структуры, как в следующих предложениях: *Нет времени; Никуда пойти*. Ко второму типу относятся такие предложения, в которых отрицание определено не структурой предложения, а характером информации. Например: *Студент не читает; Брат не учитель*. Предложения с факультативным отрицанием делятся на *общеотрицательные* и *частноотрицательные*. Общеотрицательными являются предложения, в которых отрицание находится «при сказуемом или главном члене, выражающем предикативный признак». Частноотрицательными — предложения, в которых отрицается лишь часть ситуации, а не вся ситуация в целом, т. е. не отрицается само действие [15, с. 408]. Таким образом, классификация, представленная в Грамматике-80, близка классификации А. М. Пешковского.

О. В. Озаровский считает, что позиция частицы *не* «имеет для структуры предложения не большее значение, чем, например, расположение частиц *ли* и *бы*, имеющих общие семантические моменты с *не*» [11, с. 40–47].

Даже беглый взгляд на классификации отрицательных предложений в русском языке с точки зрения носителей английского языка демонстрирует несколько принципиальных отличий, которые необходимо учитывать, преподавая русский язык, например, англоговорящим студентам. Во-первых, жесткая формальная структура английского предложения требует явно выраженного глагола, так что полного структурного аналога предложения типа № 5 классификации А. А. Сухаревой нет.

Во-вторых, все русские предложения с двойным отрицанием будут передаваться на английский язык, сохраняя лишь одно отрицание, что сразу поднимает вопрос о различиях между иллокутивной силой русского предложения с двумя отрицаниями и английского с одним. Кроме того, интересно еще и выяснить, есть ли принципиальная разница между предложениями типа *Anybody knows nothing // Nobody knows anything // Anybody doesn't know anything* в сравнении с русским *Никто ничего не знает*.

В-третьих, представляется, что отрицание в целом играет более весомую роль в русском языке по сравнению с английским (сравним: *По газонам не ходить // Keep off the grass; Не двигаться, буду стрелять // Freeze!; Не оста-*

навливайтесь // Keep on...; Не торопитесь // Take your time). С изрядной долей вероятности можно констатировать, что предложения в повелительном наклонении с отрицанием в русском языке встречаются значительно чаще, нежели в английском, и носят гораздо более выразительный характер, что является очевидной этноспецифической чертой русского языка и культуры. Проявление преднамеренной некатегоричности, осторожности, сдержанного высказывания весьма характерно для современного английского языка, а соблюдение принципа вежливости и такта при неформальном общении является важной лингвистической и социальной характеристикой речевого поведения англичан, что отмечается лингвистами, писателями и журналистами. Английский исследователь У. Дж. Болл говорит, что некатегоричность присуща разговорной речи англичан, поскольку сдержанность типична для их характера — это компромисс между хорошими манерами и правдивостью. «This would seem to harmonize with our national character» (Кажется, это будет гармонично сочетаться с нашим национальным характером) [18, с. 201–202]. Более глубокий сопоставительный анализ поможет вскрыть целый ряд культурно значимых моментов.

Для успешного общения на межкультурном уровне необходимо не только владеть иностранным языком, но и осознавать, что разные языки отражают реалии внешнего мира по-разному, по-разному структурируют внешний мир. В языке как хранилище исторического опыта этноса заложены основные понятия и представления данного народа о внешнем мире, которые могут отличаться от представлений другого народа в силу различных особенностей их исторического развития или географического положения. Помимо того, что знание ментальных и культурологических особенностей того или иного общества играют важнейшую роль в совершенствовании форм и эффективности общения, они важны и для таких аспектов как преподавание иностранного языка. Такого рода знания помогут обучающимся легче и быстрее находить нужные слова и выражения, точно выражать свою мысль на иностранном языке и способствовать более интенсивному обучению.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов / О. С. Ахманова. — 2-е изд., стер. — М.: УРСС: Едиториал УРСС, 2004. — 571 с.
2. Бахарев А. И. Отрицание в логике и грамматике. — Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 1980. — 77 с.
3. Бондаренко В. Н. Отрицание как логико-грамматическая категория. — М.: Наука, 1983. — 212 с.
4. Бродский И. Н. Отрицательные высказывания. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1973. — 104 с.
5. Васильева С. А. К вопросу о семантике отрицательных частиц // Филологические науки. — 1959. — № 3. — С. 78–85.
6. Виноградов В. В. Русский язык (грамматическое учение о слове) / под ред. Г. А. Золотовой. — 4-е изд. — М.: Русский язык, 2001–720 с.
7. Дондуа К. Д. Статьи по общему и кавказскому языкознанию. — М.: Наука, 1975. — 319 с.

8. Есперсен О. Философия грамматики. — М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1958. — 404 с.
9. Казимьянец Е. Г. Способы выражения отрицания в современном русском языке (билингвальный анализ): автореф. дис. ... канд. филол. наук. — М., 1987. — 17 с.
10. Мустайоки А. Теория функционального синтаксиса. От семантических структур к языковым средствам. — М.: Языки славянской культуры, 2006. — 512 с.
11. Озаровский О. В. Синонимия высказываний с разным расположением отрицания // Филологические науки. — 1981. — № 3. — С. 40–47.
12. Озерова Н. Г. Средства выражения отрицания в русском и украинском языках. — Киев: Наукова думка, 1978. — 117 с.
13. Орлова М. Н. О лингвистической сущности отрицания и типах отрицательных предложений в русском языке // Учен. зап. Башкирского гос. ун-та. Сер. филол. наук. — Вып. 75. — 1973. — № 25. — С. 19–26.
14. Пешковский А. М. Русский синтаксис в научном освещении. 7-е изд. — М.: Учпедгиз, 1956. — 511 с.
15. Русская грамматика: в 2 т. / Синтаксис. — Т. 2. — М., 1980. — 709 с. — URL: <http://rusgram.narod.ru/> (дата обращения: 10.09.2013).
16. Русская корпусная грамматика. — URL: <http://rusgram.ru/> (дата обращения: 15.11.2013).
17. Сухарева А. А. К вопросу об отрицательных предложениях в современном русском литературном языке // Учен. зап. Ташкентского гос. пед. ин-та. — Вып. XIII, ч. 4. — 1958. — С. 1–25.
18. Ball W. J. Understatement and Overstatement in English // English Language Teaching. — Vol. XXIV, is. 3. — 1970. — P. 201–202.

*М. В. Мелкая**

РОЛЬ ДРУГОГО В ПЕРЕЖИВАНИИ СТЫДА

Феномен стыда сложен для концептуализации и по-разному конструируется в различных дискурсах и культурных контекстах. Автор акцентирует внимание на роли Другого в его возникновении и переживании. Первоначальное появление исследуемого феномена психологи связывают с появлением самосознания у ребенка в возрасте 15–18 месяцев, когда он овладевает речью. В этот период ребенок впервые обнаруживает несовпадение уровней переживания и высказывания, обучаясь взгляду на себя как на Другого и высказыванию о себе как о Другом. Через этот опыт ребенок обретает возможность стыдиться себя перед значимым Другим, одновременно стыдясь за себя как за кого-то другого, чуждого ему, который парадоксальным образом находится внутри него самого. В статье также рассматривается сущностная связь стыда с утратой дара речи, воображаемым опытом смерти и опытом публичного обнажения.

Ключевые слова: стыд, самосознание, Другой, речь, нагота, смерть.

M. V. Melkaia

The role of the Other in shame experience

The phenomenon of shame is difficult for conceptualization and it is differently constructed depending on discourse or cultural context. The author attempts to define the role of the Other in its emergence and experience. The first appearance of shame psychologists associate with the emergence of self-consciousness at the age of 15–18 months, when a child learns to speak. During this period a child firstly faces a problem of discrepancy between experience level and utterance level. He learns to see himself as another person and to speak about himself as about someone else. This experience gives him an opportunity to be ashamed before the other important person and feel ashamed for himself as for someone else, someone alien, who is paradoxically inside of him. The article also discusses the essential connection of shame with the loss of gift of speech, the imaginary experience of death and nakedness.

Keywords: shame, self-consciousness, the Other, speech, nakedness, death.

Попытки концептуализировать феномен стыда в гуманитарных науках многочисленны, однако проблема методологического единства в его исследо-

* Мелкая Марина Витольдовна — преподаватель кафедры психотерапии Восточно-Европейского Института психоанализа, marinamelkaya@gmail.com

вании стоит очень остро. Если определять стыд как феномен, то, по меткому выражению одного из исследователей, это «феномен, который не явлен» [8, с. 40], так как «не существует фиксированного смыслового содержания или переживания, которое лежало бы в основе всех использований понятия “стыд”» [8, с. 39]. Мышление в терминах субстанций и сущностей, подразумевающее постоянное, объективное ядро этого феномена, к стыду неприменимо. Фактически данное понятие по-разному конструируется в различных дискурсах и культурных контекстах. Поэтому высказанное в 80-х гг. XX в. замечание У. Кинстона о том, что большинство авторов не в состоянии «вместить феноменологию переживания стыда, описанную их коллегами, в свою концепцию» [7], по-прежнему актуально.

Многие исследователи обращают внимание на такую специфическую характеристику стыда, как его поглощение схожими состояниями, и чаще всего — виной. Причиной этого может быть следующее: о вине есть возможность говорить, что отражено в практике покаяния и исповеди, а в стыде человек теряет дар речи, стыд предстает как невыговариваемый опыт. Вина предполагает способность субъекта овладеть ситуацией через совершение искупления, стыд же не преодолевается, а претерпевается как исключительно пассивный опыт переживания собственного ничтожества, «стыд — это страсть, в плену которой оказался индивид, то, что само приходит и уходит» [2, с. 213] В стыде субъект, буквально, отдан на растерзание, но кому?

Если мы исходим из того, что «субъект всегда проявлен в отношениях с другим, так же, как его конституирование возможно исключительно через другого» [2, с. 218], то мы имеем дело не с субъектом как самозамкнутой системой, а всегда с субъектом отношений. Чтобы ответить на вопрос, отношение к кому переживается в ситуациях стыда, необходимо предположить момент первоначального появления этого переживания в истории субъекта. Современные исследователи связывают появление стыда с появлением самосознания в возрасте 15–18 месяцев, когда в опыт ребенка вторгается речь и становится главным организатором его бытия. Из опыта, утверждаемого речью, исключаются многие уровни, слои переживания, принадлежащие довербальной реальности слияния с матерью. «Самость становится тайной. Впервые в своей жизни младенец переживает самость как разделенную и чувствует, что никто не может исцелить это расщепление» [6, с. 61]. Дж. Агамбен говорит об этом как об отсутствии связи между знанием и говорением, когда опыт для знающего представляет собой «болезненную невозможность сказать, а для говорящего — столь же горькую невозможность знать» [1, с. 132]. Ребенок более не совпадает с самим собой, он становится Другим для самого себя, вернее, обнаруживает Другого в себе как то, что не поддается форме высказывания. Несовпадения образуют зазор, пустое пространство как место не-встречи, невозможности встречи с собой. Иными словами, в бытии субъекта открывается модус небытия — место, занятое невыговариваемым остатком, непрозрачным и плотным, разрушающим целостность. Утрачивая часть самого себя, ребенок утрачивает и прежнюю близость с матерью. Общение посредством слов, скорее, разделяет их, чем связывает. Мать слишком часто не понимает языка ребенка, начинающего говорить, а ребенку непонятны ее требования. Таким

образом, появление речи является необходимым условием для отделения себя от Другого, а следовательно, и для появления стыда.

Библейский рассказ о грехопадении также может быть «прочитан» как архетипическое повествование о рождении субъекта, обладающего самосознанием. Архаичный ужас, который испытывают первые люди, обнаружив свою наготу, связан с утратой состояния слияния и открытием Другого как чужого. Взгляд, заставляющий стыдиться, отчуждает, а не приближает. «Кто сказал тебе, что ты наг?» — вопрошает Господь. Сам по себе этот вопрос указывает на связь возникновения стыда с утратой любви. Нагота изобличает малость, уязвимость и несостоятельность человека по сравнению с Богом. Но лишь в отчуждении от любви знание о наготе становится возможным. В состоянии слияния нет и не может быть стыда, так как в нем нет Другого. «Рост сознания, — говорит аналитический психолог М. Якоби, — символизируемый вкушением плода познания, ведет к потере райской унитарной реальности» [6, с. 42], отчуждая человека не только от Бога, но и от самого себя. Парадокс в том, что первое появление Бога в человекоразмерном пространстве происходит как появление Чужого. Отчуждение, т. е. выход из слияния, является условием диалога, условием отношений. Но отчуждение человек обнаруживает не только снаружи, но и в самом себе, т. к. собственные чувства и поступки теперь оказывают ему сопротивление и выходят из-под контроля. Так же, как и ребенок в своем личностном становлении, Адам и Ева сталкиваются с двумя Другими: собственным внутренним миром и миром внешним.

М. Баженов указывает на то, что «с помощью стыда обнаруживается и конституируется как бытие Другого, так и собственное бытие» [2, с. 197], что боль стыда хотя и принадлежит мне-стыдящемуся, но указывает «на нечто, не принадлежащее моему внутреннему миру, моей психике» [2, с. 185], на нечто, что является ее частью, но как инородный объект. Об этом говорит и В. Подорога, указывая, что Другой занимает мое место «как непреодолимый и самый ближайший ко мне предел существования» [4, с. 45]. Становясь в самосознании объектом для самого себя, ребенок впервые переживает стыд как результат видения себя глазами Другого. Ему стыдно за себя, и предлог «за» указывает на разделенность субъекта. Та часть меня, за которую стыдно, переживается как внутренний Другой, как нечто неприемлемое. При этом само переживание запускается присутствием Другого внешнего, чей взгляд и голос являются причиной стыда. Таким образом, стыд всегда оказывается у Другого, но не у Я, которому в переживании стыда отводится лишь роль свидетеля, но не автора. Такой опыт отвержения Другим в языке передается означающими смерти: «сдохнуть со стыда», «сгореть со стыда». Он указывает и на утрату близости, и на желание ее восстановления. Психологи считают, что основным страхом стыдящегося — быть покинутым, брошенным, оставленным и умереть от эмоционального голода. Мучительность переживания стыда связана с тем, что тот, кто умирает, вынужден сам свидетельствовать о собственной смерти. Свидетельствовать о наличии внутри себя того неприемлемого, во власти которого он находится здесь и сейчас, не в силах разорвать эту интимную близость отращения к самому себе. И одновременно — о существовании идеального

значимого Другого, благодаря которому неприемлемое распознается как таковое. «Стыд оказывается моим признанием, — говорит М. Баженов, — так как я признаю, что действительно являюсь таким, каким другой меня видит» [2, с. 206]. Другой сообщает мне свое отвращение и, разочарованный, отвергается с презрением, лишая меня любящим взглядом. Другой делает неприемлемое во мне видимым и существующим. Неполноценность человека по отношению к Нему проявляется как неполнота, ставящая достоинство субъекта в зависимость от воображаемой полноты другого. Образно она может быть представлена дырой как дефектом, повреждающим целостность вещи, обесценивающим ее стоимость. Идеальный Другой, в сравнении с которым субъект постоянно рискует обнаружить собственную неполноценность, — это Бог. Однако в повседневной жизни человек постоянно проецирует Его образ на других людей, наделяя их свойствами совершенства, которыми они, в действительности, не обладают. Парадокс феномена стада — в том, что тот, кто занимает позицию стыдящего, отмечен той же неполнотой, что и стыдящийся, поэтому стыдя, он одновременно стыдится сам. «Стыдиться за другого» означает выражать свое разочарование и гнев в ответ на обнаружение его несовершенства. Такая интенсивная эмоциональная реакция (разочарование, явленное в гневе) указывает, что стыдящий переживает дефект стыдящегося как собственный, что драма разоблачения касается их обоих. Однако стыдящийся в акте устыжения другого отрекается от своей «дыры», он стыдит именно для того, чтобы самому не стыдиться. Баженов утверждает, что стыдящийся — это инобытие стыдящего, в котором он «усваивает (о-сваивает, делает своим), осознает и переживает свою собственную сущность. Сущность стыдящего — в стыдящемся. Это верно и для стыдящегося» [2, с. 197]. Эта сущность может быть определена как онтологическая несамодостаточность человека, бытие которого фундируется желанием Другого.

В стремлении получить признание Другого человек пытается стать значимым для него, покрыть свою наготу покровами социальных отличий. Само слово «стыд» происходит от понятий укрытия и маскировки. Немецкий корень *skam/skem* отсылает к индоевропейскому корню *kam/kem*: «покрывать, вуалировать, прятать». Приставка *s* (*skam*) добавляет рефлексивное значение — «покрывать себя». От того же самого корня происходят еще два слова: *skin* (англ. — кожа) и *hide* (англ. — скрывать, прятать) [3, с. 151]. Однако несовпадение субъекта с самим собой делает неизбежной прореху в любой маске, сквозь которую взгляд Другого может высветить его наготу в любой момент. Нагота унижает и уничтожает, указывая на невыносимость утраты отличий, невыносимость быть ничем для Другого. Голое тело — неозначенная, немаркированная, мертвая территория. В русском языке слова «голод» и «голый» имеют общий корень. «Голод» говорит об образовавшейся пустоте, жаждущей заполнения (дыра в желудке), «голый» указывает на непокрытое тело, стирающее индивидуальность (голыми все равны). В русском языке, в отличие от английского, этимология стыда отсылает не к маскировке, а к ее противоположности — раз-облачению, раздеванию (именно раздетый человек дрожит и сжимается от стужи). Слово «стыд» этимологически означает «то, что заставляет сжиматься, цепенеть, коченеть», отсюда и однокоренные

слова — «студеный», «стужа» [5]. И голод, и нагота оказываются связанными со смертью, со страхом умереть от голода и холода.

Оказаться раздетым перед другим значит не только стать невидимым для него, исчезнуть, не быть, но и оставаться живым, свидетельствуя о своей постыдной смерти. Этот мучительный опыт сравним с опытом клинической смерти, когда тот, кого окружающие видят мертвым, видит их живыми, но не может войти с ними в контакт. В европейской культуре Нового времени такая ситуация может быть продемонстрирована на примере наказаний через обнажение, которые постепенно приходили на смену телесным наказаниям. В институтах благородных девиц, например, воспитанниц наказывали, ставя без передника на табурет посреди зала, полного соучениц. Замечательно то, что отсутствие передника символически приравнивалось к обнажению, несмотря на то что девушки носили платья с глухим воротом и длинными рукавами. Цель позорящего наказания парадоксальна — отличить субъекта от других (все в передниках, виновная — без него), но неприемлемым отличием — как пустое место. Вознесение вверх (в центр, на табурет) становится падением вниз, в место ничто, которое занимает наказанная. Согласно Дж. Агамбену, узнать себя «в неприемлемом отличии», т. е. субъективировать «в абсолютной десубъективации» [1, с. 114], и означает пережить стыд. Утрата отличий сама по себе является отличием. Вопрос лишь в том, кто и за что отличает субъекта, кто тот Другой, который устанавливает, что приемлемо, а что нет. Способность к устыжению сама по себе вне морали, она указывает лишь на наличие самосознания и онтологическую невозможность самодостаточности для человека, выступая как экзистенциальная данность, как форма, внутри которой человек, однако, свободен выбрать свое содержание, выбрав автора своего стыда — того Другого, которого он будет стыдиться.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агамбен Дж. Номо sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. — М.: Европа, 2012. — 192 с.
2. Баженов М. В. Бытие стыда. — Ижевск: Изд-во ИЖГТУ, 2009. — 320 с.
3. Мелкая М. В. Академическая и эмпирическая нехватка познания стыда // Межрегиональная научная конференция с международным участием «Культура, религия и образование: традиционные ценности и стратегии интеллектуального и духовного развития» (21–22 ноября 2014 г.). Сб. науч. ст. — СПб: Ноко, 2014. — С. 150–155.
4. Подорога В. А. Выражение и смысл. — М.: Ad Marginem, 1995. — 427 с.
5. Успенский Л. В. Почему не иначе? — URL: <http://www.pochemyneinache.com/alfavit/17/str310.html> (дата обращения: 20.12.2015).
6. Якоби М. Стыд и истоки самоуважения. — М.: Институт аналитической психологии, 2001. — 249 с.
7. Kinston W. A theoretical context for shame. — URL: https://www.psyq.ru/publications/kinston_shame.html (дата обращения: 20.12.2015).
8. Pattison S. Shame: theory, therapy, theology. — Cambridge University Press, 2003. — 343 p.

*Е. Ю. Терещенко**

РЕЛИГИЯ В СИСТЕМЕ МОРСКОЙ КУЛЬТУРЫ КОЛЬСКОГО СЕВЕРА

В статье рассматриваются теоретические подходы к изучению религии в системе морской культуры. Морская культура представлена как исторически развивающиеся способы практического и духовного освоения человеком морского пространства. Обосновывается роль религиозных ценностей в понимании морской деятельности и предлагается модель изучения религии в системе морской культуры на трех уровнях: духовно-содержательном, морфологическом и институциональном. На основе трудов Н. Н. Гуриной, С. В. Жарниковой, Е. М. Колпакова, В. Я. Шумкина, Т. А. Бернштам, И. Ф. Ушакова, А. А. Киселева, А. И. Краснобаева, Ю. П. Бардильевой, А. Г. Дьяконова рассмотрена эволюция религиозных ценностей социальных и этнических групп, осваивающих морское пространство Кольского Севера; разнообразные формы религиозного культа, распространенные в морской практике и деятельность религиозных организаций на флоте.

Ключевые слова: религия, морская культура, Кольский Север.

E. Yu. Tereshchenko

Religion in the system of maritime culture of the Kola north

In article theoretical approaches to studying of religion in system of maritime culture are considered. The maritime culture is presented as historically developing ways of practical and spiritual development by the person of sea space. The role of religious values locates in understanding of maritime activity and the model of studying of religion in system of maritime culture at three levels is offered: spiritual and substantial, morphological and institutional. On the basis of N. N. Gurina, S. V. Zharnikova, E. M. Kolpakov, V. Ya. Shumkin, T. A. Bernshtam, I. F. Ushakov, A. A. Kiselyov, A. I. Krasnobayev, Yu.P. Bardileva, A. G. Dyakonov's works is considered evolution of religious values of the social and ethnic groups mastering sea space of the Kola North; the various forms of a religious cult widespread in maritime practice and activity of the religious organizations on fleet.

Keywords: religion, maritime culture, Kola North.

* Терещенко Елена Юрьевна — кандидат культурологии, доцент кафедры культурологии и межкультурных коммуникаций, теории языка и журналистики Мурманского арктического государственного университета (Мурманск); ter_elena@inbox.ru

С древнейших времен люди начинают осваивать морское пространство. Исторически изменяющиеся способы морской деятельности в материальной и духовной сферах образуют морскую культуру, которая представлена разнообразными (хозяйственными, политическими, научными, образовательными, рекреационными и др.) формами. Особое значение в этом ряду занимают формы производства и распространения религиозных ценностей в морской практике.

В культурологии разрабатываются различные концепции культуры: аксиологическая, символическая, семиотическая, диалогическая. Вместе с тем, по словам В. М. Межуева,

многообразие таких концепций не отменяет первостепенной важности той из них, которая исходит из понимания культуры как деятельности. И в наши дни она сохраняет базовое значение по отношению к другим, более частным и прикладным концепциям, нуждаясь лишь в своей дальнейшей разработке и новых исследованиях [14, с. 130].

Наиболее последовательно деятельностный подход изложен в трудах Э. С. Маркаряна и М. С. Кагана. В концепции Э. С. Маркаряна культура является «способом актуализации и осуществления человеческой деятельности» [13, с. 282], в концепции М. С. Кагана, культура — «системная, исторически образовавшаяся и исторически изменяющаяся многосторонняя целостность специфически человеческих способов деятельности и ее опредмеченных плодов — материальных, духовных и художественных» [8, с. 44]. М. С. Каган выявляет основные формы материальной, духовной и художественной предметности (знание, ценность, проект, человеческое тело, социальная организация, вещь и воплощенный художественный образ) и два способа (способ созидательной деятельности и способ деятельного присвоения человеческого опыта).

В Морской доктрине РФ — основополагающем документе, определяющем национальную морскую политику, указано, что освоение пространств и ресурсов Мирового океана — одно из главных направлений развития мировой цивилизации в третьем тысячелетии. Морская деятельность в данном документе определена как деятельность в области изучения, освоения и использования Мирового океана в интересах безопасности, устойчивого экономического и социального развития государства [15].

В данной статье мы будем рассматривать морскую деятельность с позиций культурологии, принимая наиболее обобщенное понятие деятельности как процесса активного взаимодействия субъекта со средой обитания, а морскую культуру — как исторически развивающиеся способы практического и духовного освоения человеком морского пространства.

Морское культурное пространство является результатом «окультуривания» естественного пространства, оно имеет территориальную протяженность, границы (обусловленные историческими способами кораблестроения и мореходства), в нем очерчены контуры культурных центров (портов), элементов (кораблей) и коммуникационных путей. Морское культурное пространство — это пространство природы, в котором культурные феномены группируются в формы, комплексы и системы.

Феномены и формы морской культуры можно рассмотреть в исторической и структурно-функциональной плоскостях. Э. А. Орлова обосновывает системное представление о культуре, характеризуя последовательно три основных блока: социально-организационный, познавательный и трансляционный [16]. Религия в данной структуре рассматривается как совокупность духовных представлений, основанных на вере в существование бога [17].

По отношению к морской культуре структурно-функциональный подход позволяет вычлениить основные элементы, определить их внутренние и внешние связи, а также определить, как они связаны с выполнением основной задачи морской культуры — обеспечением специфически человеческого способа освоения морского пространства.

В структуру религии входят три взаимосвязанных подсистемы: религиозное сознание; формы религиозного культа и религиозные организации. Религиозное сознание представляет собой систему образов мироздания в сознании человека, общества; религиозный культ — совокупность обрядов почитания божественной силы (таинства, освящение, молитвы); религиозные организации — различные объединения церкви и верующих.

Религию в системе морской культуры можно рассмотреть на трех уровнях: духовно-содержательном, морфологическом и институциональном: как совокупность религиозных ценностей социальных групп и народов, осваивающих морское пространство; разнообразные формы религиозного культа, распространенные в морской практике; деятельность религиозных организаций на флоте.

Сегодня в практику взаимодействия церкви и флота вошли такие формы религиозного культа, как освящение кораблей, проведение праздничных богослужений в честь святых-покровителей моряков, поминовение погибших в море. Основной институциональной формой является морской храм как компонент централизованной и иерархической системы религии и церкви (включая судовые храмы). Комплексное исследование данной темы поможет проследить распространение религиозных ценностей в морской практике и выявить специфику религиозных форм морской культуры Кольского Севера.

Религиозные представления жителей Кольского полуострова (в том числе социальных и этнических групп, осваивающих морское пространство) изучены в трудах историков, философов, культурологов. Древнейший период описан в работах С. В. Жарниковой, древний период культуры рассмотрен в работах Н. Н. Гуриной, Е. М. Колпакова, В. Я. Шумкина, религиозная культура русских поморов — в трудах И. Ф. Ушакова, Т. А. Бернштам, Н. М. Терехихина; государственно-церковные отношения в советский период изучены в работе Ю. П. Бардиловой.

Мифология и религия — формы осознания человеком мира, основанные на вере в сверхъестественное. Как показывает С. А. Токарев, источники религии и мифологии различны: корни религии — в почитании природного и социального порядка; мифологии — в стремлении понять и объяснить окружающую действительность. В тоже время мифы составляют существенную часть религиозных верований и религиозно-магических обрядов [19].

Мифология древнейшего периода Севера связана с идеей Востока, Начала. В Ведах есть упоминание о северной стране, окруженной океаном, где жили древние арии, а полугодовой День и полугодовую Ночь называют Днем и Ночью богов [7].

В древний период складываются мифологические системы, в которых морской стихии отводится особое место. В древней финно-угорской мифологии мир делится на три части: небо с Полярной звездой в центре; землю, омываемую водами океана; загробный мир холода и мрака. В мифологической системе саамов, предки которых начинают осваивать Кольский полуостров со II тыс. до н. э. хранится упоминание о творении мира сущего из яйца. В нем повествуется о том, как божественная птица (утка) несет яйцо посреди первичного океана, из частей которого возникают небо, земля, светила [23].

Древними формами религии являются анимизм, магия, тотемизм. К самым загадочным явлениям на Кольском полуострове относят сейды, лабиринты и петроглифы, одной из версий появления которых является промысловая магия. В частности, среди форм почитания камней были распространены «одаривание рыбой», «обмазывание рыбьим жиром». Символ лабиринта исследователи связывают с астральным культом, обрядом погребения [6]. Практически все лабиринты Кольского полуострова располагаются вдоль берегов морей и рек. Н. Н. Гурина датирует их эпохой неолита и предлагает трактовать как сооружения, созданные для проведения ритуалов, связанных с рыболовецким промыслом [4]. Среди разнообразных сцен, изображенных на петроглифах Канозера, часто встречается зооантропоморфная фигура «беса» [10]. Анализируя семантику данных сюжетов, исследователи отмечают, что он является покровителем нижнего мира, водной стихии или водных потоков, дождя [3, с. 116]. Змееподобные черты облика указывают на его схожесть с образом подземного или водного змея, обитавшего в царстве мертвых. Например, скандинавский Ермунганд — морской змей, опоясывающий окруженную водами Землю; славянский Велес, в мифах нередко называемый змеем и противостоящий богу-змееборцу Перуну, греческий Тритон — владыка водных пространств, вместо ног имевший змеиные хвосты, финно-угорский Туонелы — покровитель подземного царства из карело-финского эпоса «Калевала».

На протяжении двух тысячелетий мифологические представления о морской стихии на Кольском Севере сохранялись практически без изменений. Их трансформация началась с приходом русских поморов, преимущественно новгородцев, в XII в., к XV в. заселивших Терский берег Кольского полуострова. С XVI в. начинается христианизация местного населения — саамов.

Православные ценности постепенно распространяются на морскую деятельность, которая приобретает нравственное содержание, наполняется религиозными мотивами, совершается с ориентацией внутреннюю духовную работу. Но словам Н. М. Терехина,

связь между образами веры и мореплавания в православном мирозерцании имеет не какой-то метафорический, «стилистический» смысл, она глубоко бытийственна, онтологична и восходит к собственным «водным» истокам христианства, которые органично слились с «водными» основаниями космоса русского народа [18, с. 84].

Наиболее ярко формирование религиозных оснований в понимании морской практики отразилось в почитании святых — покровителей мореплавания, установке поморских крестов и возведении морских храмов.

Самым распространенным на Кольском Севере было почитание Святого Николая Чудотворца, Трифона Печенгского, Варлаама Керетского. Молитва, обращенная к святым, вселяла надежду на спасение, удачный промысел и благополучное возвращение домой. По словам Б. А. Успенского,

Никола (св. Николай) занимает совершенно исключительное место в русском религиозном сознании. Никола, несомненно, наиболее чтимый русский святой, почитание которого приближается к почитанию Богородицы и даже самого Христа [21, с. 1].

Кресты на Кольском Севере поморы устанавливали на тонях (тоневого крест), на побережье (навигационный крест), на могилах (надмогильный крест), на месте крушения кораблей (памятный крест) и после удачного возвращения домой (обетно-благодарственный крест) [24]. Памятные кресты ставились на тех местах, о которых сохранились устные предания о «чудесах» или в память о погибших в море и не погребенных по христианскому обряду. Обетно-благодарственные кресты чаще ставились рыбаками и зверобоями после удачного лова, благополучного возвращения домой, в случае стихийных бедствий, болезни. Широко известен благодарственный крест Петра I, собственноручно им срубленный «согласно поморским традициям» и поставленный в Унской губе Белого моря в 1643 г. по случаю избавления от гибели во время шторма.

В тоже время в морской практике сохраняются языческие поверья. Т. А. Бернштам указывает, что значительная часть поверий относилась к стихийным силам природы: ветрам, рыбам, морским зверям и др. К древним пластам поморских верований относятся воззрения на живую и неживую природу, в которых сохранились отголоски славянского язычества [2, с. 189].

Морские храмы на Кольском Севере возводились главным образом в честь Николая Чудотворца (в Ковде, Порьей губе, Пялице). Первой в 1491 г. была построена деревянная церковь Николая Чудотворца в селе Варзуга. С XVIII в. на Кольском полуострове были основаны монастыри (Тифонов-Печенгский, 1533 г.; Кандалакшский, 1548 г.; Усть-Кольский, 1540 г.). Осуществляя в том числе и хозяйственную деятельность, они привносили православное мировоззрение на основные виды морской практики.

Сохранению религиозных традиций в морской практике способствовало распространение старообрядчества. В деревне Порья Губа был скит, где хранилась икона Николая Чудотворца, особо почитаемая среди поморов.

В результате раскола меняется и тип помора. Помор-пассионарий эпохи географических открытий и помор-старовер XVIII–XIX вв. — это типаж с кардинально противоположным жизненным вектором. Если первый открыт миру... то второй главную свою добродетель видит в созданных предками алгоритмах деятельности... С консерватизмом поморов столкнулся уже Петр I, в начале XVIII века безуспешно настаивавший, чтобы поморы строили корабли на заграничный манер [11, с. 92].

Во время правления Петра I на Кольском полуострове была проведена административная реформа, поселение Кола было преобразовано в крепость-острог (1700). Строительство в Архангельске военных кораблей и проводка их на Балтику потребовали создания лоций и карт, а также научного изучения условий судоходства на Севере. Так, в 1701 г. Адрианом Схонбеком была выгравирована «Размерная карта Белого моря», на которой было изображено побережье Кольского полуострова от Пялицы до Ковды. В 1721 г. на Кольский полуостров для «сочинения ландкарт» была отправлена экспедиция Морской академии, а в 1727 г. для определения астрономических координат опорных пунктов — экспедиция Академии наук. Итогом работы Академии наук и Морской академии стала карта «Российская Лапландия», вошедшая в состав Атласа Российской империи (1745). Но в целом просветительские идеи XVIII в. на Кольском полуострове не получили широкого распространения.

В XIX в. был осуществлен проект колонизации Мурманского берега Кольского полуострова, в результате которого на побережье уже в 1895 г. насчитывалось 39 колоний. Православные храмы возводятся практически во всех колониях. Были учреждены новые церковные приходы — Пазрецкий, Печенгский, Териберский, Кузоменский, Кашкаранский и др. [22, с. 325]. Новыми субъектами морской деятельности становятся норвежцы и финны. Благодаря продолжительным стараниям колонистов-лютеран в г. Александровске и с. Ура-Губа были построены две кирхи.

XIX век — период активного научного изучения моря. В этот период были организованы научные экспедиции под руководством К. М. Бэра, Н. Я. Данилевского (1851, 1859), в 1881 г. начала работать Мурманская биологическая станция. В 1898 г. проведена первая Мурманская научно-промысловая экспедиция под руководством Н. М. Книповича.

Советский период ознаменован практически полным исчезновением религиозных форм в морской культуре. В то же время в местных СМИ отмечалось, что у рыбаков Мурманского побережья долгое время сохранялись пережитки промыслового культа, почитания святителей и чудотворцев Русского Севера [12].

В 1920-е гг. активизировалась антирелигиозная борьба. В 1929 г. в Архангельске прошла первая Северная краевая конференция Союза воинствующих безбожников. На Кольском Севере были разрушены многие храмы. Храм Святого Николая в Варзуге был закрыт, с него снесены все семь глав, а с 1930-х годов он использовался как колхозный магазин, вход в который прорубили через алтарь (до настоящего времени храм не сохранился). В 1927 г. была разорена и перестроена в клуб церковь Николая Чудотворца в Александровске-на-Мурмане (Полярном). Были закрыты две лютеранские кирхи (г. Полярный и с. Ура-губа). Как показано в исследовании Ю. П. Бардиловой, в 1930–1940-е гг. были арестованы двенадцать священнослужителей, а в период 1940–1946 гг. на Кольском полуострове не было ни одной действующей церкви.

Отсутствие священников в течение длительного времени после окончания Гражданской войны в большинстве приходов Кольского Севера привело к упадку религиозной жизни в них, прерыванию приходских традиций, возрастанию числа неверующих [1, с. 190].

В советский период Кольский полуостров становится крупнейшей военно-морской и рыбопромышленной базой (в 1916 г. была сформирована флотилия Северного Ледовитого океана, основан мурманский морской торговый порт, в 1920 г. — мурманский траловый флот). Уже в марте 1919 г. создается политотдел флотилии, а в 1920-м — партийная организация на тралфлоте. Аксиологическим основанием в понимании морской деятельности становятся идеологические ценности. Советская идеология постепенно утверждается в обществе как символ прогресса и активной работы.

Мурманский траловый флот — детище Советской власти. С момента возникновения в 1920 году и до сегодняшнего дня он растет благодаря заботам Коммунистической партии и Советского правительства. И надо сказать, что на протяжении всех пятидесяти лет истории тралового флота организатором, застрельщиком добрых дел, самым активным борцом за новое, прогрессивное была партийная организация флота [9, с. 250].

Провозглашенная в 1985 г. перестройка была воспринята как новый этап в развитии культуры и религии. Возрождение православных морских храмов начинается с грандиозной постройки Свято-Никольского кафедрального собора в Мурманске в 1986 г.

На Кольском Севере начинают действовать организации баптистов, иеговистов, пятидесятников и др., к 2007 г. насчитывалось более ста религиозных объединений, а в настоящее время официально зарегистрировано семнадцать [20]. Однако целенаправленную работу на флоте с момента образования в 1995 г. осуществляет прежде всего Мурманская и Мончегорская епархия, где создан специальный отдел по взаимодействию с ВС и ВМФ.

