

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



# REVIEW

OF THE RUSSIAN  
CHRISTIAN  
ACADEMY

FOR THE HUMANITIES

2016

volume 17

issue 4

---

*Since 1997*

*Published  
4 times a year*

St. Petersburg

# ВЕСТНИК

РУССКОЙ  
ХРИСТИАНСКОЙ  
ГУМАНИТАРНОЙ  
АКАДЕМИИ

2016  
том 17  
выпуск 4

---

*Издается  
с 1997 г.*

*Выходит  
4 раза в год*

Санкт-Петербург

**Главный редактор**

Д. В. Шмонин

**Зам. главного редактора**

А. А. Ермичев

**Редакционная коллегия**

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. 4. — 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>Свящ. Артемий Якименко</i> Античная философия и формирование категориального аппарата Никейского богословия. ....	13
<i>Воробьев Д. В., Спиридонов А. Л.</i> Учение св. Максима Исповедника о двух волях Иисуса Христа .....	20
<i>Свящ. Михаил Легеев</i> У истоков богословия образования: Климент Александрийский и историческое преемство его взглядов на педагогику .....	26
<i>Каширина В. В.</i> Советы Феофана Затворника по составлению акафистов .....	35
<i>Иером. Лука (Филатов)</i> Толкование рождественских песнопений в духовном наследии преподобного Амвросия Оптинского .....	40
<i>Свящ. Георгий Думби</i> Место церковного предания в христианско-иудейском диалоге .....	48
<i>Земецкий Н. Г.</i> Арианство как рационализация религиозного опыта .....	58
<i>Ворохобов А. В.</i> Хамартиологическая концепция Карла Барта .....	68
<i>Алексин К. В., Крихтова Т. М.</i> Специфика социальных ролей православных священников: эмпирическое исследование .....	75

*Прот. Олег Анучин*

Благотворительность и милосердие в структуре повседневности  
городского и сельского населения Среднего Поволжья  
(XIX — начало XX веков) .....88

## **ФИЛОСОФИЯ. АКТУАЛЬНЫЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ**

*Берестов И. В.*

Разновидности холистического допущения у Протагора, Горгия и Платона . . . 95

*Романенко Ю. М.*

Метафизика пищи: о реконструкции утраченного аристотелевского  
трактата «О пище» .....107

*Протопопова И. А.*

Гибрис шаров: добродетель и эротика  
в платоновских мифах Протагора и Аристофана .....119

*Дорофеев Д. Ю.*

Слезы и смех античной философии:  
к эволюции образа Гераклита и Демокрита .....126

*Гурьянов И. Г.*

Рецепция Михаила Пселла в контексте физических и медицинских  
рассуждения Марсилио Фичино .....137

*Соболев И. А.*

Становление философии как науки:  
от первой философии Аристотеля к наукоучению И. Г. Фихте .....145

## **РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

*Антощенко А. В.*

«Горе, когда святые строят государства, вместо строительства Царства  
Божия»: Письмо Г. П. Федотова Н. М. Зернову (1945) .....153

*Иером. Авель*

Имяславие Флоренского: исихазм или символизм? .....160

*Ильин А. А.*

Понятие «революция» у М. А. Бакунина: проблема амбивалентности .....169

*Базанов П. Н.*

Культура в творчестве мыслителя Русского зарубежья Н. И. Ульянова .....178

### *Из архива русской мысли*

*Ермичёв А. А.*

Из истории семинара «Русская мысль»:  
воспоминания Ю. К. Герасимова о Л. П. Карсавине .....187

Штрихи к портрету Льва Платоновича Карсавина. ....189

## РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<i>Буланов С. Л.</i> Полисемантичесность реализации христианской идеи как отражение сложного керигматического единства Нового завета . . . . .	191
<i>Хромцова М. Ю.</i> Мышление о даре в современной в теологии и проблема религиозного «другого» . . . . .	198
<i>Тантлевский И. Р.</i> Псалом 110[109] как источник религиозно-теологической концепции кумранского «Мидраша Мелхиседека» (11Q13) . . . . .	211
<i>Казанцева З. В.</i> Гершон Брин и его концепция времени в Библии . . . . .	218
<i>Зотов С. О.</i> Взаимодействие герметической и христианской иконографии в алхимическом трактате «Розарий философов» . . . . .	228
<i>Бараш Л. А.</i> Проблема сакрального в художественной коммуникации . . . . .	236
<i>Стрункина Е. С.</i> Концепты «публичного» и «приватного» как инструмент исследования религий. . . . .	247
<i>Головушкин Д. А.</i> Религиозное обновление в русском религиозно-философском дискурсе начала XX века . . . . .	254
<i>Тульпе И. А.</i> Тема исламского искусства в современных «Историях искусства» . . . . .	263

## КУЛЬТУРОЛОГИЯ. ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

<i>Иванов Н. Б., Михайлова М. В.</i> Дух чумы на пиру духа. О Песни Председателя из «Пира во время чумы» . . . . .	271
<i>Ефимова А. Н.</i> История возрастания личности в воспоминаниях Д. С. Лихачева о Соловках. К 110-летию академика Д. С. Лихачева . . . . .	280
<i>Лишаев С. А.</i> Герменевтика молодости: жизнь на просторе . . . . .	286
<i>Крамер А. Ю.</i> Аудиокультура: заметки к мультидисциплинарному исследованию . . . . .	299
<i>Авдеев В. М.</i> Строительные ритуалы в традиционном обществе: символика места. . . . .	316

<i>Филиппова Ю. В.</i>	
Черты постмодернизма в американской литературе «новой волны» . . . . .	325
<i>Левшина О. Н.</i>	
Формирование базовых принципов американской культуры . . . . .	332
<i>Перевозчикова Л. С., Дорохина Р. В.</i>	
Образовательная политика Ордена иезуитов . . . . .	339
<i>Копировский А. М.</i>	
Восприятие церковного искусства верующей молодежью: духовные и эстетические приоритеты . . . . .	345

## РЕЦЕНЗИИ

<i>Семиконов Д. В.</i>	
Рецензия на монографию: Шапошников Л. Е. Персоналистические центры русской религиозной философии XIX–XX вв. — Нижний Новгород: Нижегородский гос. пед. ун-т им. Козьмы Минина, 2015. — 389 с. . . . .	351

## ПРИМЕТЫ ВРЕМЕНИ

<i>Никоненко С. В.</i>	
Столетний юбилей здания РХГА: Эстетический анализ достопримечательного места . . . . .	357



## CONTENTS

### THEOLOGY. THE HISTORY OF THE CHURCH

<i>Priest Artemiy Yakimenko.</i>	
Ancient Philosophy and formation of the categorial apparatus of Nicene theology . . .	13
<i>Vorobev D. V., Spiridonov A. L.</i>	
The doctrine of St. Maximus the Confessor about two Jesus Christ's wills . . . . .	20
<i>Priest Mikhail Legeev.</i>	
The origins of the theology of education: Clement of Alexandria and the historical succession of his views on pedagogy . . . . .	26
<i>Kashirina V. V.</i>	
Recommendations of Theophan the Recluse on the compilation of akathists. . . . .	35
<i>Hieromonk Luka (Filatov).</i>	
The exegeisis of christmas liturgical chants in spiritual patrimony of saint Ambrose of Optina . . . . .	40
<i>Priest George Dumbi.</i>	
The Place of Church tradition in the Christian-Jewish dialogue. . . . .	48
<i>Zemetskiy N. G.</i>	
Arianism as a rationalization of the religious experience . . . . .	58
<i>Vorokhobov A. V.</i>	
The hamartiological concept of Karl Barth . . . . .	68
<i>Aleksin K. V., Krihtova T. M.</i>	
Specification of Orthodox Priests' Social Roles: Empirical Study . . . . .	75
<i>Prot. Oleg Anuchin.</i>	
Charity and mercy in the structure of everyday life of urban and rural population of the Middle Volga region (XIX - beginning of XX centuries) . . . . .	88

## PHILOSOPHY. ACTUAL AND HISTORICAL SUBJECTS

- Berestov I. V.*  
A Variants of the Holistic Assumption in Protagoras, Gorgias and Plato. ....95
- Romanenko Y. M.*  
The Metaphysics of food: on the reconstruction of the lost Aristotelian treatise "On the Food" .....108
- Protopopova I. A.*  
The Hybris of Spheres, or On One-legged Virtue (Myths of Protagoras and Aristophanes in "Protagoras" and "Symposium") .....119
- Dorofeev D. Y.*  
A tears and laughter of ancient philosophy: to evolution image of Heraclitus and Democritus .....126
- Guryanov I. G.*  
Reception of Michael Psellos in the context of physical and medical discourses of Marsilio Ficino .....137
- Sobolev I. A.*  
The Formation of philosophy as a science: from Aristotle's first philosophy to the Fichte's science of knowledge .....145

## RUSSIAN PHILOSOPHY

- Antoshchenko A. V.*  
«Woe, when the saints build the states, instead of building the Kingdom of God»:George Fedotov's letter to Nicholas Zernov (1945).....152
- Hierom. Abel.*  
Imyaslavie of Florensky: Hesychasm or symbolism? .....160
- Ilyin A. A.*  
Concept "Revolution" in Michael Bakunin: the Problem of Ambiguity .....169
- Bazanov P. N.*  
Culture in the work of a thinker Russian abroad N. I. Oulianoff .....178

### *From the archives of Russian thought*

- Ermichyov A. A.*  
From the history of the seminar "Russkaya mysl": memories of Y. K. Gerasimov and L. P. Karsavine. ....187

## RELIGIOUS STUDIES

- Bulanov S. L.*  
Polysemantic realization of the Christian idea as a reflection of the complex kerygmatic unity of the New Testament .....191

<i>Khromtcova M. Y.</i>	Thinking about the gift in modern theology and the problem of the religious "other" .....	198
<i>Tantlevskij I. R.</i>	Psalm 110 as a Source of the Religio-Theological Conception of the Qumran "Midrash Melchizedek" (11Q13) .....	207
<i>Kazantseva Z. V.</i>	Gershon Brin and his concept of time in the Bible .....	218
<i>Zotov S. O.</i>	Interaction of Hermetic and Christian alchemical iconography in alchemical treatise 'Rosary of the Philosophers' .....	228
<i>Barash L. A.</i>	The problem of the sacred in art communication .....	236
<i>Strunkina E. S.</i>	The Concepts of "Public" and "Private" as a Tool for the Study of Religions. ....	247
<i>Golovushkin D. A.</i>	Religious Renovation in the Russian Religious and Philosophical Discourse in the Early 20th Century .....	254
<i>Tulpe I. A.</i>	The Theme of Islamic Art in the Modern "Art Histories" .....	263

## CULTUROLOGY. HISTORY OF CULTURE

<i>Ivanov N. B., Mikhailova M. V.</i>	The spirit of plague at the feast of spirit. On the Chairman's Song from «The Feast During the Plague» by A. Pushkin .....	271
<i>Yefimova A. N.</i>	History of growth of the personality in memoirs of D. S. Likhachev about the Solovki. ....	280
<i>Lishaev S. A.</i>	Hermeneutics of youth: life in the open. ....	286
<i>Kramer A. Yu.</i>	Audioculture: The sketch for multidisciplinary research .....	299
<i>Avdeev V. M.</i>	Construction rituals in traditional societies: the symbolism of the place .....	316
<i>Filippova Y. V.</i>	Postmodernism's features in «New wave» of American literature .....	325
<i>Levshina O. N.</i>	Formation of the basic principles of American culture .....	332
<i>Perevozchikova L. S., Dorokhina R. V.</i>	Jesuits order educational policy .....	339

*Kopirovsky A. M.*  
Perception of Church Art by Young Believers: Spiritual and Aesthetic Priorities . . . .345

**CRITICS AND BIBLIOGRAPHY**

*Semikopov D. V.*  
Review of the monograph: "Shaposhnikov L. E. Personalistic centers  
of Russian religious philosophy XIX-XX centuries, Nizhny Novgorod, 2015". . . . .351

**SIGNS OF THE TIMES**

*Nikonenko S. V.*  
Russian Christian Academy of Humanities Building's One Hundred Years  
Old: Aesthetical Analysis of Historical Place . . . . .357

УДК 230.1

*Свящ. Артемий Якименко\**

## АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФОРМИРОВАНИЕ КАТЕГОРИАЛЬНОГО АППАРАТА НИКЕЙСКОГО БОГОСЛОВИЯ

Либеральная теология в лице немецкого церковного историка Адольфа фон Гарнака в XIX в. обвинила догматическую деятельность Церкви в эллинизации христианства, сравнив ее даже с гностическим движением I в., в котором христианство «превращается в таинственную теософию», непонятную для непосвященных, а потому излишнюю для веры. Гарнак, по сути, в систематизированной и завершенной форме выразил распространенный в обществе взгляд на христианское богословие, на догматическую деятельность отцов Церкви. В настоящей статье рассматриваются основные предпосылки формирования категориального аппарата христианского богословия, который сложился при активном использовании античного философского наследия с целью выявления несостоятельности подобного взгляда на церковную догматику.