В 1997 г. было подписано Соглашение о сотрудничестве Вооруженных сил и Русской православной церкви. На основании Соглашения установлены тесные связи между Северным флотом и Мурманской и Мончегорской епархией РПЦ.

Епископ Мурманский и Мончегорский Симон неоднократно посещал корабли и подводные лодки, принял участие в освящении флагмана ВМФ России тяжелого авианесущего крейсера «Адмирал Флота Советского Союза Кузнецов», большого противолодочного корабля «Североморск» и атомной подводной лодки «Карелия». Настоятель храма Святого Апостола Андрея Первозванного иеромонах Аввакум (г. Гаджиево) в период 1998–2000 гг. освятил две атомные подводные лодки («Вепрь» и «Леопард»), надводный корабль «ПМ-81» и два казарменных помещения подводников. В 2000 г. на острове Ягельный (ЗАТО Скалистый), в память моряков, погибших в море, был воздвигнут Православный крест. Ранее подобный крест был установлен на мысе Святой Нос (ЗАТО Островной). В Полярном при участии личного состава Кольской флотилии на месте старого был построен новый Свято-Никольский храм, освященный епископом Симоном в 2000 г. В этом же году был построен храм Святителя Николая Чудотворца в г. Заозерске. В поселке Видяево в 2000 г. к сороковому дню трагедии подводной лодки «Курск» был возведен храм Святителя и Чудотворца Николая [5, с. 49].

В октябре 2002 г. к 85-летию Мурманска был освящен храм Спас-на-водах. В храме помещены иконы Христа, ходящего по водам, апостола Андрея Перво-

званного, праведного адмирала Феодора Ушакова и иконы северных святых, покровителей моряков — Трифона Печенгского и Варлаама Керетского. В 2013 г. в Мурманске был заложен Спасо-Преображенский морской кафедральный собор, строительство которого станет важным этапом сотрудничества церкви и флота на Кольском Севере.

Таким образом, религия в системе морской культуры на каждом историческом этапе представлена религиозными ценностями социальных групп и народов, осваивающих морское пространство; разнообразными формами религиозного культа, распространенными в морской практике; деятельностью религиозных организаций на флоте. Древнейший и древний периоды на Кольском Севере характеризуются синкретическим восприятием мира, переплетением материальных и духовных практик. О распространении промысловой магии, анимизма, тотемизма свидетельствуют сейды, лабиринты, петроглифы. В Средние века Кольский полуостров осваивают русские переселенцы, сформировавшие особый поморский тип культуры, в основе которого вплоть до XIX в. лежали религиозные ценности. Религиозные основания морской деятельности проявляются в формировании пантеона святых — покровителей мореплавания (Николай Чудотворец, Трифон Печенгский, Варлаам Керетский), в установке обетно-благодарственных, памятных и тоневых крестов, строительстве морских храмов (Церковь Николая Чудотворца в Варзуге, Свято-Никольская церковь в Ковде). Научное изучение моря и морских ресурсов способствуют распространению просветительских и позитивистских идей в морской деятельности. Несмотря на то что основные реформы Петра I (создание военно-морского флота; развитие кораблестроения, морской торговли) были направлены на Балтику, Кольский Север стал объектом первых научных исследований: создаются гидрологические и топографические карты, снаряжаются научные экспедиции Морской Академии, Академии Наук. В XIX в. продолжены морские научные исследования (экспедиции К. М. Бэра, Н. Данилевского, Н. М. Книповича). В XX в. итогом антирелигиозной борьбы стало внедрение советских идеологических ценностей и практически полное исчезновение религиозных форм в морской культуре. С конца XX в. на Кольском Севере начинается возрождение религиозных традиций на флоте (освящение кораблей, подводных лодок, боевой техники, установка и освящение памятных крестов, строительство морских храмов).

ЛИТЕРАТУРА

1. Бардилева Ю. П. Русская Православная Церковь на Кольском Севере в первой половине XX века. — Мурманск: МГГУ, 2015.
2. Бернштам Т. А. Народная культура Поморья. — М.: ОГИ, 2009.
3. Бубенцова А. В. Петроглифические тексты культуры территории Северо-Запада России: типология и семантика: дис. ... канд. культурологии: 24.00.01. РГПУ им. А. И. Герцена. — СПб., 2015.
4. Гурина Н. Н. Каменные лабиринты Беломорья // Советская археология. — 1948. — № 10. — С. 125–142.

5. Дьяконов А. Г. Шефство — традиция вековая: монография. — Мурманск, 2001.
6. Ершов Л. В. Каменные лабиринты Севера: Связь с астральным культом // Коренные народы Севера: археологические и этнографические исследования. — Мурманск, 2002. — С. 56–62.
7. Жарникова С. Древние тайны русского Севера // Древность: Арьи. Славяне. — М., 1996. — С. 59–73.
8. Каган М. С. Введение в историю мировой культуры. — Кн. 1. — СПб.: Петрополис, 2003.
9. Киселев А. А., Краснобаев А. И. История мурманского тралового флота 1920–1970 гг. — Мурманск: Кн. изд., 1973.
10. Колпаков Е. М., Шумкин В. Я. Петроглифы Канозера. — СПб.: Искусство России, 2012.
11. Культура русских поморов: историко-культурологический анализ / В. В. Ануфриев, Э. Л. Базаров, Н. В. Бицадзе, Н. Н. Гончаров, Е. Н. Селезнев, П. Ю. Черносвитов. — М.: Форум, Неолит, 2013.
12. Липец Р. С. Промысловый культ рыбного Мурмана // Антирелигиозник. — 1931. — № 12. — С. 28–34.
13. Маркарян Э. А. Теория культуры и современная наука // Избранное. Наука о культуре и императивы эпохи / отв. ред. и сост. А. В. Бондарев. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2014.
14. Межуев В. М. Из истории отечественной культурологии: культура как деятельность // Мир культуры и культурология: альманах Научно-образовательного культурологического общества России. — Вып. 1. — СПб.: Изд. РХГФ, 2011. — С. 117–130.
15. Морская доктрина Российской Федерации на период до 2020 г. — URL: www.scrf.gov.ru/documents/34.html
16. Орлова Э. А. Морфология культуры // Большой толковый словарь по культурологии / под. ред. Б. И. Кононенко. 2003. — URL: <http://terme.ru/dictionary/1170/word/morfologija-kultury>
17. Религия // Большой толковый словарь по культурологии / под. ред. Б. И. Кононенко. 2003. — URL: <http://terme.ru/dictionary/1170/word/religija>
18. Теребихин Н. М. Метафизика Севера: монография. — Архангельск: Поморский ун-т, 2004.
19. Токарев С. А. Религия и мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. — URL: <http://www.mifinarodov.com/r/religiya-i-mifologiya.html>
20. Религиозные объединения, действующие в Мурманской области. — URL: www.gov-murman.ru/region/society/religious/
21. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей в восточнославянском культе Николая Мирликийского. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982.
22. Ушаков И. Ф. Избранные произведения: в 3 т.: Историко-краеведческие исследования. — Т. 1 Кольская земля. — Мурманск: Кн. изд-во, 1997.
23. Финно-угорская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. — URL: <http://www.mifinarodov.com/r/religiya-i-mifologiya.html>
24. Чуракова Н. Н. К вопросу о деревянных крестах Русского Севера // Наука и Бизнес на Мурмане. — 1997. — № 2. — С. 23–25.

История культуры

УДК: 821.131.1

К. С. Ланда*

ОБРАЗ ЗЕРКАЛА В «БОЖЕСТВЕННОЙ КОМЕДИИ»: СТАРЫЙ КЛЮЧ К НОВОМУ ПРОЧТЕНИЮ ДАНТОВСКОГО ТВОРЧЕСТВА**

В статье исследуются образ зеркала и мотив зеркальности в «Божественной Комедии» Данте, с целью выявить их роль в художественно-концептуальной системе поэмы и в мировоззрении автора. Начиная с одной из центральных песен «Комедии» — XV песни «Чистилища», которая сравнительно нечасто вызывает интерес у исследователей, являясь своего рода «промежуточной», мы рассматриваем, какое значение имеет образ зеркала для описания впечатления, произведенного ангелом на Данте-персонажа, и выявляем возможные причины употребления «зеркальных» метафор в данном эпизоде поэмы. От описания ангелов мы переходим к описанию Вселенной посредством процессов отражения света, которые в дантовской поэтике символизируют богопознание и любовь. Таким образом, лексико-семантический анализ текста помогает раскрыть значение образа зеркала у Данте как основного способа описания взаимодействия творений с их Творцом и поэта — с его читателями.

Ключевые слова: Данте, «Комедия», идеальное зеркало, душа-зеркало, «пречеловечиться», божественный свет, умозрительная природа, благодатная любовь, познание Бога, зеркало текста.

K. S. Landa

The image of the mirror in the Divine Comedy: an old key to a new interpretation of Dante's works

The purpose of this article is to study the imagery and the theme of the mirror in Dante's *Divine Comedy*, and to explore the role of the mirror topos in the system of the poem as well as in the author's worldview. We start our research with one of the central canticas, *Cantica XV of the Purgatory*, which is in a certain way «intermediary» and does not often become

* Ланда Кристина Семеновна — докторант Болонского университета (г. Болонья, Италия), allodolakri@gmail.com

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-04-00524 «Дантоведение как проблема мировой и отечественной гуманитарной науки».

an object of scholars' interest. We examine then how the mirror image is used in describing the impression made by the angel on the Dante character, and find out possible reasons why mirror metaphors are used in this episode. The focus of the research then shifts to the description of the Universe through the processes of light reflection which in Dante's poetic system symbolize the Intellection of God and the Love. This lexical and semantic analysis shows how Dante uses the mirror imagery as the main way of describing interaction both between creatures and their Creator and between the poet and his readers.

Keywords: Dante, *Comedy*, a perfect mirror, a mirror-like soul, «transumanar», the divine light, the intellectual nature, the gracious love, the intellection of God, the mirror of the text.

Come quando da l'acqua o da lo specchio
salta lo raggio a l'opposita parte
salendo su per lo modo parecchio

a quel che scende, e tanto si diparte
dal cader de la pietra in igual tratta,
sì come mostra esperienza e arte;

così mi parve da luce rifratta
quivi dinanzi a me esser percosso;
per che a fuggir la mia vista fu ratta.

Как когда от воды или от зеркала
отскакивает луч в противоположную
сторону,
восходя под тем же углом, под которым

спускается нисходящий луч, и настоль-
ко же, насколько и тот,
отдаляется от линии падения камня
с той же высоты,
как это доказывают и опыт, и наука;

так и мне показалось, что меня поразил
свет, преломленный прямо передо мной,
так что мои глаза поспешили отстра-
ниться от него.

[13, XV: 16–24]*.

Мы* встречаемся с этой развернутой метафорой, содержащей образ зеркала, в XV песни «Чистилища» — почти в самой середине странствия героя «Божественной Комедии» по трем царствам загробного мира. XV песнь не очень интересна с точки зрения фабулы; в ней нет «драматической рельефности» и «присутствия истории», что делает ее исключением в дантовской поэме [7, с. 433]. Однако, возможно, именно она дает еще один ключ к интерпретации основных смысловых и формальных структур «Комедии»; именно в ней содержится один из вероятных ответов на вопрос о том, какой именно Данте видит Вселенную и по каким законам строит вселенную своего текста.

В настоящей статье мы попробуем, отталкиваясь от этой песни, исследовать мотив зеркальности в «Божественной Комедии», который сравнительно редко привлекает внимание исследователей дантовского творчества, и сделать начальные выводы относительно того, какую роль он может играть в формировании общей структуры произведения.

Что именно описывает «зеркальная» метафора в XV песни? Речь идет о явлении ангела — «messo», посланца, как называет его Вергилий [13, XV: 30]. Посланец он потому, что приходит от Бога, чтобы принести благую весть людям; так, Данте и его проводнику он предлагает подняться из круга завистников

* Подстрочный перевод произведений Данте, комментариев к ним и критической литературы на иностранных языках здесь и далее наш. — К. Л.

в круг гневливых по ступеням, вырезанным в горной скале. Но еще до того, как услышать ангела, герои его видят — точнее, не его, а свет, от него исходящий. Этот свет сильнее закатного солнца, светящего прямо в глаза Данте и Вергилию. Зрительный феномен, как и всегда в поэме, дан относительно человеческого восприятия Данте-персонажа. Данте-повествователь для описания этого феномена избирает метафору отражения от зеркальной поверхности; но сам феномен заключается в рефракции света, который достигает героя не прямо, а под углом. (О разделении Данте на повествователя и персонажа в «Комедии», в частности, в эпизодах, где описываются невыразимые мистические явления, превышающие зрительную, умственную и повествовательную способности человека, ср., прежде всего, работу Дж. Ледда, особенно вторую ее часть [18, с. 243–319]). Это может свидетельствовать о том, что Данте интересовался оптикой (или, как ее называли в Средние века, перспективой) как любитель и не отличал отражение от преломления; но главный вопрос терцины заключается не в этом, а в том, почему понадобилось сравнивать ангельский свет с отраженным; почему сияние, поразившее Данте, не было потоком света, исходившим напрямую из своего источника.

На этот вопрос комментаторами предлагается несколько различных ответов: так, согласно А. М. Кьяваччи Леонарди, словом «зеркало» метафорически описывается поверхность земли, отражающая свет ангела [7, XV: 22–23]; по мнению Э. Пасквини и А. Квальо, глаза Данте-пилигрима отражают свет, исходящий от ангела [19, XV: 23]. Н. Сапеньо предполагает, что отраженный свет — лишь поэтическая фигура, с помощью которой автор описывает ощущения пилигрима [23, XV: 16]. Но некоторые из средневековых и ренессансных комментаторов выдвигают следующее предположение: свет ангела есть отраженный свет Бога, и, таким образом, самого ангела можно сравнить с «зеркалом», отражение в котором и слепит героя [9, XV: 22–24]. Еще до Кристофоро Ландино (1481) на это указывает Франческо да Бути (2-я пол. XIV в.), используя оптические термины для описания роли ангела: «...не без причины говорит автор: “преломленный свет”, но желая пояснить, что вечный свет, сиречь Бог, поражает ангела в самый лик, и потому преломляется (т. е. отражается. — К. Л.) в его лике» [17, XV: 16–33].

Можно не соглашаться с этой версией, можно выдвинуть против нее определенные аргументы, но нельзя не признать, что образ ангела как зеркала божественного света превосходно вписывается в дантовскую поэтику. Подтверждение тому мы находим в IX песни «Рая», в небе Венеры, среди духов влюбленных, где Куницца да Романо, объясняя Данте, почему ее словам следует верить, говорит:

Sù sono specchi, voi dicete Troni,
onde refulge a noi Dio giudicante;
sì che questi parlar ne paion buoni.

Наверху есть зеркала, вы называете их
Престолами,
откуда сияет нам Бог-Судия,
так что эти речи представляются нам
справедливыми

[12, IX: 61–63].

Иными словами, все небеса и все святые получают представления о справедливости непосредственно от Божественного правосудия, постигая его

свет, отражаемый Престолами — тем чином ангельской иерархии, который передает по назначению веления Бога как верховного Судии. В этом отрывке не было бы ничего удивительного — сведения о функции Престолов Данте мог почерпнуть у Григория Великого [6, IX: 61], не придумав чего-то особенного — если бы не образ «зеркал», с которого начинается описание ангелов. В самом деле, первый стих приведенной нами терцины весьма необычен и достоин отдельного рассмотрения. Вопрос заключается в том, что в нем считать объектом метафоры, а что — ее субъектом. В западной христианской традиции все ангелы со времен Дионисия Ареопагита (Псевдо-Дионисия) и Григория Великого делились на девять чинов: Ангелы, Архангелы, Серафимы, Херувимы, Начала, Господства, Силы, Власти и, конечно, Престолы. Эти же чины перечисляются и в гимне св. Амвросия Медиоланского «Te Deum laudamus» («Тебя, Бога, хвалим»), прекрасно известном Данте и его современникам и звучащем до сих пор в праздничные дни на литургии Католической Церкви. Данте, однако, хоть и следует Григорию VII в своем объяснении деятельности Престолов, очевидно, не считает, что название, данное им теологами, выражает их сущность; поэт подчеркивает разницу между «быть» и «называться», говоря: «вы называете их Престолами». За этим «вы называете» может стоять многое; но, не отдаляясь от нашей темы, скажем только, какая идея содержится здесь наверняка: даже язык теологов не может выразить божественную тайну бытия ангела; предмет, существующий в реальности, и имя, придуманное для него смертными, не есть одно и то же.

Куница, святая в дантовском «Раю», однако, уже причастна к тому бытию, к которому относятся и ангелы; и первое слово, которым она именуется ангелов правосудия — не теологический термин, а метафора — «зеркала». Эта метафора парадоксальным образом — за неимением в человеческом распоряжении иных вариантов — становится точнее теологического термина и в читательском восприятии отождествляется с самим описываемым феноменом, который, по всей видимости, невозможно охарактеризовать вернее. Несомненно, эта строка вписывается в логику концепции современных теоретиков когнитивной лингвистики Лакоффа и Джонсона: «Метафоры по сути своей являются феноменами, обеспечивающими понимание» [3, с. 208]. Ибо здесь мы имеем дело с описанием объекта через его функцию, но ведь ангелы функциональны по самой своей природе слуг Бога, и поэт-теолог (или поэт-мистик) одним-единственным словом, одним образом проникает в суть этой природы — идеальную зеркальность, способность отражать божественный свет.

Мотив отражения божественного света мы, конечно, находим не только у Данте. Вселенная как огромная отражательная система — от Бога-Творца, источника света-благодати, до Его творений, воспринимающих и сообщающих друг другу этот свет — классический образ в учении неоплатоников, от Плотина и Прокла до современных Данте мистических богословов. Метафора ангелов как отражателей света встречается, в частности, у Дионисия Ареопагита (ср. трактат Псевдо-Дионисия «О небесной иерархии» [2, 3: 2]). Но в поэме этот образ почти сливается с обозначаемой им реальностью, как сливается образ света с понятием божественной благодати.

Вновь мы встречаем такое «слияние» в самом конце дантовского странствия, в XXIX песни «Рая», в небе самих ангелов и Перводвигателя:

| | |
|---|---|
| Vedi l'eccelso omai e la larghezza de l'eterno valor, poscia che tanti speculi fatti s'ha in che si spezza, | Теперь ты видишь высшее величие и щедрость вечной силы, создавшей столько зеркал, в которых она отражается, |
|---|---|

| | |
|---------------------------------|--|
| uno manendo in sé come davanti. | оставаясь единой в самой себе, как и прежде. |
|---------------------------------|--|

[12, XXIX: 142–145].

Здесь образ зеркала напрямую связан с идеей зрения и умственных способностей: называя ангелов зеркалами, Данте подчеркивает их незамутненное восприятие Бога. Речь Беатриче, включающая в себя приведенный отрывок, объясняет, почему ангелы не имеют памяти: их созерцание Бога настолько совершенно, что они вечно зрят все вещи и события прошлого, настоящего и будущего, видимые Творцу, так как ни на мгновение не отрывают от Него свои взоры. Тем самым, они не нуждаются в образах, сохраняемых памятью: их видение непосредственно, и они не знают ошибок, ибо знают одну только истину. Идея зрения здесь тесно сопряжена с понятием знания: созерцание — единственная доступная человеческим чувствам метафора процесса познания Бога, а зеркало в этом контексте становится единственно возможной метафорой совершенного существа, так как совершеннее любого иного предмета воспроизводит то, на что направлено.

Образ божественного зеркала встречается у Данте и в ином контексте. Задолго до написания «Комедии» поэт-ученый открывает свой трактат «О народном красноречии» — глубокое исследование природы языка вообще и итальянского народного наречия в частности — рассуждением о том, почему дар речи был послан Богом только людям, а не ангелам, не демонам и не животным. И той же самой причиной, по которой, как заявляет Беатриче в поэме, ангелы не имеют памяти, объясняется в трактате отсутствие у ангелов речевой способности и собственного языка:

В самом деле, если мы тщательно рассудим, какую цель преследуем, когда говорим, станет ясно, что она заключается лишь в том, чтобы изложить другим то, что помыслил наш ум. Поэтому ангелы не имеют нужды ни в каком языковом знаке, ибо, для того чтобы обнаружить свои славные мысли, они имеют непосредственную и невыразимую умственную способность, благодаря которой они целиком открываются друг другу, или, по крайней мере, через то ярчайшее Зеркало, в коем все они отражаются в расцвете своей красоты и в которое все они смотрят с величайшим желанием [15, I ii 3].

Тут, как мы видим, зеркалом назван уже сам Бог, а ангелы становятся, напротив, объектами, отражающимися в нем. Но отражение в Боге позволяет им отражаться и друг в друге и таким образом мгновенно познавать друг друга и все друг о друге, не пользуясь языком. Совершенная зеркальность, очевидно, предполагает отсутствие памяти и языка; ангелы не создают образов, отличающихся от объективной действительности, в своем разуме, и не порождают знаков, используемых людьми для общения. Две этих дантовских идеи — от-

существование у ангелов памяти и отсутствие языка — абсолютно оригинальны. Ведь в XIII в. богословы вели споры об ангельских языках и об особенностях ангельской природы вообще; утверждая, что ангелы познают все в Боге напрямую, так что им нет нужды ни вызывать в памяти образы, ни говорить друг с другом, Данте весьма решительно отвергал предположения Фомы Аквинского и занимал четкую, не допускающую дальнейших умствований, позицию по данному вопросу [16, I ii 3; 20, с. 512–513].

Свойство, отличающее ангелов от людей и делающее их тем, что они есть — зеркалами, — это, несомненно, сверхчувственная, умозрительная природа, которая не нуждается ни в чем чувственном для существования и общения: ни в мыслеформах, ни в словах. Согласно Данте, они обладают совершенным видением и совершенным познанием. К такому видению и к такому познанию стремится и сам герой; к этой цели, как известно, направлено все его путешествие, увенчанное созерцанием Троицы, изображаемой поэтом как три круга, где второй круг — символ Бога-Сына — представляется как бы отраженным от Бога-Отца [12, XXXIII: 115–119]. Увидеть самого Бога — высшую истину и единственную подлинную реальность всей пройденной пилигримом Вселенной — дано персонажу не сразу, а лишь тогда, когда его зрение очистилось настолько, что стало способно вместить увиденное. Данте восходит в Эмпирей поэтапно, от неба к небу, и на каждой ступени его зрение становится все сильнее и сильнее. В XV песни «Чистилища» Вергилий поясняет Данте, не понимающему причин своего ослепления:

«Non ti maravigliar s'ancor t'abbaglia
la famiglia del cielo», a me rispuose:
«messo è che viene ad invitar ch'om saglia.

«Не изумляйся, что тебя все еще ослепляет
небесная семья», отвечал он мне:
«это посланец, который приходит, чтобы
пригласить [души] к подъему.

Tosto sarà ch'è veder queste cose
Non ti fia grave, ma fieti diletto
Quanto natura a sentir ti dispuose».

Уже скоро видеть эти вещи
Будет тебе не трудом, а наслаждением,
В той мере, в какой природа дала тебе
Способность его испытывать».

[13, XV: 28–33]

И действительно, свет, воспринимаемый героем с тех пор, поначалу ослепляет его, но затем, парадоксальным образом, укрепляет его взор. Более того, именно этот свет целиком преобразует его природу, заставляет его «пречеловечиться» — «trasumanar» [12, I: 70]. Однако до самого конца своего пути Данте видит свет не исходящим из своего источника — Бога, а опосредованно, в зеркальном отражении. Зеркалами являются для него глаза Беатриче [12, I: 64–66], облик святых [12, III: 58–60] и звезды, искрящиеся радостным светом, полученным от Творца [12, V: 97–99]; но и сам Данте, в свою очередь, делается зеркалом для своей проводницы и встречаемых им душ в «Раю», чего не было и не могло быть в «Чистилище». Так говорит ему Беатриче во втором небе:

Io veggio ben sì come già resplende
ne l'intelletto tuo l'eterna luce,
che, vista, sola e sempre amore accende...

Я хорошо вижу, как уже сияет, отраженный,
в моем разуме вечный свет,
единственный, что, раз будучи увиден-
ным, навсегда возжигает любовь...

[12, V: 7–9].

А вот что открывает Данте-персонажу душа Фомы Аквинского, встре-
ченная им в небе Солнца:

... «Quando
lo raggio de la grazia, onde s'accende
verace amore e che poi cresce amando,

multiplicato in te tanto resplende,
che ti conduce su per quella scala
u' senza risalir nessun discende...»

... «Коль скоро
луч благодати, которым возжигается
истинная любовь, что затем возрастает
в любви,

преумноженный в тебе, сияет, отражен-
ный, так,
что возводит тебя вверх по этой лестнице,
откуда никто не спускается с тем, чтобы
затем не подняться вновь...»

[12, X: 82–87].

В этом отрывке мы встречаем еще одну функцию зеркала, помимо вер-
ности отображения света: его преумножение. Разумеется, дело здесь не в том,
что в человеке, ставшем «идеальным зеркалом», сияние Бога ярче, чем то, что
исходит от Него самого; речь идет о том, что свет, излучаемый Богом на Его
творения и отражаемый людьми и ангелами в разной степени, в дантовской
картине мира является метафорой благодатной любви, которая имеет удиви-
тельное свойство, обратное свойству материальных благ. И об этом ее свойстве
рассказывает Данте Вергилий в той же XV песни «Чистилища», с которой мы
начали наше исследование. Его объяснение, казалось бы, не имеет отношения
к появлению ангела; но, как замечают и комментаторы поэмы, оно связано
с описанием зеркального эффекта, производимого небесным посланцем, и лек-
сически, и фонетически, и на уровне рифмы. Вергилий утверждает следующее:

Perché s'appuntano i vostri disiri
dove per compagna parte si scema,
invidia move il mantaco a' sospiri.

Ma se l'amor de la spera suprema
torcesse in suso il disiderio vostro,
non vi sarebbe al petto quella tema;

ché, per quanti si dice più li 'nostro',
tanto possiede più di bene ciascuno,
e più di caritate arde in quel chioostro.

Поскольку ваши желания устремлены
к тому [благу], что при разделении на мно-
гих уменьшается в своих отдельных частях,
зависть раздувает в вас мехи [легкие], про-
изводящие вздохи.

Но, если бы любовь высшей сферы
обратила ваше желание ввысь,
то в вашей груди не было бы этого страха;

Ибо, чем больше там [на небесах] тех, кто
говорит «наше»,
тем большим благом владеет каждый,
и тем больше любви пылает в этой святой
обители.

[13, XV: 49–57].

Данте совсем не понимает смысл этих слов: ведь невозможно разделить какое-либо имущество между многими владельцами так, чтобы каждая отдельная его часть только увеличилась за счет этого разделения. Но Вергилий отвечает ему, что нельзя мерить божественные истины земными мерками, и продолжает свое объяснение:

Quello infinito e ineffabil bene
che là su è, così corre ad amore
com' a lucido corpo raggio vene.

То бесконечное и невыразимое благо [Бог],
которое пребывает там наверху, так стремит-
ся к любви,
как спешит луч к отражающим свет телам.

Tanto sì dà quanto trova d'ardore;
sì che, quantunque carità si stende,
cresce sovr'essa l'eterno valore.

Оно отдает себя в той мере, в какой обнаруживает пыл любви;
так что, насколько велика любовь [в душе],
настолько же возрастает в ней вечная благодать.

E quanta gente più là su s'intende,
più v'è da bene amare, e più vi s'ama,
e come specchio l'uno a l'altro rende.

И чем больше людей там наверху *влюбляются*,
тем больше там любви, и тем больше там любят,
и, точно зеркала, передают любовь друг другу.
[13, XV: 67–75].

Сравнив этот текст с тем, который мы приводили в начале статьи, можно, безусловно, согласиться с дантоведом К. Календа, который, анализируя XV песнь «Чистилища», говорит о «гармонии» образов поэмы и о том, что «художественное и фигуральное воображение поэта словно вырастает из нескольких основных порождающих ядер, чей радиус действия можно проследить от макроконтэкста целого произведения до неполных, но автономных микроконтэкстов в отдельных песнях» [5, с. 427]. В данном случае такими семантическими «ядрами» являются понятия зеркала и света. Как зрение Данте не готово к восприятию отраженного света ангела, так его земной разум пока еще не готов к пониманию таинства любви Бога, отражающейся и тем самым преумножающейся в Его творениях. Совершенное постижение будет доступно герою только тогда, когда он сам станет безупречным зеркалом любви, в третьей части своего пути. Можно предположить, что метафора зеркала иллюстрирует здесь прежде всего известные слова Христа, звучащие парадоксом для смертного уха, но превосходно разъясняемые в этой речи Вергилия: «Ибо, кто имеет, тому дано будет и приумножится; а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет» (Мф. 13: 12). Для того, чтобы получать любовь, надо иметь ее, а чтобы иметь ее, надо видеть, т. е. постигать Бога: как утверждает поэт в XXVIII песни «Рая», становясь на позиции Фомы Аквинского, «блаженное бытие зиждется на акте зрения, а не на акте любви, который является результатом зрительного акта» [12, XXVIII: 109–111; 24, Ia Paе q. 3 a. 4; 6, XXVIII: 109–11].

В связи с этим привлекает внимание глагол, употребленный поэтом в 73-м стихе XV песни «Чистилища» — «s'intende», который мы перевели как «влюбляются». Этот глагол далеко не однозначен и является источником дискуссий

между комментаторами «Комедии», что обусловлено также количеством его разночтений в рукописях поэмы [5, с. 434]. Список этих разночтений приводится в комментарии к «Комедии согласно старинной Вульгате» Дж. Петрокки: среди прочих вариантов, ученый упоминает «s'apprende» или «s'attende» и «s'incende», но отдает предпочтение «s'intende» в значении провансальского глагола «se entendre en», встречающегося в поэзии трубадуров, — «влюбляться» [21, XV: 73]. Вариант «s'incende» — «воспламеняются», который выбирает Б. Нарди [21, XV: 73], семантически близок к слову «ardore» — «пыл», «жар», но напрямую не связан с мотивом зрения. Что же касается «s'attende», то эта версия встречается у комментатора XIV в. Ф. да Бути и означает «видят друг друга» [17, XV: 64–81]. «S'apprende», семантически близкое к «s'attende», употребляет К. Ландино, который, изъясняя терцину, останавливается на метафоре душ-зеркал, которые не просто отражают в себе, но и преумножают любовь-свет Бога [9, XV: 73–75].

В соответствующей статье «Дантовской энциклопедии» Д. Консоли указывает на редкость употребления глагола «intendersi» в провансальском значении «влюбляться» в творчестве Данте; лишь в двух случаях, утверждает автор, его можно истолковать таким образом: в интересующем нас отрывке и в «Цветке» [8, с. 478]. В самом деле, куда более распространено у Данте совсем иное значение «intendersi» — теологическое, на что указывает сам Консоли: «Более широкое семантическое поле лексемы, тем не менее, имеет архисему “понимать”, “проникать умом в значение” чего-либо» [8, с. 476]. Таково употребление глагола в XXXIII песни «Рая», в описании внутреннего действия Троицы:

O luce eterna che sola in te sidi,
sola t'intendi, e da te intelletta
e intendente te ami e arridi!

О вечный свет, что единственный пребываешь сам
в себе,
единственный постигаешь сам себя, и, постигаемый
собой
и постигающий себя, любишь себя и улыбаешься
[радуешься]!

[12, XXXIII: 124–126]

В этом воспроизведении трех узаконенных теологами процессов, вечно происходящих внутри Троицы — бытия, постижения, любви (и четвертого, самовольно добавленного Данте — радости, — поэт предлагает схему совершенного взаимодействия между Ее Лицами. Можно предположить, что та же схема повторяется — на ином уровне — между блаженными душами, стремящимися как можно точнее воспроизвести эту идеальную модель существования и со-существования. Поэтому у нас может возникнуть соблазн истолковать «s'intende» XV песни «Чистилища» как «постигают». Но даже если учитывать при этом распространенную интерпретацию «s'intende» как «влюбляются», на самом деле мы будем недалеко от истины, по крайней мере в рамках концептосферы этого термина.

Как указывает в «Le vocabulaire courtois des troubadours de l'époque classique» (Куртуазном словаре трубадуров классического периода) Г. М. Кропп,

произошедшее от лат. *intendere*, «простирать (дух) к (чему-то)», *entendre a, en (al-cuna ren)* означало «устремлять дух, обращаться мыслью к (чему-то)». Этот смысл

присутствует во всех галло-романских языках. Наконец, глагол (*s'*)*entendre en* употреблялся — сначала в старопровансальском — с дополнением, означающим человека, откуда и получил особый смысл «обращать свои желания к; ухаживать, просить о любви» [10, с. 217].

Кропп подчеркивает новизну «интеллектуального» элемента, который вносит этот глагол в лирику трубадуров, и поясняет, что куртуазная любовь, описываемая им, сопровождается интеллектуальными усилиями и напряженным стремлением (*tension*) духа к своему объекту [10, с. 218–219]. Об этой же связи между мыслью и любовью говорит Ф. Брамбилла Аджено в статье, посвященной «семантической эволюции» абстрактного существительного «*intenzione*», производного от «*intendere*»:

В соответствии с эволюцией глагола *intendere* — «простира́ть», «пристально́ взира́ть» — и по примеру французского и провансальского глаголов, развивается значение «склонности», «желания», «любви», а также «объекта любви» <...> В синтагме *dare (ferma) intenzione* <...> существительное <...> как будто приобретает значение «ожидания», «надежды» [4, с. 35].

А. Ронкалья в статье «“Intendere” в канцоне Гвидо Гвиницелли» прибавляет к складывающейся картине следующие штрихи:

intendere a qualcosa gli occhi o la vista, le orecchie o l'udito, l'animo, il pensiero (обратить к чему-то глаза или взор, уши или слух, дух, мысль. — К. Л.), и т. д., в смысле «напряженно направить», «устремить и пристально смотреть»; от этого мы переходим к абсолютному ряду, также числящему множество примеров: *intendere* (дух, или что-то подобное) *a* — в нейтральном значении «быть направленным на», «устремляться с пылом к» (ср. также современное употребление *attendere*) [22, с. 23].

Резюмируя сказанное, можно констатировать, что значение «*intendersi*» как «влюбляться» обусловлено его этимологией — «простира́ться к чему-то мыслью или зрением». Абстрактная сема соседствует в глаголе с конкретной, причем при переходе от первой ко второй присутствует некая градация: обращать мысль (абстракция) — обращать чувство (абстракция-материя) — обращать взгляд, смотреть (материя). Из этого внутривербального отношения между семами рождается и конкретный научный термин, широко используемый философами во времена Данте, да и самим Данте тоже — «*intenzione*» как «репрезентация» объекта в воображении того, кто на него смотрит. «*Intenzione*» являет собой как бы отражение, слепок, отпечаток предмета, который проникает в мозг человека через глаза и поселяется в нем, позволяя воспринимать окружающий мир. Вот что пишет об этом Данте в трактате «Пир»:

Эти зримые вещи — как собственно зримые, так и воспринимаемые общими чувствами, — постольку, поскольку они зримы, входят внутрь глаза — я не имею в виду сами вещи, но их формы, — через прозрачную среду, не реально, но интенционально (т. е. в глаза проникают не вещи, а представления о них. — К. Л.), почти как в прозрачное стекло. <...> И от <...> зрчка зрительный дух, исходящий от него, в то же мгновенье передает (в оригинале «*ripresenta*» — «снова представляет». — К. Л.) изображение формы в переднюю часть мозга, где находится внутреннее общее чувство — источник внешних чувств, и таким образом мы видим [14, III ix 7–9].

Представления о вещах, их образы, которые глаз получает из реального мира и передает общему чувству, затем воображению, затем памяти, поэт сравнивает с отражениями в зеркале, проходящими извне. Но с одним этим понятием — зрительное представление, образ, отображение — в языке средневековой романской поэзии семантически соединены сразу несколько других: склонность, желание, любовь, объект любви, надежда, стремление. И это соединение, кажется, вовсе не чуждо дантовской картине мира; по крайней мере, изъясняя зарождение любви в человеческом сердце в XVIII песни «Чистилища», Вергилий начинает свою речь с рассказа о восприятии объектов человеком, используя при этом именно термин «intenzione»:

*Vostra apprensiva da esser verace
tragge intenzione, e dentro a voi la spiega,
sì che l'animo ad essa volger face;*

*e se, rivolto, inver' di lei si piega,
quel piegare è amor, quell'è natura
che per piacer di novo in voi si lega.*

Ваша способность к усвоению извлекает из реального бытия интенцию и раскрывает ее внутри вас, так, чтобы дух повернулся к ней;

и если, повернувшись, он к ней склоняется, то это его движение и есть любовь, это и есть природная предрасположенность, которая, будучи вызвана нравящимся предметом, поселяется вначале в ваших сердцах.

[13, XVIII: 22–27].

Из этого явствует, что непременным условием любви к чему бы то ни было в дантовской системе мира является зрение, видение предмета и его отражение внутри себя, воспроизведение, проникновение образа вещи в душу (ум) того, кто ее полюбит. Это позволяет нам принять как трактовку «s'intende» в XV песни, предложенную Петрокки, так и версию Бути («s'attende», «si vede»). Соглашаясь с тем, что термин в данном случае мог быть позаимствован Данте из любовной лирики провансальцев, подчеркнем, однако, закономерность использования именно глагола «s'intende», имеющего не только любовную, но и зрительную и интеллектуальную семантику в контексте дантовской теории небесной любви как отражения и преумножения божественного света святыми друг в друге.

Весьма интересно, что один и тот же глагол и его производные может использоваться и в любовной лирике, и в теологическом контексте. Собственно, вся разница между куртуазным и схоластическим «intendere» сводится к объекту притяжения: то, что представляло для трубадуров основную цель умственного и сердечного стремления — дама [10, с. 220], — в теологической перспективе заменяется на Христа. Предметом любви становится сама любовь: «не я живу, но живет во мне Христос». А какое значение эта перемена имеет для «зеркальной» поэтики Данте? Несомненно то, что роль «intenzione» — отражения, чаяния и образа, лелеемого в душе возлюбленным, — теперь играет сам божественный свет. Иными словами, то, что, согласно аристотелевской, да и современной физике, составляет непременное условие зрительного восприятия различных объектов, само становится объектом зрительного восприятия,

отражения и сообщения этого отражения другим созданиям. К тому времени, как Данте-персонаж достигает вершины бытия, он должен отражать этот свет так же безусловно, как и другие обитатели Рая. Его стремление должно быть направлено только к Богу, как у ангела, явившегося ему на горе Чистилища.

Но что мешают герою обрести эту прозрачность сразу, что следует ему преодолеть, чтобы стать «идеальным зеркалом»?

Ответ на этот вопрос можно найти в конце «Чистилища», в знаменитой инвективе Беатриче, направленной против раскаивающегося героя:

Quando di carne a spirto era salita,
e bellezza e virtù cresciuta m'era,
fu' io a lui men cara e men gradita;

Когда я поднялась от плоти к духу,
и красота и добродетель возросли во мне,
я стала ему менее дорога и менее угодна;

e volse i passi suoi per via non vera,
imagini di ben seguendo false,
che nulla promession rendono
intera.

и он обратил свои шаги на несправедливый
путь,
следуя за *ложными образами* блага,
которые не выполняют до конца ни одно
обещание.

[13, XXX: 127–132].

«Ложные образы блага» — неразгаданная загадка дантоведения; каждый ученый предлагает свою интерпретацию этих слов. Но что бы за ними ни стояло, какой бы грех не совершил, по мнению Беатриче, Данте-персонаж, сама эта формулировка идеально вписывается в неоплатоническую систему мировоззрения. В рамках данной системы, как известно, все сущее в земном мире трактуется как тени, отражения, слепки с небесной, единой и истинной реальности; вещи мира сего ценны лишь постольку, поскольку напоминают нам об этой реальности; увлекаться же ими ради них самих — ошибка, так как сами по себе они не могут ничего дать [1, III ix 30]. Любое отступничество от божественной любви заключается в переносе ее на недостойный объект; любой грех вызван стремлением к благу, которое только кажется благом. И здесь, очевидно, прослеживается глубокая связь между мотивом зрения и грехопадения в тексте «Комедии». Вспомним, что теория зарождения любви у Данте зиждется на зрительном восприятии: человек влюбляется не в сами предметы, но в их интенции, образы, проникающие через глаза в душу, как объясняет Вергилий в XVIII песни «Чистилища». Однако если это так, то любовь к «ложным образам» вдвойне уводит от реальности, ведь влюбленный любит образы образов единственного блага; не саму суть, а подобия ее подобий.

Примером такой извращенной любви является зависть — порок, наказание за который описано в XIII и XIV песнях «Чистилища». Противоположностью его является любовь, и ее коренное отличие от зависти — способность преумножать разделенное с другими благо — изъясняется как раз в XV песни, на примере зеркала. Зависть «захлестывает» Флоренцию, говорит Чакко Данте в VI песни «Ада» [11, VI: 49–50]; зависть довела до смерти Пьера делле Винье [11, XIII: 64–69]; зависть лежит в основе братоубийственных войн и самого земного града — оплота беззакония, пишет св. Августин [7, с. 227].

И не случайно искупление, положенное завистникам, — слепота: их глаза плотно зашиты, и они не могут смотреть на этот мир. Ведь при жизни они дурно использовали зрение, глядя не на единственную реальность, а на временные блага, которые уменьшаются при разделении их на множество людей, а не умножаются, в отличие от света божественной любви. И на этом примере мы еще раз убеждаемся, как тесно мотив зрения связан с темой приближения к Богу. Душа-зеркало, замутненная лже-образами, становится слишком темна для того, чтобы воспринимать свет — вот почему глаза Данте пока еще не выдерживают свет ангела, зовущего его к подъему в XV песни «Чистилища». Что бы ни привлекало его взгляд на земле — прекрасные дамы, занятия наукой, политика — все это не может быть самоценно, все это должно исчезнуть, раствориться на пути к Богу.

Поэтому процесс «ангелизации» героя, который мы наблюдаем на протяжении «Рая», заключается в постепенном уходе от земных и небесных «интенций», образов, отражений в душе — посредством зрения — каких-либо объектов, кроме самого Бога. Если на девяти небесах он наслаждался созерцанием божественного света через Беатриче и других святых, а в небе Эмпирея — через Бернарда Клервоского, то в XXXIII песни он оказывается один на один с абсолютном. Описанию «ангелизации» Данте служит и топос невыразимости — постоянно подчеркивается нехватка человеческих способностей для воспроизведения божественной реальности в тексте поэмы. Ангелы не имеют памяти — и Данте-автор жалуется на то, что его память не в силах удержать или воспроизвести увиденное им; у ангелов нет языка — и поэт сетует, что его язык не способен описать божественную действительность. Данте как бы уходит сам от себя, от того, что делает человека — человеком, а поэта — поэтом, чтобы выйти за пределы чувства и увидеть Бога не через отражения, а лицом к лицу:

Da quinci innanzi il mio veder fu maggio
che 'l parlar mostra, ch' a tal vista cede,
e cede la memoria a tanto oltraggio.

С этого мгновенья мое зрение превышало
то,
что показывает речь, которая уступает
такому видению,
и память тоже уступает такому избытку.

[12, XXXIII: 55–57].

Однако, оторвав взор от всего земного и небесного, чтобы целиком «погрузить» его «в вечный свет», он видит в глубине этого света «то, что распространено по всей вселенной: субстанции, и акциденции, и их отношения между собой» [12, XXXIII: 85–90], иными словами, глядя в единую точку Бога, он, как и ангелы, созерцает в ней все сущее в космосе. Отвернувшись от более или менее несовершенных подобий Бога ради Него самого, Данте получает обратно сторицей все, от чего отказался. В зеркале его души отражаются все творения, отраженные в источнике божественного света. И если бы целью автора было рассказать об «ангелизации» персонажа, тот бы остался навечно в этом экстатическом созерцании, не желая ничего иного.

Но поэма повествует нам о таинственном преображении смертного, остающегося человеком и поэтом. Поэтому рассказ об «экстазе» перемежается

молитвой к высшему свету, чтобы Данте-автору была возвращена — хотя бы частично — память о видении, и чтобы язык его сумел донести хотя бы искру божественной славы до будущих поколений читателей «Комедии».

Поэма заканчивается словами о том, что зрительной способности Данте не хватило сил, чтобы увидеть (понять), как человеческая природа сочетается с божественной во Христе, но желанием и волей героя, точно равномерно вращаемым колесом, уже двигала «любовь, движущая солнце и другие звезды» [12, XXXIII: 137–145]. Видение завершается, но воля и естественная наклонность героя к тому моменту уже приходят в совершенное соответствие воле его Творца. И если, исходя из свидетельств самого автора [12, XVII: 127–142], признать, что воля Бога для него заключалась в написании «Комедии», и вспомнить логику благодатной любви, изъясняемую в XV песни «Чистилища», то можно предположить, что сам текст поэмы создавался как огромное «зеркало», в котором нашли свое отражение все «интенции», все впечатления, полученные Данте-персонажем в процессе его жизни на земле и странствия по загробному миру. Все вещи и все феномены, созданные Творцом и преумноженные любовью поэта, сообщаются прошлым и будущим читателям, подобно свету, через «отражение» во вселенной «Комедии». Не случайно для того, чтобы показать, как именно соединены друг с другом «субстанции и акциденции», которые герой созерцает в свете Троицы, поэт использует образ книги: все, что разрознено по космосу, обретает смысл и взаимосвязь только в божественной книге бытия [12, XXXIII 85: 87]. Созидание поэмы, описанное автором, следует схеме: зрительное восприятие — запечатлевание образа в душе — воспроизведение этого образа — сообщение его читателям. Такова, как мы видели выше, и схема зеркального отражения, к которой Данте настойчиво возвращается в разных эпизодах поэмы.

Из всего сказанного можно сделать вывод, что мотив зеркального отражения играет структурообразующую роль в поэтике «Божественной Комедии», в частности во второй и третьей кантике, будучи напрямую связан с темами зрения, любви, богопознания и словесного выражения божественного видения. Зеркало является метафорой души, воспринимающей либо благодать Бога, выраженную через метафору света, либо земные искушения, выраженные через словосочетание «ложные образы блага»; при этом слово «образ» по значению близко к слову «интенция», чье семантическое поле частично совпадает с семантическими полями любви и зрения. Зеркало также может быть «научной» метафорой, используемой при описании сверхъестественных созданий (ангелов) и более точной в дантовской мировоззренческой системе, чем принятое в теологии обозначение «Престолы». Образ зеркала присутствует на разных уровнях текста, и на макроуровне, следуя художественно-концептуальным законам поэмы, зеркалу можно уподобить саму «Комедию», в которой автор воспроизводит отразившееся в его уме видение всего мира и его Создателя.

ЛИТЕРАТУРА

1. Боэций Северин. Утешение Философией // Боэций Северин. «Утешение Философией» и другие трактаты / общ. ред. Г. Г. Майоров. — М.: ЛКИ, 2011. — С. 190–290.
2. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии // Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений: пер. с греч. Максима Исповедника / общ. ред. Г. М. Прохоров. — СПб: Изд-во Олега Абышко, 2008. — С. 34–120.
3. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. — М.: Едиториал УРСС, 2004. — 256 с.
4. Brambilla Ageno F. Esempi di evoluzione semantica di un vocabolo astratto (intenzione, opinione) // *Lingua nostra* / a cura di G. Folena e Gh. Ghinassi. — Firenze: Sansoni, 1979. — T. XL. — P. 35–38.
5. Calenda C. Canto XV. «E stupor m'eran le cose non conte» // *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni. II. Purgatorio. 1. Canti I — XVII* / a cura di E. Malato e A. Mazzucchi. — Roma: Salerno Editrice, 2014. — P. 420–445.
6. Chiavacci Leonardi A. M. Il commento al Paradiso // Dante Alighieri. *Commedia. Inferno, Purgatorio, Paradiso* / con il commento di A. M. Chiavacci Leonardi. — Bologna: Zanichelli, 2001. — P. 2–634.
7. Chiavacci Leonardi A. M. Il commento al Purgatorio // Dante Alighieri. *Commedia. Inferno, Purgatorio, Paradiso* / con il commento di A. M. Chiavacci Leonardi. — Bologna: Zanichelli, 2001. — P. 2–608.
8. Consoli D. *Intendere* // *Enciclopedia dantesca in 6 t.* / a cura di U. Bosco. — Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana Giorgio Treccani, 1984. — T. III. — P. 475–478.
9. Cristoforo Landino. *Comento sopra la Comedia. Purgatorio* / a cura di P. Procaccioli. — Roma: Salerno, 2001. — T. III. — P. 1033–1555.
10. Cropp G. M. *Le vocabulaire courtois des troubadours de l'époque classique*. — Genève: Droz, 1975. — 509 p.
11. Dante Alighieri. *Inferno* // Dante Alighieri. *Commedia. Inferno, Purgatorio, Paradiso* / con il commento di A. M. Chiavacci Leonardi. — Bologna: Zanichelli, 2001. — P. 2–604.
12. Dante Alighieri. *Paradiso* // Dante Alighieri. *Commedia. Inferno, Purgatorio, Paradiso* / con il commento di A. M. Chiavacci Leonardi. — Bologna: Zanichelli, 2001. — P. 2–609.
13. Dante Alighieri. *Purgatorio* // Dante Alighieri. *Commedia. Inferno, Purgatorio, Paradiso* / con il commento di A. M. Chiavacci Leonardi. — Bologna: Zanichelli, 2001. — P. 2–608.
14. Dante Alighieri. *Convivio* / a cura di G. Inglese. — Milano: BUR, 2007. — 375 p.
15. Dante Alighieri. *Le opere. De vulgari eloquentia* / a cura di E. Fenzi. — Roma: Salerno editrice, 2012. — T. III. — 666 p.
16. Fenzi E., Formisano L., Montuori F. *Commento al De vulgari eloquentia* // Dante Alighieri. *Le opere. De vulgari eloquentia* / a cura di E. Fenzi. — Roma: Salerno editrice, 2012. — T. III. — P. 2–239.
17. Francesco da Buti. *Commento sopra la Divina Comedia di Dante Allighieri. Il Purgatorio.* / a cura di G. Crescentini. — Pisa: Fratelli Nistri, 1858. — T. 2. — 825 p.
18. Ledda G. *La guerra della lingua. Ineffabilità, retorica e narrativa nella «Commedia» di Dante* — Ravenna: Longo, 2002. — 376 p.
19. Pasquini E., Quaglio A. *Il commento al Purgatorio* // Dante Alighieri. *Commedia. Purgatorio* / a cura di E. Pasquini, A. Quaglio. — Milano: Garzanti, 1987. — P. 1–542.
20. Pasquini E., Quaglio A. *Il commento al Paradiso* // Dante Alighieri. *Commedia. Paradiso* / a cura di E. Pasquini, A. Quaglio. — Milano: Garzanti, 1987. — P. 1–593.

21. Petrocchi G. Il commento al Purgatorio // Dante Alighieri. La Commedia secondo l'antica vulgata. Purgatorio / a cura di G. Petrocchi. — Firenze: Le Lettere, 1994. — 585 c.
22. Roncaglia A. «Intendere» nella canzone di Guido Guinizelli // Lingua nostra / a cura di B. Milgiorini e G. Devoto. — Firenze: Sansoni, 1944-1945. — T. VI. — P. 21-25.
23. Sapegno N. Il commento al Purgatorio // Dante Alighieri. La Divina Commedia. Purgatorio / a cura di N. Sapegno. — Firenze: La Nuova Italia, 1985. — P. 5-407.
24. Tommaso d'Aquino. Somma teologica. Nuova edizione in lingua italiana / a cura di T. S. Centi, A. Z. Belloni. — 2009. — URL: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%28p_Centi_Curante%29,_IT.pdf.

*Иерей Роман Артёмов**

РЕЛИГИОЗНЫЕ СИМВОЛЫ И АТРИБУТЫ В ФЭНДОМНЫХ ПЕРСОНАЖАХ ОТАКУ

Статья представляет собой результат трехлетнего, с 2013 по 2015 гг., включенного полевого наблюдения за отаку в Республике Беларусь. Автором был проанализирован 1071 фэндомный персонаж, представленный на 4 фестивалях японской культуры Хиган в Минске. Также в статье приводится мониторинг использования религиозных персонажей отаку на фестивалях. Выявляются связи аниме и религиозных персонажей, которые выбирают отаку для воплощения на фестивале. Также в статье приводится детальный анализ направлений отаку, которые существуют в современном обществе. Автор связывает выбор фэндомных персонажей отаку с аниме, которые популярны среди поклонников японской анимации. Также в ходе анализа была выявлена корреляция между популярностью жанров мистики и постапокалипсиса и фэндомными персонажами на фестивалях японской культуры.

Ключевые слова: аниме, косплей, фэндом, фэндомный персонаж, религия, христианство.

*Priest Roman Artsiomau
Religious symbols and attributes of otakus fendom characters*

The article is the result of the three years, from 2013 to 2015 included field observations of otaku in Belarus. The author analyzed the 1071 fendom character, which was presented at 4 Higan festival of the Japanese culture in Minsk. The article also provides monitoring of the use of religious characters by otakus on festivals. The author reveals the connection between anime characters and religion who have chosen to implement otaku festival. The article also provides in-depth analysis of trends otaku that exists in today's society. The author connects the choice fendom by otaku with anime characters that are popular among fans of Japanese animation. Also in the analysis is a correlation between the popular genres of mystery and postapokalipsis and fendom characters at the festivals of Japanese culture.

Keywords: anime, cosplay, fendom, fendom character, religion, Christianity.

* Артёмов Роман Юрьевич — иерей, магистр философских наук, аспирант общецерковной аспирантуры и магистратуры, преподаватель Минской духовной академии; kattana-87@mail.ru

Введение

На данный момент аниме занимает 61% (согласно данным крупнейшей базы данных медиа-контента IMDb) всей индустрии мировой анимации. Увлечение японской анимацией породило отдельную субкультуру, которая называется *отаку*. Данная статья является результатом трехлетнего полевого исследования фэндомных персонажей отаку, за которыми автор наблюдал на фестивалях японской культуры Хиган в Минске.

Методика и объекты

Объектом исследования являются фэндомные персонажи. Предметом исследования выступают религиозные атрибуты и сюжеты, которые используются для создания косплея (детализированного воссоздания определенного анимационного персонажа) по аниме.

Полевое наблюдение было включенным, однако для чистоты исследования автор старался дистанцироваться от отаку.

В течение трех лет полевых наблюдений было посещено 4 фестиваля, а также проанализирован 1071 фэндомный персонаж, который был представлен на фестивалях Хиган, а также на специальных площадках в социальных сетях, где отаку делятся своими достижениями в период между фестивалями. Следует отметить, что данное число персонажей не тождественно количеству человек, т. к. один косплеер мог реализовать в разные годы различных фэндомных персонажей.

Автор использовал метод контент-анализа при исследовании персонажей, а также непосредственно при работе на фестивалях. Для этого использовались фото, которые были сделаны автором при наблюдении за фэндомными персонажами. Наибольший интерес для исследования представляли именно религиозный косплей или персонажи с элементами явных религиозных символов в костюмах. Также автором было проведено экспресс-интервью 50 участников фестивалей Хиган.

Субкультура отаку

Изначально в японском языке «отаку» (яп. おたく или オタク) — это человек, который увлечен чем-либо. Однако теперь это понятие используется исключительно в отношении к людям, которые увлекаются японской анимацией и мангой — разновидностью японских комиксов [9, с. 45]. Такое сужение содержательного наполнения термина отаку происходит под влиянием двух тесно взаимосвязанных факторов. С одной стороны, с 70-х годов растет количество фанатов аниме и манги, активно использовавших термин «отаку» для самоидентификации [10, с. 179]. С другой — происходит неуклонный рост влияния самого аниме на молодежь, а значит и стремительное увеличение количества юношей и девушек, именующих себя «отаку».

В научном дискурсе в отношении любителей японской анимации данный термин впервые использовал Накамори Акио в цикле статей «Исследование отаку», которые были опубликованы в декабре 1983 г. [14, с. 74].

Анализ движения отаку позволил выявить в его границах пять основных достаточно самостоятельных течений, каждое из которых представлено различными тематически ориентированными фан-клубами. С учетом особенностей интересов в области японского аниме их можно типологизировать следующим образом [28, с. 12]:

Манга-вота — поклонники японских аниме-комиксов. Представители данного течения стремятся собрать обширную коллекцию журналов и постоянно охотятся за набросками художников аниматоров. Данное занятие требует больших финансовых расходов.

Сэйю-вота — поклонники актеров, которые занимаются озвучиванием аниме.

Фига-вота — поклонники различного рода аниме-кукол или фигурок, которые выпускаются в большом количестве и стоимость которых может достигать до 10 тысяч долларов США.

Косплей-вота — достаточно обширная группа отаку, которая увлекается созданием образов любимого персонажа.

Гэйму отаку — любители компьютерных игр, которые основаны на аниме. Различные группы отаку имеют определенные особенности поведения и мировоззрения, которые отличают их от всех остальных [29, р. 547].

Следует отметить всеобщее увлечение молодежи различного рода религиозной символикой, этот факт не относится к одной конкретной субкультуре. Существуют виды субкультур, которые полностью основаны на религиозной символике, к примеру готы. Отаку не являются исключением, наоборот, существует большое количество групп, которые активно прибегают к различного рода религиозной символике, при этом не отдавая предпочтения определенной конфессии. Российские отаку в большей степени увлекаются христианской символикой, т. к. она легко проходит культурную рецепцию среди самих фанатов японской анимации. Также среди отаку можно встретить увлеченность буддийской и даосской символикой, т. к. данные направления модны в настоящий момент среди молодежи.

В данной статье нас будут интересовать именно косплей-вота. Он заключается в том, что отаку специально подгоняет свою внешность под определенного персонажа. Среди косплееров распространено создание так называемых фэндомов, т. е. образов конкретных аниме-персонажей. Полем для экспериментов выступает собственное тело отаку. Для этого специально создаются костюмы, накладывается грим, особо увлеченные даже прибегают к услугам пластической хирургии [30, р. 155]. Одной из самых распространенных пластических операций среди японских отаку является изменение формы ушной раковины. Она изменяется таким образом, чтобы быть похожей на уши фантазийных персонажей эльфов. Площадками для демонстрации своих феэндомов, а также для более детального и открытого общения, как правило, являются многочисленные фестивали аниме-культуры, которые проходят в Японии и за ее пределами достаточно часто.

Типичный косплей-вота — это молодой человек или девушка в возрасте от 16 до 38 лет, имеющие высшее образование или получающие его. Косплей-вота, как правило, увлечены отдельным образом, который оттачивают до совершенства. Редко бывает, что отаку постоянно меняет образы [31, р. 187]. Важно отметить, что зачастую они не ограничиваются участием в фестивалях и используют аниме-образ в повседневной жизни. Отаку, который принял на себя определенный аниме-образ, является не просто косплей-вота, а фэндом-вота. Зачастую создание и продвижение образа требует серьезных материальных затрат. В странах СНГ среди отаку не распространена практика пластических операций для шлифовки образа (что не редкость в Японии), но косплей-вота не скупятся на различного рода аксессуары, которые зачастую заказываются индивидуально у мастеров [32, р. 19].

Фестивали японской культуры и аниме

Фестивали японской культуры и аниме имеют достаточно небольшую историю и насчитывают всего около пятнадцати лет. Первый фестиваль прошел в 2000 г. в Москве, он был организован стараниями клуба «R.An.Ma» и носил название «Всероссийский фестиваль японской анимации» [33, р. 198]. Фестиваль быстро нашел поклонников и стал регулярным и самым крупным фестивалем субкультуры отаку. Вслед за ним прошла целая волна аниме-фестивалей не только в России, но также и в странах СНГ. В Беларуси подобные мероприятия проводятся с 2005 г. и носят название «Хиган». Это регулярные фестивали, и проходят они два раза в год. Организаторами данного аниме-форума являются непосредственно сами отаку. Следует отметить, что один из фестивалей целенаправленно проводят в день весеннего равноденствия. В этом можно заметить черты увлечения синтоизмом [34, р. 28]. Подобная практика была позаимствована из Японии, где некоторые фестивали анимационной культуры проводились в дни весеннего равноденствия. Например, к этому времени изначально был приурочен Большой Токийский аниме-фестиваль, что показывает достаточно тесную связь и зависимость от синтоизма. Позже организаторы отошли от этой традиции и стали руководствоваться более практичными критериями.

На Украине нет единого фестиваля, в стране проводится целый ряд регулярных фестивалей аниме-культуры.

Наиболее популярными фестивалями на территории СНГ являются: «Akihabara» в Днепропетровске [3], «Аниматрикс» в Москве [22], «Аниме фестиваль» в Благовещенске [6], «Всероссийский фестиваль японской анимации» в Воронеже [7], «Yorokonde» в Харькове [18], «Всеукраинский фестиваль японской анимации» в Киеве [16], Старкон — ежегодный международный фестиваль поклонников фантастики, который проходит в Санкт-Петербурге [24], «Всеукраинский фестиваль косплея ОТОБЭ» в Киеве [19], «Дай-фест» в Омске [4], «Отакун» и «Jiуцш» в Рязани [13], «Танибата» в Ростове-на-Дону [2], «Таносима» и «Момиджи» в Челябинске [20], «Феникс» в Казани [25], «Хиган» и «Гансэн» в Минске [5], «Чёрный дракон» в Самаре [23], «ЧибиФест», «АзияБриз» и «Halloween Fest» в Екатеринбурге [26], «Animate it» во Владивостоке

[8], «Animania» в Алма-Ате [11] и Нижнем Новгороде [15], «Animau» в Уфе, «Chebicon» в Чебоксарах [27], «JAniFest» в Петрозаводске [21], «Mikan no Yuki» в Коврове [12], «Siberia Otaku Saiten» проходящий раз в год по очереди в Томске, Новосибирске, и Барнауле [1]. «Ханами» и «Акимацури» весной и осенью в Тюмени. «ТОPIX», «Анимацури», «Манифест», «Apyfest», «Отаку Фестиваль» в Санкт-Петербурге [17].

Несмотря на многообразие фестивалей в различных странах, они имеют практически единую структуру. Обычно мероприятия длятся несколько дней от двух до трех. Примерная программа аниме-фестиваля выглядит так.

Первый день:

1.1 Конкурсное представление на сцене (выступления мастеров боевых искусств, японские национальные танцы с веерами и т. д.).

1.2 Работа в секциях. Тематика секций может быть разнообразной, все зависит от тематики самого фестиваля и возможностей организаторов.

Примерный список секций, построенный на основании анализа основных фестивалей, приведенных ранее:

- Оригами, Го — японская логическая настольная игра.
- Сега — японская настольная логическая игра шахматного типа.
- фан-арт — разновидность творчества фанатов аниме: рисунки, карикатуры определенной тематики.
- DDR — серия музыкальных видеоигр, которые требуют от игроков реакции и слуха.

— Консольные и компьютерные игры.

— Боевые искусства.

— Каллиграфия.

— Японская культура и быт.

Это основное тематическое направление, тематика секций динамична.

Второй день:

2.1 Конкурс косплея. Проходит в виде дефиле в костюмах и образах.

2.2 Конкурс видеоклипов. На суд жюри выносятся клипы, смонтированные участниками из различных аниме с наложением музыки. Обычно оценивается качество монтажа, наложение музыки и т. д.

2.3 Заключительная часть любого фестиваля посвящена японской культуре, а также заполнена различными конкурсами для зрителей: караоке, танца и др.

Религиозные символы и атрибуты в косплее аниме

Религиозные компоненты сопровождают каждый фестиваль. Косплееры зачастую выбирают персонажи, которые имеют религиозный уклон. Костюмы всех этих персонажей обладают соответствующей сакральной атрибутикой: кресты, звезды Давида, пентаграммы, различные синтоистские и буддийский символы.

Опираясь на анализ фестивалей, можно выделить основные религиозные символы, которые встречаются и используются косплеерами на аниме-фестивалях: кресты различных видов, включая различные трансформации, пентаграммы, перевернутые кресты и различная сатанинская атрибутика, которая символизирует принадлежность персонажа к жанру постапокалипсис, облачения

буддийских монахов, облачения синтоистских священников, изображения Будды, изображения Ками, Библия, ангелы, крылья и все что связано с ангелологией, демоны и демонологическая атрибутика: рога, копыта и т. д. Символика оккультных течений: хиромантии, астрологии, поклонения огню, воде и другим стихиям.

Популярность подобных символов и персонажей среди отаку стран СНГ легко объяснима: они просты для восприятия и рецепции. Отаку легко принимают те символы и персонажи, которые легко встраиваются в их аксиологическое восприятие действительности. Если учесть существование аниместудий, которые специализируются на производстве аниме исключительно для западного зрителя («Madhouse»), то становится понятно, почему отаку выбирают персонажей из подобных аниме («Death Note», «Х»). Редки случаи использования символики и персонажей из аниме, далеких от культурных реалий отаку. В основном к ним прибегают ценители конкретной культуры или религиозного течения. Таким образом, кажущаяся культурная пропасть между отаку стран СНГ и японской анимацией является не чем иным, как мифом.

В ходе полевого наблюдения автором были проанализированы 1071 фэндомный персонаж из них 746 (69,6%) — религиозные персонажи из аниме, 325 (30,3%) имели ярко выраженные религиозные атрибуты или символы, но религиозными не являлись.

Следует также отметить динамику увеличения религиозных персонажей косплея на фестивалях Хиган. Мониторинг, который проводился с 2013 по 2015 гг. показал постепенное увеличение числа религиозных персонажей на фестивалях.

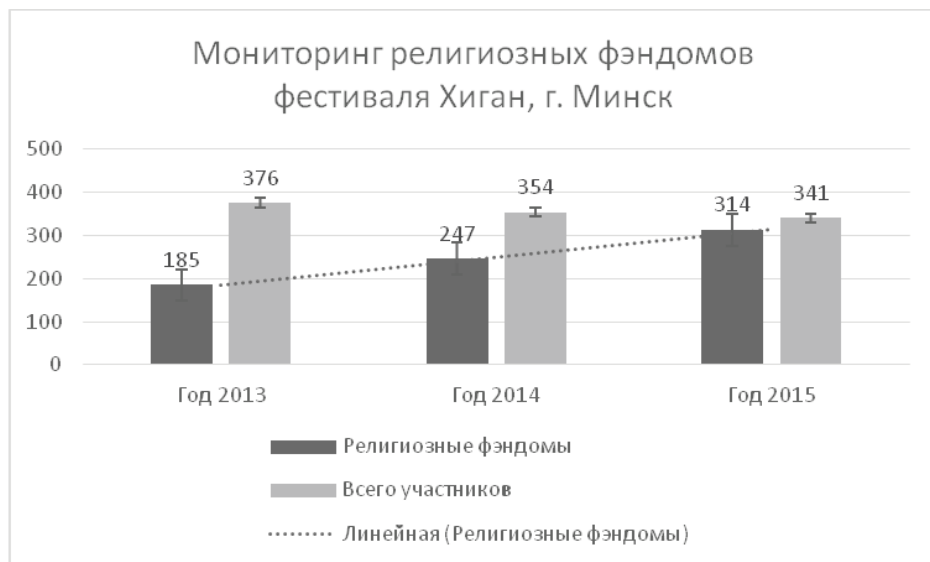


Диаграмма 1. Мониторинг религиозных фэндомов фестиваля Хиган, г. Минск, 2013–2015 гг.

Как видно из диаграммы 1, начиная с 2013 г. религиозный косплей постепенно начинает занимать все больше места на фестивале Хиган. При этом

также наблюдается увеличение удельного веса религиозных фендомных персонажей по отношению к общему числу участников. Это говорит о росте популярности религиозных тем и символов среди отаку. Если удельный вес религиозных персонажей в 2013 г. составлял менее пятидесяти процентов, то к 2015 г. он возрос до 92%.

Данная тенденция находится под влиянием ряда факторов, которые объясняют поступательный рост религиозных фендомных персонажей на фестивале:

1. Рост популярности среди отаку жанров мистики и постапокалипсиса;
2. Желание придать своему образу налет мистицизма и таинственности;
3. Влияние оккультной среды общества на выбор персонажа.

В период с 2010 по 2015 гг. наблюдается рост числа аниме жанра апокалиптики, постапокалиптики, мистика, которые оказывают непосредственное влияние на выбор косплея.

Среди участников фестивалей было проведено экспресс-интервью, которое не претендует на полноценное оперативное социологическое исследование, но было осуществлено для проведения в последующем более глубокого контент-анализа костюмов и персонажей.

Участникам интервью предлагалось ответить на 2 вопроса:

1. Почему Вы выбрали именно этого персонажа?
 - а) нравится аниме определённого жанра;
 - б) нравится характер и образ героя в аниме;
 - в) его просто воссоздать;
 - г) выбрал за компанию с другом/подругой.
2. Чем Вы руководствовались, используя религиозные символы при создании образа?
 - а) я религиозный человек и использовал их сознательно;
 - б) для придания глубины и таинственности образу;
 - в) мне просто нравятся кресты и другая религиозная атрибутика;
 - г) потому что образ без них неполноценен.

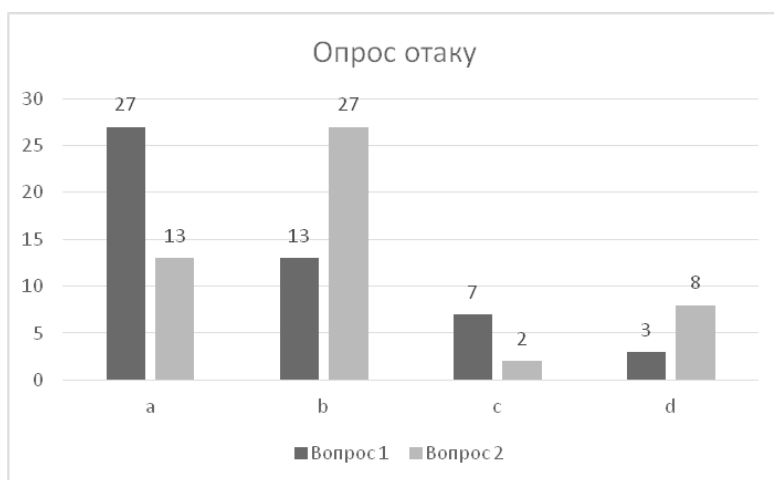


Диаграмма 2. Опрос отаку на фестивалях Хиган, 2013–2015 гг.

Из результатов опроса (диаграмма 2) следует, что для большинства опрошенных выбор персонажа обусловлен увлечением определенными жанрами аниме, а именно мистикой и постапокалипсисом, которые зачастую основываются на религиозных мотивах и сюжетах, в частности христианской: апокалиптике, демонологии, ангелологии, эсхатологии; синтоистских воззрениях на демонов и ками; буддийских образах бродячих монахов.

Также следует отметить, что отаку зачастую используют религиозную символику и атрибутику не из религиозных, а из более прагматичных соображений. Как видно на диаграмме 2, большинство опрошенных обращались к религиозной символике для того, чтобы придать глубину и таинственность своим образам, однако часть опрошенных все же осознанно выбрало именно религиозную символику при создании фэндомных персонажей.

Данный факт говорит о косвенном влиянии религиозных сюжетов в аниме на отаку и на выбор персонажей для косплея.

Также большую долю в образах косплея на фестивалях занимают проявления или отображения оккультной среды общества (образы вампиров, хиромантия, эзотерика, НЛО и т. д.), но они рассматривались лишь косвенно, т. к. цель исследования не предполагала дельного исследования данной области.

Одним из часто используем религиозных символов при создании фэндомных персонажей является крест. При этом нет определенной градации по конфессиональному признаку. В основном отаку используют трансформированные изображения креста. Очень редко можно встретить крест, аутентичный традиционному изображению. Вторым по частоте использования можно назвать образы ангела и демона. При этом они также претерпевают трансформацию: ангелы зачастую предстают в виде воинов с оружием и доспехами выполненными по всем законам жанра меха (жанр аниме, который основывается на описании различного рода технических новинок и фэнтезийных разработок: роботов, киборгов и т. д.).

Заключение

На основании результатов полевого наблюдения, мониторинга и экспресс-интервью можно констатировать, что все чаще отаку выбирают при создании фэндомных персонажей именно религиозных аниме героев. Это обусловлено ростом поклонников аниме жанров мистики и постапокалипсиса, которые основываются на религиозных сюжетах, а также используют религиозную символику.

Также следует отметить, что с 2013 по 2015 гг. наблюдается постоянный рост числа религиозных персонажей косплея на фестивале Хиган. При этом отаку зачастую выбирают персонаж не руководствуясь религиозными предпочтениями, а исходя из увлечения вышеназванными жанрами, в этом можно заметить косвенное влияние, которое оказывают на отаку религиозные темы, присутствующие в аниме. Также косплей-вота используют религиозные символы и атрибуты при создании фэндомных персонажей исходя из желания придать глубину и таинственность своему косплею, Однако среди мотиваций

присутствует и осознанная религиозная позиция, которая диктует использование определенных символов и атрибутов.

Из наиболее часто используемых религиозных символов следует назвать крест, крылья ангелов или рога демонов. Инфернальная тематика достаточно востребована на фестивалях аниме-культуры.

Исходя из вышесказанного, можно сделать вывод о возможности использования аниме для так называемой внутренней и внешней миссии Православия среди молодежи. Внутренняя миссия возможна на приходе, где есть молодые люди, увлекающиеся аниме. При правильном подборе анимационного продукта его можно использовать при раскрытии основных моментов нравственного учения Церкви. Внешняя миссия возможна среди самих отаку. Используя образы и символы, можно привлечь внимание молодых людей на первоисточник и различия в восприятии образов. Однако следует учитывать специфику самой аудитории отаку, а также грамотно подбирать образы из аниме.

Следует также упомянуть о социальной и психологической проблеме, с которой может столкнуться миссионер, имея дело с отаку, которые создают фэндомы. В данном случае для самих отаку существует опасность потери самоидентификации, т. к. они могут полностью растворить свою индивидуальность в воссоздаваемом персонаже. В таком случае необходимо проведение реабилитационной социальной и психологической работы. Таким образом, Православная община (приход) может выступать своего рода «реабилитационным центром».