**Ключевые слова:** эллинизация, догматика, античная философия, дефиниция, созерцание, рационализм, притча.

*Artemiy Yakimenko, priest*

*Ancient Philosophy and formation of the categorial apparatus of Nicene theology.*

Liberal theology in the person of the German church historian Adolf von Garnach in the XIX century accused the dogmatic activity of the Church of the Hellenization of Christianity, comparing it even with the Gnostic movement of the first century in which Christianity “turns into a mysterious theosophy”, it is not clear to the uninitiated, and therefore unnecessary for faith. Harnack, in fact, in a systematic and complete form expressed diffused an opinion in society on the Christian theology, on the dogmatic activity of the Church Fathers. In this article the basic prerequisites for the formation of the categorial apparatus of the Christian theology are considered, which was formed with the active use of the ancient philosophical heritage, in order to detect an inconsistency of this view on church dogma.

**Keywords:** hellenization, dogma, ancient philosophy, definition, contemplation, rationalism, parable.

---

\* Якименко Артём Владимирович — священник, РПЦ МП, Санкт-Петербургская епархия, Собор св. прп. Исаакия Далматского; yakimen81@mail.ru

Когда говорят о предпосылках формирования концептуального аппарата Христианского богословия, прежде всего упоминают, что ими явились ереси, и главным образом арианство, в основе которого лежал спор о божественности Христа. Но, по мнению видного богослова XX столетия протопресвитера Александра Шмемана, сведение феномена арианства к отрицанию божественности Христа — некоторое упрощение, на самом деле есть еще одна существенная причина: этот спор возник не из сомнений веры, а из некоего расхождения между актом веры и ее философской интерпретацией [12, с. 32].

Краеугольным камнем, на котором строится христианство, является вера в то, что Иисус Христос есть Воплотившийся Бог. Тот самый Бог, Который извечно существовал, Который сотворил небо и землю. Тот самый Бог, в Которого верили иудеи на протяжении веков, но Который в конкретный момент человеческой истории стал Человеком. И пришествие Христа в мир как раз совпадает по времени с организацией Римской империи, облеченной в эллинистические одежды. А активное использование понятийного аппарата античной философии в догматической деятельности Церкви начинается как раз в период, когда христианство, доселе гонимое, выходит из катакомб и становится достоянием греко-римской империи.

Становясь христианином, человек должен был приспособить свой ум к восприятию истины о божественности галилейского проповедника Иисуса из Назарета. Церковь поверила раньше в Бога, пришедшего во плоти (Ин. 1: 14), чем стала думать о том, как свою веру сформулировать. Эта трансформация ума, изменение античных форм мышления, нахождение нового языка для новой истины и есть деятельность Церкви на протяжении практически всего IV столетия [12, с. 32].

Кризис, с которым столкнулась Церковь в IV столетии, лежит на пересечении двух глобальных цивилизационных сфер — это близящаяся к своему закату языческая античная цивилизация и становящаяся, взрослеющая христианская [3, с. 28]. Каждой из этих цивилизационных эпох соответствовала своя мировоззренческая парадигма.

В Афинах в IV в. до Р. Х. в спорах о понятиях, запечатленных в диалогах Платона, главным действующим героем которых был Сократ, выработалась культура дефиниции. Сократ выступил против релятивизма и скептицизма софистов, и выдвинул утверждение: мерилom истинного знания является *строго определенное понятие*. Люди оперируют словами, понятий которых они не определяют. Определение понятия — это перечисление *существенных признаков*, из которых и состоит данное понятие. Таким образом, *дефиниция* стала важнейшим инструментом античного рационализма.

В Ветхом Завете мы не встречаем ни одной формальной дефиниции; предмет выясняется не через определение, но через уподобление по типу «притчи». Освященная тысячелетиями традиция построения высказываний продолжена и в Евангелиях: «Царство Небесное подобно» тому-то и тому-то, а не: «Царство Небесное есть» то-то и то-то.

За специфической культурой дефиниции стоит обязательство выверять представление о любом предмете на земле или на небесах через логическую формализацию, делать представление «ответчивым» [2, с. 11].

Выдающийся русский филолог, культуролог, философ Сергей Сергеевич Аверинцев называет античный рационализм дедуктивным, т. к. разрабатываемая им логика есть, прежде всего, техника силлогизма, т. е. дедукции [2, с. 11].

Христианство принесло целый ряд новых истин, совершенно не комбинирующихся с элементами существующей системы. Это, прежде всего, учение о том, что «Слово стало плотью» (Ин. 1: 14), и учение о вере, а не знании, как главном принципе постижении Истины [7, с. 126–127].

Для того чтобы понять значение того революционного переворота, который принесло в мир Христианство, следует отметить семантические потенции термина «слово», позволяющие ему легко и естественно вписаться в философский контекст. Греческое соответствие «слову» — *logos*. Чередующийся с корнем *log-* корень *leg-* образует глагол *lego*, который, помимо значения «говорить», имеет значение «собирать». Таким образом, *logos* имеет силу соединения. Именно так первые философы стремились объять весь мир в его единстве в одном единственном слове: *logos* [8, с. 34]. *Logos* несет творческую функцию, соединяет весь противоречивый космос, выводит его из хаоса. И вот об этом *logos*, который доступен только умозрению, Евангелие возвещает: «И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин. 1: 14).

Один из основных споров древних философов витал вокруг вопроса о том, что было в начале. Что было всегда и из чего произошел весь остальной мир? В основу мира положен некий принцип, и этот принцип существовал всегда. И этот принцип есть *логос*. Святой апостол Иоанн Богослов начинает свое Евангелие, говоря, что *логос*, или Слово, это не безличный принцип, а Личность, Бог, Который был всегда, Который сотворил мир. И более того — Который Сам стал Человеком.

Итак, с победой христианства утверждается новый образ мысли, освященный Библейской традицией: не созерцание античное, а установление (Бог сказал, и так стало), артикулирующее Божественное Слово. Принцип Творца выдвигается на первое место, в отличие от Античности, где на первом месте принцип созерцания (греч. *θεωρία*), т. е. «я», отстранившееся от этого *чего-то*, от *сущности*.

Тертуллиановское «*credo quia absurdum est*» (лат. «верую, ибо абсурдно») — это не оппозиция веры и разума, это приоритет Библейского принципа установления над античным принципом *θεωρία*. О том же говорил Декарт в XVII в., размышляя о своей знаменитой горе с долиной: нам невозможно мыслить одного без другого (горы без долины) не потому, что оно в принципе невозможно, но лишь только в силу установления Творцом такого порядка нашего разума [5, с. 567].

Декарт, по сути, ниспровергает основной принцип философии об автономном и вечном существовании истин. Декарта не удовлетворяет логика традиционного, античного рационализма, древа Порфирия, т. к. она требует достаточного набора стабильных, не подлежащих пересмотру аксиом, которые сами не могут быть добыты из рассуждения.

В то время как немецкий философ, логик, математик Вильгельм Лейбниц не побоялся даже заявить во всеуслышание, что вечные истины вошли

в сознание Бога, не испросивши его согласия [11, с. 7]. Рациональная философия строится как раз на этом принципе: вере в существование автономных и вечных истин и в возможность отстраненного, хоть и интеллектуального их созерцания и таким образом постижения. Внутренняя противоречивость традиционного рационализма со всей очевидностью вскрывается в следующем рассуждении Аверинцева:

Цепь силлогизмов нельзя вести в бесконечность, она должна быть на чем-то неподвижно закреплена. В виде аналогии можно вспомнить, сколь самоочевидным представлялось для этого типа мышления, что факт цепной передачи движения от предмета к предмету сам по себе непреложно свидетельствует о наличии перводвигателя, который сам не движется, — умозаключение, <...> восходящее к Аристотелю [2, с. 12].

Античность не знает тварной сущности, *ens* (лат. *сущее*), зависящей от Творца. Античная философия, традиционный рационализм, строится на отстранённой позиции созерцания, умозрении сущности. Библия: «Выслушаем сущность всего: бойся Бога и заповеди Его соблюдай» (Еккл. 12: 13). Визуальное восприятие, хоть и умственное, требует расстояния, а звучание («Выслушаем»!) ставит слушающего внутрь. Приоритет принципа установления, о чем и говорит Декарт, подчиняя вечные истины, в т. ч. и познающий их разум, воле Творца.

С XIX в. в протестантских кругах, среди представителей либеральной теологии стала популяризоваться точка зрения, согласно которой догматическая деятельность Церкви не более чем плод эллинского духа на почве Евангелия. Главным выразителем такого взгляда был лютеранский теолог, церковный историк Адольф фон Гарнак. Он обвинил церковную догматику в эллинизации христианства. Он называет догматическое христианство произведением духа последних времен Античности на почве Евангелия. Историю начала догматического христианства он относит к тому времени, когда

впервые умозрительно сформулированное и средствами науки выработанное положение веры было объявлено частью церковного-учения <...> и в качестве таковой принято всей церковью вообще. А случилось это на рубеже III–IV веков, когда восторжествовало учение о Христе-Логосе [4].

Нетрудно догадаться, что речь идет о Первом Вселенском Соборе 325 г., прошедшем в городе Никея, в Малой Азии, на котором не библейской, а философской, эллинской формулой *ὁμοούσιος* (греч. «единосущный») было защищено от арианства церковное учение о Божестве Сына.

В споре вокруг эллинизации важен аспект применения греческой философии в богословии. Как говорилось выше, арианство возникает на сломе эпох — близящейся к закату поздней античности и становящейся христианской, — каждой из которой соответствовал свой язык, свой тип дискурса — язык философии и язык религии соответственно.

Арианство, явившееся основным толчком к активному использованию античного философского наследия в христианском богословии, — многофакторное явление, совмещающее в себе элементы различных школ и учений.



И если, например, принципы экзегезы следует отнести к влиянию антиохийской богословской школы, с ее буквалистским и историко-грамматическим методом, то общий стиль богословской и философской аргументации Ария отсылает к платонической традиции и александрийской школе. Арий, с одной стороны, как последователь школы Лукиана мученика, придерживается строгого, буквального следования тексту Божественного Откровения, соответственно буквально толкует такие места, как «Господь создал меня в начале путей Своих» (Притч. 8: 22) и «Отец Мой более Меня» (Ин. 14: 28), тем самым являет тип Библейского мышления, подчиняя разум Богооткровенному тексту, с другой, будучи александрийским пресвитером и проповедником, он не избежал и александрийского влияния в своем богословии, и использует греческие философские понятия: «Он (Христос) не равен (Богу) и не *единосущен* Ему (*ὁμοούσιος*)» [10, с. 87]. Тем самым Арий как будто бы находится в русле религиозной традиции, подчиняясь Божественному Авторитету, и сохраняет как строгий Ветхозаветный, так и философский, логический монотеизм. Аристотелевская сущность, закон тождества вносили существенные проблемы в признание Божественного статуса Христа, не нарушая при этом единства Божия.