ЛИТЕРАТУРА

1. Алтапресс. — URL: <http://altapress.ru/story/44437> (дата обращения: 22.03.2014).
2. Анигеокс. — URL: <http://anigeox.ru/news/29-E%D0%B3%D0%B8tanoshima-2011.html> (дата обращения: 22.03.2014).
3. Аниме и манга в России. — URL: <http://www.animemanga.ru/Articles/russia.shtml> (дата обращения: 21.03.2014).
4. Аргументы и факты. Омск. — URL: <http://www.omsk.aif.ru/dosug/afisha/111820> (дата обращения: 22.03.2014 (дата обращения: 22.03.2014)).
5. Белаяпан. — URL: http://belapan.com/archive/2010/03/15/media_anime_v/ (дата обращения: 22.03.2014).
6. Восток медиа. — URL: <http://www.vostokmedia.com/n80380.html> (дата обращения: 22.03.2014).
7. Даунтаун. Воронеж. — URL: <http://downtown.ru/voronezh/city/1281> (дата обращения: 22.03.2014).
8. Джастмедиа. — URL: <http://www.justmedia.ru/> (дата обращения: 22.03.2014).
9. Иванов Б. А. Введение в японскую анимацию. — М., 1999. — 337с.
10. Игнатович А. Н. Буддизм и даосизм в Японии (к проблеме отношений и оценочности) // Дао и даосизм в Китае. — М., 1982. — С. 179–206.
11. КазИнформ. — URL: <http://www.inform.kz/rus/article/2222967> (дата обращения: 22.03.2014).
12. Комсомольская правда. — URL: <http://www.kp.ru/online/news/120893/> (дата обращения: 22.03.2014).

13. Лигаю Новости. — URL: <http://news.liga.net/news/culture/491298-kievlyan-poznakomyat-s-aronskoj-kulturoj-i-animatsiey.htm> (дата обращения: 22.03.2014).

14. Мещеряков А. Н. Книга японских символов. Книга японских обыкновений. — М., 2003. — 278 с.

15. Новости Федерации. Международное Информационное Агентство. — URL: <http://regions.ru/news/2002038/> (дата обращения: 22.03.2014).

16. Новый регион. — URL: <http://nr2.ru/kiev/356524.html> (дата обращения: 22.03.2014).

17. НьюсПромРу. — URL: http://newsprom.ru/Dosug/136697724423466/171_Hanami_187_v_Tjumeni_projdjot_japonskoe_voskresene.html (дата обращения: 22.03.2014).

18. Объектив. — URL: <http://www.objectiv.tv/060410/39718.html> (дата обращения: 22.03.2014).

19. Подробности. — URL: <http://podrobnosti.ua/795189-v-kieve-proshel-kosplej-festival.html> (дата обращения: 22.03.2014).

20. Праздничный портал Челябинска. — URL: <http://chel.prazdnik-land.ru/afisha/2010/10/17/anime-festival-momidzhi-2010/> (дата обращения: 22.03.2014).

21. Республика. — URL: <http://rk.karelia.ru/kultura/yapona-matrena/> (дата обращения: 22.03.2014).

22. Риа Новости. — URL: <http://ria.ru/culture/20091028/190995202.html> (дата обращения: 22.03.2014).

23. Самарские Известия. — URL: <http://samarskieizvestia.ru/document/9527> (дата обращения: 22.03.2014).

24. Старкон. — URL: <http://starcon.pro/convention> (дата обращения: 22.03.2014).

25. Татар-Информ. — URL: <http://www.tatar-inform.ru/news/2010/03/27/212000/> (дата обращения: 22.03.2014).

26. Уралвеб. — URL: <http://www.uralweb.ru/poster/events/1808.html> (дата обращения: 22.03.2014).

27. Чебоксары. — URL: <http://www.cheboksary.ru/?action=view&date=27072009&chart=townn&num=2> (дата обращения: 22.03.2014).

28. Erica B. Media and Religion in Japan: the Aum Affair as a Turning Point // EASA Media Anthropology Network & EASA Religion Network joint e-seminar. — 1997. — P. 1–22.

29. Hatcher J. Of Otakus and Fansubs: A Critical Look at Anime Online in Light of Current Issues in Copyright Law // A Journal of Law, Technology & Society. — 2014. — N 2. — P. 514–542.

30. Кам Т. The Common Sense that Makes the 'Otaku': Rules for Consuming Popular Culture in Contemporary Japan // Japan Forum. — 2011. — N25(2). — P. 151–173.

31. Lee T. Fan Activities from P2P Filesharing to Fansubs and Fan Fiction: Motivations, Policy Concerns, and Recommendations // Texas Review of Entertainment and Sports Law. — 2009. — N 14. — P. 181–198.

32. Leonard S. Celebrating Two Decades of Unlawful Progress: Fan Distribution, Proselytization Commons, and the Explosive Growth of Japanese Animation // UCLA. — 2010. — P. 12–39.

33. Sone Y. Canted Desire: Otaku Performance in Japanese Popular Culture // Cultural Studies Review. — 2011. — N 20 (2). — P. 196–222.

34. Zwart M. Japanese Lessons: What Can Otaku Teach us About Copyright and Gothic Girls? // Alternative Law Journal. — 2013. — N 35(1). — P. 27–30.

Г. Г. Хачатрян*

САКРАЛИЗАЦИЯ ВЛАСТИ В АРМЕНИИ ЭПОХИ БАГРАТИДОВ

Статья посвящена проблеме легитимации и сакрализации власти в эпоху Багратидов (IX–XI вв.). Внимание фокусируется на религиозной составляющей в создании политического мифа. Автор выделяет два элемента политического мифа: конструирование образа власти (образ себя) — создание политического мифа, основанного на библейских тропах, и конструирование образа врага — внешнего (мусульмане, халкидониты) и внутреннего (еретики). На основании источников IX–XI вв. (Ованнес Драсханакертци, Степанос Таронский (Асохик), Аристакеc Ластивертци), автор делает вывод, что Багратиды использовали образ внешних врагов (мусульманских и византийских правителей) как источник юридической и духовной легитимации своей власти. В качестве теоретической основы используется «история памяти», разработки Мориса Хальбвакса, Яна Ассмана.

Ключевые слова: Сакрализация, власть, Багратиды, Армения, память.

G. G. Khachatryan

Sacralization of Power in the Era of the Bagratuni in Armenia

This paper deals with the patterns of power legitimation under the Bagratuni dynasty (IX–XI). It focuses on the role of Christian motives in this process, which were tightly entangled in Medieval politics. There were two directions in the process of legitimation of power of the Bagratids: first, the formation of a political myth, based on biblical tropes; second, the fight against external and internal: Muslims, Chalcedonians and heretics (Tondrakians). Using theoretical tools of Maurice Halbwachs and Jan Assmann, paper will show how the Bagratids created their image of legitimate rulers using the interpretation of the past. The paper will be based on the analysis of the available medieval texts.

Keyword: Sacralization, power, Bagratuni, Armenia, memory.

Эпоха Багратидов (IX–XI вв н. э.) — период расцвета в истории Армении, когда после длительного периода иноземного владычества была восстановлена

* Хачатрян Гаяне Гагиковна — аспирантка Российского государственного гуманитарного университета; khachatryan@centero.ru

государственность [2; 5; 6; 10; 18]. Выбор данного исторического промежутка обусловлен не только его значимостью в истории Армении, но и тем, что это период создания государственной, национальной и, возможно, религиозной идентичностей. Поскольку формирование новой идентичности тесно связано с интерпретацией и реинтерпретацией истории, предметом данного исследования стали, главным образом, труды историков эпохи Багратидов. В качестве источников выбраны основные исторические труды этой эпохи: «История Армении» Ованнеса Драсханакертци (IX–X вв.) [8], «Всеобщая истории» Степаноса Таронского (X–XI вв.) [9] и «Повествование о бедствиях армянского народа» Аристакаса Ластивертци (XI в.) [1]. Поскольку в эпоху Багратидов исторические труды писались по непосредственному заказу правителей, они в наибольшей мере отображают политику Багратидов. Расстановка акцентов в этих трудах, выделение одних событий и умалчивание других позволяют сделать вывод о том, как власть репрезентировала себя и свое царство, какими моделями и образами пользовалась.

Внутриполитическая ситуация в Армении этого периода была нестабильной, на царский престол претендовали представители разных княжеских и царских родов. Политическую борьбу выиграли Багратиды, но даже после обретения реальной власти необходимо было обосновать свою легитимность. Статья посвящена одному из важнейших аспектов взаимодействия религиозной и политической жизни — сакрализации и легитимации царской власти. В качестве теоретической основы используются методы, разработанные в рамках направления «история памяти» [3; 4; 11; 12].

Проблема легитимации власти неразрывно связана с конструированием прошлого и созданием политического мифа, который опирается на коллективную память, традиции и коммеморации [5; 6; 20]. С одной стороны, истоки легитимации находятся в прошлом, с другой — власть, признанная легитимной, получает возможность формировать прошлое, соответствующее ее интересам, и устанавливать новые, политически важные символы. В Средние века такими символами были религиозные символы. На основании исторических источников эпохи Багратидов мы покажем, что Багратиды также использовали религиозные символы для укрепления своей власти.

Пользуясь бинарными оппозициями, можно выделить две составляющие политического мифа — конструирование образа себя и образа врага. В соответствии с этим в статье рассматриваются два направления утверждения царской власти 1) формирование образа врага — создание границ идентичности, 2) формирование образа царской династии — создание политического мифа, основанного на библейских тропах (Багратиды как идеальные правители).

Образ врага

В Средневековом мире деление на *своих* и *чужих* происходило на основании религиозных признаков — чужими были иноверцы (внешние враги) и еретики (внутренние враги). В Армении эпохи Багратидов можно выделить три категории врагов — внешние враги — мусульмане/арабы, внутренние

враги — еретики/тондракийцы, и враги, занимающие промежуточное положение — византийцы/халкидониты. В историографии эпохи Багратидов образ каждой категории врагов трансформировался и играл особую роль в легитимации власти Багратидов.

Несмотря на то что знакомство армян с исламом началось практически с самого его зарождения, серьезная религиозная рефлексия появилась только в XIV в., Григор Татеваци был первым, кто полемизировал с исламом на уровне догматики. Армянские авторы не использовали слово «ислам», чаще всего употреблялись географические или библейские наименования, которые в равной мере могли обозначать этноним и вероисповедание. Еще до появления ислама христианские авторы, следуя библейской традиции, считали, что арабы произошли от Исмаила, сына Агари и Авраама. В соответствии с этим армянские авторы называли арабов либо агарянами — *hagarac'ik*, либо исмаильянами — *ismaelac'ik/ishmaelac'ik*. В армянской раннесредневековой литературе также использовался этноним, которым обозначали кочевые арабские племена северной Месопотамии — *tacik*. Существовало также более общее обозначение «других народов» — *aylazgi*. В армянском переводе Ветхого Завета это слово означало врагов Израиля — филистимлян. В этом же значении оно появляется и в истории Егишэ (410–480 гг.) «О Вардане и войне армянской», в контексте библейской аллюзии. По отношению к персам, против которых боролись армяне, это слово не употреблялось. Не употреблялось оно и по отношению к мусульманам у ранних армянских средневековых авторов (Себеос, Гевонд).

С изменением политической ситуации менялось и отношение к исламу/ арабам. В частности, термин *aylazgi*, т. е. «язычники», в эпоху Багратидов стал применяться по отношению к мусульманам. При этом, как уже отмечалось, религиозная полемика в этот период отсутствовала. Прежде всего историков интересовала приверженность своего народа христианской вере, а не заблуждения соседних народов. Можно выделить три функции, которые выполняет образ мусульман в трудах историков IX–XI вв. Во-первых, арабские, мусульманские правители служат источником юридической легитимации власти Багратидов — они возлагают на Багратидов царскую корону. Ованнес Драсханакертци описывает дипломатические отношения с Арабским халифатом, в которых арабские правители служат источником юридической легитимации армянских правителей. Именно к мусульманскому правителю армянские ишханы и нахарары обращаются с просьбой «посадить над ними» Ашота Багратуни:

Тот, благосклонно приняв достойную просьбу, отправил Ашоту царскую корону, которую привез тот же остикан Исэ, доставивший вместе с нею Ашоту также царские одеяния, дары и [другие знаки] почестей, легконогих коней в нарядной сбруе и снаряжении [8; с. 118–119].

Во-вторых, мусульманские правители в роли гонителей христианства способствуют повышению духовного авторитета Багратидов. Особенно ярко это представлено у Драсханакертци. Он приводит в своем повествовании многочисленные примеры мученичества представителей рода Багратидов, когда мусульманские правители то подкупом, то угрозой склоняли армянских правителей отречься от своей веры.

Уже во введении к «Истории» Драсханакертци выделяет мученичество царя Смбата Багратуни как один из важных пунктов своего повествования. Образ предводителя-мученика отсылает к истории Маккавеев — мученичеству Елеазара и братьев Маккавеев, который воодушевил Иуду Маккавея на восстание (2Мкк 6: 18 и далее). Именно к этому библейскому повествованию Драсханакертци отсылает при описании мученичества Смбата Багратуни (спарпет Армении в 826–855 гг. и ишхан Армении в 851–855 гг.) и царя Смбата I [8, с. 73, 113–114], и далее образ Маккавеев неоднократно появляется в «Истории». Политическая ситуация периода Маккавеев схожа с ситуацией, описываемой Драсханакертци. Маккавеи боролись за независимость, против греческого культа, вводимого Селевкидами. Книги Маккавеев важны для Драсханакертци, поскольку в них демонстрируется легитимность священнического и политического господства Хасмонеев, которые стали создателями независимого иудейского государства. Драсханакертци, как и автор Маккавейских книг, придерживается бескомпромиссной религиозной позиции — только преданность истинной церкви (и церковным правителям) гарантирует Божественную милость и, как следствие, сохранение царства.

Описывая мужество Багратидов, их верность христианству, историк возвеличивал их род и устранял политических конкурентов, которые не проявили себя подобным образом. Третья функция мусульман — это функция карающего орудия Бога. Эта традиция восходит к Себеосу. В XI в. она была развита Аристакесом Ластивертци. К этому периоду власть Багратидов была достаточно крепкой, но сохранялась необходимость объяснить, почему и как разрушилось благословенное Богом царство Багратидов. Аристакес Ластивертци сравнивает историю Армении с историей древнего Израиля, а туроксельджуков — с ветхозаветными народами, которые были посланы Богом в наказание за грехи Израиля. Историк пишет:

Ибо господь пожелал истерзать нас в муках, истомить и измучить, всех без различия в возрасте свергнуть в страдания. Отвратил нас от лика своего, словно подлежащих наказанию грешников, удалив, рассеял нас среди чужих народов, [думая, что так], быть может, сумеет подчинить булаве своего назидания строптивые, непокорные и неукротимые мысли наши, как Израиль во времена Илии и Самарию при Елисее [1; с. 100, 115, 137, 135].

Нашествие мусульман — один из этапов божественного замысла. Царство Багратидов находится в центре этого замысла, и от праведности народа зависит, сохранится это царство или нет. Таким образом, мусульмане служили своего рода проверкой христианской идентичности и доказательством святости, а значит и избранности.

Сходную функцию — определение и утверждение христианской идентичности — выполняла полемика с халкидонитами. Образ Византии в армянской историографии трансформировался на протяжении веков в зависимости от политической ситуации и симпатий тех или иных правящих родов. В первые века после принятия христианства в трудах армянских авторов Византия была символом первой христианской империи, Константинополь — первой христианской столицы, а сам император Константин — образом идеаль-

ного императора. Армянские историки признавали статус императора как божественно установленного правителя христианского мира, в то же время существовало представление о границах императорской власти. Подобный взгляд можно обнаружить у историков IV–V вв. Агатангелоса и Фавстоса Бузанда. Поворотным моментом в армяно-византийских отношениях был Халкидонский собор 451 г., приведший к разделению церквей и возникновению независимой Армянской церкви. После этого события образ Византии в трудах средневековых авторов становится амбивалентным. В зависимости от контекста и описываемого периода Восточная римская империя характеризуется как благословенное Богом царство или как апокалиптический зверь из книги Даниила (прим. в трудах Себеоса и Гевонда). Принципиальное неприятие Халкидонского собора озвучивается и аргументируется в трудах средневековых армянских историков. Антихалкидонская и антивизантийская позиция армянских историков усиливается к X в., когда увеличивается разрыв с халкидонской церковью.

Отказ от принятия Халкидонского собора определил новые границы армянской идентичности. Эти границы привели к религиозному изоляционизму, или святости — как это интерпретировали средневековые армянские историки. Если религиозные представления арабских правителей практически не интересовали армянских историков IX–XI вв., то конфессиональные разногласия с «ромеями» играли для них важную роль. Разрабатывается четкая богословская позиция, целые главы «историй» посвящаются полемике с халкидонитами.

В эпоху Багратидов первым, кто последовательно дистанцировался от халкидонского вероисповедания, стал католикос Ованнес Драсханакертци. Тексты Драсханакертци демонстрируют его приверженность сильной церковной власти и религиозной чистоте, которая, по мнению историка, сохранилась только в Армянской церкви. В своей «Истории» Драсханакертци выстраивает четкие границы *своего* (праведного) и *чужого* (еретического) вероисповедания. Драсханакертци противопоставляет учению Армянской церкви «секту Халкидона» *aland Kalkedoni*, «человекопоклонное заблуждение» *mardadawan molorowt'ene'*, «богохульство» *hayhoowt'eam*. Принятие Халкидонского собора в «нашей стране», по мнению историка, означает духовную смерть.

Позиция Драсхагаертци по отношению к Халкидонскому собору бескомпромиссна — армянский народ должен хранить «апостольский завет трижды блаженного святого Григория Просветителя» и не впадать в «нечестивую ересь» соседних народов. Определение идентичности происходило на более тонком уровне. Армяне не просто часть христианского мира, они единственные, кто сохранил чистоту божественного учения, в то время как остальные впали в ересь [8; с. 82–90; 9; с. 63–77; 1; гл. VI]. В этом смысле Армения — это тот же ветхозаветный Израиль, который был окружен языческими народами. Между мусульманами и халкидонитами существует разница, но и те и другие служат для проверки святости, только на разных уровнях. Интерпретируя неоднозначные с вероучительной точки зрения события прошлого, армянские историки эпохи Багратидов показывают, что Армянская церковь на протяжении всей истории оставалась верной учению св. апостолов. А род Багратидов выступал как защитник св. Церкви.

Борьба с гетеродоксией внутри Церкви также способствовала утверждению армянской ортодоксии и укреплению власти. В современной историографии появление ереси все чаще рассматривают как результат действий церкви, в определенный момент исключаящей из общества некоторые группы людей. В случае с армянскими еретиками кажется применимым вывод, сделанный специалистом по катарам Анн Бренон относительно ситуации в Средневековой Европе. Исследователь отмечает, что средневековая церковь сама была проникнута «манихейскими» идеями борьбы двух противоположных начал. Отождествляя себя с ангельскими фигурами, она противопоставляла себя легиону дракона, роль которого была отведена «манихеям» [15; 16]. Подобный дуализм и апокалиптические настроения также были характерны для средневековой Армении. «Повествование» Аристакеса наполнено образами борьбы света с тьмой; еретики — не кто иные, как «служители дракона», «поборники интересов сатаны», «добровольные слуги сатаны», именно они стали одной из причин разрушения Армянского царства. Образ врага — неотъемлемая часть политического мифа. Еретики в эпоху Багратидов играли двойную роль. С одной стороны, они формировали и укрепляли ортодоксию, на которую опирались Багратиды, — устанавливалась монополия на духовную сферу. С другой стороны, борьба с еретиками способствовала консолидации общества.

Образ себя

Как в построении образа врага, так и в конструировании политического мифа самих Багратидов центральное место занимают библейские тропы. Важнейшая часть политического мифа — родословная. Одним из способов легитимации власти было возведение своего рода к легендарному предку. Согласно не подтвержденной исторически легенде, Мовсес Хоренаци в V в. по заказу одного из представителей рода Багратидов (Сахака Багратуни) пишет историю Армении. Восхваляя своего государя, он упоминает и о происхождении его семьи. Опираясь на сведения некоего летописца, Хоренаци сообщает, что Багратиды ведут свое происхождение от иудейского царя Давида. При правлении царя Навуходоносора армянский царь

выпросил у Навуходоносора одного из пленных иудейских вождей, по имени Шамбат, привел его и поселил в нашей стране, с большими почестями. Летописец утверждает, что именно от него происходит род Багратуни, и это правда. Мы потом обстоятельно расскажем, каких усилий стоило нашим царям склонить их к идолопоклонству, или сколько из них и кто именно заплатились жизнью за богочитание. ...Имя Смбат, которым Багратуни часто нарекают своих сыновей, это, по-настоящему, на их прежнем, то есть иудейском, языке — Шамбат.

Ряд современных западных исследователей относят деятельность Мовсеса Хоренаци к VII–IX вв., времени борьбы армянских княжеских родов за власть, в которой Багратиды одержали победу. Роберт Томсон утверждает, что Хоренаци использовал источники, которые не были известны в V в., и ссылается на свидетельства, появившиеся только в VI или VII вв. Томсон считает, что армянский историк «тенденциозно изменял армянские источники

для того, чтобы превознести своих покровителей Багратидов, и последовательно отрицал роль их соперников Мамиконянов» [21]. В IX в. в армянских и грузинских источниках распространяется версия о происхождении рода Багратидов от библейского царя Давида [7]. Царь Давид — архетипичный для всей средневековой культуры образ идеального правителя. Поскольку в христианской традиции Давид — ключевая мессианская фигура, прообраз Иисуса Христа и в то же время его предок, раннехристианские и средневековые авторы часто использовали его не только в религиозных, но и в политических целях [17]. Фигура царя Давида позволяла признать легитимным царя, не имеющего права на престол по крови — библейский рассказ утверждает приоритет божественной благодати над юридическим и историческим правом на власть. Сам Давид, согласно библейскому повествованию, был пастухом, младшим сыном некоего Иессея, к власти пришел фактически в результате политического переворота, после того как пророк Самуил по божественному откровению помазал его елеем. Сравнение царя с библейским Давидом или возведение своего рода к нему придавало власти сакральный характер и непоколебимый авторитет.

Соотнесение Багратидов с царем Давидом усиливалось еще больше благодаря тому, что библейский царь, как и Багратиды, стоял у истоков создания нового царства. Багратиды не просто возводили свой род к легендарному царю, они конструировали политический миф на основании этого образа. Они реинтерпретировали прошлое, включая свой род в мировую, библейскую, историю.

Легитимация власти Багратидов проходила в несколько этапов, в разные периоды ставились разные цели. В начале царствования было важно продемонстрировать связь Багратидов с историей Армении, их укорененность в ней. В Истории Драсханакертци проводится связь между Багратидами и первыми армянскими царями, подчеркивается, что Багратиды всегда были преданы стране; имели благородное происхождение от царя Давида; Багратиды способствовали принятию христианства — выполняли роль связующего звена между царем и апостолами [13].

Основатель царской династии Багратидов наделяется чертами святого правителя. Претензии на престол обосновываются личными качествами основателя рода. Ованнес Драсханакертци пишет:

Так он оказался первым и наипочтеннейшим из всех нахараров Армении, и все заключили с ним союз, как если бы он действительно был царского рода. Точно так же у всех было на уме, чтобы, при удобном случае, выделив его род среди прочих нахарарских родов, придать ему достоинство царского рода [8, с. 74].

Для большей убедительности Драсханакертци описывает прекрасную внешность царя: «Он был высок ростом, статен и широкоплеч; у него было приятное лицо с черными, словно нарисованными бровями, в глазах его были тонкие кровяные жилки, как если бы в жемчуге родился красный рубин, и украшала его прелестная седина» [8, с. 77]. Божий избранник должен быть красивым и без внешних изъянов, это архаичное представление о связи внешности и внутренних качеств встречается не только в Библии, но и во многих других древних текстах.

В тексте очевидны аллюзии на библейское повествование о царе Давиде, который был красив, не имел никаких прав на престол, но благодаря своим личным качествам и благочестию был избран Богом и принят народом. Повествования историков настолько пронизаны библейскими цитатами и аллюзиями, что образ Армении сближается с образом Израиля. Во «Всеобщей истории» Степаноса Таронского величие Багратидов расширяется до масштабов Священной истории, царство Багратидов стало восприниматься как продолжение Израильского царства, а сами Багратиды ассоциировались с библейскими царями. Структура текстов армянских историков напоминает библейскую структуру. Как и в библейском тексте, центральное место в истории Армении занимает тема «договора» и Земли/ «земли обетованной». Избранный народ постоянно находится в состоянии выбора пути — «жизни и смерти», от этого выбора зависит судьба Обетованной земли и всего народа — эта же концепция занимает центральное место в трудах армянских историков. Периоды благоденствия перемежаются с периодами упадка, а конечная судьба зависит от преданности Богу и его наместникам.

Стремясь к точному описанию действительности, которое в рамках христианского мировоззрения означает постижение Божьего Замысла о мире, средневековые армянские историки «идеологизировали» свои произведения, рассматривая правление Багратидов и всю историю Армении через призму своих представлений об этом Замысле. Благодаря тому, что они считали своей миссией интерпретацию истории, а не беспристрастное описание, их труды в значительной степени служили легитимации власти. Армянские историки — сторонники сильной царской власти во главе с Багратидами осмыслили прошлое с позиции легитимности Багратидов, их божественной избранности. С одной стороны, прошлое придавало Багратидам больший авторитет и укрепляло уже существующую власть, с другой — реальный авторитет Багратидов влиял на интерпретацию истории.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристакес Ластивертци. Повествование вардапета Аристакэса Ластивертци / пер. с др.-арм. Юзбашьяна К. Н. — М., 1968.
2. Арутюнова-Фиданян В. А. Образ Византии в армянской средневековой историографии // Византийский временник. — Т. 52 (77). — 1991.
3. Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. — М.: Языки славянской культуры, 2004.
4. Лотман Ю. М. Память в культурологическом освещении // Лотман Ю. М. Избр. статьи. — Т. 1. — Таллинн, 1992.
5. Матевосян, Р. К вопросу о происхождении Багратидов // Армянский вестник: Обществ. — полит. журн.: Возобновлен. изд. — 2001. — № 1–2.
6. Мелик-Бахшян С. Т. Армения в период арабского владычества (VII–IX вв.): дис. ... д-ра ист. наук. — Ереван, 1965.
7. Молчанов А. А. Позднеантичная и средневековая историческая традиция о происхождении рода Багратидов: эволюция официальной генеалогической версии // Հրապարակաբանական հարցազրույցներ. — 2011. — № 1–2.

8. Ованес Драсханакертци. История Армении. — Ереван, 1984.
9. Степанос Таронский (Асохик). Всеобщая история / пер. Н. Эмина. — М.: Тип. Лазаревского института восточных языков, 1864.
10. Тер-Гевондян А. Н. Армения и Арабский халифат. — Ереван, 1977.
11. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / пер. с фр. и вступ. статья С. Н. Зенкина. — М.: Новое издательство, 2007.
12. Хаттон П. История как искусство памяти. — СПб.: Владимир Даль, 2004.
13. Хачатрян Г. Г. Библия и царская власть: легитимация династии Багратидов в средневековой армянской историографии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2015. — № 2.
14. Юзбашян К. Н. Армянские государства эпохи Багратидов и Византия IX–XI вв. — М.: Наука, 1988.
15. Brenon A. Les hérésies se l'An Mil. Nouvelles perspectives sur les origines du catharisme // Heresies. — 1995. — N 24. — P. 21–36.
16. Brenon A. Les Archipels cathares dissidence chrétienne dans l'Europe médiévale. — Cahors: l'Hydre Editions, 2003.
17. Cook M. L. A Tale of Two Kings: The Use of King David in the Chronicle of Pere III of Catalonia // Graduate Theses and Dissertations. — URL: <http://scholarcommons.usf.edu/etd/3047> (accessed 22.02.2015).
18. Garsoian N. The Independent Kingdoms of Medieval Armenian // Richard G. Hovannisian (ed.) The Armenian People from Ancient to Modern Times. — Vol. 1. — New York, 2004.
19. Hobsbawm E., Ranger T. (eds) The Invention of Tradition. — Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
20. Ricketson P. Political myth: the political uses of history, tradition and memory // University of Wollongong Thesis Collection. — URL: <http://ro.uow.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=2438&context=theses> (accessed 22.02.2015).
21. Thomson R. W. Armenian Literary Culture through the 11th Century // Richard G. Hovannisian (ed.). The Armenian People from Ancient to Modern Times: The Dynastic Periods: From Antiquity to the Fourteenth Century. — St. Martin's Press, 1997.

*И. В. Шахова**

СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ЕВАНГЕЛЬСКИХ СЮЖЕТОВ В РУССКОЙ ЖИВОПИСИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

Статья посвящена осмыслению обращения к христианским темам в русском изобразительном искусстве второй половины XIX в. В творчестве В. Г. Перова внимание обращается на антиклерикальные работы, наряду с которыми художник пишет образы Богоматери и Христа. На примере произведений, созданных Н. Н. Ге, И. Н. Крамским, В. Г. Перовым и В. Д. Поленовым, евангельские сюжеты рассматриваются как реально произошедшие события, интерпретируются с нравственной точки зрения. Выявляется, что трагический накал в евангельских историях был созвучен событиям, происходящим в российском обществе. Особое отношение у данных художников возникает к образу Христа. Он воспринимается интеллигенцией как проповедник истины и добра. Являясь выразителем высоко морального облика передового человека, этот образ становится актуальным для русской живописи.

Ключевые слова: евангельские сюжеты, религия, русское изобразительное искусство, христианские образы.

I. V. Shakhova

*Socio-historical context of the Gospel plots in Russian painting
of the second half of the XIXth century*

The article is devoted to Christian themes in Russian art of the second half of the XIXth century. For example, V. G. Perov emphasis is placed on anticlerical works along with which the artist also writes the images of the Our Lady and Christ. N. N. Ge, I. N. Kramskoy, V. G. Perov and V. D. Polenov create works in which the gospel stories are treated as events that actually occurred. These paintings are interpreted from a moral point of view. The tragic intensity in the gospel stories was consonant with developments in Russian society. Artists have a special relationship to the image of Christ. Christ is the central image. He is perceived by the intellectuals as a preacher of truth and goodness. Christ represents the high moral character of man. Thus, this image becomes relevant for Russian art.

Keywords: the Gospel stories, religion, Russian art, Christian imagery.

* Шахова Илона Валерьевна — аспирант кафедры культурологи Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина, i.shakhova@rsu.edu.ru

На протяжении XVIII–XIX вв. изменяется отношение к религии со стороны власти и народа. Происходит разделение института церкви и веры. На веру особо не посягают, а вот у церкви отбирается большая доля самостоятельности. Так, Н. П. Ледовских отмечает, что «вера по-прежнему оставалась основной чертой идеального Человека... С другой стороны, сильна была вера, что жизнь Человека больше зависит от собственного поведения, нежели от божественных предначертаний» [10, с. 114–118]. Отсюда своеобразное отношение к образу Христа, Богоматери, православных святых, нашедшее интересное воплощение в творчестве русских живописцев второй половины XIX в.

Основным направлением в изобразительном искусстве данного периода становится критический реализм, отличающийся повышенным вниманием к реальной жизни людей, стремлением вскрыть пороки общества. Художники стараются нарисовать портрет героя своего времени, человека, не желающего мириться с реалиями жизни.

Например, В. Г. Перов глубоко воспринимает новые задачи, вставшие перед искусством 1860-х гг., раскрывая тяжелую жизнь народа через правдивые и впечатляющие образы. Он выступает изначально как продолжатель дела П. А. Федотова, углубляя и расширяя круг проблем. Перов еще больше критикует существующую действительность, обличая помещиков, купечество, духовенство, обнажая их невежество, грубость и корыстолюбие. Он стремится показать нищету, безысходность жизни народа, делая акцент на том, что именно в народе можно найти примеры человеческого достоинства, мудрости, отзывчивости. Эпоха конца 1850 — начала 1860-х гг. требует как раз такого искусства.

В начале 1860-х гг. он пишет несколько картин, определивших целую эпоху («Крестный ход на пасхе», «Монастырская трапеза», «Проповедь на селе», «Чаепитие в Мытищах»). Когда Перов допускается к написанию работы на золотую медаль, он решает отправить комиссии эскиз с изображением крестного хода на пасху. Церковные деятели и прихожане показаны далеко не с лучшей стороны. Эскиз вызывает ужас у комиссии и отвергается. Перов предоставляет другую работу — «Проповедь на селе» (1861), за которую получает золотую медаль и право заграничной командировки. В. В. Стасов пишет об этой картине:

На первый взгляд тут все только юмор, добродушный, милый, наивный, незлобивый, ни о чем особенно не задумывающийся юмор, простые картины русских нравов; да, но только от этого «наивного» юмора и от этих «простых» картин мурашки по телу бегают [3, с. 71].

В 1861 г. Перов завершает картину «Сельский крестный ход на пасхе». О картине много говорят еще задолго до ее появления: ведь именно ее не утвердил академический совет для конкурсной программы. Общество еще не видело такого разоблачительного изображения духовенства. Оно олицетворяет здесь темноту, грубость и невежество. Такой острейшей сатиры русская живопись еще не знала.

С этого момента антиклерикальные сюжеты займут важное место в творчестве Перова. Через год напишет «Чаепитие в Мытищах близ Москвы» (1862). Сюжет взят художником из жизни, он видел эту сцену по пути в Троице-Сергие-

ву лавру. На небольшом полотне перед зрителем предстают монах-чревоугодник и слепой оборванный солдат с Георгиевским крестом на груди, просящий милостыню. В. М. Зименко ярко характеризует созданные образы: «Замечательно сильно написана фигура монаха, тяжелая, рыхлая, и лицо, розовое, заплывшее жиром, покрытое испариной, на котором еле видны щелочки глаз» [8, с. 20].

Церковные сюжеты становятся одними из главных в творчестве Перова. В 1865 г. словно продолжение «чаепития», он напишет «Монастырскую трапезу» (в 1875 г. перепишет ее). На картине изображена богата монастырская трапезная, под богато украшенными сводами которой накрыты уставленные яствами столы. У входа толпятся нищие, просящие подаяния, но просьбам их никто не внимлет. Над шумом, весельем возвышается распятие Христа. В этом видится яркий сарказм В. Г. Перова. Художник однажды написал: «Смею думать, что обнаружение зла, лжи и порока... не бесполезно, тем более, что предполагает полное сочувствие к добру и истине» [8, с. 83].

Интересен эскиз «Дележ наследства в монастыре» от 1868 г., на котором Перов показывает, как мечутся по келье шесть монахов, ищущих ценные вещи, оставшиеся после смерти их брата. Возможно, художник хочет таким образом показать кончину именно того самого монаха, который всю свою жизнь только брал, а не давал ничего взамен. Спустя несколько лет Перов вновь обращается к антиклерикальным сюжетам. Так, им было выполнено несколько вариантов эскизов на тему «Спор о вере» (1871, 1877).

Перов исполняет и ряд работ религиозного характера: Это картины «Снятие со креста», «Христос в Гефсиманском саду». Подобно Н. Н. Ге, И. Н. Крамскому он хочет осмыслить религиозные сюжеты в их человеческом содержании, стремится показать Христа, Богородицу как страдающих людей.

В 1867 г. он создает (не по церковному заказу) картину «Христос и Богородица у житейского моря». Здесь юный Христос простирает руки к житейскому морю, которое наполнено змеями. Эта работа символична для Перова, все творчество которого посвящено житейским коллизиям различного толка. В 1878 г. Перов пишет «Христа в Гефсиманском саду». Художник выбирает самый драматичный момент сюжета. В этот ужасный час Бог не оставляет Христа. В борьбе, в страдании он изображает Христа трагичным и величественным одновременно.

Начало творческой деятельности прославленного мастера и признанного главы Товарищества передвижников И. Н. Крамского приходится на 1860-е гг. В 1870-е гг. центральной в его творчестве становится картина «Христос в пустыне», которая экспонируется в 1872 г. вместе с портретами В. Г. Перова, пейзажами А. К. Саврасова и И. И. Шишкина, жанровыми картинами В. Е. Маковского и Г. Г. Мясоедова. Евангельский сюжет, взятый за основу И. Н. Крамским, резко выделяется среди произведений передвижников этого периода.

Прежде чем начать картину, И. Н. Крамской едет за границу, чтобы найти себе образцы подражания. Но даже Рафаэлем он недоволен. И. Н. Крамской приходит к выводу, что и «у прежних художников библия, евангелие и мифология служили только предлогом к выражению совершенно современных им страстей и мыслей» [15, с. 79]. Так, темой картины становится выбор жизненного пути, раздумье, от которого зависит судьба человека.

Во многом Крамской следует принятой живописной традиции в изображении Христа. Но у художника в лице Христа читаются черты интеллигента 1870-х гг. Закончив картину, Крамской написал: «Христос ли это? Не знаю... Когда кончил, то дал ему дерзкое название...» [15, с. 79].

На 1870-е гг. приходится «хождение в народ», этому периоду свойственны идеи служения народу. Христос Крамского — это, по сути, одинокая борющаяся личность, современник народников и революционеров. С подвигом Христа ассоциируются многие передовые деятели русской культуры второй половины XIX в. Христос для людей того времени вписывается в образ интеллигента, перед которым стоит трудный выбор жизненного пути. В споре с И. Е. Репиным И. Н. Крамской доказывал:

Мой бог — Христос, величайший из атеистов, человек, который уничтожил бога во вселенной и поместил его в самый центр человеческого духа и идет умирать спокойно за это... Что такое настоящий атеист? Это человек, черпающий силу только в самом себе [15, с. 79].

На картине Христос предстает и как собственно Иисус Христос, и как любой человек в минуту выбора, и как современник самого Крамского, движущийся по пути служения добру и готовый принести себя в жертву ради общественного блага.