Иными словами, в феномене арианства мы наблюдаем смешение двух типов дискурса, синтез религии и античного рационализма. Можно отметить, что характерный синтез был свойственен практически всем представителям Александрийской школы начиная еще с дохристианской мысли — Филона Иудея. Но следует иметь в виду, что в случае александрийцев это были не самостоятельные попытки изложить внутрицерковное богословие как систему, а скорее некоторые пояснения для воспитанных на греческой философии язычников, обусловленные желанием сделать Евангельскую проповедь более удобоприемлемой для внешних. Арий же слова одной традиции, философской, переносит в другую, в религиозный дискурс, осуществляет смешение двух языков с целью изложить христианское богословие как систему.

Основой христианского богословия является непоколебимая вера в то, что Иисус Христос — это Мессия Израиля, «Сын Бога Живого» (Мф. 16: 16). То есть краеугольным камнем христианской веры и соответственно учения Церкви является это исповедание апостола Петра, которое не плоть и кровь ему открыли, а Отец, Суший на небесах (Мф. 16: 17). Проповедь Павла в Дамаске после его чудесного обращения начинается с этого же утверждения: «И тотчас стал проповедовать в синагогах об Иисусе, что Он есть Сын Божий» (Деян. 9: 20). Уверенность в Богосыновстве Иисуса Христа не является результатом дедуктивного умозаключения, плодом отстраненных умственных спекуляций Отцов, наоборот, всё последующее христианское богословие отталкивается от этой Богооткровенной Истины, которая имеет своим основанием сотериологическую перспективу. Афанасий Великий, главный апологет Никейского «единосущия», исходил из этой же логики: если Христос не есть Бог в самом полном и абсолютном смысле, то сам приход Его в мир не является существенным для человека. То же для Павла: «если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна» (1Кор. 15: 17). От решения вопроса «кто есть Христос?» зависит состоятельность всего богословия: «А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших. Поэтому и умершие во Христе погибли» (1Кор.

15: 17). Здесь мы видим прямую зависимость жизни от учения о Христе, искажение апостольской керигмы лишает христиан жизненной основы. Поэтому, вопреки Гарнаку и его последователям, с уверенностью можно утверждать, что не история начала эллинизации христианства определяется победой Никейского Собора, а наоборот, соборное осуждение арианства было направлено как раз на деэллинизацию христианской мысли. С этого периода начинается догматическая деятельность Церкви с активным использованием аппарата античной философии, но в качестве инструмента. Сама философская наука не формулирует себе задания, ее роль превращается в роль «служанки богословия», как приблизительно через тысячу лет назовут ее западные схоласты. Греческой формулой «ὁμοούσιος» Никея разбивает арианское мудрствование и ограждает апостольское керигматическое исповедание от искажений. «Опиравшаяся не столько на богословские, сколько на метафизические основания, арианская доктрина для своего опровержения требовала того же оружия, каким она сама нападала на церковное предание» [9, с. 222].

В IV в. перед Церковью стояла задача объяснить своим новым членам, во многом еще обладавшим эллинским сознанием, воплощение Бога, как сочетается Божество Христа с Единством в Боге. То есть, другими словами, необходимо было объяснить на доступном языке «многосубъектность» Единого Бога. А доступным языком для всех разнообразных народов, населяющих греко-римскую империю, как раз и была античная философия, понятия которой и были использованы христианскими авторами в построении категориального аппарата богословия. Тем самым Церковь исполняет заповедь Воскресшего Спасителя: «идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28: 19).

Следует отметить, что отрицательная задача Никейского Собора (с которого, по сути, и началась активная работа по использованию античного, философского наследия в богословской работе) — осуждение арианства, была достигнута быстро и почти единодушно, в отличие от положительной — формирования формулировки учения Церкви. Отсюда можно сделать вывод, что приводимое в начале настоящей статьи мнение о том, что арианство стало не столько актом веры, сколько ее философской интерпретацией, не вполне корректно, т. к. основой христианского богословия является непоколебимая вера в то, что Иисус Христос — Мессия Израиля, «Сын Бога Живого» (Мф. 16: 16). То есть краеугольным камнем христианской веры и соответственно учения Церкви является истина Боговоплощения. Церковь поверила раньше в факт Воскресения Христа, чем стала думать о нем и свою веру формулировать [12, с. 32]. Пока границы Церкви были ясно определены реалиями внешнего враждебного языческого мира, не было острой необходимости выражать свою веру в категориях эллинской философии. Сочинения апологетов были предназначены в первую очередь для внешних. Апологии не были самостоятельными попытками изложения христианского богословия как системы, а скорее представляли собой некоторые пояснения к уже существующим церковным концепциям для язычников, воспитанных на греческой философии [6, с. 66].

В IV в., когда вся греко-римская империя облачилась в «церковные ризы», для Церкви к миссионерской задаче прибавилась необходимость сохранения

апостольской керигмы без малейшего искажения и во всей полноте. Поэтому аппарат античной философии, начинающий активно использоваться в богословии с этого времени, служит как раз инструментом по де-эллинизации христианства, он отсекает от Церкви ересь, чуждую христианству (Евангелию) идейную установку. Можно так сказать, догматическое богословие, используя аппарат античной философии, по сути, определяет границы Церкви в новых для Нее исторических реалиях.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. [Текст] — М.: Российское Библейское Общество, 2002. — 925+292. — Словарь: XVI с.
2. Аверинцев С. С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. — 1989. — № 3. — С. 3–13.
3. Бирюков Д. С. Философские основания неохристианства: дис. канд. философ. наук. — СПб.: [б.и.], 2007. — 114 с.
4. Гарнак А. История догматов. — URL: <http://www.bibleist.ru/biblio.php?q=019> (дата обращения: 30.03.16).
5. Декарт Р. Соч.: в 2 т. / пер. с лат. и фр.; сост., ред. и примеч. В. В. Соколова. — М.: Мысль, 1989, 1994. — 654 + 633 с.
6. Лурье В. М. История Византийской философии. Формативный период. — СПб.: Аxioma, 2006. — XX+553 с.
7. Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. — М.: КомКнига, 2006. — 1008 с.
8. Светлов Р. В. История античной философии: учеб. пособие для академического бакалавриата / под общ. ред. Р. В. Светлова. — М.: Юрайт, 2016. — 288 с.
9. Спасский А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени): Тринитарный вопрос: (История учения о св. Троице). [Репр. изд.]. — М.: Издательский дом «Новая книга», 1995. — [6], 648, II, с.
10. Шёнборн К. Бог послал Сына Своего. Христология. — Москва: Христианская Россия, 2003. — 414 с.
11. Шестов Л. Афины и Иерусалим. — М.: АСТ, 2007. — 414 с.
12. Шмеман А. Введение в богословие: Курс лекций по догматическому богословию. — Клион: Фонд «Христианская жизнь», 2001. — 63 с.

*Д. В. Воробьев\**, *А. Л. Спиридонов\*\**

## УЧЕНИЕ СВ. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА О ДВУХ ВОЛЯХ ИИСУСА ХРИСТА

Статья посвящена основной богословской проблеме, возникшей в рамках монофелитских споров первой половины VII в. Обосновывается точка зрения св. Максима Исповедника, согласно которой волю следует относить к природе и, таким образом, рассматривать ее как принадлежность природы. Согласно такой точке зрения, поскольку Христос в одном своем Божьем Лице соединяет два естества, а воля есть принадлежность природы, то Он имеет две воли, каждая из которых соответствует одной из двух Его природ. Воля Божественная — природе Божественной, а воля человеческая — человеческому естеству. Наряду с признанием и обоснованием первой точки зрения рассматривается точка зрения, согласно которой волю следует рассматривать как принадлежность Лица, как Его атрибут, что, следовательно, ведет к признанию во Христе одной только Божьей воли.

**Ключевые слова:** Бог-Отец, Бог-Сын, воля, природа, лицо, ипостась, рождение, творение.

*D. V. Vorobev, A. L. Spiridonov*

*The doctrine of St. Maximus the Confessor about two Jesus Christ's wills*

The article dedicated to the main theological problem which has arisen within monothelitic disputes of the first half of the 7th century. The point of view of St. Maximus the Confessor who refers will to the nature and, therefore, considers will as attribute of the nature is researched. According to this point of view as Christ in one God's Hypostasis connects two natures, and the will is accessory of the nature, He has two will, each of which corresponds to one of two Him natures. God's will corresponds to the God's nature. And the will human corresponds to human nature. Together with recognition and justification of the first point of view the point of view according to which the will is accessory of the Hypostasis is con-

---

\* Воробьев Дмитрий Валерьевич — доктор философских наук, Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы Минина; phil30@mail.ru

\*\* Спиридонов Алексей Леонидович — аспирант, Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы Минина.

sidered. The will is attribute of the Hypostasis. This point of view leads to recognition that Christ has only one God's will.

**Key words:** God the Father, God the Son, will, nature, hypostasis, birth, creation, creature.

Разумное употребление мыслей творит чудеса — так говорит прп. Максим в одной из глав о любви. К этим чудесам он относит любовь и ведение. Но так ли разумен он сам в употреблении собственных мыслей? И что это значит «разумное употребление собственных мыслей»? Попробуем выяснить.

Как известно, учение св. Максима о двух волях Иисуса Христа появилось на свет в результате его многолетней борьбы с ересью монофелитства, основной богословский принцип которой сводился к признанию одной воли Христа. Но почему одна только воля? Почему их, к примеру, не две? Чтобы дать четкий ответ, углубимся в историю возникновения этой доктрины, основные посылки которой уже обозначены в сохранившейся до наших времен переписке между константинопольским патриархом и папой, Сергием и Гонорием. Не вдаваясь особо в подробности, остановимся лишь на нескольких важных моментах. Итак, согласно Сергию и Гонорию, Иисус Христос в одном своем Божьем Лице соединяет два естества: природу Божественную и естество человеческое. Но при этом имеет одну только волю, а именно волю Божественную. Почему именно волю Божественную? Чтобы ответить на этот вопрос, зададимся другим вопросом, который не раз и не два задавали себе Гонорий и Сергий, а именно: с чем соотносится воля, с субъектом или с природой, которой этот субъект обладает? С точки зрения «здравого смысла», волю следует относить лишь к субъекту, т. е. к Лицу, но никак не к природе. Воля может быть личной, но никак не природной.

Что же касается рассуждений относительно того, каким же Лицом обладает Христос, то они также не вызывают сомнения. Понятно, что это Лицо Божественное, поскольку Христос есть воплотившееся Второе Лицо св. Троицы, т. е. Божественное Лицо, воспринявшее в момент своего воплощения человеческое естество и получившее, помимо имеющегося Божественного естества, естество человеческое и, таким образом, соединившее в Себе два естества. Но если все это действительно так, то ответ на поставленный выше вопрос заключается в следующем: поскольку Лицо Христа есть Лицо Божественное, а волю следует относить лишь к Лицу, то одному Божественному Лицу Христа соответствует, следовательно, только одна Божественная воля. И что получается? Одно Лицо, две природы и одна воля. И что, поскольку волю следует относить к Лицу, а это Лицо есть Божественное, то Божество воли так же не вызывает сомнения. Таким образом, можно сказать, что здесь четким образом выделяются два варианта. Либо мы «соотносим волю с Лицом» [7, с. 34] и имеем, в конечном итоге, одну только волю, «характеризующую Лицо (Ипостась)» [1, с. 191] и являющуюся Его принадлежностью, а именно волю Божественную. Либо же мы соотносим волю с природой и имеем, в конечном итоге, две воли, каждой из которых соответствует своя природа, т. е. приходим к тому утверждению, что Христос в одном своем Божьем Лице соединяет две воли.

Разумеется, с точки зрения обычного, здравого человека, воля всегда тесным образом связана с тем, что мы понимаем под словом «субъект», т. е.