Есть еще одна причина, по которой Крамской обращается именно к евангельскому сюжету. На художника очень сильно повлияло творчество А. А. Иванова. У Крамского формируется убеждение в высоком назначении художника, в необходимости наделяния произведений глубоким философским смыслом. По сути евангельская история лишь придала большую значимость показываемому художником явлению. Существует огромное количество трактовок данной картины. Так, Т. В. Юденкова отмечает:

Одни называют ее философским трактатом, другие — иконой, близкой по духу «Черному квадрату» К. Малевича. Одни видели в Христе Крамского нигилиста-революционера, конкретный образ современника, «величайшего атеиста», другие — Богочеловека. Третьи находили в картине «отвлеченный абстракт идеи», «иероглиф мысли», а их оппоненты поднимали в связи с ней сложнейшие теологические проблемы, ощущая в Крамском «глубоко верующего человека» [19, с. 465].

В конце 1870-х гг. у Крамского возникает идея написания картины «Хохот» («Радуйся, царю Иудейский!»). Художник хочет продолжить линию своего героя, посвятившего жизнь людям и отдавшего свою жизнь за народ. Он говорил: «Надо написать еще “Христа”, непременно надо, то есть не собственно его, а ту толпу, которая хохочет во все горло... Этот хохот вот уже несколько лет меня преследует» [13, с. 70]. Замысел «Хохота» обусловлен и тем, что Крамской понимает: как только люди начинают не просто говорить о добре, о честности, а следовать своим убеждениям, так сразу вокруг поднимается «хохот».

Крамской работал над картиной около пятнадцати лет. Ему тяжело даются сложные многофигурные композиции, но этом лишь внешняя причина неудачи художника. Главное заключается в невозможности выражения мировосприятия художника конца XIX в. средствами академической живописи.

В последние годы жизни Крамской ощущает, что «все идеалы падают, упали совсем, в сердце тьма кромешная, не во что верить, да и не нужно» [19, с. 72]. Такое мироощущение созвучно замыслу «Хохота», картины пессимистичной, показывающей одиночество героя. Закончить картину художнику не удалось, она осталась на стадии подмалевка. С 1882 г. художник забросил работу над ней. Этот был трудный период его жизни, он переживал настоящую творческую трагедию. В 1887 г. Крамской скоропостижно умер.

И. Н. Крамской не был гонимым и непризнанным художником, но всему его творчеству свойственна драматичность. Он тяжело переживает кризис русской интеллигенции 1880-х гг. В то время, когда он создает «Христа в пустыне», в начале 1870-х гг., была еще надежда на переустройство общества, на то, что мыслящая интеллигенция в состоянии изменить ход событий. Во время написания картины «Хохот» ему становится понятно, что изменений к лучшему ждать не стоит.

Н. Н. Ге — один из основателей Товарищества передвижных художественных выставок. В творчестве он обращается, в основном, к историческим сюжетам, а позже — к библейским. Художник вкладывает в произведения не собственно религиозный смысл: например, изображая Иисуса Христа, он создает образ, воплощающий представления о высоком моральном облике передового человека. Э. Н. Арбитман пишет:

В евангелии для Ге важны не последовательность, не рассказ, а содержащийся в нем нравственный опыт человечества, этический завет, нуждающийся в переложении на язык современной эпохи... Христос — носитель высших духовных ценностей и одновременно маленький человек, униженный и преследуемый [1, с. 56].

Ге трудно назвать глубоко верующим человеком. Он скорее исповедует религию любви и доброты к людям. Евангелие он понимает по-своему. Его ранние религиозные работы выполнены в романтической манере. Чем больше Ге работает с евангельскими сюжетами, тем больше его образы становятся человечнее, реальнее, порою теряя былую возвышенность и красоту облика.

На картине «Тайная вечеря» (1863) Христос только что сказал, как один из учеников предаст его. Ге, изображая тесное пространство, бедную обстановку, естественное вечернее освещение, наполняет картину жизнью. Художник ломает традиции, он словно входит в комнату на минуту позже, нежели все остальные, кто писал произведения на этот сюжет до него. Здесь роковые слова уже произнесены. Ге отнимает у этого сюжета церковный смысл, а у образов апостолов — каноничность изображения. Христос оказывается просто человеком. В. Ф. Тарасов говорит, что Иуда здесь «не мелкий предатель и негодяй, а убежденный вероотступник, изменивший идее духовного освобождения всего человечества ради более конкретной цели — освобождения порабощенной родины, Иудеи» [18, с. 22]. Картина дает пищу для размышлений, в частности, о том, как жить человеку в обществе: раствориться в массе или же стать личностью? Социальный резонанс картины был огромен. Евангельская тема обретает для Ге человеческое содержание.

В 1867 г. Ге завершает работу над картиной «Вестники Воскресения». Художник говорит, что «Магдалина и ратники, которые равно отправляются

от Голгофы в разные стороны, — это победа духа и поражение немеющей плоти, это старый и новый мир» [16, с. 54]. В 1869 г. художник создает картину «Христос в Гефсиманском саду». Но эту работу, как и предыдущую, не принимают. Н. Ю. Зограф пишет: «Современники увидели в этом Христе отнюдь не легендарную фигуру, но бунтаря-шестидесятника. Сознательно шел к такой трактовке образа и сам Ге» [9, с. 29]. Художник стремится попасть в русло демократического художественного движения, но никто в России не принимает его картин.

В 1880 г. Ге создает картину «Милосердие» («Не Христос ли это?»), ставшую этапной в его творчестве. Здесь он впервые показывает образ Христа, нарушающий все каноны, изобразив его в виде оборванного нищего. На картине Ге — девушка, которая напоила нищего, а потом, посмотрев ему вслед, подумала: «Не Христос ли это?». Художник специально изображает светскую девушку, чтобы имущие люди задумались о милосердии. Но картина подвергается ужасной критике: публика воспринимает ее как издевательство.

В 1882 г. художник знакомится с Л. Н. Толстым и становится последователем его учения. В творчестве Ге начинается новый этап. Произведения конца 1880-х гг. художник пишет со страстным воодушевлением. Он создает евангельский цикл, напомнив людям о муках «сына человеческого», а через него — о страданиях всех, кто терпит за слово правды, обо всех жертвах насилия.

Когда в 1890 г. на Передвижной выставке появилась картина «Что есть истина?» Христос и Пилат», все начали спорить, имел ли право Ге изображать униженного и избитого Христа. Беседа Христа с Пилатом — тема, к которой не часто обращаются художники. На картине Христос и Пилат стоят друг против друга, их разделяет только полоса солнечного света. Один из них истерзанный, в грубом халате, другой — самоуверенный, в богатой тоге. Обе фигуры выражают контраст двух нравственных миров. Здесь в пассивной обреченности Христа отражается толстовская идея «непротивления злу».

В 1891 г. Ге создает картину «Совесть. Иуда». Сюжетно она продолжает «Тайную вечерю»: стражники уводят Христа, Иоанн и Петр бегут следом. Иуда же остается один на залитой лунным светом дороге. Скорее всего, сейчас он начинает понимать, что предал самого близкого человека и тем самым предал самого себя. Героем картины Ге сделал предателя. Публика картину не приняла. В. Ф. Тарасов отмечает:

Ни один европейский художник до Ге не отважился так пристально взглянуть на этот легендарный персонаж. Мастер не только сочинил поражающий новизной сюжет, его творчество породило новую легенду, которую подхватят поэты и писатели нового поколения, в частности — И. Ф. Анненский и Л. Н. Андреев [18, с. 82].

Иуда на картине Ге одинок, осужден на вечные муки. Художник затрагивает мучивший людей конца XIX в. вопрос о проснувшейся больной совести, ответом на который становятся помощь голодающим крестьянам, поездка А. П. Чехова на Сахалин, «Не могу молчать» Л. Н. Толстого.

В своих поздних работах Ге заставит Христа страдать и покажет эти страдания людям. Д. В. Сарабьянов пишет: «Художник изображает своего героя щедедушным, истомленным, даже жалким; но в этом жалком теле таится

сильный дух, в нем крепкая вера в свою правоту, беззаветная преданность своей идее» [17, с. 176].

Еще в 1883 г. Ге решает написать «Распятие», и за несколько лет он создает огромное количество эскизов. Замысел был одобрен Л. Н. Толстым. До наших дней дошло только два варианта. В 1893 г. Ге пишет «Голгофу», которая остается незаконченной. Художник запечатлевает неповторимый ужас совершающегося. Он стремится, не приукрашивая, изобразить правду жизни. Н. А. Дмитриева отмечает, что здесь «нет ничего, что считалось неизменными эстетическими требованиями: ни благообразия персонажей, ни пластики, ни проработанного фона и вообще “обстановки”, ни даже полновесного цветового звучания» [7, с. 22].

В последнем варианте «Распятия» (1894), выполненном за несколько месяцев до смерти, Ге отходит от традиционного изображения распятия: в композиции нет второго разбойника, казненные не подвешены, а стоят на земле, привязанные веревками к столбам. Обе фигуры вызывают ужас у зрителей. Ге не боится изображать натуралистические детали: измученное тело Христа, запрокинутую в последнем вздохе голову, потухшие глаза. В «Распятии» Ге хочет отразить время «царя-мироотворца» Александра III, ознаменованное расстрелами и виселицами. Сам художник по поводу этой картины говорил: «Я сотрясу их все мозги страданием Христа. Я заставлю их рыдать, а не умиляться. Возвратясь с выставки, они надолго забудут о личных своих интересах» [9, с. 62]. М. М. Петрова отмечает, что «Распятие» 1892 г. строится «на открытой экспрессии формы: ритмические повторы или, наоборот, контрасты, подчеркнутый до неправдоподобия излом фигуры Христа, придающий его образу почти экспрессионистскую выразительность» [14, с. 17]. В этой картине, словно в фокусе, сошлось все: политический террор, уносящий тысячи жизней, всероссийский голод начала 1890-х гг., полное неприятие искусства мастера критикой, смерть жены, с которой Н. Н. Ге прожил тридцать пять лет, одиночество. По мнению Н. Ю. Зограф,

Ге необычайно ярко отразил в своем позднем творчестве судьбы передового искусства в пору крутого перелома в истории России... В творчестве Ге особенно ярко воплотились мучительные поиски новых путей в искусстве... однако, создав в своих последних картинах на евангельские темы ярчайший по своей эмоциональной силе обвинительный акт угнетению и несправедливости человека, Ге, как и Толстой, не нашел выхода из глубочайших противоречий современной действительности, не нашел ответа на мучившие его вопросы [9, с. 72–73].

В. Д. Поленов принадлежит к поколению русских художников, творчество которых в 1880-е гг. XIX в. ознаменовало расцвет реалистического искусства передвижников. В его произведениях нет отражения конфликтов и противоречий окружающей действительности. Художник стремится передавать жизнь в ее гармонической целостности. Поленов как-то сказал:

Мне кажется, что искусство должно давать счастье и радость, иначе оно ничего не стоит. В жизни так много пошлости и грязи, что если искусство тебя будет сплошь обдавать ужасами да злодействами, то уже жить станет слишком тяжело [12, с. 5].

Всеобщее признание Поленов получил благодаря своим бессмертным полотнам «Московский дворик» (1878), «Бабушкин сад» (1878), «Заросший пруд» (1879). В этих работах показал ясность и гармонию внутреннего мира человека.

С начала 1880-х гг. Поленов занимается написанием картин на евангельские сюжеты, которые объединяет в цикл «Из жизни Христа». Еще в юношеские годы под впечатлением от полотна А. А. Иванова «Явление Христа народу» у Поленова появляется идея стать продолжателем великого художника. Он стремится показать эти сюжеты как действительно произошедшие события, отрицая мистические стороны Евангелия. Для этого художник много времени тратит на изучение литературных источников, на собирание материала, который мог бы ему помочь в передаче жизненной правдивости. Для живописца Христос является носителем идей добра, справедливости, любви ко всему человечеству. Осуществление своего замысла Поленов начал с посещения стран Ближнего Востока (1881–1882 и 1899), где собрал много материала о жизненном укладе, памятниках архитектуры, о характере пейзажа. Со времен А. А. Иванова никто не относился к сбору материала так тщательно.

Поленов исходит из теории, что Христос был реальным человеком, прежде всего философом, а не Богочеловеком. В эту пору художник зачитывается книгой Э. Ренана «Жизнь Христа», в которой дается подобная трактовка. Поленов хочет показать Христа мудрым, справедливым человеком.

Первой работой из евангельского цикла стала картина «Христос и грешница» (1887). Поленов выбирает именно этот эпизод, так как он позволяет ему показать, как Христос обличает двуличие и ханжество, которые ненавистны художнику в жизни. Э. П. Гомберг-Вержбинская поясняет:

Христос у Поленова — не бог, не аскет, а простой труженик во плоти и крови. Он действует разумно и человечно, выступая против лицемерия и жестокости облеченных властью «пастырей», против низменных звериных инстинктов, которые разжигают в толпе [5, с. 93].

Своей картиной хочет Поленов провозгласить торжество милосердия, любви и всепрощения. Он понимает, что попытка превзойти «Явление Христа народу» А. А. Иванова не удалась. Самому себе он говорил: «Значит, переоценил я свои силы, не хватило у меня таланта» [4, с. 25].

Не имеет картина всеобщего успеха ни у цензоров, ни у публики. В произведении усматривают оскорбление религиозных чувств верующих, отступление от канонического изображения. В облике Христа увидели не божественные, а человеческие черты. Здесь у Поленова нет ярких образов, взгляд зрителей останавливается не на лицах людей, а скорее на детальной проработке одежды. Люди представляют какую-то пассивную, однообразную массу. Публика больше поражается размерами полотна, а не содержанием работы, любит величественный палестинский пейзаж с достоверно изображенной архитектурой. Пресса обвиняет художника в нарушении традиций. Грешница не похожа на грешницу, и как пишет Э. П. Гомберг-Вержбинская: «Скромно сидящий в стороне Христос Поленова с загорелым лицом, в запыленной одежде не устраивал критику, предпочитавшую традиционных натурщиков, торжественно жестикулирующих в центре композиции» [5, с. 94].

Художник напишет более шестидесяти работ на евангельские сюжеты, на которых Христос будет спокоен, мягок. Так, в «Тиверсиадском (Генисаретском) озере» (1888) перед нами созерцательный Христос, лишенный какого-либо активного начала. Здесь Христос воспринимается через пейзаж, который располагает к мечтательности, к погружению в природу, к восприятию ее красоты. Через реальность природы Поленов стремится показать реального Христа. А. П. Гусарова отмечала: «Критика единодушно отказывалась признать Христа в этой сильной фигуре человека, спокойно идущего по берегу озера. Это не сын бога, это сын плотника, сам плотник» [6, с. 45–46]. И в этой картине зритель в первую очередь обращает внимание на идеальную красоту природы, а только уже потом — на одинокий образ Христа. Жена Поленова говорила ему: «Я чувствую, я понимаю, ты не Христа изобразил, а самого себя, свои думы, ты хочешь уйти от людей в природу» [4, с. 127].

На картине «Среди учителей» (1895) изображен юный Христос, задавший мудрецам совсем не детский вопрос. Кругом тишина и спокойствие. Внимание снова уделяется не лицам, позам людей, а тщательно вырисованным деталям архитектуры, чарующему пейзажу на дальнем плане.

Еще одна картина — «Мечты»: то же Генисаретское озеро, тот же персонаж, только теперь он уже не идет в глубоком раздумье, а сидит на камне, на берегу этого озера. Этот странник, мыслитель созерцает природу, он словно ушел в себя, в свои думы. Поленову было важно показать образ Христа, погруженного в созерцание природы.

Поленов пишет картины одну за другой. Но с каждой последующей работой он все меньше делает акцент на фигурах, делая их такими мелкими, что уже и черт лиц нельзя распознать. Все внимание уделяется пейзажу. С. М. Голицын отмечает, что даже любимая и преданная жена Наталья Андреевна «со страхом начала замечать, что в художественном отношении каждая следующая картина выходит слабее предыдущей» [4, с. 153]. Самыми неудачными оказываются последние полотна, которые были посвящены страданиям Христа. Трудно представить, как В. Д. Поленов, столько раз говоривший о том, что искусство должно нести счастье и радость, сможет правдоподобно изобразить мучения и смерть Христа. Можно выделить работу «Стерегли», на которой мы не увидим страданий Христа, как это было, например, у Н. Н. Ге. Здесь лишь намек на них. Вся сцена смягчается благодаря возвышающимся темным кипарисам, голубым широким далям. На другом полотне «Предал дух» изображен рассвет, а на кресте фигура Христа, успокоенного смертью. В этих работах нет надрыва, накала. В эскизах выражено умиротворяющее начало.

В 1909 г. Поленов заканчивает евангельский цикл, и в том же году открывается его персональная выставка. Ее оценивают и художники, и зрители, и критики. Выставку посещает огромное количество людей: в ту пору в моде декаданс, зачастую искажавший жизнь, а с полотен Поленова льется на окружающих благодатный свет и чистейшая красота. Эти работы стали близки той части русской интеллигенции, которая мечтала о мирном обновлении страны, которая идеализировала прошлое и для которой был характерен уход в религию.

Еще ранее, в 1888 г., В. М. Васнецов приглашает Поленова расписывать Владимирский собор в Киеве, но Поленов отказывается, сказав, что для него

«Христос и его проповедь одно, а современное православие и его учение — другое; одно есть любовь и прощение, а другое... далеко от этого» [2, с. 62–63].
Об учении Христа Поленов писал:

Из этого высочайшего учения любви люди создали узкое и жестокое притворное изуверство, называют это религией Христа и под ее окраской, в лице православия и католицизма, творят самые возмутительные дела [11, с. 25–26].

Известно, что после окончания выставки 1909 г. Поленов заявил об окончании своей художественной деятельности. До конца своих дней он был уверен, что главным делом его жизни было создание цикла «Из жизни Христа», отводя при этом второстепенную роль пейзажам, прославившим его. О. А. Лясковская отмечает:

Поленов был одним из русских гуманистов, воспитавшихся на идеях 60-х годов... Вера в воздействие идей просвещения, этики, в облагораживающее влияние искусства, словом, вера в возможность воспитания личности была сильна в Поленове... Поленов был одним из последних русских гуманистов, совместившим идеалы демократов-разночинцев 60-х годов с рационализмом 70-х — 80-х годов и с этическими идеями того же периода развития русской общественной мысли... Реакция 80-х — 90-х годов XIX века часто стирала воззрения молодости, приводила русского интеллигента к пессимизму. С Поленовым этого не случилось [11, с. 42].

Итак, во второй половине XIX в. христианские образы находят воплощение в творчестве таких художников, как Н. Н. Ге, И. Н. Крамской, В. Г. Перов, В. Д. Поленов. К 1880-м гг. в русском искусстве складывается традиция изображения евангельских сюжетов как реально произошедших исторических событий. Акцент делается на нравственной стороне христианства. Образ Христа ценится русской общественностью как воплощение идеи нравственной силы, как противопоставление оковам церкви, произволу власть имущих. У Н. Н. Ге это будет, в основном, страдающий Христос, у И. Н. Крамского — сомневающийся, у В. Д. Поленова — спокойный и умиротворенный. Художники второй половины XIX в. переживают кризис религиозного мироощущения. Они пытаются найти в библейских образах ответы на интересующие их мировоззренческие вопросы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арбитман Э. Н. Нравственные искания Н. Н. Ге (к 150-летию со дня рождения художника) // Искусство. — 1981. — № 10. — С. 56–65.
2. Вагнер Г. К. В поисках истины. Религиозно-философские искания русских художников, середина XIX — нач. XX в. — М.: Искусство, 1993. — 176 с.
3. Варшавский А. С. Крамольные полотна. — М.: Детская литература, 1963. — 160 с.
4. Голицын С. М. Солнечная палитра. Повесть о художнике В. Д. Поленове. — М.: Детская литература, 1967. — 256 с.
5. Гомберг-Вержбинская Э. П. Передвижники. — Л.: Искусство, 1961. — 208 с.
6. Гусарова А. П. Поленов. — Л.: Художник РСФСР, 1965. — 56 с.

7. Дмитриева Н. А. Выставка произведений Ге // Творчество. — 1971. — № 5. — С. 17–22.
8. Зименко В. М. Перов. — М.: Искусство, 1955. — 56 с.
9. Зограф Н. Ю. Николай Николаевич Ге. — Л.: Художник РСФСР, 1968. — 80 с.
10. Ледовских Н. П. Обыденное сознание россиян XVIII–XIX веков. — СПб.: Нестор, 2001. — 240 с.
11. Лясковская О. А. В. Д. Поленов. — М.: ГТГ, 1946. — 100 с.
12. Мальцева Ф. С. Мастера русского реалистического пейзажа. Очерки. — Вып. 2. — М.: Искусство, 1959. — 440 с.
13. Немировская М. А. Иван Николаевич Крамской. — Л.: Художник РСФСР, 1969. — 80 с.
14. Петрова М. М. Высокая нота Николая Ге // Наш современник. — 2005. — № 2. — С. 17–22.
15. Порудоминский В. И. Крамской. — М.: Искусство, 1974. — 248 с.
16. Порудоминский В. И. Николай Ге. — М.: Искусство, 1970. — 320 с.
17. Сарабьянов Д. В. Образы века. О русской живописи XIX столетия, ее мастерах и их картинах. — М.: Молодая гвардия, 1967. — 176 с.
18. Тарасов В. Ф. Николай Николаевич Ге. — Л.: Художник РСФСР, 1987. — 96 с.
19. Юденкова Т. В. Еще раз о картине И. Н. Крамского «Христос в пустыне» // Вопросы искусствознания. — 1997. — № 2. — С. 465–474.

*Т. И. Пушкарева**

ИДЕЯ СОБОРНОСТИ В СИСТЕМЕ ЭСТЕТИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ ВАСИЛИЯ ЧЕКРЫГИНА И ФИЛОСОФИИ ИСКУССТВА ХАНСА ЗЕДЛЬМАЙРА

Цель статьи — показать своеобразие эстетических взглядов выдающегося, но и поныне малоизвестного художника и мыслителя Василия Николаевича Чекрыгина (1897–1922). Это первая попытка осмыслить философские искания талантливейшего деятеля русской художественной культуры начала XX в. Особое внимание автор уделяет, разрабатываемой Чекрыгиным идее христианского Храма как образа будущего развития культуры, его размышлениям о необходимости создания новой, подлинно гуманной культуры, выраженных в лекциях, докладах, в «Манифесте художников живописи». В статье делается акцент на мировоззренческой близости художественно-философских исканий Чекрыгина и философии искусства известного венского искусствоведа и культуролога Ханса Зедльмайра. Автор делает вывод о современности и актуальности философских идей обоих мыслителей для понимания перспектив дальнейшего духовного развития человечества.

Ключевые слова: синтез искусств, храмовое искусство, соборность, Храм, всеединство, традиции, русская философия, преображение человечества, гезамткунстверк, готический собор.

T. I. Pushkareva

*The Idea of the Cathedral in the system of the aesthetic views of Vasily Chekrygin
and Hans Sedlmayr's philosophy of art*

The purpose of this article is to show the uniqueness of the aesthetic views of the prominent, but little-known artist and thinker Vasily Nikolaevich Chekrygin (1897–1922). This is the first attempt to understand the philosophical ideas of the talented figure of Russian art culture of the beginning of the twentieth century. Particular attention is paid to Chekrygin's idea of a Christian church as a vision of the future development of culture, to his thinking about the need to create new truly human culture, expressed in his lectures, reports, "Manifesto of the painters". The article focuses on the ideological proximity of artistic and philosophical ideas of

* Пушкарева Татьяна Ивановна — кандидат философских наук, доцент Калужского филиала МГТУ им. Н. Э. Баумана, pushkatan@yandex.ru

Chekrygin and the philosophy of art of well known Viennese art critic and culturologist Hans Sedlmayr. The author concludes that philosophical ideas of both thinkers are modern and contemporary for understanding the prospects of further spiritual development of humanity.

Keywords: synthesis of the arts, the art of temple, Cathedral, Temple, unity, traditions, Russian philosophy, the transformation of humanity, gesamtkunstwerk, Gothic cathedral.

В начале XX в. в духовной жизни Европы произошел кардинальный переосмотр всей системы прежних художественных ценностей. Сформировались новые течения и направления искусства, которые принято объединять под общим названием модернизм. И все же далеко не все деятели художественной культуры в эту пору были увлечены революционными новшествами. Некоторые из них считали, что разрыв с традициями, с прошлым, отрицание классики приведут в конечном итоге не только к упадку культуры, но и к утрате гуманистических ценностей. Замечательным примером сложного, рефлексизирующего отношения к процессам социальной жизни и развития искусства можно считать художественно-интеллектуальное творчество и поныне мало известного художника-мыслителя Василия Николаевича Чекрыгина (1897–1922). К сожалению, это имя долго пребывало в забвении. Только с середины 1960-х гг. графические и живописные работы этого замечательного художника стали выставляться в музеях Москвы. О нем заговорили, о нем стали писать. Интересно характеризовал творчество молодого художника К. Г. Паустовский после того как впервые увидел рисунки Чекрыгина:

Первое, самое явное и безошибочное ощущение от работ Чекрыгина — ощущение гениальности. Это художник мирового значения, мировой силы и поэтому странно и горько, что о нем ничего не знает народ, ничего не знает страна [3, с. 195].

И действительно, по мнению ведущих современных искусствоведов, Чекрыгин, жизнь которого так рано оборвалась, — крупнейшая фигура русского искусства прошлого столетия.

Будучи еще учеником Московского училища живописи, ваяния и зодчества и отдавая определенную дань увлечению модным тогда авангардом, Чекрыгин стремился найти только свой, совершенно особый, путь в искусстве. Уже в его авангардистских произведениях чувствовалось стремление слить воедино художественные идеи Андрея Рублева и Рембрандта, Эль Греко и П. Сезанна. При этом и сама личность Чекрыгина была по-настоящему уникальной: он был новатором и традиционалистом, тяготел к философствованию, к крупным теоретическим обобщениям, стал автором целого ряда трудов культурологического и эстетического толка.

В «Манифесте художников живописи» Чекрыгин с воодушевлением писал: «Мы выходим на свободный, на широкий простор подлинного творчества. Подходим к грандиозным задачам живописи. Нас ничего не сковывает» [13, с. 166]. Стремясь определить для себя самую суть искусства, Чекрыгин выстроил собственную и весьма оригинальную, глубоко содержательную систему эстетических воззрений.

Взвешенно и объективно анализируя явления современного ему искусства, он особое внимание обратил на одно из наиболее ранних течений

абстракционизма — супрематизм Казимира Малевича и его последователей. По его мнению, абстрактное искусство имеет свою положительную сторону, выраженную в «разработке элементов живописи, возвращении живописи к своей природе» [13, с. 165]. Вместе с тем для Чекрыгина было неприемлемо отрицание новым искусством предмета, реальности. Художник задавал очень важный для всего искусства того времени вопрос: «Почему же современному художнику бежать от вещиности в пустую абстракцию?» [13, с. 165]. Критически относился Чекрыгин и к т. н. эстетическому нигилизму, проявлявшемуся в отрицании классических ценностей.

В какой-то степени образ гармонии в искусстве и жизни Чекрыгин видел в творчестве древних греков. Художник утверждал: «Полнота выразительности и представления эллинских артистических произведений есть следствие того мироощущения, которое и создали величайшие исторические мировые события» [15, с. 177]. В тоже время Чекрыгин не видел в реалиях современного искусства возможностей для развития и реализации подлинных художественных замыслов.

Неудивительно, что художник большое значение придавал искусству иконописи. И в целом — храмовому искусству. Именно вечные, проникнутые символикой образы, запечатленные в иконописи, воспринимались им как воплощение мировоззренческого и художественного единства людей, слияния быта и бытия. «Созерцая образы, мы видим в них вечность. Вечность не абстрактную, в понятие которой часто входит всеобъемлющее ничто, а живую» [14, с. 223], — писал художник.

Живя в тяжелых условиях разрухи, крайней скудности быта, молодой мыслитель призывал к поиску гармонии жизни и искусства. Он искренне верил в то, что человечество выйдет из ситуации вражды, разрушений, гибели. Пограничная ситуация истории и личного бытия, по мнению Чекрыгина, будет преодолена. Остро воспринимаемая неустроенность и зыбкость жизни, Чекрыгин стремился найти подлинные основания для жизни гармоничной и творческой. Ведь если в социальной реальности все крайне неустроенно, то остается вера в этическую, нравственную и преобразующую силу искусства.

Художник полагал, что только искусство способно преобразовать не только окружающую его жизнь, но и всю вселенную. В трагические послереволюционные годы в Москве Чекрыгин активно работал над проектом создания культуры будущего, которую он понимал как образ Храма, воплощающего представление не только о синтезе искусств, слитых в едином храмовом действе, но и о соборности, целостности, гуманизме истинно христианской жизни, о ее преобразовании и единении на основе подлинной человечности. Через искусство, через истинно художественную деятельность возможно отображение не только данной действительности, но и прошлого, настоящего и будущего мироздания.

Идея Храма как средоточия духовной жизни людей — центральная для всего художественного мышления Чекрыгина. Лучшие его работы вполне можно рассматривать как эскизы грандиозной храмовой росписи, воссоздающие крестный путь человечества к Богу. Вместе с тем Чекрыгин, несомненно, считал себя создателем новой философии, опирающейся на классическое

философское наследие. В какой-то степени его жизненные установки были близки идее молодого А. Шопенгауэра о жизни как проблеме и о необходимости этой проблемой заниматься. В своих лекциях, которые художник читал перед слушателями Вхутемаса, он обращался к произведениям И. Канта, Г. В. Ф. Гегеля, Ф. Ницше. Увлекался он и философскими идеями Р. Декарта, Б. Спинозы, Г. Лейбница, Ф. Шеллинга, В. Виндельбанда, В. С. Соловьева.

Близкое, увлеченное знакомство с классической философией помогало ему лучше понять и проанализировать новые направления и искания в современном искусстве. Так, например, в лекции о кубизме для объяснения его сущностных оснований, он обращался к учению Канта о пространстве и времени. Чекрыгин утверждал: «Нет ни одного большого художника, который не был бы большим философом. Таким образом, великие произведения суть запечатленные философские трактаты» [12, с. 179]. Он целеустремленно отстаивал идею огромной значимости художественного мышления. Был убежден, что только настоящее искусство позволяет человечеству понять и постичь суть мироздания, его подлинную красоту. Гениальные произведения искусства воплощают в себе духовную свободу, раскрывают перед человечеством не только прошлое, но и будущее. Более того — они строят это будущее.

Сами мировоззренческие и художественные поиски молодого художника можно рассматривать как своеобразное продолжение философских исканий выдающихся русских мыслителей — славянофилов, Соловьева и особенно Н. Ф. Федорова. Его творчество и мировоззренческие искания осуществлялись в русле развития основных тенденций русской мысли: его искусство философично, а теоретические труды — художественны.

Главными достижениями русской философии Чекрыгин считал идеи соборности, всеединства, творчества. Его мировоззрению были созвучны и близки слова философа С. Н. Трубецкого: «Сознание не может быть ни безличным, ни единичным, ибо оно более чем лично, будучи соборным» [8, с. 36]. Молодой художник размышлял над возможностью реализации благородной задачи выхода из ситуации страданий и ужасов жизни и обретения подлинного пути развития человечества и культуры. В искусстве, полагал Чекрыгин, неприемлемы раздробленность, разъединение форм. Новое искусство должно быть ориентировано на объединяющие начала и в жизни и в самом творчестве. Он постоянно настаивал на значимости синтеза в искусстве. «Творческий метод, метод искусства не может быть аналитичным, он есть синтез и только синтез» [13, с. 165]. И все же главной выдающейся идеей Чекрыгина стало как раз понимание искусства как Храма. «Я знаю, теперь лучше, чем когда бы то ни было, что нет искусства вне храма» [14, с. 226]. Идея Храма для Чекрыгина стала не просто главенствующей, но и захватывающей, направляющей его мысли и душевные порывы не только в творчестве, но и во всей его недолгой жизни. Храм понимался Чекрыгиным сложно философски: он и великое произведение архитектуры, и выражение трансцендентности духа, и символ сосуществования и подлинного единения всех поколений, осуществления традиций. Это — и проект всей вселенной. Это — и образ будущего мира, созданный искусством.

Чекрыгин был уверен, что не во вражде, не в противостоянии людей должно развиваться человечество. Благо человечества в единении, любви, родстве,

в воле отца и в целостности рода. Идеи подлинной человечности, братства, гуманности отношений художник стремился донести до современников через яркие, образные, содержательно емкие высказывания.

Объединяется человек с человеком для борьбы с силой смертной и ее непродолжительными носителями, сын познал религию действия, связь, видя спасение от гибели в единстве. В строе единства осознавалось человеком братство родов [17, с. 467].

Именно почитание отцов, рода, традиций являлось для Чекрыгина основой, сутью подлинной культуры. Если утрачивается связь с традициями, то, как следствие, страдает культура. Во всем этом в какой-то мере, но лишь отчасти, сказывается влияние на мировоззрение Чекрыгина идей замечательного русского философа и мыслителя Николая Федоровича Федорова, его «Философии общего дела», этого грандиозного проекта переустройства не только человека и человечества, но и вселенной.

Учение Федорова можно считать в полном смысле слова универсальным, объемлющим все сферы человеческой деятельности и природной, космической жизни. «Мир дан не на поглядение, не мирозерцание — цель человека, — писал Федоров. — Человек всегда считал возможным действие на мир, изменения его согласно своим желанием» [9, с. 427]. Суть этого проекта — в объединении усилий всех людей в общем для них деле борьбы со слепыми силами природы, со смертью. Природные стихии должны быть подчинены единому правящему разуму — вместе с тем психофизическому регулированию, как полагал Федоров, следует подвергнуть самый организм человека. И как венец такого рода регуляции, как его завершение мыслились Федоровым бессмертие «сынов» и воскрешение «отцов».

Молодой художник был буквально захвачен идеями супрагуманизма Федорова, его теорией возможности победы над смертью и преобразования всей вселенной. Но примечательно, что ко многим идеям, высказанным Федоровым, Чекрыгин пришел вполне самостоятельно, задолго до своего знакомства с двумя томами «Философии общего дела» (это случилось уже в самую последнюю пору жизни художника). Еще более важно то, что он был не только почитателем учения Федорова, но и во многом углубил идеи этого учения, прояснил их значение для художественного творчества. И вот что особенно важно: если центральным символом воскрешающей «отцов» деятельности был для Федорова некий глобальный Музей, то для художника-мыслителя Чекрыгина таким символом стал именно Храм.

Своеобразно претворились идеи Федорова и в искусстве Чекрыгина, неотделимом от его теоретической деятельности. В послереволюционные годы Чекрыгин создает необычный цикл рисунков под названиями: «Воскресение», «Переселение человека на звезды», «Художники, воссоздающие Отцов», «Воскрешение мертвых». Работы эти ни в коей мере нельзя рассматривать как всего лишь иллюстрации к трудам Федорова. Скорее это зримая программа освоения вселенной, явленная в мощных образах, должных увлечь души зрителей в это «общее дело». В своих записях, которые он делал в 1920–1921 гг., Чекрыгин писал:

Мы должны овладеть метеорическими и космическими процессами, воскресить прежде живших, заселить ими звездные пространства. Общей волей (хорами) бессмертных и воскрешенных к бессмертию создать небесную вселенскую архитектуру. Это подлинное коллективное творчество [14, с. 220].

«Храм, — пишет он, — есть изображение обновленной Вселенной, хаоса, преображенного в космос, земли, отдающей своих мертвецов» [11, с. 192]. Храм как архитектурное произведение, по мнению Чекрыгина, приобретает вселенскую значимость, преодолевает временные преграды и способствует достижению гармонического единения всех жизненных сил. «Храм — лишь подобие будущей действительности, созданной живым искусством. В действительности храм представляется образом» [17, с. 468].

Многие высказывания Чекрыгина о значимости деятельного, преобразующего мир искусства перекликаются еще и с идеями философа В. С. Соловьева.

Став лицом к миру, новый художник как бы соприкасается с притаившимся бытием природы, и не только в созерцании, в умозрении, но и в творческом действии прозревает истинную реальность — красоту, как идею целостности, совокупного единства [16, с. 232].

Само творчество Чекрыгина, этого удивительного художника и мыслителя, воплотило в себе лучшие достижения русской философской мысли XIX в., ее искания и открытия жизненных и художественных ориентиров. В тяжелейшее время социальных катастроф и нравственных испытаний оно заключало в себе глубочайшую христианскую духовность. Как русский мыслитель, Чекрыгин был убежден, что подлинное благо и счастье заключены в единении людей, любви и родстве. Когда казалось, что все прежние идеалы разрушены, он провозглашал: «Будем жить один в другом, и небесные силы откроют нам тайну бытия своего, и узрим лицом к лицу Отца» [17, с. 481]. В своем понимании Храма Чекрыгин отталкивался и от идей славянофильства. Как известно, особенно активно идея соборности, единства верующих в Церкви разрабатывалась А. С. Хомяковым. Идею эту четко сформулировал Н. А. Бердяев:

Существо церкви невыразимо, ни в какую формулу не вмещается, никаким формальным определениям не поддается, как и всякий живой организм. Церковь, прежде всего, — живой организм, единство любви, прежде всего свобода несказанная, истина веры, не поддающаяся рационализации [1, с. 87].

Слова эти во многом помогают понять и мечту Чекрыгина о Храме как некоем духовном и нравственном преображении человечества, как всечеловеческом всемирном проекте.