с организующим и разумным началом. Ведь что означает сам термин «воля»? В привычном для нас понимании, воля — это способность всегда поступать в соответствии с собственным замыслом или желанием. Именно с замыслом. С тем, что рождается в нашем сознании. Иногда, правда, в обыденной жизни понятие «воля» соотносят и с неразумным началом. Так, очень часто используют выражение «слепая воля». Но это опять-таки происходит только тогда, когда речь, к примеру, идет о каких-то животных инстинктах или о воле случая. Однако все это никак не связано с волей Творца. Ведь когда мы говорим о воле Творца, то понимаем под этим разумную волю, точнее, способность Творца поступать в сотворении тварного мира в соответствии с тем, как Он этот мир замышляет. В соответствии с собственным замыслом тварного мира.

Такова точка зрения обычного, здравого человека, которой, кстати сказать, придерживался и сам св. Афанасий Великий, выделявший и противопоставлявший друг другу два действия: действие по воле и действие по природе. Так вот, с точки зрения св. Афанасия, вообще не следует совмещать (соотносить) природу и волю, поскольку эти вещи несовместимы в принципе. Или, лучше сказать, несовместимы в принципе по причине их противоположности друг другу. Противопоставляя природу и волю, он использует данное противопоставление для установления различия между рождением и творением. Того самого отличия, которое достигалось путем противопоставления творения как действия по воле — рождению как действию по природе или «по сущности» [2, с. 356].

Но если, с точки зрения обычного человека, природа и воля суть вещи несовместимые, а волю все-таки следует относить к субъекту-лицу, то с точки зрения св. Максима, природа и воля вполне совместимы. И тому подтверждением служит его учение о двух волях Иисуса Христа. То есть в случае с ним имеет место как раз тот второй вариант, когда мы «относим волю к природе» [4, с. 444] и делаем волю ее «неотъемлемой принадлежностью» [4, с. 444]. И приходим опять же к тому утверждению, что Христос в одном своем Божьем Лице соединяет два естества: природу Божественную и человеческую природу, и две воли, а именно «волю Божественную и человеческую» [5, с. 55], каждая из которых является принадлежностью своего естества. Воля Божья является принадлежностью Божьей природы, воля же человеческая — принадлежностью естества человека. То есть что получается? Что природа волит, а воля есть «природное свойство» [10, с. 578]. Но как тогда быть с тем знакомым для нас утверждением, что воля всегда тесным образом связана только с разумным началом? Что воля — это способность всегда поступать в соответствии с собственным замыслом, с тем, что рождается в разуме?

Но природа, скажете вы, не бывает разумной. Или все же бывает? И действительно, с точки зрения св. Максима, природа разумна. По крайней мере, если речь идет о естестве человека и, тем более, если речь идет о природе Божественной. Сам факт того, что человеческая природа разумна, он постоянно использует в последующих рассуждениях. К примеру, в своей полемике с Пирром, и именно в качестве одного из тех оснований-причин, по которым волю следует относить все же к природе. Но из чего тогда следует то, что наша природа разумна, и чем она отличается от неразумной природы? И что вообще

это значит, что наша природа разумна? Существует ли что-то, что может нас убедить в разумности нашей природы и, таким образом, объяснить, почему мы должны относить нашу волю к природе, а не, скажем, к субъекту-лицу?

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо представить себе общий ход мысли св. Максима. Так, мы говорим зачистую, что человек по природе разумен. Но что это значит? Почему он разумен именно по природе, а не по чему-то другому? И равно мы говорим, что животное неразумно. Но говорим, что оно неразумно опять-таки по природе. Так вот, с точки зрения св. Максима, выражение «человек по природе разумен» означает одно: то, что он обладает разумной природой. И что он разумен постольку, поскольку обладает именно этой природой. Что он обладает разумом в силу того, что разум есть принадлежность его, человека, природы. Именно то, что разум есть принадлежность природы, и делает эту природу разумной.

Воля есть, с точки зрения св. Максима, состояние разумной природы, или особое свойство разумной природы. Особое свойство, которое отличает ее от неразумной природы, свойственной неразумным животным. Именно это особое свойство природы и управляет природой, в отличие (или в противоположность) от неразумных животных, которыми управляет природа [9 с. 116]. Из этого, в частности, следует вывод, что у «существ различной природы — различна и воля» [9, с. 117]. А у существ одной и той же природы, например у людей, одна и та же воля.

Далее, воля с необходимостью предполагает свободу. Говорят, например, что только свобода, которая, как известно, «не терпит диктата» [6, с. 21], и определяет наличие воли — «составляет определение воли» [9, с. 116]. То есть что получается? Что человек разумен, обладает свободой и волей лишь потому, что такова его природа. Обладает волей и разумом — по своей природе. Словом, то, что мы понимаем под *волей* и *разумом*, суть состояния, свойства или, лучше сказать, принадлежности нашей, разумной природы, которые и отличают ее от неразумной природы. И потому ничто природное в человеке не вынуждено [8, с. 159], не понуждаемо природой. Ничто из того, что является атрибутом разумной природы, не понуждается этой природой: ни воля, ни разум. В совершении какого-то действия человек не понуждаем природой, которая, понуждая, лишает его свободы воли. Напротив, он обладает свободной волей лишь благодаря своей природе, благодаря тому, что его свободная воля есть принадлежность его же природы. Природа никоим образом не противостоит нашим замыслам и желаниям, нисколько не ограничивая нас в них, напротив, способностью что-то замыслить или что-то желать мы обладаем лишь потому, что обладаем нашей природой. Благодаря тому, что они суть способности нашей природы. Благодаря стремлению нашей природы, «посредством которого мы, желая, замышляем, и, замышляя и желая, хотим. А, желая, ищем, рассматриваем и советуемся. Судим, и настраиваемся, и предпочитаем, и видим, и пользуемся» [8, с. 159].

Понятно, что с точки зрения «здравого смысла», такая свобода, какой ее понимает св. Максим Исповедник, в какой-то мере всегда остается ущербной, поскольку всегда ограничена. Ведь если мы рассуждаем о том, что Он, Бог-Творец, есть творец по природе и обладает свободой творить потому, что

такова Его природа, то вполне очевидно, что эта свобода всегда ограничена рамками той самой природы, которая ее и дает. И здесь можно добавить, что фактически существуют две основных точки зрения относительного того, что нам следует понимать под свободой. Два разных по сути своей понимания свободы, носителем первого из которых является Пирр, а второго — св. Максим Исповедник. И что в основании их спора о воле — к чему следует относить эту волю: к природе или субъекту-лицу — лежит все то же различие: различие между одним и другим пониманием нами свободы. Что с точки зрения Пирра — той точки зрения, согласно которой, волю следует относить к субъекту-лицу, — абсолютно свободно лишь то, что не ограничено в своих замыслах и желаниях рамками собственной же природы. А согласно Максиму — той точке зрения, согласно которой волю следует относить к естеству, — свобода — это способность желать, замысливать, и вообще к чему-то стремиться лишь в соответствии с собственной же природой. В соответствии с тем, что «заложено в нашу природу, что находится в нас» [9, с. 123]. Это и есть, с точки зрения св. Максима, действительная и подлинная свобода, свойственная не только человеку, но и «ангелам, и совершеннейшим образом свойственная Богу» [9, с. 123]. И если желания человека выходят за рамки его же природы, он становится несвободным, «делая себя рабом своих желаний и страстей. Его природная воля принимает тогда характер личного произвола» [9, с. 123].

В заключение хочется выделить два основных аргумента в пользу св. Максима. Первый из них недостаточно сильный, поскольку, во-первых, предполагает соотносимость воли не только с природой, но и одновременно с Лицом. Во-вторых, он направлен не столько на опровержение монофелитства, сколько на опровержение унитарства и моноэнергизма — той самой ереси, в форме которой монофелитство существовало на самых первых этапах своего становления. Для начала пойдем от обратного и зададимся вопросом: а что по сути своей означает тот факт, что Христос в одном своем Божьем Лице соединяет два естества, но имеет одну только волю и действие? Напомним, что данный вопрос возникает тогда и только тогда, когда мы соотносим волю с Лицом. И так, что означает тот факт, что Христос обладает одной только волей? Причем эта воля Божественная. И одним только действием. Причем это действие — Божье. Это значит, что человеческая природа не совершает какого-то действия. Что она пребывает в бездействии, т. е. пассивна. Причем не только бездействует, но и не обладает волей. Не только пассивна, но еще и безвольна, т. е. находится в угнетенном, подавленном виде. Она подавлена Божьей природой, которая, в отличие от человеческого естества, обладает и волей, и действием. Но что это значит? Это значит одно: что ни о каком равноправном присутствии человеческого естества наряду с Божественным естеством не может быть даже речи. А это по сути своей уже чистое монофизитство.

Второй аргумент, говорящий нам в пользу того, что воля есть принадлежность природы, — аргумент очень сильный. Так, часто мы говорим, что все три Лица пр. Троицы, будучи единосущными, обладают одной, единственной волей. Что воля Сына и воля Отца суть то же самое. Суть одна воля. И эта воля есть воля Божественная. Но если мы по какой-то причине относим волю к Лицу и говорим, что воля есть принадлежность Лица, что она ипостасна, то в ко-



нечном итоге — по количеству (трех разных) Лиц — «выходило бы три разных воли» [3, с. 653]. Три разных воли, которыми обладает пр. Троица. Получается так, что у Сына иное желание-воля, чем у Отца [8, с. 187], чего попросту быть не должно. В «Отце, Сыне и св. Духе, согласно учению Церкви, есть только одна воля» [3, с. 651]. И чего попросту не возникает в том самом случае, если мы соотносим волю с природой. Поскольку, далее, сущность-природа одна для всех трех Божьих Лиц и эта сущность есть сущность Божественная, то, относя к этой сущности волю, мы в результате имеем одну только волю. И эта воля есть воля Божественная.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Антропология восточно-христианской богословской мысли. — Т. 2. — СПб.: Никея, 2009. — 752 с.
2. Афанасий Великий. Три слова против Ариан // Афанасий Великий. Творения: в 3 т. — Т. 1. — М.: Сибирская Благовонница, 2015. — 864 с.
3. Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. — Т. 3–4. — Минск: Харвест, 2008. — 767 с.
4. Бриллиантов А. И. Лекции по истории древней Церкви. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013. — 464 с.
5. Иоанн Мейендорф, прот. Византийское богословие. — Минск: Лучи Софии, 2007. — 336 с.
6. Кочеров С. Н. Парадоксы моральной свободы // Этическая мысль. — 2015. — № 15. — С. 5–27.
7. Максим Исповедник. Избранные творения. — М.: Паломник, 2004. — 496 с.
8. Максим Исповедник. Диспут с Пирром. — М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. — 532 с.
9. Орлов И. А. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. — Краснодар: Текст, 2010. — 208 с.
10. Флоровский Г. В. Восточные отцы Церкви. — М.: АСТ, 2003. — 637 с.

*Свящ. Михаил Легеев\**

## У ИСТОКОВ БОГОСЛОВИЯ ОБРАЗОВАНИЯ: КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ И ИСТОРИЧЕСКОЕ ПРЕЕМСТВО ЕГО ВЗГЛЯДОВ НА ПЕДАГОГИКУ

Настоящая статья обращается к историческим корням такого современного направления в богословской науке, как богословие образования. Учитель Церкви Климент Александрийский заложил фундамент христианского понимания педагогического процесса как такового, его труды дали мощный импульс позднейшей святоотеческой аскетической письменности, которая ставила своей неизменной задачей «обучение, воспитание и образование» человека — раскрытие в нем образа Божия. «Большая педагогика» воспитания всего человечества Педагогом Христом становится в изображении Климента Александрийского и последующей святоотеческой традиции парадигмой и основанием «малой педагогики», т. е. каждого отдельно взятого педагогического процесса. Богословие образования, опираясь на этот опыт, предлагает универсальные ориентиры, имеющие духовный и непреходящий характер для современной педагогической науки.

**Ключевые слова:** Климент Александрийский, современная педагогика, богословие образования, теология образования, обучение, воспитание, педагог, учитель, образовательный процесс.

*Priest Mikhail Legeev*

*The origins of the theology of education: Clement of Alexandria and the historical succession of his views on pedagogy*

The present article turns to the historical roots of such contemporary trends in theology as the theology of education. The Church Father Clement of Alexandria laid the foundation of the Christian understanding of the pedagogical processes, his work gave a powerful impulse to the later patristic ascetic literature, which had as its permanent task “training and education” of a person — disclosure of the image of God in him. “Great pedagogy” of upbringing of all mankind by Christ the Pedagogue becomes, in the image of Clement of Alexandria and the subsequent patristic tradition, the paradigm and the basis of the “small pedagogy”, of each

---

\* Михаил Легеев — кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургской Духовной Академии, священник.

individual educational process. Based on this experience the theology of education offers eternal and spiritual in nature universal landmarks for the modern pedagogical science.

**Keywords:** Clement of Alexandria, modern pedagogy, theology of education, theology, education, teaching, upbringing, pedagogue, teacher, educational process.

Если у друзей все общее, а человек дружелюбен Богу (ведь он друг Ему при посредничестве Логоса), то все становится принадлежащим человеку, ибо все — Божие, а у двоих друзей все общее: у человека и у Бога. *Климент Александрийский. Протрептик. [6, 12:122].*

Познание подобно как бы некоей таинственной ткани, которую человек производит между собой и Богом на своего рода ткацком станке собственной души.

*Прп. Иустин Попович [3, с. 49].*

В современном российском научном поле богословие образования представляет собой явление весьма молодое (теоретическое обоснование богословия образования как современной науки было дано в последние несколько лет в работах проф. Д. В. Шмониной [12–16 и др.]), однако духовные корни данного научного направления уходят далеко вглубь веков.

Провозвестником богословия образования, задолго до появления каких-либо светских фундаментальных концепций педагогики, выступил знаменитый александрийский ученый III в. Климент Александрийский, почитавшийся в образованном эллинистическом мире как выдающийся философ, а в мире христианском — как учитель Церкви.

В своих трудах (прежде всего, составляющих главную трилогию его наследия: «Протрептик», «Педагог», «Строматы») Климент Александрийский, задаваясь вопросами историзма жизни человека и общества, последовательно *устанавливает и раскрывает связь двух планов*, по которым протекает эта жизнь (отдельного человека и человеческого общества), а в конечном счете, и всецелая история. Один из этих двух планов представляет собой осуществление локальных целей в отношении Бога и человека, другой — целей глобальных, осуществление сверхзадачи, совершенный путь, обнимающий собою и содержащий в себе, как в некоем совершенном вместилище, все смыслы, пути и цели человека. Эти два плана в изображении Климента имеют следующие движущие силы и характеристики (табл. 1).

**Таблица 1.**

<b>Частные пути, которые стекаются в универсальный</b>	<b>Универсальный путь</b>
С Божественной стороны движутся семенами Логоса, «зернами Истины», которые заключены в учениях человеческих [7, с. 109–110, 1:12].	Двигается Логосом, который есть сама Истина. («Философия также ищет истину и исследует природу вещей. Истина же — это сам Господь, изрекший: „Я есмь Истина“» [7, с. 95, 1:5:32].)

С человеческой стороны возглавляются философией, которая есть все лучшее и подлинно ценное, что находится в системах философов; за философией следуют и все остальные науки.

(«Применяю термин «философия» ко всему тому, что справедливо утверждается представителями всех... школ относительно праведности и в соответствии со священной наукой» [7, с. 98, 1:6:37]); «Писание позволяет извлекать пользу из человеческих знаний, при условии, что мы не останемся там навсегда» [7, с. 93, 1:5:29].)

Их являют учителя, которые способны передать некую грань истины своим ученикам.

(«Гнозис и знание даются через наставление, а значит следует искать учителя, дающего наставление» [8, с. 37, 6:7:56]; «Гностик (знающий)... усваивает из каждой науки то, что ведет к истине» [8, с. 46, 6:10:80].)

*Они же есть педагоги, не просто сообщающие своим ученикам некоторые знания, но и ведущие их к Богу, помогающие формировать образ Божий в человеке, помогающие тем самым своим трудом Педагогу всех — Христу.*

(«Что педагогика есть доведение детей до чего-то, открывается из самого этого слова... Дети — это мы» [5, с. 35–36, 1:5]; «Слово «Педагогика» употребляется в различных значениях. Под ним разумеется воспитываемый и обучаемый, потом — воспитывающий и обучающий; им обозначается, в третьих, сам акт воспитания; в четвертых, передаваемые учения, например, заповеди. Согласно же с волей Божией педагогика состоит в усмотрении истины по прямому направлению к Богу, в неустанном впечатлении на себе дел вечно ценных» [5, с. 68, 1:7].)

*Направляется «философией Христа» [8, с. 41, 6:8:67] — совершенной философией («совершенным знанием» [8, с. 42, 6:8:69]), или богословием, которая есть учение Христово.*

(«Знание, о котором мы говорим... является истинной философией... познанием достоверным и неизменным, осознанием прошлого, настоящего и будущего... Слово это верное... включающее в себя всю истину, как Он (Бог) пожелал (ее открыть) через Сына» [8, с. 35–36, 6:7:54].)

Его являет Совершенный Учитель всего человечества, Христос, Который принес миру всю полноту истины, заключенную в Нем Самом.

(«Если один есть Учитель... то с последовательностью и все люди на земле могут быть названы учениками, ибо в действительности дело обстоит так: совершенство заключено в Боге, Постоянном Учителе; детское же и несовершенное свойственно нам, постоянно состоящим на положении учеников» [5, с. 40, 1:5]); «Мудрость, которой мы научились у Бога, — единственна, из нее вытекают все источники мудрости, ведущие к истине» [8, с. 90, 6:18:166].)

*Он же есть Педагог (Детоводитель), ведущий к Богу всех людей, которые подобны детям перед лицом Божиим.*

(«Наш Педагог... подобен Богу, Своему Отцу, которому Он является Сыном. Он безгрешен, безупречен, Его душа совершенно свободна от страстей. Это — всецело Бог, лишь в человеческом образе» [5, с. 30, 1:2]; «Он (Христос) есть наставник для всего сотворенного» [8, с. 37, 6:7:58]; «(Он) научил нас и на примере Своей жизни показал нам те высоты, которых можно достичь» [8, с. 233, 7:11:63].)

Создавая первую христианскую педагогическую концепцию — произведение «Педагог», Климент Александрийский возводит всякое педагогическое действие и решение к высшему плану — к исходному и конечному смыслу и обоснованию. Педагог для Климента — это, прежде всего, сам Христос, детоводительствующий (λεβδαυός (греч.) — детоводитель), ведущий человека к Богу: «Педагогика же Его... движется по направлению к небу» [5, с. 68, 1:7]. Именно Христос в изображении Климента Александрийского является единым и единственным подлинным и совершенным воспитателем и учителем не какого-либо отдельного человека или группы людей, но всего человечества, единым «Учителем Педагогике» [5, с. 74, 1:7], «совершеннейшим Педагогом» [5, с. 76, 1:7] и «Педагогом последних времен» [5, с. 76, 1:7]. Более того, Христос не только научает и ведет человека к достижению искомого образа — Он Сам является и выступает этим единым Образом, в самом себе сохраняя и нося его полноту — совершенство и универсальность всецелой человеческой природы, обоженной в Его Богочеловеческой Личности:

Мы же, чада благого Отца, питомцы благого Педагога, имеем волю Отца исполнять, Логосу внимать... обладая в жизни Христа яснейшим образом небесного бессмертия; Пищей является Логос, которому, поскольку Он — учитель и воспитатель, препоручено и воспитательное руководство нами, у которого мы научаемся... (На нас же) лежит обязанность уподобляться общением добродетели единственно Божественному Логосу... Итак, старайся и не утомляйся; ты в такой мере окрепнешь, на какую меру крепости и не надеялся, о какой не мог и мечтать; Руководство Логоса... представляет собой полную упорядоченность; Мы должны и самому Педагогу весьма удивляться, и Его повелениям, где все одно другому соответствует и одно с другим согласуется; этому идеалу мы и сами должны подражать, слово и дело в действительной жизни в согласии одно с другим приводя [5, с. 104, 105, 106, 1:12].

Подход Климента Александрийского, впервые и последовательно примененный в истории педагогической науки (конечно, уже педагогические концепции античности дали христианской педагогике формы и внешние навыки, но ее существенные характеристики были заложены в недрах самого христианства), позволяет говорить о двух моделях — о «большой» и «малой» педагогике, теснейшим образом взаимосвязанных друг с другом, и вместе с тем разграниченных в сфере своего применения. «Большая» педагогика детоводительства Воплощенным Логосом-Христом всего человечества становится в изображении Климента первообразом, парадигмой тех педагогических процессов, которые традиционно составляют область и предмет уже педагогической науки. *Учитель, Педагог* и сама *Истина, Первообраз* и источник всякого знания — эти грани Христова образа, являющие «большую» педагогику Его детоводительства всего человечества, прообразуют концепт традиционной педагогики: «обучение, воспитание, образование».

Универсальные особенности и закономерности, характерные для «большой» педагогики и описываемые такой областью знания, как богословие (теология), становятся основанием законов педагогики «малой», т. е. собственно педагогической науки.

Каковы же эти особенности и закономерности?

В силу определенных исторических причин (см. об этом подробнее: [9, с. 147, 150–151 и др.]) именно к началу III в. церковная мысль задается вопросом осмысления исторического пути человека, пытаясь проникнуть в тайну «таинственного треугольника» — взаимосвязанных между собою:

1. Таинственного внутритроицкого Божественного бытия.
2. Трехчастной природы человека (дух, душа, тело).
3. И истории — истории отношений Бога и человека.

Итогом этих размышлений становится понятие о закономерном развитии отношений Бога и человека, а именно — о тройственном восхождении человека к Богу. Заложено Климентом Александрийским учение об универсальном историческом развитии отношений Бога и человека, имеющем вид трехступенной лестницы (лестницы), впоследствии будет подхвачено и развито последующей святоотеческой мыслью (см. об этом подробнее, напр. [2, с. 111–137]). Схематически этот путь представлен в табл. 2.

В приложении к проблематике «малой» педагогики изображенный Климентом и последующей святоотеческой мыслью педагогический процесс (который есть и исторический процесс) может быть представлен аналогичным образом. Восходящая еще к античности тройственная схема «классической» педагогики — «обучение, воспитание, образование» — своего рода слепок (а в каком-то смысле и провозвестник) с изображаемого Климентом Александрийским педагогического процесса и может быть эффективно обоснована именно с позиций богословия образования (табл. 3).

Продолжатели дела и идей Климента Александрийского, выдающиеся христианские наставники и педагоги святители Григорий Палама (XIV в.) и Феофан Затворник (XIX в.) мыслят в контексте той же самой педагогической парадигмы.