К идее Храма как основания духовной жизни человечества пришел и — правда, несколько позднее Чекрыгина, скорее всего, уже после его смерти — известный венский искусствовед, культуролог Ханс Зедльмайр (1896–1984). Его книга «Утрата середины» — выдающееся исследование проблем культуры XX в. Зедльмайр, анализируя искусство нового и новейшего времени, ставит диагноз духовного состояния европейского общества, определяя это состояние как «уход от середины», от Бога, как «умаление человека», искажение его сущности.

Как и Чекрыгин, Зедльмайр был убежден, что именно христианский Храм в лучшую пору развития европейского искусства был средоточием искусств, сливавшихся в единое духовное и художественное целое: «гезамткунстверк». Последующая секуляризация общественной жизни обернулась расхождением этого «единого продукта искусств» на автономные виды и жанры искусств, а вместе с тем и разрушением целостности всей культуры.

«В искусстве и жизни, — как утверждает Зедльмайр, — нарушается гармония, стоявший в “середине” мировой культуры трон, на котором восседал Бог, оказался пуст» [5, с. 158]. Довольно подробно анализируя развитие европейского искусства, он справедливо полагал, что искусство выражает тенденции всего общества, всей культуры. Кризис искусства воспринимается Зедльмайром как кризис всего человеческого бытия.

Современные художники, полагает Зедльмайр, чрезмерно увлеклись чисто художественными экспериментами. В поисках новых форм приверженцы модернизма стремятся «заглянуть» за пределы человечности, за пределы Духа. Они пренебрегают известным предостережением Ницше об опасности глядывания в бездну, ответно глядывающуюся в нас. Поэтому — уже начиная с эпохи Ренессанса — происходит, по мнению Зедльмайра, трансцендирование человека не вверх, а вниз.

Зедльмайр явно ничего не знал о творчестве Чекрыгина, о его культурологических идеях. Но, несомненно, он был знаком с учениями некоторых русских мыслителей (прежде всего Н. А. Бердяева, В. С. Соловьева, В. В. Вейдле, Ф. А. Степуна). Он был наслышан о «проекте» Н. Ф. Федорова. Тем не менее, речь здесь, конечно же, следует вести не о каких-либо влияниях и заимствованиях, а об интеллектуальных созвучиях, об общности устремлений и сходстве проблематики.

Обращение к проблемам, волновавшим и русских мыслителей, часто связано у Зедльмайра с его собственными поисками дальнейших путей развития культуры. Например, рассматривая проблему утраты середины в искусстве как, в какой-то степени, утрату прошлого, Зедльмайр открыто полемизирует с Федоровым: «Исторически точный рассудок» консервирует прошлое как некую вещь, с которой его не связывает никакая живая традиция, никакое “воскрешение отцов”; он постигает прошлое извне, как нечто чуждое себе» [5, с. 167]. Вместе с тем вполне созвучно философии Федорова утверждение Зедльмайра о том, что «вся культура покоится — наряду с культом земли — в буквальном смысле слова на культе мертвых; без внимания к мертвым — никакого внимания к человеку» [5, с. 204].

Размышляя над проблемой современного осмысления, интерпретации искусства, Зедльмайр настаивал на необходимости восприятия целостного образа произведения. Только в этом случае становится возможным, полагал Зедльмайр, подлинное постижение искусства и вхождение в культуру, достигается эффект «воскрешения отцов» [4, с. 28].

В полной мере проблеме Храма посвящен замечательный труд мыслителя «Возникновение собора». Для Зедльмайра Храм (а именно — католический собор) — это и великолепное произведение архитектуры, и своеобразная «аналогия космоса — настоящий микрокосм» [2, с. 280]. Самим наличием своим собор

демонстрирует ограниченность и часто бесчеловечность многих проявлений современного искусства, ведь сам он обращен к вечному, трансцендентному. Как воплощение духа и идеи трансцендентности высших ценностей и идеалов, собор способствует развитию исторического мышления, без которого невозможно осмысление настоящего. Образ собора присутствует в трудах мыслителя как символ единства мира и человека, как некий духовный ориентир, помогающий понять подлинное искусство и принципы его интерпретации.

В книге «Искусство и истина» Зедльмайр обращается к осмыслению идеи готического собора для того, чтобы еще раз развенчать ограниченный, позитивистский подход к искусству. «Почему тот, кто собирает, например, прояснить готический собор с помощью схоластики, полагает, что среди множества духовных явлений XII в. последняя особенно близка художественной сущности собора?» [4, с. 115] — спрашивает Зедльмайр. Абстрактные, часто механические рассуждения о произведении искусства препятствуют духовному постижению искусства и творчества. Идея трансцендентности собора приобрела в мировоззрении Зедльмайра особое значение. Через понимание собора мы способны выйти за пределы временного, малозначимого, осознать вневременность подлинного искусства. Ведь именно такой вневременностью обладает собор. Глубокая символика образов собора способствует выходу за пределы повседневности и постижению сверхчувственного.

Лучшие страницы его книги «Возникновение собора» посвящены описанию собора как великолепного, чувственно и интеллектуально воспринимаемого произведения архитектуры и как явления высочайшей духовности. «Пространство собора характеризуется как “нечто иное”, свет идет от самих стен, стены светятся» [2, с. 277]. Собор создает «впечатление парения доступное для всякого созерцающего такого рода постройки. Но это есть ирреальное парение, ни с чем не сравнимое» [2, с. 295]. Примечательно, что понимание пространства собора, данное Зедльмайром, очень близко замечательному по своей проникновенности описанию Чекрыгиным церкви Рогожского кладбища:

И когда вы входите в пустую церковь Рогожского кладбища, вам кажется, что Вы в царстве духов, образов, они неподвижны, потому что не нуждаются в действии, их сущность соприкасается со светом Мира. Они заставляют нас быть тем, что мы есть на самом деле, сынами земли и неба [10, с. 202].

Современная культура нарушила естественное развитие традиций, взаимосвязь с прошлым. Вместе с тем Зедльмайр не был согласен с известным тезисом О. Шпенглера об обязательном «закате», умирании культуры. Был далек он и от пессимизма немецкого мыслителя. Культура, полагал Зедльмайр, должна пониматься как «открытая возможность», которая предполагает возврат к ее «середине». По его мнению, несмотря на многие симптомы кризиса и болезни, в обществе и в культуре сохраняются здоровые жизненные силы.

Происходящие в культуре процессы, полагал он, имеют планетарное значение. Нашу эпоху можно рассматривать как переходную, но не окончательную. Просто все мыслящее человечество должно стремиться сохранять и развивать подлинные «середины» основания культуры. И осознание «собора» как некоего выражения духовного единства и созидания позволит

в дальнейшем направить развитие искусства и культуры в целом по новому гуманному и созидательному пути.

Примечательно, что и Чекрыгин, и Зедльмайр вслед за критикой современного состояния искусства и культуры пришли к сходным выводам о значимости христианского Храма (собора). В их объединяющем все явления культуры начале они видели перспективу и идеал дальнейшего развития мирового искусства, мировой культуры, всего человечества. Разрыв с традициями они оба понимали как разрыв с «отцами», с традицией. Храм являлся для них своеобразным символом возможности обретения гармонии и утраченной середины.

О значении в культуре единства, соборности писал и В. В. Вейдле, современник Чекрыгина и Зедльмайра, русский мыслитель, оказавшийся в эмиграции, ставший поневоле мыслителем западноевропейским. В своем знаменитом труде «Умирание искусства» он с сожалением констатирует, начавшуюся с романтизма, утрату стиля. Его понимание значимости стиля для искусства во многом близко идеям Зедльмайра о середине в культуре. «Стиль, — писал Вейдле, — есть такое общее, которым частное и личное никогда не бывает умалено... он — воплощенная в искусстве соборность творчества. Когда потухает соборность, гаснет стиль...» [6, с. 269]. Таким образом, можно полагать, что, по мнению Вейдле, стиль, храм, собор, соборность и середина являются необходимыми условиями для полноценного и плодотворного развития культуры и человечества.

В то же время, как и у Зедльмайра, в мировоззрении Чекрыгина отсутствовал пессимистический настрой в отношении дальнейшего развития культуры. Напротив, Чекрыгин страстно верил в возможность победы подлинного гуманизма, человечности и стремился убедить в этом близких ему людей. Более того, он рассматривал само искусство как орудие пересоздания человечества и мира, как одно из средств реализации «проекта общего дела» (и тут уже сказывается немаловажное различие двух, в целом родственных, учений).

Идеи Чекрыгина и Зедльмайра о значимости Храма в духовной жизни человечества позволяют увидеть и понять направленность и перспективу развития культуры и искусства. Глубинную же истинность этих идей все более и более подтверждает самый ход культурного развития России и Запада. Уже к середине прошлого века модернизм утратил свою актуальность. В последние же десятилетия все активнее нарастает тенденция преодоления крайностей постмодернистского видения культуры и особенно человека. Понятия «дивид», «смерть автора» утрачивают свою остроту и новаторскую сущность. Все большее развитие получает неоконсервативная тенденция, которая проявляется в обращении художников к традициям, к вечным ценностям — прежде всего к традициям иконописи и храмового искусства в целом. Современные художники неоконсервативного толка вовсе не занимаются только «художественным цитированием» — они вживаются в давние и древние культуры, пытаются «освоить» их во всей целостности. А потому они пытаются опереться на те мощные этические идеалы, из которых только и могли взрастать великие культуры прошлого.

И в наше время нельзя не согласиться со словами Зедльмайра: «Если “не-человеческое” — и оказывается ключом для понимания “модернистского ис-

куства» [2, с. 187], если секуляризация культуры оборачивается ее упадком и утверждением хаоса, то архитектура собора призвана воссоздать «земное Небо» Ван Эйка [2, с. 307]. И верится, что утверждение и развитие гуманных и высоко нравственных идей Чекрыгина и Зедльмайра будет способствовать созданию истинно духовной культуры, а искусство, по словам Соловьева, станет «реальной силой, просветляющей и перерождающей весь человеческий мир» [7, с. 231].

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. — М.: Высшая школа, 2005. — 239 с.
2. Ванеян С. С. Пустующий трон. Критическое искусствознание Ханса Зедльмайра. — М.: Прогресс-Традиция, 2004. — 416 с.
3. Жегин Л. Ф. Воспоминания о В. Н. Чекрыгине // Панорама искусств 10. — М.: Советский художник, 1987. — С. 195–232.
4. Зедльмайр Х. Искусство и истина. — СПб.: Аxioma, 2000. — 272 с.
5. Зедльмайр Х. Утрата середины. — М.: Прогресс-Традиция, 2008. — 640 с.
6. Самосознание европейской культуры XX века. Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. — М.: Политиздат, 1991. — 366 с.
7. Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика. — М.: Искусство, 1991. — 701 с.
8. Трубецкой С. Н. Соч. — М.: Мысль, 1994. — 816 с.
9. Федоров Н. Ф. Соч. — М.: Мысль, 1982. — 711 с.
10. Чекрыгин В. Н. Доклад. 1920–1921 // Мурина Е., Ракитин В. Василий Николаевич Чекрыгин. — М.: Изд-во РА, 2005. — С. 196–204.
11. Чекрыгин В. Н. Из переписки с М. Ф. Ларионовым. 1920–1921 // Мурина Е., Ракитин В. Василий Николаевич Чекрыгин. — М.: Изд-во РА, 2005. — С. 187–195.
12. Чекрыгин В. Н. Лекция. Философия изобразительных искусств // Мурина Е., Ракитин В. Василий Николаевич Чекрыгин. — М.: Изд-во РА, 2005. — С. 178–180.
13. Чекрыгин В. Н. Манифест художников живописи // Мурина Е., Ракитин В. Василий Николаевич Чекрыгин. — М.: Изд-во РА, 2005. — С. 165–167.
14. Чекрыгин В. Н. Мысли. 1920–1921 // Мурина Е., Ракитин В. Василий Николаевич Чекрыгин. — М.: Изд-во РА, 2005. — С. 218–228.
15. Чекрыгин В. Н. Об искусствах изобразительных, о природе их // Мурина Е., Ракитин В. Василий Николаевич Чекрыгин. — М.: Изд-во РА, 2005. — С. 168–178.
16. Чекрыгин В. Н. О намечающемся новом этапе общеевропейского искусства // Мурина Е., Ракитин В. Василий Николаевич Чекрыгин. — М.: Изд-во РА, 2005. — С. 231–234.
17. Чекрыгин В. Н. О соборе Воскрешающего музея // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Антология. Книга вторая. — СПб.: Изд-во РХГА, 2008. — С. 450–482.

ПРИМЕТЫ ВРЕМЕНИ

Ю. А. Скроцкий*

МОСКВА ПРЕСТОЛЬНАЯ — ЭТО РОССИЯ

В эссе автор размышляет о месте России в современном мире с опорой на ее историю, взаимоотношения с иными странами. Основная мысль — это красота русской культуры, восприимчивость России к иным культурным достижениям при сохранении и умножении национального самосознания и менталитета.

Ключевые слова: российская культура, державность, взгляд на историю России.

Skrotzky Y. A.

The Patron Saint of Moscow — Russia

In this essay, the author reflects on the place of Russia in the modern world based on its history, relationships with other countries. The basic idea is the beauty of Russian culture, the susceptibility of Russia to other cultural achievements, while preserving and multiplying the national consciousness and mentality.

Keywords: Russian culture, statehood, look at the history of Russia.

В Москве последний раз я был несколько десятилетий назад. Но поезд так же мягко качнулся и замер. Дальше всё уже по-иному. Ибо теперь я не разделял Россию на императорскую и советскую.

Русская напевная равнинность когда-то была мне скучна изначально. Большевик добавил раздражения. В понимании того, что происходило последние десятилетия, прозорливости явно не хватило. Но уже издавна увеличивалось сначала недоумение, а потом поднялось тяжелое глухое отрезвление. Последний звонок прозвенел после виртуозного крымско-возвратного аншлюса президента Путина. Всё в сознании встало на свои места. Сильная нравственная боль вымела остатки мусора западной красоты. (Удивительно, что изумительная культура Европы успешно уживается с цинизмом.) Я увидел Державу. Сlish-

* Скроцкий Юрий Аркадьевич — врач-психиатр, кандидат медицинских наук. Занимается изучением историко-философских аспектов психиатрии и некоторых других областей культуры. Автор книг «Гвардия» (2007), Коллекции: пути зримые и незримые (2007), Становление личности и психические отклонения (2009), Земное в небесном и наоборот (2013).

ком великую для противопоставления до и после большевистского периода. Я вспомнил Новороссию, в Одессе — Новороссийский университет, в котором учились и работали мои предки. Там был мой дом, а теперь это что? Заграница?

Кремлевская стена открылась в морозной прозрачности длинной красной лентой, за которой снежились соборы, увенчанные золотом. Было тихо и сосредоточенно. Вдоль Кремля бесшумно катились далекие автомобильчики.

Человек, еще лежащий в мавзолее, воодушевленно сотоварищи стремился разрушить Россию, ее культуру и особенно духовность. И во многом преуспел. Но и он теперь некий исторический знак, как, например, Нерон или Герострат. Злодеи и праведники у Бога различаются иначе, ибо вечность актуальна во все времена. Но в земной исторической ретроспективе глупо выдергивать того или иного из времени, например, не следовало бы вновь переименовывать Ленинград.

Звезды на башнях были прекрасны. Теперь мне уже не хотелось, чтобы их заменили на орлов. Из прошлого выступило множество образов-символов исторического времени. Понятия добра и зла исподволь переставляли акценты. Ужасное представилось неизбежным и часто разумным, а то, что казалось добром стало сомнительным и иногда зловещим.

Мне захотелось, чтобы кремлевская зубчатость, как стража, окантовала исполинскую страну, чтобы красная стена легла вдоль берегов Ледовитого океана, расстелилась бы по нашим восточным морям и скользила по бархату пустынь. Что в сравнении с этим китайский антиквариат?

Где-то в океане качается наскоро испеченный великан на глиняных ногах. Обитатели его чрева тужатся подмять под себя разваливающуюся Европу. Великая Германия ходит на поводке.

Возможно, одна из величайших ошибок Новой истории состоит во вспышке досаднейших разногласий между Россией и Германией. Ведь исторически и генетически на многих уровнях мы очень близки. Две мировых войны, уж если им суждено было осуществиться, должны были быть направлены русско-германским союзом против англо-саксонского менталитета. После его очеловечивания мировой порядок, возможно, стал бы именно порядком, а не нынешним всемирным кровавым хаосом. Позор, что на Нюрнбергском процессе — в качестве судей! — были представители разношерстного народа с аккуратным рвением уничтожившего коренное население и культуру огромного материка для организации выдающейся комфортной пошлости. В последней жесточайшей и глупейшей из мировых войн, когда все цели были перепутаны не без помощи общих для России и Германии врагов, победителями были только мы. И только мы имели право судить результат столкновения двух истинно великих и мужественных народов. А выиграла провокаторы этой бойни.

Подводя итоги войны, Сталин произнес свой исторический тост, подняв бокал за весь советский народ и, прежде всего, за здоровье русского народа потому, что «он является наиболее выдающейся нацией... он заслужил в этой войне общее признание как руководящей силы Советского Союза среди всех народов нашей страны», — и добавил, — «русский народ имеет ясный ум, стойкий характер и терпение». Последнее можно понять как смирение, которое является основой и ясности, и воли в наивысшем православном понимании.

Это неординарное высказывание естественно многократно анализировалось и, как правило, бессмысленно, ибо, чтобы понять смысл в данном случае надо быть государственным сталинского масштаба. Бесспорно только то, что русскость определена как основа страны, взаимоприемлемая для других ее национальностей и единомыслимая с ними, особенно в трагические периоды.

Сейчас Россия упорно собирает свои камни. Такое стремление особенно очевидно после недавнего преступного их разбрасывания, но, как и любому государству, это нам всегда было свойственно. Такое собирательство означает отнюдь не только приобретение нового или возвращение утерянного в географическом или ином материальном смысле. Это необходимость пережить события прошлого и понять по возможности их значение в настоящем, их влияние на строительство государства, государства русского. Одним из методов такого собирательства, вероятно, может быть интерпретация бытия духа, запечатленного, в частности, в зрительных образах.

Третьяковская галерея по понедельникам, оказалось, закрыта; поэтому картинам предшествовал ресторан «Братья Третьяковы» — многозальный лабиринт на двух уровнях, примыкающий к музею, закрытому в день приезда. Но здесь по стенам разгуливал фотолик сравнительно недавней Московской России. Живые люди, в разных позах, снег на улицах, юркие санки и лошадиный бег. Редкие утром посетители были менее реальными, чем бурлящая Москва позапрошлого столетия — церковная, лошадиная, неторопливо всеобщая и уверенная.

А когда на другой день распахнула русскую душу Третьяковка, стало очевидно, что «Братья Третьяковы» были превосходной визитной карточкой нашей культуры. Каждая фотография ресторана скрывала в себе изобилие того, что проявилось с основательными подробностями в произведениях самой необычной и противоречивой нации. Нации всех входящих в нее национальностей.

Русский национализм всегда состоял во включении в русскую культуру любых желающих. Он становился сверхнациональным. В этом была мощь его духа и его культуры. Именно в отсутствии этой особенности в Третьем Рейхе тлела его слабость. Притом в Россию ехали сплошь и рядом не только и не столько заработать, сколько прославиться. Ехали служить. Очень важный глагол. Ехали укреплять русское государство и участвовать в создании культуры, русской мировой культуры, и остаться навсегда, считая себя русскими.

В русском портрете просвечивают черты русского севера, Сибири, южных сопредельных народов и всей Европы. И эти люди — от ремесленников до аристократов и императорской семьи — считали себя русскими и гордились этим. Но русским свойственно чрезвычайно глубокое проникновение во множество иных, в том числе мировых, культур, на чем настаивал Достоевский. В морских пейзажах Сильвестра Щедрина больше Италии, чем в Италии. А «нерусский» Паоло Трубецкой создает великолепные скульптуры как выражение национального духа. Как завораживающе красивы бронзовые складки платьев в его портретах. Грандиозны неторопливо мерцающие холсты Врубеля. Мистика, растворенная в русской вечности. Царевна-лебедь, уводящая души. Что обещает ее обернувшийся взор? Необъятная красота неземной сирени, в ароматах которой хочется утонуть. На портрете Печорина — сверхрусский офицер, так

странно сидящий призрак, молчаливый пророк, в мундире которого зашифрована тайна России. Если долго смотреть, время начинает смеяться.

Третьяковка как один из неких ребусов, открывающих при сильном разглядывании сущность, а за ним и бытие странных переживаний, столь непонятных и часто враждебных враждебным. Вражда происходит из страха, ибо боялись и боятся поглощающей бесконечности непривычно непредсказуемой красоты. Боятся того, что было родным для Саврасова, Васнецова или, например, Крамского и что, на первый взгляд, выглядит безмятежно задумчивым.

Исаак Левитан, отнюдь не отказываясь от своего происхождения, настолько глубоко вошел в русскую духовность, что незаметно обратил в картинах загадочную еврейскую грусть в сугубо русскую православную раздумчивость. Ее лучи светят почти во всех его работах, проявляясь и темой, и манерой изображения. А мировоззрение Марка Антокольского столь очевидно, что не нуждается в комментариях.

Россия — страна наоборот. Ее поражения и страдания оборачивались победами. Все иконы щемяще воспевают это. Вероятно, одна из величайших в символикке такого представления есть глубинно русская икона о Борисе и Глебе. Чтобы понять то, что в ней действительно происходит, что есть реально в высшей реальности сознания русского, надо игнорировать возможную историчность фактов, как справедливых для параллельного мироизучения. Тогда проникновение в смысл иконы одновременно многими людьми пронизывает некое общее сознание — коллективное со-знательное.

В этом истоки почти что волшебного русского смирения, которое вопреки всему не дает угаснуть вере. Независимо от степени веры и даже неверия русское сознание столетиями, можно сказать, учитывало взор иконы. И даже тогда, когда уничтожались иконописные доски. Это не просто доказать, но палачи боялись своих дел и часто страшно оканчивали свою жизнь. Но иноземцы, например французы, ничего не чувствовали, когда деловито грабили московские соборы. Кому не дано, с того, возможно, нечего спрашивать. А со своих спрашивать должно.

Сияет над столицей возрожденный храм Христа Спасителя. Не забывается, однако, что это копия. Но у Бога не бывает копий. Возможно, символический памятник на месте совершенного зла был бы ближе к Истине. И не давал бы совести успокоиться.

Все же — в длинных галереях под храмом большие фотокопии фресок Дионисия, овеянные лучами незаходящего солнца, чуть тронутые золотистой дымкой. Хоть и копии, но в фундаменте, в основе.

В свое, далекое во времени, посещение Москвы я очень полюбил соборы Кремля и еще тогда подумал, что образы, изображенные одномерно в плоскости, что специфично для православной иконописи, излучают особую духовность. Европейская скульптурная объемность есть некая завершенность, логическая законченность, нечто наподобие катафатической очевидности. Религиозному воображению в ней некуда распространиться, и оно конкретизируется. Православные иконы, росписи стен и колонн скорее намекают, чем утверждают нечто, что может открыться за условной их плоскостью. В них начало, открытость, основанные на апофатическом богословии.

Абсолютно абсолютен Успенский собор. Плоские пустыни его грандиозных стен подпоясаны изящнейшим узко-аркатурно-колончатым фризом. Почти прозрачный, почти куб, храм светится драгоценными гранями «аки един камень», как написано в летописи. Закомары оторочены узорными золотыми ленточками и увенчаны громадными главами, золото которых растворяется в небесах, взывая Богу.

Узость вертикалей, стремящихся ввысь, проникновенно слита с необъятностью расширяющихся стен. Архитектурная гармония всехристианства, кафоличности.

Среди таинственного мерцания светлых стен два ярко расписных, пока еще дольных, входа с позолоченными медными воротами, призывают вступить в уже иное горнее благодарно славящее, незаходяще солнечное.

Божественным золотом стекает по мощи круглых колонн, стен иконостаса небесный ответ. В золотой славе многофигурно-многоцветный мир вечной красоты отвечает человеку. И даже чарующая прелесть витражей всемирно известных соборов кажется более земной.

Некоторые иконы Успенского и других соборов Кремля есть знаки русского единства, привезенные в Москву из удельных княжеств. Символична древнейшая икона св. Георгия — XI век — из Новгорода. Святой Георгий — воин-победитель, страж Русского государства. Георгиевским крестом в России награждался тот, кто готов был положить свою душу за други своя.

Иконы с клеймами можно понимать как символы вневременности. Все изображения по периметру внутринаписанного сюжета одновременно входят в образ срединного изображения, что упраздняет как время, так и перемены пространства в нем. Это особенно заметно, если на полях написаны сцены жития, условно происходящие в разное время в разных местах.

Тело человека есть храм его души.

Собор есть храм душ человеческих.

Собор призывает к духовному единству многих при свободе каждого, к соборности — бытию, присущему именно православию и не имеющему аналогов.

Пушкинский музей еще одна веха Русской идеи. Это известное русское стремление к интернациональному взаимопроникновению культур. Происходит нечто наподобие отождествления, хотя с иным, но прекрасным, которое становится своим. И вот античность в соседстве с очаровательным греческим и итальянским двориком становятся русской культурой. Здесь копии превратились в оригиналы русской любви к истории искусства. А картины импрессионистов издавна вошли как неотъемлемое в нашу культуру и в наше обновленное представление о прекрасном.

В Москве есть Высоко-Петровский монастырь. Его совсем небольшой Петровский собор посвящен святителю Петру, покровителю Москвы и всея Русской земли, предсказателю ее возвышения. В 1326 г. митрополит Петр перенес митрополичью кафедру из Владимира в Москву. Великий собиратель Руси князь Иван Калита и Петр заложили на месте нынешнего пятиглавого собора в Кремле тогда еще одноглавый Успенский собор. В дальнейшем митрополит Петр был причислен к лику святых. Икона святителя хранится ныне

в пятиглавом Успенском соборе Кремля, утверждая духовное единство нашей столицы со всем государством русским.

...Вечерело. За стенами Высоко-Петровского монастыре стоял в холодных сумерках храм св. Петра — необычный, в виде восьмигранной кирпичной башенки под куполом. Мы с женой вошли в его миниатюрное помещение. Наверху небольшие люстры освещали настенные росписи. Внизу было темновато. Несколько пожилых женщин тихо читали при свечах акафист св. Петру. Одна из них подала текст и мне, но при скудном освещении читать было трудно. Мы зажгли свечу и просто слушали, думали.

Все было нашим, все было сразу, все было русским. Мы знали, что мы победим.

Т. Н. Рейзвих, Д. В. Шмонин

О МАГИСТЕРСКОЙ ПРОГРАММЕ «ТЕОЛОГИЯ ОБРАЗОВАНИЯ» И КАФЕДРЕ ПЕДАГОГИКИ И ТЕОРИИ ОБРАЗОВАНИЯ ОБЩЕЦЕРКОВНОЙ АСПИРАНТУРЫ И ДОКТОРАНТУРЫ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

Краткое научное сообщение описывает общие задачи названной магистерской программы и специфику Кафедры педагогики и теории образования Общецерковной аспирантуры и докторантуры в Санкт-Петербурге, создающей собственную научную школу в теории образования на основе традиций православного богословия, а также российской и зарубежной педагогической науки.

Ключевые слова: Православное богословие образования (теология образования), магистерская программа.

T. N. Reizvikh, D. V. Shmonin

On the master's programme

"Theology of Education" and the Department of Pedagogy and Theory of education of the Ss Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate Studies in St. Petersburg

The brief report describes general aims of the mentioned above master's programme and specificity of the Department of Pedagogy and Theory of education of the Ss Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate Studies in St. Petersburg, as creating its own academic school in the theory of education on the basis of traditions of the Orthodox theology as well as Russian and foreign pedagogical sciences.

Key words: Orthodox theology of education, master's programme.

Теология образования — проект Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, ведущей подготовку кадров высшей квалификации (ученых, педагогов, церковных управленцев и дипломатов) для Русской Православной Церкви. Программа реализуется Кафедрой педагогики и теории образования Общецерковной аспирантуры в Санкт-Петербурге. Кафедра учреждена в 2014 г. по благословению Председателя Отдела внешних церковных связей, ректора ОЦАД митрополита Волоколамского ИЛАРИОНА. Особенность Кафедры состоит в том, что она

осуществляет свою деятельность на базе Русской христианской гуманитарной академии (РХГА) и обеспечивает представительство Общецерковной аспирантуры в северной столице и на Северо-Западе России.

В свою очередь, уникальность Русской христианской гуманитарной академии — в ее образовательной модели. РХГА, негосударственный вуз с более чем 25-летней историей, является одним из ведущих российских центров в сфере гуманитарных наук, в ней сформировалась Научно-педагогическая школа ценностно-культурологической педагогики, входящая в официальный Реестр ведущих научных школ Санкт-Петербурга (руководитель школы — доктор философских наук, профессор *Д. К. Богатырёв*).

Возглавляет петербургскую Кафедру Общецерковной аспирантуры руководитель магистерской программы «Теология образования» доктор философских наук, профессор *Д. В. Шмонин*.

Кафедра объединяет церковных и светских ученых, научный и педагогический интерес которых связан с соответствующими предметными областями. В число профессоров и преподавателей входят: *Галина Владимировна Вдовина*, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник; *протоиерей Григорий Григорьев*, заслуженный врач Российской Федерации, доктор медицинских наук, доктор богословия, профессор; *иеромонахи Кирилл и Мефодий (Зинковские)*, доктора богословия, кандидаты технических наук; *Александр Михайлович Прилуцкий*, доктор философских наук; *протоиерей Олег Скоморох*, доктор богословия; *протоиерей Владимир Хулап*, доктор богословия; *Ольга Николаевна Шилова*, доктор педагогических наук, профессор; *священник Хосе Мария Вегас*, доктор философии; *священник Игорь Лысенко*, кандидат философских наук, кандидат богословия, *Татьяна Николаевна Рейзвих*, старший преподаватель, секретарь кафедры и куратор образовательной программы.

К преподаванию привлекаются ведущие ученые РХГА, Общецерковной аспирантуры, церковных и научных учреждений Санкт-Петербурга, Москвы, других городов России, зарубежные специалисты.

Мозаика научных и педагогических интересов профессоров и преподавателей, участвующих в образовательной программе, складывается в единый рисунок, центр которого — человек как участник образовательного процесса, христианское понимание ценности личности, идея образования как открытия человеком в себе образа Божия, преображения в процессе воспитания, обучения, коммуникации, а также богословские, философские и психологические проблемы образования, теории и практики педагогической мысли.

Темы работ магистрантов связаны с различными аспектами богословской теории или практики образования, изучением библейско-богословских оснований психолого-педагогических наук, вопросами церковной образовательной политики, образовательного менеджмента, экспертизы в сфере церковного и светского образования, гражданско-патриотического воспитания и духовно-нравственного просвещения. Работы могут иметь теоретический, исторический или практический (прикладной) характер, при их выборе учитываются профессия, род занятий и личные исследовательские интересы магистранта.

Основные направления исследований преподавателей, аспирантов и магистрантов Кафедры: библейско-богословские основы воспитания и образования

человека; педагогика высшей школы; методология научного исследования; православное богословие личности и образование; история и философия образования. Богословие материи и христианская антропология; история и методология теологии; управление и принципы организации работы в вузе; современное образование, ценности и моральный релятивизм; нетрадиционная религиозность в современной образовательной среде; светское и церковное образование в России. Информационные технологии в современной науке и образовании; модели принятия решений (теоретико-игровой подход); формальное и неформальное образование в современном информационном обществе; управление инновациями в образовательном процессе; проблемы государственной и церковной образовательной политики. Богословие образования в контексте богословских дисциплин; современное западное и российское теологическое образование; религия как предмет изучения в западной и российской школе; актуальные проблемы церковно-общественных отношений. Культурология образования и религиозная культура; православное духовное образование и богословская наука в России; приход как образовательное пространство; Русская Православная Церковь и пениitenciарная педагогика; Церковь и семейное воспитание, семейная педагогика.

Задачей магистерской программы «Теология образования» является «подготовка для Церкви и общества дипломированных специалистов — преподавателей, экспертов, руководителей различных уровней, которые смогут применять богословские знания к теории и практике образования, образовательному менеджменту, социальному служению в целом, будут профессионально компетентными в государственно-конфессиональных, межцерковных и иных аспектах организации педагогической деятельности и духовно-нравственного просвещения» (из Обращения ректора Общецерковной аспирантуры митрополита Волоколамского ИЛАРИОНА к учащим и учащимся программы «Теология образования» 11 ноября 2014 г.).

Т. С. Сунайт*

БУРЖУАЗНЫЙ ТИП КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ В СВЕТЕ СТАНОВЛЕНИЯ ЗАПАДНОГО ИНДИВИДУАЛИЗМА

Статья посвящена проблеме культурно-антропологического генезиса буржуазии в качестве типа культурно-исторического существования и влияния буржуазности на процессы индивидуализации с точки зрения теории культуры. Принимая во внимание множество узко дисциплинарных ракурсов относительно данной темы, автор подходит к ней исходя из культурологического дискурса как наиболее адекватного проблеме. Отсюда возникает концепт средневекового бюргерства как имплицитной стадии развития буржуазии. Соответственно буржуазия Нового времени демонстрируется как буржуазия эксплицитной стадии. В статье рассмотрен ряд важнейших факторов, повлиявших на становление западного индивидуализма. Секулярный, полностью освобожденный от религиозных форм, современный индивидуализм рассматривается в статье в качестве его довершенного проявления. В то время как массовизация культуры выступает главным препятствием для дальнейшего развития современного индивидуализма в его постбуржуазной стадии.

Ключевые слова: буржуазия, индивидуализация, индивидуализм, культурологический дискурс, секуляризм, массовизация культуры, пост-буржуазная стадия индивидуализма.

T. S. Sunait

The bourgeois type of the cultural-historic existence in the light of the formation of Western individualism

The article deals with the problem of the cultural-anthropologic genesis of bourgeoisie as a type of the cultural-historic existence and its influence on the processes of individualisation from the perspective of culture theory. Considering a great number of narrow disciplinary approaches to this theme, the author employs the culturalological one as the most adequate to this particular problem. Hence we have the concept of medieval burgerhood as the implicit stage of the development of bourgeoisie. Thus the bourgeoisie of Modern age is demonstrated as the bourgeoisie of explicit stage. The article looks at a number of important factors which

* Сунайт Тимур Сергеевич — аспирант Русской христианской гуманитарной академии; timursunajt1@yandex.ru

influenced the making of Western individualism. Modern individualism, which is secular and fully liberated from any religious forms, is suggested in the article to be the complete manifestation of Western individualism. Whereas the process of culture becoming mass culture is seen as the main obstacle to further development of modern individualism in its post-bourgeois stage.

Keywords: bourgeoisie, individualisation, individualism, culturological discourse, secularism, the process of culture becoming mass culture (massovisation), post-bourgeois stage of individualism.

Уникальность буржуазии как культурно-антропологического типа

Европейская буржуазия составляет уникальный феномен культурно-исторического развития западного общества. Этот феномен был исследован целым рядом научных дисциплин. Буржуазия как класс подвергнута скрупулезному социологическому изучению, хозяйственная деятельность буржуазии находится в поле зрения экономических наук. Совершенно естественным представляется обращение к теме буржуазии и со стороны культурологии. Следовательно, и ракурс обращения к данной теме предполагает, что рассматриваться буржуазия должна не как класс, а как культурно-антропологический тип. Уникальность ситуации состоит в том, что существовала «буржуазия до буржуазии», средневековое бюргерство. Это была имплицитная стадия развития буржуазии.

Бюргерский тип культурно-исторического существования

В отличие от рыцарского сословия бюргерское сословие в мире средневековой культуры не было ведущим. Бюргеры, бесспорно, возвышались по целому ряду пунктов над крестьянством. Но в отношении рыцарства и духовенства бюргерство в течение всей эпохи Средневековья было сословием служебным. В основе жизнедеятельности бюргеров лежали ремесло и торговля. Через ремесленное дело и торговлю бюргеры и соприкасались с другими сословиями. Они обеспечивали рыцарей кольчугой, мечами и копьями; духовенство — одежаниями, дорогими киотами для икон; крестьян — орудиями труда. Вообще весь вещественный мир Средневековья, так или иначе, от каменных строений до барельефов, от кувшинов до резных деревянных столов, и т. д., обеспечивался бюргерством. Но при этом сам бюргер в весьма незначительной степени выражал через результаты своего ремесла особенности своей ментальности. Если бюргер — резчик, работая для титулованного рыцаря, создавал картины из жизни или чаще из мифологии рыцарского сословия, то это был взгляд рыцаря на рыцарство. Бюргер выступал в данном случае в качестве некоего культурного «медиума», посредника.