Так говорит об обучении как о начале педагогического процесса святитель Григорий: «Добро не в самой по себе природе... знания, а в человеческих намерениях, вместе с которыми и знание склоняется в любую сторону» [1, с. 13, 1:1:6]. Выдающийся христианский педагог XIX в., свт. Феофан Затворник, повторяет и по-своему дополняет эту мысль: «Просвещение действует как соль, когда оно исполнено начал и элементов учения Господня, когда само состоит в ученичестве у Господа, а коль скоро оно отступает от этого направления... заражается гнилью заблуждения и лжи и начинает уже действовать не целительно, а заразительно» [10, с. 493]. *Воспитание как возведение сил человеческой души к гармоническому единству* в смысловом, а отчасти и временном, плане становится следующей задачей педагогического процесса. Святитель Григорий говорит о «расцвете внешней мудрости в учениках», когда она становится «оружием истины» [1, с. 22–23, 1:1:13]. «Душа не мертвое влагалище, а живой приемник. Можно и набить ее хотя бы даже и добром, но то, что не усвоено, не есть ее» [10, с. 525], поэтому «чего хотят воспитывающие? Хотят просветить ум и образовать сердце питомцев» [10, с. 486], — так определяет свт. Феофан смысл и цель воспитательного процесса. *Весь этот путь приводит человека, по слову святых отцов, к образованию и осуществлению в нем образа и подобия Божия:* «Когда (душа)... должным употреблением разума и свободы

**Таблица 2.**

<p><b>Первая ступень:</b> делание (πράξις, практика)</p>	<p><b>Вторая ступень:</b> созерцание (θεωρία, теория)</p>	<p><b>Третья ступень:</b> обожение (θεώσις, теозис)</p>
<p>смысл совершаемого человеком на соответствующей ступени</p>		
<p><i>Движимый верою, то есть доверием Богу, труд человека, понимаемый как совершение добрых дел, осуществляемое через «истинное наставление и самоцициплину» [8, С. 233, 7:11:62] — внимание Педагогу-Христу, подражание Ему и исполнение Его заповедей.</i></p> <p>(«Вера) проявляет себя двояко: через дела верующего и благодаря совершенству того, во что подбает верить» [8, С. 243, 7:12:79]; «Устранение от всякого зла и активная добродетель... — такова плата за знание» [8, С. 239, 7:12:72]; «Самоограничения являются основой знания» [8, С. 237, 7:12:70]; «Начав с удивления перед творением и убедившись в том, что он в силах получить истинное знание, он (человек) становится послушным учеником Господа... он верит... вслед за первоначальным удивлением. Черпая энергию в этом первоначальном импульсе, он всецело посвящает себя науке, делая все возможное для того, чтобы приобрести то знание, к которому он стремится» [8, С. 231, 7:11:60]; «Мы будем уподобляться в своем образе действий Педагогу» [5, С. 34, 1:3].)</p>	<p><i>Интегральное познание смыслов сущего — познание сущностей всего тварного мира (а значит и собственной природы человека, обнимающей в себе все тварные природы, т. е. все тварные природы, т. е. самопознание); а также вытекающие из этого единомыслие и любовь во Христе с другими людьми.</i></p> <p>(«Восприняв же в Слове Божиим меру сущности вещей, позволяющую различать их достоинство, он (учащийся у Педагога) естественным образом и душой обращается к сродному ей» [8, С. 231, 7:11:60]; «Истинный наставник все создает и гармонизирует, обновляя и подготавливая к спасению того, кто получает наставления» [8, С. 227, 7:9:52].)</p>	<p><i>Богопознание, понимаемое как теснейшее единение человека с Богом, приведение себя и окружающего мира к Богу; действенное воцерковление личного опыта (в котором интегрировано созерцательное познание собственной природы и всего окружающего мира).</i></p> <p>(«В этом состоит гностическое совершенство (т. е. совершенство знания) души, в ее соединении с Господом, непосредственным подчинении Ему, которое достигается после очищения и служения» [8, С. 229, 7:10:57]; «Случается же это с теми, кто, всецело соединяясь с Господом и верой (1), и познанием (2), и любовью (3), вместе с Ним восходит туда, где пребывает Бог» [8, С. 229, 7:10:56].)</p>
<p>наименование учеников Христовых, стоящих на соответствующих ступенях</p>		
<p>Верующий, первоначальный</p>	<p>Средний, надеющийся, познающий</p>	<p>Гностик (знающий), совершенный</p>

Таблица 3.

Обучение	Воспитание	Образование
<i>Святоотеческий взгляд на педагогический процесс, заложённый Климентом Александрийским</i>		
<p>Осуществляется через <i>самопринуждение</i> человека и <i>доверие учителю</i>. Труд и дела учебы, совершаемые учащимся на этой стадии, носят по преимуществу внешний характер — характер накопления опыта познания, без личной оценки нужности и качества тех или иных знаний и без глубокого проникновения в суть предметов, которые ему надлежит освоить. Этот этап имеет подготовительный характер.</p>	<p>Осуществляется в ученике (прошедшем через доверие учителю и труд) через <i>приведение его мыслительных и шире — всех вообще душевных сил (разумом, чувством и волей) в гармоническое состояние друг с другом и с аналогичными силами педагога</i>. Тогда ученик оказывается способен связать воедино приобретенный опыт (набор сведений, материала, информации) и проникнуть глубже, восприняв смысл и глубину передаваемого учителем знания.</p>	<p>Осуществляется через принесение плодов научного труда на пользу человеку и обществу, а в конечном счете и Богу. Тогда в человеке осуществляется формирование целостного образа, имеющего личностное измерение — исполняется высшая цель подлинного образования — формирование личности человека, преодолевающей в самой себе всякую ограниченность.</p>

познает истину и станет искренно содержать ее, сердце же украсит всякими добродетелями... тогда эти качества составят в ней подобие Богу» [11, с. 294].  
Вердикт святых суров:

Образы (законов творящего ума) в душе... нельзя постичь внешней мудростью (то есть мудростью, оторванной от педагогических корней, укорененных в Божественной Педагогике), и лезвием будет улавливаемое ею познание божественного образа в человеческой душе. Обладающая такой мудростью душа не только не уподобится через нее самоистине, но даже не приблизится к простой истине [1, с. 8, 1:1:2].

Христианскую педагогическую парадигму формулируют и близкие нам по времени выдающиеся церковные учителя, святые и педагоги. Приведем в качестве характерного примера взгляд выдающегося сербского ученого, богослова, святого XX в., преподобного Иустина Поповича (табл. 4).

Итак, важнейшим совместным положением традиционной педагогики и богословия образования может выступить *идея постепенного укоренения обучаемого человека на стабильном фундаменте, содержащем в себе богоустановленные нравственные и иные ценности, не зависящие от каких-либо факторов «роста» человеческого общества, сознания, научно-технического прогресса и проч. Носителем как самих ценностей, так и закономерностей педагогического процесса, и в традиционной педагогике, и в богословии образования выступает личность педагога*. В обоих подходах «роль» педагога — носителя знания преемственна, а следовательно, и исторична — пере-



Таблица 4.

Обучение	Воспитание	Образование
<i>Педагогическая парадигма прп. Иустина Поповича (XX в.)</i>		
<p>«Первое ведение рождается от <b>непрестанного занятия и рачительного обучения</b>» [3, с. 47].</p> <p>«Чистота мыслей исходит из <b>труда и бдения над собой</b>, а из чистоты мыслей — свет мышления. Отсюда благодать ведет ум к тому, над чем чувства не имеют власти, чему они не учат и от чего не научаются» [3, с. 60].</p> <p>«Человек — не творец Истины, поэтому акт познания — это акт усвоения уже объективно данной Истины» [3, с. 19].</p> <p>«Голым знанием... (мы называем то, которое) исключает всякую заботу о Божественном... вносит в разум неразумную немощь, так что вся его забота сводится (лишь) к этому миру» [3, с. 44].</p>	<p>«Второе же (ведение рождается) от <b>доброто жития и разумной веры</b>» [3, с. 47].</p> <p>«К ощущению и познанию Истины приходит тот человек, который, упражняясь в богочеловеческом доброделии, <b>переработает и преобразит свои органы познания</b>» [3, с. 50].</p> <p>«Познание — это плод на дереве личности. Каково дерево — таков и плод; каковы органы познания — таково и познание» [3, с. 19].</p> <p>«Самопознание — лучший путь к действительному познанию природы и материального мира вообще. “Кто покорит себя Богу... тот близок к тому, чтобы покорилось ему все. Кто познал себя, тому дается ведение всего”» [3, с. 58].</p>	<p>«А третье (ведение) приобретается одной верой, потому что ею... дела приемлют конец» [3, с. 47].</p> <p>«Святой жизнью приобретает святое знание» [3, с. 51].</p> <p>«Очень трудно, а во многом и невозможно выразить словами тайну и природу познания. В мире людских понятий не существует такого определения, которое полностью исчерпывает эту категорию... <b>Познание — это победа над смертью, связь настоящей жизни с бессмертием, соединение человека с Богом.</b> В самом акте познания присутствует нечто бессмертное, ибо им преодолевается ограниченность субъекта и совершается переход в область транссубъектного» [3, с. 49].</p>

дается от человека к человеку сквозь ткань истории, формируя традицию. Богословие образования, в силу оперирования предельными величинами, возводит эту преемственность к первичному Основанию — Педагогу Христу, предлагая для современной педагогики ключевую опору в ее поисках и надеждах.

Так говорит об этом Основании прп. Иустин Попович:

Ведь и самый маленький цветочек столь таинственен, что в лабиринте его таинственности может безвозвратно потеряться всякая человеческая мысль, если ее не ведет Бог Слово. Размышляет ли человек о жизни, о смерти, о добре, о зле, об истине, о заблуждениях, о правде, о неправде, если мысль его обо всем этом не разовьется в христомыслие, она неизбежно превратится в бессмысленное и трагическое мученичество. Если он не размышляет Христом об обществе, о семье, о нации, о человечестве, то никогда не найдет их истинный смысл и не решит правильно ни одну их проблему [4, с. 206].

Знание, обретенное и накопленное человеком и обществом на том пути, который был осмыслен и обоснован еще Климентом Александрийским, выдающимся христианским педагогом древности, созидает личность и созидается личностью, открывая человеку новые и бесконечные горизонты преображения мира. А богословие образования ставит своей задачей придание духовного измерения всякому педагогическому процессу.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих. — М.: Канон, 1995.
2. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. — М.: Мартис, 1996.
3. Иустин Попович, прп. Гносеология святого Исаака Сирина / Православная философия истины. — Пермь, 2003.
4. Иустин Попович, прп. Догматика Православной Церкви. Экклесиология. — М.: Из-во Издат. Совета РПЦ, 2005.
5. Климент Александрийский. Педагог. — М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996. — 290 с.
6. Климент Александрийский. Увещание к язычникам (Протрептик). Кто из богатых спасется. — СПб.: Из-во Олега Абышко, 2006. — 288 с.
7. Климент Александрийский. Строматы: в 3 т. — Т. 1. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003.
8. Климент Александрийский. Строматы: в 3 т. — Т. 3. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003.
9. Легеев М., свящ. Патрология. Период древней Церкви. — СПб.: Изд-во СПбДА, 2015.
10. Феофан Затворник, свт. Православие и наука. — М.: Даниловский благовестник, 2005.
11. Феофан Затворник, свт. Простые истины сердца. Внутренняя жизнь. — М.: Правило веры, 2007.
12. Шмонин Д. В. Религиозное образование и образовательные парадигмы // Вестн. Русской христианской гуманитарной академии. — 2013. — Т. 14, вып. 2. — С. 47–64.
13. Шмонин Д. В. Богословие образования: контекстный поиск // Христианское чтение. — СПб., 2014. — № 5. — С. 112–134.
14. Шмонин Д. В. О философии, богословии и образовании. — СПб.: Изд-во РХГА, 2016. — 207 с.
15. Шмонин Д. В. Философия, теология и ценностно-смысловая сфера в образовании // Вестн. Русской христианской гуманитарной академии. — СПб., 2015. — Т. 16, вып. 4. — С. 206–221.
16. Шмонин Д. В. Философские проблемы образования и богословие // Материалы ежегодной научно-богословской конференции — СПбДА 30.09.2015. — СПб.: Изд-во СПбДА, 2015. — С. 19–21.

**В. В. Каширина\***

## **СОВЕТЫ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА ПО СОСТАВЛЕНИЮ АКАФИСТОВ**

Отношение к созданию новых акафистов всегда отличалось некоторой сдержанностью. Святитель Филарет Московский, митрополит Антоний (Храповицкий) и другие церковные иерархи не были сторонниками составления новых акафистов. Святитель Феофан, Затворник Вышенский, напротив, поддерживал составление новых акафистов, давая авторам ценные советы по форме и содержанию. Это показывает его переписка с А. А. Шишковой, супругой действительного статского советника, известного химика Леонтия Николаевича Шишкова. В статье проанализированы советы святителя Феофана по составлению акафистов: св. благоверному князю Владимирскому Георгию, священномученику Игнатию Богоносцу, иконе Божией Матери «Козельщанской». Акафисты, составленные по благословию святителя Феофана А. А. Шишковой, до сих пор переиздаются и употребляются в православном богослужении и в келейных молитвах. Советы святителя Феофана о необходимости употребления новых форм в акафистах, о необходимости органичного сочетания повествовательных и поэтических элементов, как показывает время, актуальны до сих пор.