Между тем коренные особенности бюргерского сословия проявлялись не столько в продуктах его ремесленного труда, сколько в особенностях социальной жизни: бюргеры строили города. Первое, на что следует тут обратить внимание, — то, что в средневековых городах, созданных бюргерами, трудно проследить какой бы то ни было единый градостроительный план. Узкие улочки, скученные дома; каждый строил, как считал нужным. В итоге

создавалась среда, близкая менталитету бюргерского сословия. Это была по-своему весьма уютная среда «города-дома». Но вместе с тем она указывала на особенную замкнутость бюргерского менталитета и цеховую сплоченность. Бюргеры-ремесленники объединялись в цеха согласно ремесленным отраслям. В случае, если представителю цеха удавалось заключить выгодную сделку (скажем, по сырью для работы), то эта сделка становилась достоянием всего цеха. Индивидуальная выгода ремесленника не исключалась, но строго ограничивалась цеховыми правилами. Положение бюргерского сословия в эпоху Высокого Средневековья было достаточно устойчивым. Эта устойчивость как раз и не позволяла бюргерству развернуть весь потенциал индивидуализма. Но позднее Средневековье в своих катаклизмах, в распаде средневековой культуры как целого не только не похоронило под своими обломками бюргерское сословие, но напротив, бюргерский дух с невероятной силой вырвался наконец на свободу. В эпоху Реформации XVI в. бюргерство развернуло в полную силу новый тип индивидуализации, тип буржуазный. Только такая целостная и мощная буржуазная культура подобно мощному магниту начала втягивать в себя на начальном этапе высшие, а затем и низшие слои общества. К XIX в. этот процесс зашел так далеко, что сделал аристократию «прекрасной ненужностью». Дворянин мог по-прежнему сохранять высокое положение и влияние в обществе, только вовлекаясь в буржуазную жизнь: капитал, собственность, производство.

Протестантская индивидуализация

В классическом труде «Протестантская этика и дух капитализма» выдающийся немецкий социолог Макс Вебер указал на определенную корреляцию, которая существует между протестантской Реформацией и формированием капитализма. Вебер поставил вопрос:

играло ли также и религиозное влияние — и в какой степени — определенную роль в качественном формировании и количественной экспансии «капиталистического духа» и какие конкретные стороны сложившейся на капиталистической основе культуры восходят к этому религиозному влиянию?[1, с. 106].

Научный подход Вебера не абсолютизировал религиозный фактор, но отмечал значимость протестантского акцента на индивидуалистической позиции человека в мире.

Протестантская индивидуализация явилась следствием и вместе с тем одним из аспектов особого духовно-политического процесса, Реформации, инициированной М. Лютером в ходе полемики о продаже индульгенций. В сочинениях Лютера заявляет о себе парадоксальный синтез культурно-религиозной индивидуализации с доктринальным отрицанием всякой автономной роли человеческой воли. Так, фундаментальным положением антропологии протестантизма является идея тотального уничтожения образа Божия в человеке в результате грехопадения. Согласно такому видению, грехопадение Адама, о котором повествует Библия, тотально умертвило человека, сохранив только видимость жизни и блага. Следовательно, фактическое рождение человека

еще не говорит о его рождении в человеческом качестве. Такое становится возможным только по инициативе и воле Бога в событии обращения человека к вере. Вера в таком толковании ни в коей мере не является заслугой или инициативой человека: это целиком божественный дар. В сочинении «О рабстве воли» Лютер указывает, что человек,

который действительно несколько не сомневается в своей полной зависимости от воли Божией, кто полностью отчаялся в себе, тот ничего не выбирает, но ждет, как поступит Господь. Он ближе всего к благодати, к тому, чтобы спастись [3, с. 329].

Идея полного отчаяния как преддверия спасения с той или иной силой проявляется у всех крупных протестантских теологов и мыслителей, начиная с деятелей Реформации XVI века, и, вплоть до великого датского философа протестанта Сёрена Кьеркегора, который жил на три века позже. Глубокое осознание своей природы как смерти, греха и темноты парадоксальным образом совпадает с обретением жизни, обретением веры. Эта антропологическая схематика блестяще проработана Гегелем на уровне философской мысли, когда сознание в познании пугающей истины о себе, самым теснейшим образом связывается с освобождением духа. Это касается, прежде всего, гегелевского учения о «несчастном сознании». [2, с. 181]. Таков путь протестантской индивидуализации, которая не может именоваться индивидуализмом в силу своей абсолютной и рискованной ставки на Бога, а не на возможности индивида. И всё же мы должны констатировать, что протестантская индивидуализация развернулась в истории до высокого уровня интенсивности. Протестантское учение о тотальности грехопадения не привело к отрицающей мир установке. Принимая это учение, протестант принимал и другие важные положения христианства: мир реален — он сотворен Богом, история не иллюзия — Сын Божий воплотился в истории, спасение человека ценно — ибо так хочет Бог. Отказываясь от собственной ценности и значимости, индивид принимал себя в своей *чистой индивидуальности*. Он был теперь подобен цветку в своей бесцельности и властной бесцеремонной данности своего бытия. Протестантская индивидуализация заключалась в приятии себя в качестве данности по ту сторону всякой значимости, ценности, помимо благих поступков и добродетельной жизни. Такая индивидуализация вплотную приблизилась к индивидуализму. Но необходимость Бога в протестантской схематике духа блокировала возможность полного перехода в индивидуализм. Протестантская вера, не являясь заслугой, а воспринимаясь как дар Бога, предполагала устремленность индивида по ту сторону себя как данности.

Буржуазный индивидуализм

Буржуазный индивидуализм может быть обозначен в качестве первой окончательно оформившейся культурно-исторической реальности, которая предполагает помещение индивида в центр культурно-социальной жизни. При этом индивиду впервые позволено оставаться только человеческим индивидом. Так индивидуализация как нестабильный процесс переходит в устойчивую культурную форму.

Буржуазный индивидуализм всегда опережает себя, в качестве формообразующего принципа он *проективен*. Эта *проективность* демонстрируется самым непосредственным образом, в частности в обширной американской литературе успеха. Эта литература представляет собой своего рода учебники успеха в буржуазном мире. Принципы, излагающиеся в этой литературе, уходят своими корнями в идеи, высказанные одним из отцов-основателей Соединенных Штатов Америки Б. Франклином. В своей «Автобиографии» он доктринально оформляет присущую буржуазному типу существования *проективность*. В сжатом виде свои принципы Бенджамин Франклин выразил в своих тринадцати добродетелях. Вот их список:

1. Воздержность.
2. Молчаливость.
3. Любовь к порядку.
4. Решительность.
5. Бережливость.
6. Трудолюбие.
7. Искренность.
8. Справедливость.
9. Умеренность.
10. Чистоплотность.
11. Спокойствие.
12. Целомудрие.
13. Кротость [4, с. 126].

Говоря об этих добродетелях, вполне репрезентативных для «буржуазных ценностей» в целом, первое, на что следует обратить внимание, — то, что они обращены не к некоему коллективному целому, но к индивиду, стремящемуся к определенной цели. Фактически речь идет о том, как «сделать себя самому», т. е. об особом пути индивида к самому себе. И все же может сложиться впечатление, что перед нами чисто протестантские аскетические добродетели. И этот список действительно не противоречит открыто протестантизму в частности и христианству в целом. Но тут есть один неустрашимый нюанс. Дело в том, что все эти добродетели глубоко инструментальны. Они служат основой для наиболее удачной реализации того или иного задуманного предприятия. Добродетели буржуа в своей сущности есть инструменты достижения цели. И эта цель — собственность. Буржуа немислим вне собственности, т. е. вне капитала, поскольку в буржуазном мире капитал олицетворяет подлинность собственности, динамику и перманентное движение проекта, которым всегда занят буржуа. Вот тут-то мы и фиксируем громадное отличие буржуа Нового времени от его прямого предка — средневекового бюргера. Бюргер, конечно же, тоже был привязан к делу, и лишение собственности влекло за собой тяжкие для него последствия, но не исключало его из рядов бюргерского сословия. Для буржуа потеря собственности означает полную потерю статуса. Следовательно, буржуазная жизнь обретает большую подвижность, рискованность и экспансивность. Буржуазная собственность — это определенный взгляд на мир. Это взгляд на мир сквозь призму понятий обладания, контроля и власти.

«Постбуржуазная» стадия индивидуализма

«Постбуржуазный» индивидуализм как устойчивый культурно-антропологический принцип выступает в качестве второй и завершающей стадии буржуазного индивидуализма. Он смыкается с последним постольку, поскольку индивид по-прежнему помещен в центр бытия. И тем ни менее индивидуализм, возникший буквально на наших глазах, уже не просто буржуазный, а скорее «постбуржуазный» феномен. Так, современный «постбуржуазный» индиви-

дуализм больше не прикреплен к фундаментальным понятиям буржуазного способа существования: собственности, инструментализма, проективности. Доктрина прав человека, в своем радикальном толковании получившая перевес в общественном сознании развитых стран начиная со студенческих волнений в Европе и Америке 1968 г., поставила в центр культурно-исторической жизни *индивида как такового*, т. е. индивида вне всякой зависимости от его собственности, жизненных достижений, предпринимательской успешности, политического веса, одним словом *социального статуса*. В то же самое время, прежде всего в западных странах, буржуазный стиль жизни стал достоянием почти всего общества. Теперь к буржуа в той или иной степени можно отнести каждого, и само существование буржуазии стало проблематичной реальностью. Не подлежит сомнению одно, феномен, обозначенный нами как *постбуржуазная стадия индивидуализма*, носит глобальный характер. В доктринально-политическом отношении он выражается современными представлениями о *правах человека*, в гражданской сфере проявляется в практике правозащитных движений. Этот феномен обнаруживается в сферах мышления и политики, искусства и обыденного сознания.

Буржуазная культура как парадоксальный факт

В свете *постбуржуазной стадии индивидуализма* буржуазная культура приобретает черты ускользающей реальности. Однако мы по-прежнему фиксируем ее характерные черты. Это и создает проблему. Так, современные *демократические традиции* непосредственно связаны с буржуазным взглядом на мир, с буржуазной культурно-антропологической реальностью. Феномен *гражданского общества*, без которого немислима никакая активность снизу, никакое давление на государство со стороны правозащитных групп, не только исторически связан с возникновением буржуазии, но и поддерживается преимущественно силой «среднего класса», т. е. мощью и динамичностью буржуазии. Энергичное обращение капиталов — признак буржуазной экономической активности — не ушло со сцены исторической жизни. Существует множество других признаков существования буржуазной культуры, каждый из которых заслуживает отдельного рассмотрения. И тем ни менее все эти факты сталкиваются с парадоксом современной стадии индивидуализма как устойчивой культурно-исторической формы. В ней заложен ярко выраженный момент отрицания культуры, а именно буржуазной культуры, в которой и произошло возникновение этой формы индивидуализма.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. — М., 1990.
2. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — М., 2008.
3. Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. — М., 1986.
4. Франклин Б. Путь к богатству. Автобиография. — М., 2015.

*И. С. Колесова**

**ОТ БЕСТЕЛЕСНОГО К ФИЗИЧЕСКОМУ:
ЭВОЛЮЦИЯ ТАНЦЕВАЛЬНОГО ИСКУССТВА
В ХРИСТИАНСТВЕ**

(Рецензия на монографию: Акиндинова Т. А., Амашукели А. В. Танец в традиции христианской культуры. 2-е изд., испр. и доп. — СПб.; Издательство РХГА, 2015. — 239 с.)

I. S. Kolesova

From the ethereal to the physical dancing art evolution in Christianity

Искусство христианского мира весьма активно изучается в различных аспектах. Особый интерес исследователи проявляют к таким традиционным формам его существования как зодчество, гимнография, пение, каллиграфия и, конечно, иконопись. Из всех видов христианского искусства, пожалуй только танец не был подвергнут разносторонней научной рефлексии. Эта актуальная проблема стала предметом исследования Т. А. Акиндиновой и А. В. Амашукели в монографии «Танец в традиции христианской культуры», носящей междисциплинарный характер и созданной на стыке эстетики, культурологии, религиоведения. Теоретической подоплекой в осмыслении танца для создателей этой замечательной работы послужили идеи Й. Хейзинги, М. Бахтина, А. Гуревича.

Совершая исторический экскурс в историю вопроса, авторы пытаются показать несостоятельность широко распространенного мнения о негативном отношении к танцу в христианской культуре. Интерпретируя высказывания и замечания о танце христианских мыслителей, авторы приходят к выводу, что утвердившаяся в сознании большинства неодобрительная позиция к танцевальному искусству в христианстве неоднозначна и требует уточнений. Весьма показательна в этом плане глава «Танец в традиции восточно-христианской культуры». Раскрывая специфичность в трактовке танца восточно-христианскими мыслителями, авторы подчеркивают, что они отдают предпочтение

* Колесова Ирина Семеновна — кандидат философских наук, доцент Уральского государственного аграрного университета, ikolesova@mail.ru

экстатическому созерцательному танцу в основе которого лежит, выстроенная на религиозном признании первичности духовного, каноническая конструкция. Критерием оценки танца и обоснованием его стилистики, уместности танцевальных элементов в богослужении, с точки зрения апологетов христианской Церкви, является глубина воплощения центральной идеи православного вероучения: спасение через достижение соборного единства с Богом, обретение абсолютной полноты бытия или обожения человека и выход на уровень святости. Следует настоятельно подчеркнуть, что отношение Отцов Церкви к танцу как форме веселого развлечения, в котором преобладает плотское начало, изгоняющее возвышенное, было весьма негативным. Идеальным образцом гармоничного, соразмерного, калокагатически правильного танца восточные теоретики христианства объявляют хоровод Ангелов.

Включая в поле исследования новые факты, труды, источники, еще не полностью вовлеченные в научный оборот, авторы описывают танец во внехрамовых восточно-христианских обрядах в контексте его влияния на становление стилистики народного танца, а также бытовой танец аристократического западно-европейского общества. Данной проблематике посвящена глава «Танец в традиции католической культуры». Иерархи западного христианства, подобно восточным, негативно и даже враждебно (Августин Блаженный) относились к танцевальной практике. Тенденции сокращения зазора между «горним» и «дольним» мирами, сближение духовного и телесного в человеке, прогрессирующие в католицизме, в конечном результате привели к признанию большей значимости танца в западно-христианской культуре в отличие от православной. Формирующееся в западно-европейской ойкумене мыслительное христологическое пространство с концентрацией на фигуре воплощенного Христа дает толчок к реабилитации телесности, изменяя танцевальную идею. Новая танцевальная идеология, предполагая новые выразительные средства для телесного воплощения трансцендентного духа, изменяет танцевальную стилистику. Авторы фиксируют парадоксальную направленность в танцевальной западно-европейской культуре: стремление к сохранению бестелесности сочетается с активацией в использовании тела для воплощения высших духовных смыслов. Поскольку все танцы и народные, и вышедшие из них придворные, аристократические возникли в эпоху христианства, все они в той или иной степени отражают данную танцевальную идеологию. Она же повлияла на стилистические особенности танцевальной культуры этого периода и была взята на вооружение танцевальной классикой. Зародившись как инструмент обрядового действия и оставаясь элементом богослужения, танец внедряется в социум, играя роль транслятора новой идеологии, возникшей на стыке христианской догматики, ее творческого осмысления теоретиками христианства и утверждающихся гуманистических ценностей. Катализаторами активизации танцевального дискурса, возникновения новых форм танца послужили разделение христианства на Римско-католическую и Православную Церкви, а также религиозное движение, направленное на реформирование учения и организацию католической Церкви.

Глава «Танец в протестантской культурной традиции» раскрывает особенности эволюции танцевальных форм в эпоху реформации христианства.

Авторы полагают, что повышенный интерес к личности, ее свободе в протестантизме, оказав воздействие на восприятие телесности, инициировал изменения стиля танца, направленного на отражение духовной жизни человека, его творческих исканий. Данная направленность актуализировала проблему широкого использования ресурсов человеческого тела и, как следствие, элиминацию бестелесности. Ориентация на сакрализацию обыденной жизни, всеохватывающее стремление к внутренней личностной свободе укрепили эту тенденцию, получившую логическое завершение в танцевальной культуре модерна.

Философская мысль Ф. Ницше, оказав серьезное влияние на художественное самосознание эпохи рубежа XIX–XX вв., имела определяющее значение и на формирование танцевальной стилистики модерна. Потерян высший идеал: «Бог умер!». Человек в конструировании танцевального стиля идет не от трансцендентного Бога, но от самого себя, от своей духовно-телесной природы, своей свободы. Онтологическая вертикаль, ориентирующая человека на высший Божественный идеал как отличительная особенность танцевальной христианской традиции, унаследованная классическим танцем, в модерне исчезает. Модерн, где ценится самовыражение, импровизация, естественность, большее внимание уделяется субъективным переживаниям, анализу бессознательных мотивов поступков человека, вообще лишен пространственных доминант. Бессознательный мир человека, субъективная эмоциональная настроенность передается здесь с помощью телодвижений, неприемлемых для предшествующих танцевальных культур: падения, вставания, танцы на корточках, танцы сидя-лежа. Модерн тем самым демонстрирует свободу от любой традиции. Тем не менее, считают авторы монографии, модерн имеет исток в христианской традиции, а значит является ее приемником, ибо «Традиция — это инаковость» (Г. Гадамер).

Обоснованию этой идеи посвящена глава «Жизнь танца в «традиции как инаковости»: от истории к современности». Для ее оправдания авторы заостряют внимание на том, что проблема телесности в рамках христианской традиции решается неоднозначно и находит выход, по крайней мере, в двух позициях. В первой — оспаривается любое позитивное значение тела в возможности воплощения им духовного, поскольку душа открыта божественной благодати, тогда как тело — источник человеческой греховности. Вторая позиция примиряет антиномичное противостояние души и тела, поскольку на пути к спасению необходимо использовать не только душевные, но и телесные ресурсы. В рамках этой позиции признается возможность реабилитации духовного через посредство телесного. Открывшаяся возможность передачи телом движений души, понимание тела в качестве материализованной формы духа, отразились на стилистике формирующегося танцевального стиля. Телу, как выразителю духа, делегируются большие возможности, чем в рамках восточно-христианской традиции с ее жесткими требованиями к минимальному проявлению телесности. Четкая иерархичность, когда душа в силу своей благородной сущности стоит выше тела, имеющего низшую природу, сглаживается, происходит их постепенное сближение, а в танце модерн почти полное их отождествление.

Метаморфозы, происходившие в ходе эволюции идей, отражающих взаимоотношения душевного и телесного начал, определяли стилистику танца, технические особенности исполнения, не только подбор костюмов, но и типаж танцовщиков. Стиль танца, отвечая на духовные вызовы той или иной исторической эпохи, воплощая важнейшие установки доминирующих мировоззренческих систем, демонстрировал принципиальные различия в отношении к телесности. Бестелесность восточно-христианского танца с его ориентацией на трансцендентные духовные сущности теряет категоричность. Признание имманентной духовной направленности человека, отесняющей мысли о человеческой греховности на второй план, дает веру в свое величие и мощь. Апогея в своем образном воплощении данная концепция телесности обретает в классическом танце с его вертикальной онтологией, диктующей легкость, мягкость, изящество, утонченность для танцовщиков. Стиль модерн с его горизонтальной земной направленностью усиливает телесную энергетику, акцентирует естественность телесных проявлений, нивелирует мягкость, легкость, округлость. Эту направленность подчеркивает костюм. На смену тяжелой, ниспадающей «иконописной» одежде приходит легкая, не стесняющая свободы движений тела. Стремление к свободе, естественности выражает и отсутствие обуви на ногах танцовщиков.

Авторы констатируют, что существующая закономерность в смене танцевальных стилей обусловлена исторической эволюцией христианства в различных конфессиях. Архетип христианского сознания коренится в признании первичности духовного и зависимости от него телесного начала в человеке. Понимание в соотношении этих двух начал исторически меняется. Усиление-ослабление того или иного начала определяет стилистику танца. В христианской традиции стилиевая танцевальная динамика имеет направленность от бестелесности к естественности. Можно выделить несколько стадий в развитии танцевальной стилистики: бесплотные танцы раннего христианства; классический танец, продолжающий традицию бестелесности, имеющий вертикальную направленность несмотря на большее использование ресурсов тела в выражении христианских идей; гротесковый танец, в котором происходит вытеснение духовного телесным, связанный с фольклорной танцевальной культурой; стиль модерн с его стремлением от бестелесности к естественности. Авторы приходят к выводу, что несмотря на разнообразие сложившихся форм, специфических особенностей того или иного танца, формирование стилистики каждого из них принципиально связано с эволюцией христианства, имея в нем корневые основания.

Проведенное исследование убедительно показало, что христианство сыграло определяющую роль в становлении и развитии искусства танца, в том числе и потому, что христианство также нуждалось в танцевальной культуре для выражения духовного содержания христианской веры и ее трансляции в мир. Разнообразие рассматриваемых в исследовании явлений с применением инновационной методологии в широком междисциплинарном контексте репрезентировано в русле единого концептуального начала. Оригинальные авторские суждения, которыми насыщена работа, выявляют малоисследованные лакуны христианской культуры. Необычайный интерес представляют идеи авторов

о метафизическом смысле танца Ангелов, интерпретация танцевального сюжета «Плясок смерти», где синтезированы элементы сакрального богослужения и обыденной христианской культуры, размышления о том, каким частям тела придается положительная значимость в той или иной танцевальной культуре, сложившейся в рамках христианской традиции.

Авторами монографии проделана большая работа по осмыслению и систематизации огромного теоретического и эмпирического материала. Материалы и выводы монографии Т. А. Акиндиновой и А. В. Амашукели «Танец в традиции христианской культуры» имеют огромную ценность имеют не только для теоретических исследователей в области культурологии, религиоведения, эстетики, теории танца, но и в практическом применении. Исследование будет интересно не только преподавателям гуманитарных дисциплин, но и специалистам-хореографам в работе над раскрытием смыслового содержания тех или иных танцевальных сюжетов.

*Иванова Е. В.**

ЧТО ИЗМЕРЯЕТ ДУША? АРИСТОТЕЛЬ И АВГУСТИН О ПРИРОДЕ ВРЕМЕНИ

Целью данной статьи является сопоставление взглядов Аристотеля и Августина на природу времени. Множество параллелей в трактовке времени у данных мыслителей связано с попыткой объединения философско-физических взглядов с учением о душе. Аристотель исходит из неразрывной связи времени и изменения, трактуя время как число движения или как меру движения. Такое определение времени подразумевает действие измеряющей души или ума.

Августин сталкивается с трудностями, которые уже были декларированы Аристотелем. Он критикует три грамматических времени обыденного языка и рассматривает момент настоящего как лишенный длительности. Прошлое и будущее присутствуют в душе, пока прошлое помнится, а будущее ожидается. Тем самым душа у Августина, как и у Аристотеля, является тем началом, которое измеряет время.

Ключевые слова: Аристотель, Августин, время, число, движение, душа.

Ivanova E. V.

What does the soul measure? Aristotle and Augustine on the nature of time

The purpose of this paper is to parallel the Aristotle's and Augustine's conceptions of time. The multiple similarities are caused by the connection of the doctrine of nature with the doctrine of soul. Aristotle proceeds from the unity of time and change and defines time as the quantity of motion or the measure of motion. This definition of time implies the act of measuring soul or mind.

Augustine faces Aristotelian difficulties and criticizes three grammatical tenses of ordinary language. He considers the present as deprived from endurance. Time past and time future are present in the soul while the past is remembered and the future is expected. Thus the soul in the doctrines of both thinkers is an instance that measures time.

Keywords: Aristotle, Augustine, time, quantity, motion, soul.

* Иванова Елена Викторовна — преподаватель древнегреческого и латинского языков бакалавриата и магистратуры Санкт-Петербургской Духовной Академии, eina1@yandex.ru

В истории философской мысли проблема времени занимает важное место. Мыслители обычно говорят о времени психологическом, физическом и абсолютном. Психологическое время связано с неизменной сменой впечатлений, которые человеческое сознание объединяет в единое целое. Физическое время связано с постоянным движением вещей. Наконец, время абсолютное не зависит от отдельных психических и физических явлений: оно течет от бесконечного прошлого к бесконечному будущему.

Аристотель и Августин принадлежат к философам такого масштаба, об универсальном вкладе которых в историю философии можно говорить без всякого преувеличения. Читая «Физику» Стагирита и «Исповедь» или «О Троице» Августина, мы сталкиваемся с двумя фундаментальными исследованиями феномена времени. Однако то обстоятельство, что оба мыслителя обратились к данной теме, не является гарантией того, что между ними возможно выстроить диалог, прежде всего, принимая во внимание огромную — и не только хронологическую — дистанцию, их разделяющую.

Аристотель и Августин оставили нам две различающиеся концепции времени — различающиеся, но, тем не менее, вполне сопоставимые. Так, Аристотель исследует феномен времени в контексте физики, а Августин — в духовном поиске Бога, поиске который и становится его исповеданием. Для нашего рассмотрения существенным является следующее обстоятельство: хотя ответы Августина во многом отличны от ответов Аристотеля, это все же ответы на одни и те же вопросы: существует ли время, и если да, то как его существование связано с жизнью души?

В основу всех касающихся времени построений Аристотеля положена неразрывная связь времени и изменения. «Природа сама по себе суть процесс изменения, а все сущее в ней — это то, что в самом себе включает принцип становления, движения, более или менее устойчивого пребывания». [5, с. 70]. В этом понимании природы ключевым оказывается термин «κίνησις», который обычно переводится как движение. Но «аристотелевский “кинесис” — это такое движение, которое охватывает как все возможные перемещения, так и разного рода процессы возникновения и гибели, качественного и количественного изменения» [5, с. 70]. Аристотель причисляет время к области движения, т. е. к сфере физических объектов, способных двигаться.

Однако время не существует и без изменения <...> Поэтому, когда мы исследуем, что такое время, нужно начать [именно] отсюда [и выяснить], что же такое время в связи с движением. Ведь мы вместе ощущаем и движение и время; и если даже темно и мы не испытываем никакого воздействия на тело, а какое-то движение происходит в душе, нам сразу же кажется, что вместе с тем протекло и какое-то время. И наоборот, когда нам кажется, что прошло какое-то время, вместе с тем представляется, что произошло какое-то движение [2, с. 147].

Аристотель настаивает, во-первых, что само время не есть движение (κίνησις) или изменение (μεταβολή), два понятия, которые он сам предлагает «использовать, не различая» [2, с. 147]. Во-вторых, он подчеркивает, что хотя существование времени не обусловлено существованием движения, оно является чем-то, связанным с движением.

Высказывания Аристотеля о времени неотделимы от высказываний о счете, числе и измерении: время мыслится как своего рода число ($\alpha\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$). Последнее он предлагает понимать двояко. С одной стороны, как то, что можно сосчитать, с другой — как то, посредством чего мы считаем ($\alpha\rho\iota\theta\mu\eta\tau\acute{o}\nu$) [2, с. 149]. Время Стагирит относит к первому виду числа, называя его считаемым числом ($\alpha\rho\iota\theta\mu\acute{o}\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) [2, с. 149, 151] и предлагая следующее его определение: «время есть число движения» [2, с. 153]. Однако наряду с первым определением времени, Аристотель предлагает второе, точно такое же. Только вместо понятия числа он использует понятие меры ($\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\omicron\nu$): «время — мера движения» [2, с. 153], т. е. он определяет время и через число, и через меру. Данные понятия могут находиться в одном и том же рассуждении рядом и заменять друг друга.

Аристотель излагает свои представления о времени и числе, полемизируя с Платоном, но работая при этом в заданной им понятийной связке «время-число», которая наполняется новым содержанием. Он критикует представления Платона о числе как о чем-то существующем, утверждая, что «математические предметы <...> не могут каким-либо образом существовать отдельно» [2, с. 324]. Согласно Платону, «считать» означает соотносить существующие считаемые предметы с существующими математическими предметами — числами. Аристотель обращается к понятию единого и отрицает, что это некоторая отдельная сущность, как его понимал Платон. Вместо этого он предлагает понимать единое как меру числа. Для того чтобы сосчитать или измерить что-либо, нам надо избрать единицу измерения, которая будет зависеть от того, какие предметы мы собираемся считать. Например, для цветов единое — белый цвет, для мелодий единым будет четверть тона. Для прямолинейных же фигур единым выступает треугольник. «Мера есть то, чем познается количество; а количество, как таковое познается или через единое, или через число, а всякое число — через единое» [2, с. 253]. Мы можем по-разному выбирать единое или меру, в зависимости от того, какую группу предметов мы рассматриваем. Аристотель настаивает на том, чтобы процесс измерения чего-либо описывался при помощи числа, понятого каждый раз как какая-то конкретная вещь и являющегося единицей измерения. «Каждая [вещь] исчисляется родственной ей единицей: монады — монадой, лошади — лошастью...» [3, с. 158]. Он отвергает платоновские числа, как самостоятельно существующие вне вещей и необходимые для счета.

Вспомним отрывок из «Тимея», где Платон рассказывает миф о создании мира. Вечносущий бог сотворил время — «некое движущееся подобие вечности», «вечный образ, движущийся от числа к числу» [4]. Согласно Аристотелю, время является числом движения, причем числом считаемым. Он предлагает нам аналогию счета и времени. Время измеряет движение так же, как локоть измеряет длину. Когда мы говорим, что прошло много или мало времени, мы измеряем его движением, как когда мы говорим, что число большое или маленькое, мы измеряем его единицами, которые в нем содержатся. Согласно Платону, чтобы знать, как долго продолжается какое-либо действие, его нужно сравнить с объективно текущим Временем. Согласно Аристотелю, знать, какова продолжительность действия, — просто быть в состоянии измерить его длительность. Но «будет ли в отсутствие души существовать время или нет?»

[3, с. 157]. Ведь понятие меры обязательно включает в себя не только то, что измеряют, но и сам акт измерения. Время, так же как и число, не существует вне акта счета. Аристотель предлагает нам следующую триаду: движение, считающее и считаемое. Определение времени оказывается составным. Оно не только подразумевает некоторое число, которое исчисляет что-либо во времени (т. е. продолжительность любого временного явления). Определение времени подразумевает также некое действие измеряющей души или ума, которое определяет выбранное число как меру исчисляемого отрезка времени: «Если же ничему другому не присуща способность счета, кроме души и разума души, то без души не может существовать время...» [3, с. 157].

При постановке вопроса о существовании времени Августин сталкивается с трудностями, которые уже были декларированы Аристотелем. Он обращается к рассмотрению того, что одновременно знакомо и привычно и парадоксальным образом непостижимо. Обыденный язык легко оперирует терминами «прошлое», «настоящее» и «будущее», Августин критикует три эти грамматических времени. Мы мыслим и живем так, как будто время реально существует, и даже стремимся измерить его, говорим о долгом и коротком времени, сравниваем его протяженности (*spatium*). Мы пытаемся измерить время, пока оно идет, так как мы не можем измерить то, что уже прошло или то, чего еще не было [1]. В человеческой душе прошлое и будущее существуют в определенной форме, но это не подразумевает, что прошлое и будущее существуют в действительности.

Произнося фразу «время существует», мы под «временем» подразумеваем настоящее: ведь прошлое уже прекратилось, а будущее еще не наступило. Однако Августин утверждает, что настоящее не может быть длительным, ведь в противном случае в протяженном отрезке настоящего можно было бы вычленить прошлое и будущее. Следовательно, настоящее — это то, что разграничивает во временном континууме прошлое и будущее, и оно не может быть описано как то, что «есть». Августин заимствует прошлое, настоящее и будущее как модусы длительности из сферы чувственного восприятия и сводит их к одному настоящему. Прошлое и будущее не существуют в реальности, они существуют как настоящее в памяти (*memoria*) и ожидании (*expectatio*) соответственно. Человеку прошлое или будущее доступны как объекты восприятия души, следовательно, в некотором смысле «они есть». Для человека, вспоминающего прошлое, воспринимающего настоящее, ожидающего будущее, все три фазы непосредственно сосуществуют в настоящем [1]. Память является настоящим прошлого, созерцание — настоящим настоящего, ожидание — настоящим будущего. Прошлое и будущее присутствуют в душе, пока прошлое помнится, а будущее ожидается. Явления в прошлом существуют как настоящее в образах, полученных при чувственном восприятии; явления же в будущем возможно предвидеть благодаря наличию их «признаков» или «причин». Августин утверждает, что именно душа измеряет время, и в этом он согласен с позицией Аристотеля.

Итак, существует три времени, но возможно ли их измерить? Августин показывает, что наша способность осуществлять измерение времени независима от любого наблюдаемого физического движения. Временной термин «день»

действительно связан с орбитой Солнца, и Августин спрашивает, следует ли определять день как движение самого солнца, как продолжительность движения или как и то, и другое. Однако согласно Писанию по молитве человека солнце остановилось. Следовательно, на небе есть то, что существует без движения и первично по отношению к наличию движения. Движение солнца и земли может остановиться, но мы всё равно сможем измерять другие движения и изменения. Мы обладаем «чувством времени», которое можно применить для измерения продолжительности движения, и которое, тем не менее, независимо от движения.

Августин уделяет много внимания голосу, потому что именно его он полагает лучшим примером для постижения феномена времени. «Я собираюсь пропеть знакомую песню» [1]. В моей памяти находится некое целое, которое я пропою. Перед тем, как я начну петь, мое ожидание устремлено на песню в целом. В то время как я пою, отношение ожидания к памяти меняется: «ожидание обрывается и уходит в прошлое» [1]. После исполнения ожидание исчезает, и пение полностью уходит в прошлое. Растяжение души базируется на постоянстве намерения, в котором фиксируется впечатление и которое сохраняет в себе прошлое и противопоставляется будущему. Таким образом, во время каждого действия в настоящем прошлое и будущее заключены в интенциональности души. В данном примере память, внимание и ожидание объединяются пением. Время оказывается связью частей и целого в песне. Более того, Августин полагает, что пример с песней применим к жизни каждого человека и судьбам всех поколений: «то же и со всей человеческой жизнью, которая складывается, как из частей, из человеческих действий; то же со всеми веками, прожитыми “сынами человеческими”, которые складываются, как из частей, из всех человеческих жизней» [1].

Августиновское исследование природы времени, безусловно, напоминает рассмотрение той же проблематики у Аристотеля, который изучает движение и изменения в природе и находит, что время — это число, или мера движения. Августин принимает аристотелевскую трактовку времени как числа, или меры движения и души как исчисляющего начала. Но он с большей силой акцентирует внимание на роли души, измеряющей движение, как того начала, которое актуализирует прошлое и будущее для человека. Для Августина время — обладающая продолжительностью деятельность души, но не в строго количественном смысле, несмотря на то что движение, которым измеряется время, само по себе количественно. Аристотель же не выводит понятие времени за пределы физики; время как мера является количественным, как и движение, им измеряемое. Для Августина оно — не количество, а деятельность души, стоящая над природой. Мы применяем к ней количественные параметры только в связи с движением, которое ими измеряется. Такая позиция основывается на внимании как основополагающем свойстве души человека, существующего в изменчивом мире. Так понятое внимание должно непрестанно трансформировать ожидания в воспоминания.

Продланное краткое сопоставление взглядов Аристотеля и Августина на природу времени подтверждает уникальную двузначность времени как одновременно экзистенциального и метафизического феномена. Фундаментальной

проблемой философско-исторического познания и философии в целом является проблема бытия, или самого по себе сущего. Попытки решения этой проблемы наталкиваются на такие философские вопросы, как вопросы о реальности, сознании, человеке. Причем интерес к этой проблеме во многом носит практический, а не только теоретический характер, затрагивая не только основы мировоззрения, но и самой жизни, так как наши сегодняшние представления о прошлом и настоящем существенным образом определяют характер нашего будущего. А «горизонт, из которого вообще становится понятным нечто такое, как бытие, есть время» [6].

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин. Исповедь. — М.: Гендальф, 1992. — URL: http://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/isproved/ (дата обращения: 01.12.2015).
2. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: в 4 т. — Т. 1. — М., 1975.
3. Аристотель. Физика // Аристотель. Соч.: в 4 т. — Т. 3. — М., 1981.
4. Платон. Тимей // Платон. Соч.: в 4 т. — Т. 3. — М., 1975. — URL: http://www.100bestbooks.ru/files/Platon_Timey.pdf (дата обращения: 01.12.2015).
5. Сергеев К. А., Слинин Я. А. Природа и Разум: Античная парадигма. — Л.: Издательство ЛГУ, 1991.
6. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. — СПб.: Высшая Религиозно-Философская Школа, 2001. — URL: <http://www.studfiles.ru/preview/3102949/page:2/> (дата обращения: 10.12.2015).

*В. Н. Дробышев**

АПОФАЗИС И ДИСТАНЦИЯ

В статье анализируется творчество Ж.-Л. Мариона в контексте различения апофазиса и негативной теологии. Автор приходит к выводу, что концепты дистанции, дара, «насыщенного феномена» служат радикализации апофатического умознания и одновременно аннулируют теологическое различие трансцендентного и имманентного. Не будучи связанным напрямую с современной трансформацией апофатической парадигмы, учение Мариона, тем не менее, соответствует настроениям, которые обусловлены разочарованием в традиционных верованиях и склоняют философскую мысль к абстрактному анти-гностицизму. Следствием этого является упадок богословия, в том числе негативного, в пользу «веры без догмы».

Ключевые слова: Ж.-Л. Марион, апофазис, вера, негативная теология, постсекулярность, экзистенция.

*V. N. Drobyshev
Apothesis and distance*

In article J.-L. Marion's creativity is analyzed in the context of distinction of an apophasis and negative theology. The author concludes that the concepts of a distance, gift and a "saturated phenomenon" are radicalized apophatic speculation and at the same time cancel the theological distinction of the transcendent and immanent. While not directly related to the modern transformation of apophatic paradigm Marion's doctrine, however, corresponds to the moods that caused by disappointment in the traditional creeds and predispose philosophical thought to an abstract anti-Gnosticism. Decline of divinity in general and negative theology in particular in favor of "faith without dogma" is a consequence of it.

Keywords: J.-L. Marion, apophasis, faith, negative theology, postsecular, existentia.

«Теологический поворот» (Д. Жанико), стоящий в ряду поворотов, которыми отличилось прошлое философское столетие, продолжил вращение западной мысли вокруг борьбы Различия с Тожеством и имманентного с трансцендент-

* Дробышев Виталий Николаевич — кандидат философских наук, Русская христианская гуманитарная академия.