**Ключевые слова:** Феофан Затворник, акафист, А. А. Шишкова, св. благоверный князь Владимирский Георгий, священномученик Игнатий Богоносец, икона Божией Матери «Козельщанская».

*V. V. Kashirina*

*Recommendations of Theophan the Recluse on the compilation of akathists*

Relevant of compilation of new akathists was always discreet. St. Philaret of Moscow, metropolitan Anthony (Khrapovitsky) and other Church leaders were opponents of composing new akathists. St. Theophan the Recluse, also known as «Theophan Zatvornik», on the contrary, supported the writing of new akathists and gave the authors valuable advice on the form and content of the hymns. This is confirmed by its correspondence with A. A. Shishkova,

---

\* Каширина Варвара Викторовна — доктор филологических наук, доцент, Российская академия живописи, ваяния и зодчества Ильи Глазунова (Москва), член Научно-редакционного совета по изданию творений святителя Феофана, Затворника Вышенского; v\_kashirina@mail.ru

wife of state councilor, famous chemist L. N. Shishkov. The article analyzes the advice of St. Theophan on the compilation of akathists to the George St. Prince Vladimirsky, the Martyr Ignatius Bogonosets, icon of the Mother of God «Kozelschanskaya». Akathists, created with the blessing of St. Theophan, still reprinted and used in the Orthodox Church and the home prayers. Recommendations of Theophan the Recluse on the need to use new forms in the akathist, organic combination of narrative and poetic elements are relevant today.

**Keywords:** St. Theophan the Recluse, also known as «Theophan Zatvornik», akathist, A. A. Shishkova, George St. Prince Vladimirsky, the Martyr Ignatius Bogonosets, icon of the Mother of God «Kozelschanskaya».

По замечанию современного исследователя акафистов иерея Феодора Людоговского, в наши дни «жанр акафиста переживает очередной расцвет» [6, с. 632], чем объясняется актуальность обращения к духовному опыту святителя Феофана, Затворника Вышенского.

Отношение к созданию новых акафистов всегда отличалось некоторой сдержанностью. Святитель Филарет Московский не был сторонником составления новых акафистов, объясняя это необходимость «поревновать» о благолепном чтении и пении церковных служб, вместо того чтобы расширять богослужение акафистами, «произвольно вновь составляемых из множества неопределенных, изысканных хвалебных выражений, мало способных вразумлять и назидать читающего или слышащего» [4, с. 403].

Митрополит Антоний (Храповицкий) считал, что «высоким достоинством» отличаются только акафисты Христу, Богородице и некоторые другие, остальные «представляют собой повторение бессодержательных ублажений, часто касаются нужд мирского житейского характера и в довершение всего являются почти дословным и часто неосмысленным повторением один другого» [1, с. 250–251].

Святитель Феофан Затворник, по мнению известного дореволюционного исследователя акафистов профессора Казанской духовной академии Алексея Васильевича Попова, напротив, «составителей акафистов поощрял, ободрял в их трудах, давал им указания и советы» [3, с. 522].

Практические вопросы, связанные с составлением акафистов, с особенностями их написания, святитель Феофан обсуждал в переписке с Анисией Андреевной Шишковой, супругой действительного статского советника, известного химика Леонтия Николаевича Шишкова.

В собрании писем святителя эти письма помещены во втором выпуске и обозначены как письма М. Д. и ее мужу [5, с. 76–168]. Работа, проведенная в Научно-редакционном совете по изданию творений святителя Феофана, Затворника Вышенского в Издательском совете Русской Православной Церкви, позволила атрибутировать адресатов этих писем, за что автор статьи выражает благодарность Н. В. Лагутиной. Основой для атрибуции послужило упоминание об авторстве конкретных акафистов, сведения о которых содержались в монографии А. В. Попова «Православные русские акафисты».

А. А. Шишкова по благословию Феофана Затворника и благодаря его деятельным советам составила акафисты св. благоверному князю Владимирскому Георгию [5, с. 149], священномученику Игнатию Богоносцу [5, с. 157–158, 159, 161], иконе Божией Матери «Козельщанской» [5, с. 164–165, 166, 168].

В канун 700-летия со дня рождения св. князя Георгия, Владимирского чудотворца, которое особенно широко отмечалось в 1889 г. во Владимире и Нижнем Новгороде, А. А. Шишкова работала над составлением акафиста св. князю Георгию.

В письмах святителя подробно излагаются правила составления акафистов:

Благослови Господи труд ваш! Вы правду говорите, что в акафисте должна последовательно светиться вся жизнь славимого святого, равно как и в каноне ему. Но мне всегда приходит на ум, что форму или образ акафистов следовало бы разнообразить. Инде радуйся, инде хвала тебе, инде хвалим тя, или молимся, прямо молитву и подобное. И на каждое воззвание или целый икос и кондак отрядить, или в каждом икосе и кондаке повторять их подряд, чтоб весь акафист преобразовать в хвалебную и молебную песнь восхваляемому. Сколько у нас новых акафистов, а молитв новых невидно [5, с. 149].

Мысль святителя о составлении акафиста как о хвалебной песни прямо перекликается с выводом А. В. Попова, который писал:

Тон акафиста как победной христианской песни — бодрый, приподнятый, праздничный, торжественный. Как песнь, проникнутая тоном бодрости и радости, акафист привлекателен для всякой молитвенно-настроенной души, особенно души унылой, мятущейся, скорбящей. В испорченную грехом и удушливую от уныния атмосферу души христианина акафист вносит чистую струю здоровой свежести и благоухания святости. Волнуя сердце христианина строем высших чувств, он ободряет его, окрыляет, располагает к стремлениям лучшим и высшим [3, с. 531].

Рукопись акафиста 19 сентября 1888 г. была передана в Санкт-Петербургский духовно-цензурный комитет советом Православного братства святого благоверного и великого князя Александра Невского. По определению Св. Синода от 14 марта / 8 апреля 1889 г. за № 536 акафист был одобрен к печати после внесения необходимых исправлений. Указ был отправлен Санкт-Петербургскому духовно-цензурному комитету 13 апреля 1888 г. за № 1301. В печати акафист вышел в 1889 г. [3, с. 336, 532].

Представляют значительный интерес конкретные советы святителя Феофана относительно тех мыслей, которые должны быть выражены при прославлении святого. Например, в акафист священномученику Игнатию Богоносцу Анисия Андреевна желала вставить фразу о том, что после кончины святого на его сердце оказалось написано имя Спасителя. Святитель Феофан советовал:

О том, что имя Господа Иисуса оказалось написанным в сердце сего святителя, древнейшие сказания не упоминают. Св. Димитрий Ростовский не вставил сказания о сем в тексте жизнеописания св. Игнатия; но в конце его особым шрифтом присовокупил: нецьи повествуют, и проч. Так обыкновенно он поступает, когда достоверность каких-либо сказаний сознается им не вполне обоснованною. И в церковной службе св. Игнатия не поминается о сем. Потому, как ни желательно, чтоб было так, не упоминание о сем в акафисте не будет грехом. Взамен того умудритесь раза два-три вставить выражение, что у него в сердце обитал Христос, что он ощущал Его сущим в себе и носил Его в сердце. Для обогащения ума мыслями, кроме жития св. Игнатия в Четь-Минее, прочитайте церковную

ему службу в Минее месячной и, если найдете, послания его. Они были изданы отдельно давно уже [5, с. 157–158].

Перед передачей в цензуру А. А. Шишкова отправила акафист святителю Феофану, который в нем «кое-что поправил» и писал в 1892 г., что «акафист очень хорош» [5, с. 161]. А также советовал: «Житие св. Богоносца не лучше ли по-русски написать? На случай, если б вы вздумали так сделать, прилагаю книжку о мужах апостольских для соображений. Но и так у вас хорошо, если не найдете охоты переделывать» [5, с. 161].

24 февраля 1893 г. действительный тайный советник П. И. Саломон представил рукопись акафиста в Санкт-Петербургский духовно-цензурный комитет. 4 мая 1893 г. архимандрит Тихон, рассматривавший рукопись, доложил комитету, что акафист «как по содержанию своему, так и по изложению вполне соответствует церковным песнопениям и может быть одобрен для церковно-молитвенного употребления». Акафист был передан в Синод 7 мая 1893 г. за № 572. Святейший Синод 9/14 июня 1893 г. за № 1516 одобрил печатание акафиста после внесения исправлений. Указ был отправлен Санкт-Петербургскому духовно-цензурному комитету 15 июня 1893 г. за № 2659. В печати акафист вышел в 1893 г. [3, с. 349–351, 533].

В тексте акафиста имелось два икоса, в которых были переданы четко мысли святителя, на которые он обратил внимание автора:

«Радуйся, яко Бога выну в сердце своем имел еси» (икос 1); «Слышавше людие вернии твое исповедание, славяху Бога, Траян же, скрежеща зубы своими, паки вопроши тя: “Почто зовещися Богоносец?” Ты же рекл еси: “Яко Бога моего в сердце своем ношу”» (икос 4).

А. А. Шишкова составила также акафист иконе Божией Матери «Козельщанской», которая прославилась в 1881 г. в связи с исцелением графини Марии, дочери графа В. И. Капниста. В 1885 г. в имении князя была основана женская община, преобразованная в 1891 г. в Козельщанский Рождества-Богородичный монастырь.

Именно к этому времени относится письмо, в котором А. А. Шишкова спрашивает благословение святителя на составление акафиста. Святитель Феофан не только одобрил составление акафиста, желая, чтобы «вышел акафист полною нравоучительною книжкою, а между тем читался бы легко и плавно» [5, с. 164], но и дал подробные рекомендации по его составлению:

Хорошо бы внести краткими, где придется, словами все, касающееся сей иконы. Как она обнаружилась. Какие были чудеса и после первого — начального. <...> Еще хорошо бы возвания к Божией Матери расположить по духовным нашим потребам: покаянию, борьбе со страстями и чистоте сердечной, в коей все совершенство духовное. Набрать такого рода возвания можете из канонов Божией Матери, на повечериях, кои найдете в Осмогласнике — книге покаяний [5, с. 164].

Через некоторое время, когда А. А. Шишкова сделала выписки из канонов Божией Матери, святитель советует: «Просмотрите также и службы на праздники, в честь чудотворных икон. Там найдете указание песнопений и воззва-

ний к Божией Матери» [5, с. 166], отмечая, что «главная забота должна быть, конечно, о том, чтобы всякое воззвание содержало полную мысль, достойную, кратко, ясно и эффектно выраженную» [5, с. 168].

Акафисты, составленные по благословию святителя Феофана А. А. Шишковой, до сих пор переиздаются и употребляются в православном богослужении и в келейных молитвах. Советы святителя Феофана о необходимости употребления новых форм в гимнотворчестве, о необходимости органичного сочетания повествовательных и хвалебных элементов в акафистах, как показывает время, востребованы до сих пор. По словам известного богослова прот. Георгия (Флоровского), в мировоззрении святителя Феофана «есть какая-то вселенская смелость, большая духовная свобода и гибкость» [2, с. 396]. Возможно, именно эта «смелость» позволила святителю Феофану четко сформулировать те положения, на которые опираются и современные авторы акафистов.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Антоний Храповицкий. Полное собрание сочинений. — Т. 1. — Казань, 1900.
2. Георгий (Флоровский), прот. Пути русского богословия. — Париж: YMCA-PRESS, 1983.
3. Попов А. В. Православные русские акафисты. — М.: Изд-во Московской Патриархии, 2013.
4. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам / под ред Саввы, архиеп. Тверского. — Т. 3. — СПб., 1885.
5. Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собр. писем. — Вып. I–II. — Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря и изд-ва «Паломник», 1994.
6. Феодор Людоговский, иерей, Максим Плякин, иерей. Жанр акафиста в XXI веке // Попов А. В. Православные русские акафисты. — М.: Изд-во Московской Патриархии, 2013. — С. 586–637.