ным. Радикализация трансцендирования в творчестве Ж.-Л. Мариона на фоне «плана имманенции» и «ослабленной» трансцендентности заостряет вопрос о судьбе религии в современной культуре, подходы к которому осложняются сменой господствующей апофатической парадигмы и возникшим вследствие этого ощущением конца богословия, все больше растворяющегося в конкурирующих философских практиках.

Всякое философствование вне зависимости от определяющей его идеи имеет свою апофатическую перспективу, но далеко не всегда апофазис был той средой, в которой происходила генерация наиболее значимых философских смыслов. «Золотой век» негативного дискурса, связанный с именами неоплатоников, продемонстрировал характерную черту апофатической событийности, состоящую в том, что апофазис стал путем для преодоления гностической вакханалии духа, когда религиозные традиции и авторитет разума попали под удар скептицизма.

Но, как известно, «гностицизм» тогда все же победил и долгие века апофатическое умозрение служило богословию под вывеской негативной теологии, периодически подрывая его изнутри. С помощью Ж.-Л. Мариона мы надеемся показать, что эта победа не была случайной, поскольку чистый апофазис, претендующий на звание чистой теологии, примером которой сегодня является «слабая» или «бедная» [6] теология, апеллирующая к «вере вообще», должен будет повторить *теологическую* судьбу Единого и Иного, — неизбежный крах апофазиса, когда он пытается утвердить себя на месте веры. Вовремя прервать этот путь и, таким образом, сохранить апофазис для *живой* мысли — значит продемонстрировать искусство философии и глубину теологической интуиции. Сегодня они особенно востребованы в виду того, что богословие (и не всегда только протестантское) сдалось философии, способствуя тем самым как гностическому брожению так и чрезмерным апофатическим притязаниям.

Различие апофазиса и негативной теологии, из которого мы исходим, не является общепринятым и требует пояснения. Прежде всего, негативная теология не имеет своей последней целью восхождение к апофатической (без) начальности, поскольку она подлежит отрицанию точно так же, как и все катафатические утверждения. Это отрицание буквально и отчетливо было высказано на заре христианской негативной теологии Дионисием Ареопагитом, поэтому остается только недоумевать по поводу того, как само оно оказалось записанным в разряд философско-апофатических. Цель негативности в теологии состоит в правильном уразумении догмата о том, что экзистенция подобна Экзистенции, и ни онтические определения, ни даже само бытие не являются для этого подобия не только определяющими, но даже сколько-нибудь существенными. Человек знает о своей конечности и точно также знает о том, что она заключена в бесконечность; человек страшится смерти, но ничуть не меньше его ужасает бесконечная тавтология жизни; человеку дорога его самость, но он не желает разделения, в котором бы она была предоставлена одной только себе. Ни одно из этих противоречий не решается апофатически, поскольку помимо отрицаний все они требуют утверждений, не подлежащих отрицанию. Как, например, можно помыслить неслиянное соединение с Богом, если даже плотинский образ совпадения центров окружностей остается только лишь

бесконечным апофатическим колебанием между тем и другим? Негативная теология есть негативный момент теологии, а апофатическая негативность не только не составляет ее истины, но скорее наоборот стремится эту истину разрушить. Если бы Бог был достижим на апофатических путях, то ни о какой вере (неуверенности) говорить бы уже не пришлось.

Л. Буве — один из немногих, кто оперирует различием «культурного», в том числе философского, апофатизма и христианского негативного богословия. Разочарованность в традиционном христианском культе обеспечивает, по его мнению, простор «культурному апофатизму», вовлекающему религиозный дух в поиски новых путей для осуществления старых идеалов. Следствием этого является неопределенная религиозность, соединяющая самые разные представления о том, что превосходит здешнее бытие. Этот «культурный апофатизм» является для Буве выражением пост-христианской религиозности, которая никак не связана с перспективой христианства, поскольку «нет никакого религиозного утверждения истины без конкретного дискурса» [7, р. 10], способного в равной мере противостоять пустому универсализму и «закрытому партикуляризму» (фундаментализму).

В этой перспективе отрицательное богословие берет на себя роль, весьма отличную от той, что демонстрируют вышеупомянутые мыслители [Э. Левинас, Ж. Деррида, Дж. Капуто, Ж.-Л. Марион, Р. Кирни]: его цель состоит больше не в том, чтобы проститься с нарративностью религиозного дискурса, а скорее в том, чтобы возвести понимание этой нарративности к пределу. Апофатическое богословие не отказывается от катафатического богословия, но определяет его [7, р. 11].

К этому выводу можно добавить, что нынешняя религиозная синкретичность только кажется весьма пестрой, поскольку возникающие в ее лоне движения повторяют одни и те же религиозные «архетипы» и отличаются лишь причудливостью их комбинаций. Отсюда и возникает нехитрая мысль о том, что, если Бог один, то не могут быть истинными культы и учения, которые друг другу противоречат, а потому все они выражают одно с разной степенью ущербности. На этой почве появляется «утилитарное» отношение к апофазису, который понимается как средство отрицания всякой вероучительной конкретности (т. е. того, что в диалектике имело смысл абстрактного) для достижения чистых структур религиозности, дифференциации, мессианства, молитвы и т. п. Но критика христианства могла бы на что-то претендовать, если бы она питалась не этим синкретизмом, и не его философским «очищением», а таким «безумием», на которое эта вера, как в свое время «греческая мудрость», оказалась бы неспособной.

* * *

Сегодня все больше мыслителей склоняется если не к отрицанию, то к «ослаблению» трансцендентного, которое традиционно понималось как начало апофазиса и фундаментальное положение богословия. Марион в своем творчестве противопоставляет этому ослаблению, показывая недостаточность преж-

него понимания трансцендентного, которое оказалось несостоятельным как минимум в двух отношениях. Во-первых, трансцендирование, поскольку оно вело к превосходству и мощи Абсолюта, сделало невозможное невозможным. Речь идет в том числе о деконструктивном «невозможном», которое легко уничтожает это превосходство в апофатической перспективе. Если для Бога нет невозможного, то сама невозможность невозможна и, стало быть, возможна, например, абсолютная справедливость. Во-вторых, метафизическое трансцендирование в конечном счете всегда приводило к одним только фактам сознания, т. е. к той же имманентности.

Чтобы трансцендировать эту метафизическую трансцендентность, Марион идет по пути интенсификации того хода мысли, на котором основывается онтологическое доказательство, отмечая, что

...мы можем полностью запретить знание Бога (его сущности, его существования, его явления), но не как таковой вопрос Бога, который всегда остается, будучи неистощимо деконструируемым каждый раз, когда он принуждает к тому, чтобы быть услышанным... [13, p. 24].

Незаконность этого доказательства состоит, по Мариону, не в нарушении запрета на умозаключение от понятия Бога к Его существованию, а в незаконности самого этого понятия, поскольку оно абсолютно невозможно [13, p. 28].

Что тогда ставится на карту в отрицании или утверждении Бога? Не Бог как таковой, но совместимость или несовместимость идола под названием «Бог» со всей концептуальной системой, где сущее в его Бытии составляет эпоху. Зазор между совместимостью и несовместимостью несомненно значим, но он значит бесконечно меньше, чем неизменное замещение, в том и другом случае, абсолютного полюса идиолом. Теизм и атеизм одинаково опираются на идола. [11, p. 57].

Иными словами, любая концептуализация Бога, в том числе через совпадение сущности и существования, является идиолом. Если же мы заменим понятие Бога невозможностью всякого понятия, то перевернем онтологический аргумент, который будет означать невозможность невозможности Бога. Отсюда следует, что метафизическая трансцендентность должна быть превзойдена на пути феноменологии (для Мариона это единственно верная философия) невозможного.

В качестве отправной точки этого пути Марион берет рождение, которое позволяет увидеть, как невозможное продолжается в качестве возможного, поскольку мое рождение предшествует любой моей возможности, оставаясь для самого меня невозможным. Сосредоточение на этой невозможности, взятой самой по себе, позволяет совершить то трансцендирование, которое преодолевает дискурс превосходства. Рациональный парадокс невозможности невозможного находит свое разрешение в мысли о Боге, который не занимается тем, что актуализирует возможности, действуя как Сверхсущее, а позволяет возможному возникнуть из невозможного. Мысль о Боге становится, с одной стороны, мыслью о радикальной (скажем сразу — апофатической) возможности, которую уже нельзя превратить ни в метафизическое всемогущество, ни в квази-трансцендентальное «невозможное», поскольку она

не является законченной в себе возможностью, которая делает Бога своим «чернорабочим» [13, р. 30]. В то же время феноменальная недоступность Бога и невозможность Его понятия сами по себе составляют реальный (по сути — апофатический) «(контр)опыт» Бога, который не может быть редуцирован в силу указанной выше неизбежности вопроса о Боге. Поэтому мысль о Боге, с другой стороны, является мыслью о радикальной (опять же апофатической) невозможности, которая начинается там, где заканчивается то, что человеческий разум постигает как возможное, включая невозможное, насколько оно может мыслиться.

Эта философская трансформация онтологического аргумента и догмата о творении из ничего составляет апофатический момент феноменологии на том пути (начавшемся, по крайней мере с М. Шелера [см. 8]), где она стремится превзойти свое заточение в имманентности сознания. Результатом ее стала непостижимость Творца, избавленная от метафизики превосходства, но никак не абсурдность творения, которая соответствовала бы экзистенциальному парадоксу возникновения вечного во времени. Иными словами, здесь мы сталкиваемся с примером того, как апофазис подменил собою веру через отождествление абсурдного и непостижимого.

Схожий вывод делает Дж. Капуто, находя, что Марион искажает богословие «онто-феноменологией», поскольку уверяет нас в «магическом реализме» вместо того, чтобы нейтрально описывать как возможное то, что только вера может утверждать в качестве действительного [см. 16, р. 27]. Другими словами, его мысль упускает то, что сама вера является «невозможным». Но даже если вера не относится к числу «невозможностей», этот вывод остается верным, поскольку все, что так или иначе доказывает (без)бытие Бога, является Его идолом.

Мы не случайно коснулись здесь «слабой теологии», поскольку феноменология по самой своей сущности тяготеет к подобным «чистым структурам», которые поэтому не очень-то ладят со своей же идеологией постсекулярности. Неудивительно поэтому, что Марион иногда говорит как «слабый теолог»:

... моя личная попытка принять единобожие не подразумевает какую-либо декларацию о фальсификации относительно других поклонений, так как у теории идола, которую я намечаю, нет никакого другого следствия, кроме как придать законность другим поклонениям и тем самым объяснить их разнообразие, следовательно, ограничить их достоинство [11, р. 49].

Это дало Буве право отнести Мариона к тем, кто вопреки своему трепетному отношению к религиозной партикулярности, считает, что ее язык «загрязняет» чистую религиозность:

В случае Мариона это довольно очевидно: это не «что» языка религии, но «что», составляющее сущность. И вопреки кажимости, та же самая вещь весьма характерна для работ Деррида и Капуто: притязания религиозной истины, как представляется, поддерживаются за счет, но никак не благодаря, ее укорененности в конкретном дискурсе» [7, р. 8].

Важной «маркой» трансцендентного у Мариона является его размежевание с фундаментальной онтологией. В «Бог без Бытия» он пишет:

Бытие не говорит о Боге ничего, что Бог не мог бы тотчас отвергнуть... Онтологическое различие, почти необходимое для всякой мысли, предстает, таким образом, отрицательной пропедевтикой немыслимого мышления о Боге. Оно — последний идол, самый опасный, но также и самый поучительный... [11, р. 45–46].

Здесь же Марион предлагает перечеркнуть слово «Бог» крестом Св. Андрея, дабы пресечь идолатрический соблазн помыслить Его немыслимость. Но зачеркивается ли тем самым «бог философов»? Ведь из всего того, что Марион говорит об иконе, которую этот жест должен утвердить, следует, что собственно иконы нет, а есть только отношение, которое не возвращает нам наш взгляд, направленный в бесконечность, а инвертирует нашу интенциональность [см.: 12, р. 146], делая нас объектами Божественного взора. Есть отношение, но нет вещи, — «дерева», поскольку оно остается лишь деревом и в идоле и в иконе. Иными словами, есть апофатическая божественность, но нет сущего Бога.

Марион безусловно прав в том, что слова Хайдеггера о необходимости освободить теологию от Бытия, лукавы. Никакой подлинной свободы в результате такого освобождения теология не получает, поскольку она изначально вписана в «мысль о Бытии». Поэтому освобождение от Бытия не должно означать ни абстрагирование от него, ни уничтожение сущего, ни небытие, поскольку все это остается в пределах Бытия [11, р. 85]. То, как Марион мыслит это освобождение, применительно к вопросу о трансцендентном интересно в двух отношениях.

Во-первых, он, как видим, исключает небытие, которое не принадлежало бы Бытию. Эта общая установка имманентного мировоззрения была, наверно, ярче всего выражена Делёзом, благодаря которому стало очевидным, что этому мировоззрению без абсурдного для него небытия как раз не обойтись, поскольку только оно позволяет экзистенции надеяться на абсолютную смерть. Идеология имманентности этот момент упускает, будучи уверенной, что «растворение во внешнем» в достаточной степени обеспечивает это экзистенциальное чаяние, и поэтому оставляет экзистенцию *пребывать* в смерти. Марион, поскольку он отрицает небытие, основываясь на «плане трансценденции», утверждает противоположную стратегию. Но, во-вторых, это утверждение остается только апофатическим. Богословие, по Мариону, должно отказаться от Бытия не потому, что оно избыточно по отношению к Богу, а потому что оно недостаточно для Него [11, р. 68]. Чтобы мыслить вне онтологического различия, нужно не отрицать Бытие и не возноситься над ним, а нейтрализовать это различие, чтобы пребывать в нем, «как бы не пребывая» [1, с. 268].

Что же означает этот «третий путь» [11, р. 69]? Прежде чем рассмотреть его, заметим, что Марион не оспаривает логику, ведущую от аналитики *Dasein* к *Sein*. Между тем эта логика определяется догматическим положением о том, что в *Dasein* Бытие высказывает свою сущностную конечность как истину. Ничто не мешает обратить указанную аналитику против Бытия и увидеть,

что в Dasein оно раскрывает свою неспособность ни бесконечно «иметься», ни бесследно исчезнуть, т. е. не-истину. Марион не использует эту возможность догматического преодоления «мысли о Бытии». Вместо этого он идет по апофатическому пути, но задействует ту же вполне догматическую «недостаточность» Бытия. Для этого он предлагает «увидеть Бытие как неспособное увидеть себя» [11, р. 84], т. е. увидеть его *данным*.

Феноменология данности переворачивает аристотелевский приоритет действительности перед возможностью, заменяет достоверность само-данностью, а самообладание (*οὐσία*) — получением бытия (*l'étant-donné*) [3, с. 134], и отменяет Бога как основание сущего, утверждая Его в качестве «данного-сущего» по преимуществу, т. е. «отданного-сущего» [3, с. 140]. Это новое имя позволяет Богу не замыкаться в *causa sui*, а достичь идентичности в выходе за собственные границы, в даровании Себя. Марион уверен, что этому пониманию Бога Паскаль не смог бы возразить, хотя из описания «отданности» Он больше походит на *хору*, как ее понимает Деррида, нежели на абсолютную Экзистенцию. Апофатизм, к которому Марион здесь прибегает, и позволил Деррида утверждать, что в конструктах, подобных «отданности», присутствует не-догматическая религиозность, то есть все та же «слабая теология».

Но, чтобы сломать игру, в которой Бытие неизменно возвращается, опосредуя себя сущим, Марион задействует и догматический мотив. Он апеллирует к ап. Павлу (Рим. 4: 17, 1 Кор. 1: 25), говорящему о разрыве порядка мира Божественным «безразличием». Бог творит из ничего, воскрешает мертвых и, с другой стороны, избирает «немудрое» (не-сущее), чтобы посрамить мудрое, — во всем этом «факт» бытия утрачивает значение для понимания сущего в виду более значимого различия твари и Творца. Бытие, предоставленное самому себе, бессмысленно. Если мир обречен на «суету сует», то «быть или не быть — *не* вопрос», поскольку тщета уничтожает всякое различие между ними [11, р. 127]. И лишь в дистанции, разделяющей/связывающей мир с Богом, он может обрести свое достоинство. Поэтому Воплощение есть дар бытию, а не событие в пределах самого по себе Бытия. Лишенное своей основы — отеческого дара, Бытие становится «жидкими деньгами», которые «просачиваются сквозь пальцы», как выделенное имущество в притче о блудном сыне [11, р. 98]. Дар «нисколько не установлен согласно Бытию/сущему, но Бытие/сущее дано согласно дару. *Дар производит Бытие/сущее*» [11, р. 101]. В итоге тем, что позволяет мыслить Бога за пределами онтологического различия, становится любовь, поскольку только она не страдает от немыслимости невозможного и не требует того, чтобы ее дар был принят и возвращен.

Таким образом, без-Бытийность Бога необходима для апофазиса поскольку только на ней основано трансцендирование, высвобождающее «дело Бытия» для имманентных ему интерпретаций, но для экзистенции имеет смысл именно существование Бога, в котором, как она надеется, заключена ее истина. Такое отрицание *теологически* составляет лишь момент экзистирования, в котором концентрированно выражается противоречие экзистенции тому порядку бытия, в котором она себя находит. Марион задействует это отрицание и теологически и апофатически, но именно в последнем отношении оно, как мы увидим, служит для увеличения дистанции между Богом и миром. Однако именно в этом

отношении Воплощение уничтожает дистанцию. Оно является безумием в том числе потому, что прямо противоречит мудрости абсолютного дистанцирования Творца и творения, которая диктуется апофатической логикой.

* * *

Дистанция — один из определяющих концептов в творчестве Мариона. Говоря о ней, Марион во многом следует за Левинасом, а также Г. У. фон Бальтазаром, выделявшим положительный смысл дистанцирования, восходящий к ипостасному различию Отца и Сына и содержащий в себе смысл кенозиса, которым преодолевался отрицательный смысл дистанции как греховного разделения. Очевидно, что такая дистанция является теологическим антиподом эманации. С апофатической точки зрения перенесение дистанции во внутритроичную жизнь является гностическим положением, утверждающим некий разрыв в Первоначале, как бы заставляющий его выйти из своей самодостаточности, которая вследствие этого оказывается ничтожной. Мариона это несколько не смущает и его мысль уверенно движется в русле негативной теологии. Он утверждает, что «дистанция разыгрывается в Троице, а также — иконически — в иерархии» [1, с. 209]. Сын являет себя той стороной Божества, в которой оно бесконечно удаляется от себя, ничтожась вплоть до не-сущей материи, которую символизирует Крестная смерть, искупляющая все грехи творения именно потому, что в ней коренится сама возможность греха, возникающего из стремления тварного бытия к дарованной ему самостоятельности.

Только Сын достаточно беден, чтобы быть Другим Отца. Стало быть, только Сын способен в инаковости, которую обеспечивает дистанция, все принять от Бога. ...та мера, благодаря которой человеческое и божественное могут встретиться нераздельно и неразлучно, опирается на внутреннюю дистанцию божественного, ибо во Христе божественная дистанция разыгрывается также и по-человечески. Дистанция потому становится дистанцией между человеком и Богом, что она раскрывается как дистанция между Сыном и Отцом [1, с. 132–133].

Дистанция «симптоматически выявляет отказ Аб-солюта от владения собой. ... То, что христианская традиция называет грехом, быть может, есть не что иное как это неуместное завладение божественным отказом от владения собой» [1, с. 186]. Завладение Марион связывает с отказом человека воспроизвести акт божественного дарения себя. «Дар не воспроизводится и не принимается как дар, если одаренный не становится — всецело и во плоти, ипостасно, — даром» [1, с. 201]. Таким образом, дару как деконструктивной «невозможности» Марион противопоставляет замкнутый на себя процесс, который уже не конституируется дарящим, даримым и одаряемым ни по отдельности, ни вместе [4]. Творение, призванное к спасению через «прохождение» дистанции в согласии с парадигмой Божественного кенозиса, реализует предел, в котором Божество возвращается к себе, если не сказать — абсолютно одаривает себя.

Таким образом, дистанция, взятая теологически, служит «варварскому» разрушению всего того, что достигла мысль о Едином в ее противостоянии гностическим учениям, как и современная апофатическая мысль об Ином.

Очевидно, что «спасение» дистанции в таком случае должно было бы состоять в обосновании разрыва между теологией и апофазисом, но Марион остается на философском пути, вдохновляясь возможностями феноменологии. В результате ему, по нашему мнению, удалось сделать дистанцию может быть более (если не просто по-другому) апофатичной, но ничуть не более теологичной. Марион видит дистанцию как чрезмерную для мысли и одновременно как абсолютно бедную, поскольку в ней самой по себе нечего мыслить. Напоминая платиновскую материю, она разделяет Бога и творение, но ничем не наполняет это разделение, превращая абсолютный разрыв в абсолютную близость по тому же принципу, по которому у Николая Кузанского совпадали абсолютный максимум и минимум.

Наиболее общим контекстом этого апофатического смещения дистанции являются поиски реалистичной онтологии. Если протестантское богословие находило этот реализм в погружении Бога в «глубину бытия», то у Мариона дистанция нацелена на то, чтобы возвысить отношение над сущностью. Дистанция определяет человека как термин абсолютного отношения (здесь очевидны коннотации с разнесением и выжиданием, тонко подмеченные Р. Хорнером: «так же, как Деррида утверждал бы, что *differance* не есть Бог, Марион утверждает, что дистанция не есть *differance*» [10, с. 59]), которое не имеет на своем одном «конце» сверхсущность и является конституирующим для относительности как таковой. Являясь инструментом абсолютной относительности, достигающей своей завершенности в апофазе Иного, она пропускает момент, когда ей пришлось расстаться с богословием (тогда как Марион искал способ исправить философию богословием). Без-бытийность, посредством которой Марион утверждает дистанцию в «четвертом измерении», нейтрализует онтологическое различие так же, как и теологию дистанцирования, оставаясь лишь апофатическим жестом. Это опять же хорошо заметно в его дискурсе об иконе, поскольку апофатически преломленная в нем апостольская мысль (1 Кор. 13: 12) делает уже не слишком важным то, что икона стала возможной после Воплощения.

* * *

В самом начале мы отметили, что апофазис стремится занять место веры. Но само по себе знание — не сила, а лишь инструмент, поэтому правильнее было бы сказать, что вера стремится посредством апофазиса аннулировать себя, т. е. стать уверенностью. «Насыщенный феномен», о котором теперь пойдет речь, более всего годится на роль такого инструмента.

С одной стороны, «насыщенное явление» реализует определенную апофатическую стратегию, которая, как говорит Марион, состоит в доведении разума в его феноменологической установке до предела [3, с. 139]. По мере движения к этому пределу значимость веры ослабевает, но, взятое в своем чистом виде, это же движение ведет к отрицанию уверенности в любом теологическом предмете. В результате «слабая теология» становится защитницей веры, а феноменологизированное христианство — ее противником. «В то время как Марион заявляет, что вера состоит в доверии к тому, что уже видится,

Капуто утверждает, что вера состоит в полагании того, что не доступно для видения» [15, р. 83].

Тем не менее, Марион считает, что вера и «насыщенный феномен» соответствуют друг другу, поскольку их общей сущностью является избыток. Избыточность имеет длинную историю, уже у истоков которой она достигла своей апофатической вершины в преизобилии Единого. Марион конечно же не использует избыточность в этом ее предельном смысле, поскольку он противоречит догмату о творении мира. Но именно на ней основаны и насыщенность, и дистанция (избыточная нищета) и дар, и упомянутое выше превосходство возможного над действительным.

Феноменологически «насыщенный феномен» базируется на определенном изменении взгляда, когда за видимым открывается видимость невидимого (его не следует путать с тем, что не дано в созерцании, но принципиально доступно для него). Слово «взгляд» не является здесь метафорой интенциональности, поскольку интендирование подчинено структурности, близкой к кантовскому априоризму, тогда как в случае «насыщенности» в сознании возникает то, что не может быть концептуализировано, отчего сама интенция становится «квази-объектом», как бы составляющим предметную «часть» «данного-сущего». В своей основе данность определяется эффектом, который лучше всего демонстрирует живопись: она делает нечто видимым, оставаясь сама невидимой [12, р. 52], так же как икона в пределе делает видимой саму невидимость. Данность становится отношением, лишаящим интенциональность претензий на то, чтобы, говоря языком Делёза, заключать в себе все другое.

На пути к абсолютной насыщенности Мариона вдохновляют феноменологическое преодоление онто-теологических категорий мира и самости, совершенное, соответственно, Гуссерлем и Левинасом [3, с. 138]. И Марион считает, что нет препятствий для распространения феноменологического метода за пределы *theologia universalis* на специальную теологию, говорящую о Боге. Если в первом случае речь идет о предельных данностях, то в последнем — о данности как таковой, которая в своем пределе становится «отданностью».

«Отданность» означает, что весь порядок мира определен отношением дара, который невозможен в экономике обмена и потому является границей трансцендентного. Это отношение расходится с эманацией (настолько же укрепляя творение из ничего философски, насколько разрушая его теологически), но в отличие от нирваны или деконструктивной *хоры* оно не противоречит апофазе Единого. Главное же заключается в том, что «отданность» становится удостоверяющим себя знанием, имеющим феноменологическое основание. Это удостоверение по своей сущности повторяет *via eminentiae*, поскольку совершается путем восхождения к насыщенности от феноменальной «бедности». Марион вводит различие между частотой и банальностью явлений [14, р. 125], чтобы продемонстрировать сокрытость «насыщенности», подобную той, что возникает, по Хайдеггеру, в отношении бытия из нашей озабоченности сущим. Тем самым меняется контекст, в котором происходит деструкция трансцендентального субъекта, как и критика технологического отношения к миру (агрессивного обеднения мира, как говорит Марион, заставляя подозревать, что сам он не чужд нынешней страсти к пролиферации жизненного

многообразия, позабывшей о «суете сует»), но наиболее существенным для нас является здесь то, что «невозможное» теряет характер неосуществимого или недостижимого *уже в посюстороннем бытии*. Чаянием экзистенции как бы становится то, чтобы насыщенность вытеснила бедность, переведа ее в бездействие, подобное тому бездействию, в которое, по Плотину, погружается низшая часть души при ее восхождении к Единому. Тем самым «гипер-трансцендентность», утверждаемая Марионом, разрушается в самом своем основании, поскольку ее отличие от имманентного еще более явно проступает как различие в степени, а не по существу.

Таким образом, следуя путеводной нити насыщенного феномена, феноменология достигает своей решающей возможности: это не только возможность, которая превосходит действительность, но и возможность, которая превосходит самые условия возможности, возможности неограниченной возможности — другими словами, возможности невозможного, насыщенного явления. Несмотря на парадоксальность, или вследствие нее самой, насыщенное явление никоим образом не должно быть понято как чрезвычайный, неопределенно иррациональный (говоря откровенно, «теологический»), случай феноменальности. Скорее оно доводит до конца последовательное и рациональное развитие наиболее рабочей дефиниции феномена: оно одно поистине появляется как оно само, из себя, и посредством себя, поскольку оно одно не ограничено горизонтом или редукцией к [трансцендентальному] Я... [12, р. 218–219].

Вновь приходится наблюдать, как апофазис мешает Мариону сохранить теологическую сущность трансцендентного. Виной тому — вера, которая страшится своей «иррациональности», а на самом деле — абсурдности, из-за которой она не может умереть ни в рациональной, ни в иррациональной уверенности.

По Мариону, вера не служит компенсированию дефектной интуиции, а находится в некоем противостоянии ее избытку. Трудно сказать, как в таком противостоянии она может реализовать свою сущность, если только не посредством трансцендирования избытка, чтобы он предстал свидетельством Божественности. Однако Вэстфэл и Скрийверс полагают, что вера как случай насыщенного феномена не несет в себе никакого удостоверения, поскольку сохраняет нетронутой феноменологическую редукцию. В живом опыте мы можем испытать нечто чудесное, но это будет действительность лишь самого опыта, а не того, что в нем дано [15, р. 83–84; 16, р. 28]. Тем самым они возражают Капуто, который считает, что вместо пустоты веры Марион говорит о ярком блеске Славы, вследствие чего вера у него заменяется видением. Очевидно, что его довод опирается на пустоту «веры без веры», которая только и может претендовать на то, чтобы хранить неуверенность, тогда как воскресение мертвых или Преображение, понятые буквально, не оставляют выбора между тем, чтобы быть во всем этом уверенным или не верить вовсе.

Здесь, на наш взгляд, перепутаны две вещи. Одно дело — опыт, в котором я перформативно уверен, и другое дело — то, как я этот опыт толкую. Если я считаю насыщенность, которая мне дана, доказательством будущей жизни, то я уже не верю. Но если я толкую всякий предмет веры как заведомо недей-

ствительный, то и в этом случае я редуцирую веру, поскольку «воздерживаюсь» от решения экзистенциального парадокса. Стало быть для веры и насыщенный феномен, и *хора* имеют значение способов, какими она пытается покончить с собой либо экзистенциально (в первом случае), либо феноменологически (во втором).

Учитывая упомянутую близость *хоры* и дистанции в апофатическом отношении, можно заметить, что дискурс избытка феноменологически трансформирует *via eminentiae*, сохраняя его сущность. Но, как справедливо заметил Дж. Капуто [4, с. 171], феноменология играет с превосходством злую шутку, поскольку то, что вызывает смятение, не может быть феноменологически же квалифицировано именно как избыток, а не дефект. В частности, почему бесконечность, которая, по мнению Мариона, выводит мысль Декарта за пределы метафизики, означает избыток, а не пустыню *хоры*? Разве *хора* не является таким же «концептуальным безумием», как и конечные определения бесконечности? И, если уж на то пошло, почему бы Богу на оказаться *эффектом* абсолютной нищеты дистанции, — метафорой силы, в одиночку творящей мир в бездонном лоне *хоры*? Превосходству самому по себе все равно, служит ли оно избытку мощи или совершенной нищете, Поросу или Пении.

* * *

Различение апофазиса и негативной теологии показывает, что единственным надежным прибежищем трансцендентного является парадоксальность экзистенции. Марион справедливо говорит, что отрицание как перевернутое утверждение остается идолатрически наивным [1, с. 178–179]. Но если познание незнания стремится не к пустоте предикации, а к тому, что Марион называет «отсечением лишнего», то для апофатического Абсолюта «лишним» является всё. Поэтому всегда существует момент, когда, как говорил В. В. Библихин, богословие должно уйти из философии, точно так же, как существует момент, когда экзистенция обнаруживает, что она не принадлежит без остатка Бытию. Этот отход богословия и начинает негативную теологию, которой Марион не чужд.

В качестве примера можно привести его размышления о лике, в которых соединяются мотивы иконы и *другого*. До определенного момента Марион, следуя в том числе Левинасу, говорит о бесконечном потоке значений, в которых тонет лик *другого*. Но затем он прерывает эту апофатическую инаковость, теологически завершая герменевтику *другого* в видении Бога лицом к лицу (1 Иоанн 3: 2; 1 Кор. 13: 12). Это прерывание, по справедливому замечанию Хорнера, «может быть ясно сформулировано только с точки зрения христианской надежды, а не философской уверенности» [1, р. 132].

То же происходит с апофатическим дискурсом Мариона, ведущим к Богу от откровений через Откровение: «Даже Откровение с заглавной буквы не защищено от игры *différance* или, выражаясь более категорически, абсолютная дружба Бога защищена от наших ссылок на Бога» [10, р. 133–134]. Здесь весьма показательным замечанием Капуто о том, что для Мариона Бог все же остается пленником данности, тогда как для Деррида, который далек от христианского неоплатонизма, стрела концептуальности не достигает Бога не в силу того, что

Божественная данность бесконечна, а потому что Бог отсутствует не только в концепте, но и в Данности [9, р. 198–199]. Деррида последовательно подчинял всякую возможную теологию апофазе Иного, главными именами которого сегодня (для западной мысли) все еще остаются *différance* и *хора*. Конечно, это было не то подчинение Бога Бытию, с которого эта апофаза начала завоевывать западную философскую мысль после более чем двух тысяч лет господства Единого, — деконструктивное «невозможное» не есть «Последний Бог», завещанный «Вкладами в философию». Но, как и его предшественник, этот дискурс был *только* апофазисом, *принципиально* исключавшим негативную теологию и потому вынужденным очищать веру от догмы. Противостояние Данности и *хоры* невозможно ни разрешить ни отменить никакими апофатическими средствами.

Последний пример, на который мы сошлемся, заключен в противопоставлении Марионом знания и любви. Любовь, по его мнению, уверяет, но не как знание, — не в «бедной» объективности, а в «насыщенной» феноменальности. Но утвердиться в любви невозможно без того, чтобы оставаться уязвимым и зависимым, поскольку в отличие от знания она не гарантирует тождество *эго*. Отсюда вытекает еще одно квази-доказательство бытия Того, кто, *как я надеюсь*, любит меня. Как уже ясно, эта надежда не может быть подтверждена апофатически, хотя именно в этой перспективе она становится возможной (уверение в любви недействительно без утверждения его в бесконечности). Апофазис показывает себя тем, что должно быть прервано теологической «любвеспособностью» (1 Иоанн 4: 10), вследствие чего «феноменологическое было закончено переутверждением теологического» [10, р. 142].

Эти теологические разрывы говорят о том, что экзистенциальная решимость является последней инстанцией для определения того «лишнего», которое требуется отсечь, поэтому когда Марион разоблачает идолатризм Бытия, становящегося в Боге чем-то более радикальным, чем сам «Бог» [1, с. 245], он сопротивляется апофатизму «фундаментальной онтологии», но ни один из его аргументов не может поколебать веру, имплицитную в этом апофатизме и прерывающую его точно так же, как христианство прерывает неоплатонизм (в конечном счете любая апофатическая «языковая игра» служит утверждению «миров» ее участников [5, с. 54]) Мы уже отмечали, что конечность не столько выводится из аналитики *Dasein*, сколько предопределяет ее, реализуя чаяние экзистенции, которая *не верит* в собственное бессмертие, но *верит* (хотя думает, что уверена) в абсолютную смерть. Спор этих двух вер не разрешим, поэтому для каждой из них конкурирующая апофаза и ее теологические разрывы оказываются идолами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция // Символ. — 2009. — № 56. — С. 5–291.
2. Марион Ж.-Л. «Я сам для себя стал великим вопрошанием» — привилегия незнания // Логос. — 2011. — № 1 (80). — С. 54–75.

3. Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология — на смену теологии // Логос. — 2011. — № 3 (82). — С. 124–143.
4. О Даре: Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом // Логос. — 2011. — № 3 (82). — С. 144–171.
5. Светлов Р. В. До Витгенштейна ли Дамаскию? // Вестник РХГА. — 2010. — Т. 11, № 4. — С. 51–55.
6. Эпштейн М. Пост-атеизм или бедная религия // Октябрь. — 1996. — № 9. — С. 158–165.
7. Bovee L. Negative Theology and Theological Hermeneutics: The Particularity of Naming God // Journal of Philosophy and Scripture — 2006. — Vol. 3, is. 2. — P. 1–13.
8. Bornemark J. Max Scheler and Edith Stein as Precursors to the “Turn to Religion” Within Phenomenology // Phenomenology and Religion: New Frontiers. Södertörn philosophical studies 8. — Stockholm: Södertörn University, 2010. — P. 45–65.
9. Caputo J. D. Apostles of the Impossible: On God and the Gift in Derrida and Marion // God, the Gift, and Postmodernism. — Bloomington: Indiana University Press, 1999. — P. 185–222.
10. Horner R. Jean-Luc Marion: A Theo-logical Introduction. — Burlington: Ashgate, 2005. — 222 p.
11. Marion J.-L. God without being: hors-texte. — Chicago; London: The University of Chicago Press, 1991. — 258 p.
12. Marion J.-L. Being given: toward a phenomenology of givenness. — Stanford: Stanford University Press, 2002. — 385 p.
13. Marion J.-L. The Impossible for Man — God // Transcendence and Beyond: A Post-modern Inquiry. — Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2007. — P. 17–43.
14. Marion J.-L. The visible and the revealed. — New York: Fordham University Press, 2008. — 181 p.
15. Schrijvers J. Ontotheological Turnings? The decentering of the modern subject in recent French phenomenology. — Albany: State University of New York Press, 2011. — 270 p.
16. Westphal M. Transfiguration as Saturated Phenomenon // Journal of Philosophy and Scripture. — 2003. — Vol. 1, is. 1. — P. 26–35.

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, доктор богосло-
вия, профессор (РХГА)

Евлампиев Игорь Иванович —
доктор философских наук, профессор
(Институт философии, СПбГУ)

Иванов Олег Евгеньевич —
доктор философских наук, профессор (РХГА)

Михайлова Марина Валентиновна —
доктор филологических наук,
профессор (РХГА)

Оленчук Ольга Геннадьевна — кандидат
филологических наук (РХГА)

Прилуцкий Александр Михайлович —
доктор философских наук
(РГПУ им. А. И. Герцена)

Светлов Роман Викторович — доктор
философских наук, профессор
(СПбГУ), 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. Ломоно-
сова, почетный профессор РХГА

Маурицио Пизери — профессор истории
образования факультета социальных
и гуманитарных наук Университета Аосты
(Италия)

Соломин Валерий Павлович —
доктор педагогических наук, профессор
РГПУ 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. 2

Подписано в печать 14.07.2016. 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