*Иером. Лука (Филатов)\**

## ТОЛКОВАНИЕ РОЖДЕСТВЕНСКИХ ПЕСНОПЕНИЙ В ДУХОВНОМ НАСЛЕДИИ ПРЕПОДОБНОГО АМВРОСИЯ ОПТИНСКОГО

В статье рассмотрены толкования рождественских песнопений преп. Амвросия Оптинского в контексте святоотеческого богословия и оценки влияния трактата преп. Никодима Святогорца «Эортодромион» на тексты праздничных посланий старца. В рождественских посланиях преп. Амвросий излагает богословское и нравственное учение Церкви согласно творениям великих учителей христианства: свт. Иринея Лионского, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, преп. Иоанна Дамаскина. Благодаря толкованиям старца Амвросия рождественские песнопения становятся источником нравственного и аскетического назидания, Литургическое Предание Церкви открывается как важный источник богословия, наряду со Священным Писанием и творениями святых отцов. Трактат преп. Никодима Святогорца «Эортодромион», посвященный толкованию песенных канонов на господские и богородичные праздники, находился в библиотеке Оптиной пустыни и являлся одним из источников для написания рождественских посланий.

**Ключевые слова:** Амвросий Оптинский, праздничные послания, толкование рождественских песнопений, Никодим Святогорец, Эортодромион.

*Hierom. Luka (Filatov)*

*The exegesis of christmas liturgical chants in spiritual patrimony of saint Ambrose of Optina*

The article analyzes the exegesis of Christmas liturgical chants of Saint Ambrose of Optina. This exegesis is considered in the context of patristic theology and assessment of impact of the Treatise of Saint Nicodeme the Hagiorite “Eortodromion” on the texts of festal epistles of the elderly monk. In his Christmas epistles Saint Ambrose sets out theological and moral teaching of the Church according to the works of the great teachers of Christianity: Saint Irenaeus of Lyons, Saint Basil the Great, Saint Gregory the Theologian, Saint Gregory of Nyssa, Saint John of Damascus. Due to Saint Ambrose’s exegeses Christmas liturgical chants

---

\* Иером. Лука (Филатов) Леонид Валентинович — аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. св. равноапостольных Кирилла и Мефодия, иеромонах, Свято-Данилов монастырь г. Москвы; lukafil@mail.ru



become a source of moral and ascetical homily and the Liturgical Tradition of the Church comes to light as an important source of theology alongside with the Holy Scriptures and the patristic writings of reverend fathers. Treatise of Saint Nicodeme the Hagiorete “Eortodromion” devoted to explanation of the liturgical canons on the Feasts of the Lord and Feasts of the Mother of God was present in the library of Optina Pustin and was one of the sources for Saint Ambrose’s epistles.

**Keywords:** Saint Ambrose of Optina, festal epistles, exegesis of Christmas liturgical chants, Saint Nicodeme the Hagiorete, Eortodromion.

Одной из наиболее важных страниц духовного наследия преп. Амвросия Оптинского (1812–1891) являются общие праздничные поздравления, которые старец составлял к Рождеству Христову и Пасхе в течение ряда лет (1870–1891) [1, с. 1–59, письма № 1–41]. Многие из них содержат толкования праздничных церковных песнопений. По слову преподобного, эти послания он составил, «побуждаемый к сему псаломскими словами *пойте Богу нашему, пойте разумно*» (Пс. 46: 7, 8) [1, с. 25, письмо № 19]. Данная статья посвящена изучению толкований рождественских песнопений преп. Амвросия в контексте святоотеческого богословия и оценке влияния «Эортодромиона» — сочинения преп. Никодима Святогорца, которое находилось в библиотеке Оптиной пустыни [6, л. 6 об.–7].

Наибольшее внимание оптинский старец уделяет рождественскому канону преп. Косьмы Маюмского, рождественские послания 1881, 1882 и 1883 гг. [1, с. 29–30, письмо № 22; с. 31–33, письмо № 24; с. 34–35, письмо № 26] посвящены толкованию ирмосов первой, четвертой и девятой песен канона. Преп. Амвросий объясняет также смысл рождественского кондака, составленного преп. Романом Сладкопевцем [1, с. 22–23, письмо № 18], и ирмос девятой песни праздничного канона преп. Иоанна Дамаскина [1, с. 23–25, письмо № 19].

В толкованиях ирмосов первой и четвертой песен праздничного канона преп. Амвросий раскрывает учение Церкви о тайне Боговоплощения.

Слова первого рождественского ирмоса преп. Косьма заимствовал у свт. Григория Богослова [8, с. 112, 241]:

Христос рождается — славите! Христос с Небес — срящите! Христос на земли — возноситеся! Пойте Господеву, вся земля, и веселием воспойте, людие, яко прославися (Миняя, служба 25 декабря).

Преп. Амвросий напоминает о том, что нашим прародителям, изгнанным из рая за преслушание, был обещан Избавитель. Древние называли Его Мессией или Христом. Церковь побуждает торжественно прославлять рождение долгожданного Избавителя. В древности христами, т. е. помазанниками Божьими, называли царей, первосвященников и пророков, поэтому Церковь торжественно объявляет, что родился не просто помазанник, но Богочеловек — «Χριστὸς ἐξ οὐρανῶν» (Христос с небес). Таким образом, исполнилось псаломское пророчество: «Бог Господь и явился нам. Благословен грядый во имя Господне» (Пс. 117: 27, 26). Христиане побуждаются церковным песнопением к внутреннему и внешнему торжеству. Настоящее прославление Христа, по толкованию старца Амвросия, совершилось ангельским славословием: «Слава в вышних Богу и на земли мир, в человецех благоволение» (Лк. 2: 14).

Восточные мудрецы пришли для поклонения Родившемуся Христу из далеких стран. Сам Господь, по мысли преподобного, прославился несказанным смирением, родившись в убогом вертепе [1, с. 29–30, письмо № 22].

Важно отметить, что оптинский старец, толкуя праздничные песнопения, богословствует в святоотеческом духе. Рождественский ирмос, согласно мысли преподобного, воспевает одновременно человеческое и Божественное естество Господа. Свт. Григорий Богослов, под влияние которого была написана церковная песнь, именно так начинает «Слово на Рождество»: «*Да возвеселятся небеса и радуется земля* (Пс. 95: 11) ради Небесного, потом Земного!» [10, col. 312–313].

Изъяснение старцем первого праздничного ирмоса сходно с толкованием преп. Никодима Святогорца [15, р. 66–68.]. У преп. Амвросия мы видим тот же план, что и у греческого богослова. Во-первых, Богочеловечество Христа, воспетое в ирмосе. Затем — его прославление ангелами и людьми. В заключение — призыв к деятельному подвигу и молитвенному созерцанию. Несмотря на отмеченное сходство, нельзя сделать окончательный вывод о том, что преп. Амвросий читал «Эортодромион» и на его основе составил поучение. Следует отметить, что преп. Никодим в данном толковании многократно ссылается на преп. Никиту Серского, толкователя бесед свт. Григория Богослова. Как показали архивные исследования, старец Амвросий располагал как греческим оригиналом, так и русским переводом упомянутых схолий [4], поэтому возможно, например, что старец сам обращался к схолиям преп. Никиты.

В ирмосе четвертой песни, который преп. Амвросий объясняет в рождественском послании 1883 г. [1, с. 34–35, письмо № 26], преп. Косьма соединяет библейские стихи (Ис. 11: 1) и (Авв. 3: 3), возвещающие грядущее Боговоплощение:

Жезл из корене Иессеова и цвет от него, Христе, от Девы прозябл еси, из горы, Хвальный, приосененныя чащи пришел еси, воплощя от Неискусомужныя, Невещественный и Боже, слава силе Твоей, Господи (Минея, служба 25 декабря).

Преп. Амвросий отдельно разъясняет смысл каждого из пророческих стихов. Древнейшее христианское толкование пророчества Исаяи *о корне Иессеове* принадлежит св. ап. Павлу (Рим. 15: 12). Старец Амвросий пишет о чуде жезла Аарона, который, будучи положен в ковчег Завета, чудесно пророс и расцвел в память будущим родам (Числ. 17: 1–10). Жезл Аарона, как учит старец, был прообразом Пресвятой Девы Богородицы. Она названа жезлом от корня Иессеова, поскольку, по мысли преподобного, произошла от неплодных родителей, как живая ветвь от сухого жезла, а Христос Богочеловек воспевается как цвет этой Девственной ветви [1, с. 34–35, письмо № 26].

Мессианское толкование чуда расцветшего жезла (Числ. 17: 1–10) было известно еще Оригену [14, р. 179]. Свт. Василий Великий более подробно толкует пророчество: «И изыдет жезл из корене Иессеова, и цвет от корене его изыдет» (Ис. 11: 1) как указание на вождевленное пришествие Христа. Святитель отмечает, что состав плоти Христовой был заимствован от царей, потомков Иессея, отца пророка Давида. Этот состав, согласно свт. Василию Великому, и есть «Корень Иессеов» (ἡ Ῥίζα τοῦ Ἰεσσαί) [9, col. 557]. Преп. Иоанн Дамаскин

в «Слове на Рождество Пресвятой Богородицы» ублажает Приснодеву как «жезл от корня Иессеева» (Ράβδος ἐκ τῆς ρίζης Ἰεσσαί) [13, col. 664 D].

Смысл второй части песнопения преп. Амвросий открывает в толковании слов из книги пророка Аввакума «Святой из горы, приосененный чащи» (Авв. 3: 3). Невидимый и Невещественный Бог, восхваляемый на небесах, по толкованию старца, приходит видимо на землю, воплотившись от Неискусомужных Девы. Само Таинство Боговоплощения непостижимо разумом. Оно совершается сокровенно, по слову преп. Амвросия, как бы в тени лесной чащи, и может быть принято только верой. Пророк Аввакум, провидев непостижимое Таинство, зывал: «Слава силе Твоей, Господи» [1, с. 35, письмо № 26].

Объяснение старцем Амвросием ирмоса четвертой песни существенно отличается от толкования преп. Никодима, но совпадает с ним лишь в знаковой концовке [15, р. 76].

В том же письме преп. Амвросий Оптинский дает толкование слов пророчества: «Бог от юга придет» (Авв. 3: 3) [1, с. 35, письмо № 26], которые возглашает в храме канонарх в рождественские дни. Оптинский старец объясняет указание Священного Писания на пришествие с юга географическим положением Вифлеема, где родился Христос, подобно тому, как об этом писал свт. Ириней Лионский [11, col. 1080].

Преподобный находит в этом пророчестве и другой нравственный смысл. Солнце Правды — Христос Господь, по толкованию старца, более озаряет и просвещает лучами своей благодати благочестивых подвижников в полдень их жизни. В подтверждение такого понимания преп. Амвросий напоминает слова степенны 3-го гласа: «в юг сеющи слезами, радостью пожнут» [1, с. 35, письмо № 26]. Толкование оптинского старца созвучно с мыслью свт. Григория Нисского о том, что обращение к югу означает сочетание со Христом [2, с. 312]. В данном случае богословская мысль соединена с аскетическим опытом отцов.

Рождественский кондак, написанный преп. Романом Сладкопевцем, является одним из древнейших христианских песнопений, употребляемых в современной богослужебной практике:

Дева днесь Пресущественного раждает, и земля вертеп Неприступному приносит. Ангели с пастырьми славословят, волсви же со звездой путешествуют: нас бо ради родися Отроча Младо, Превечный Бог (Минея, служба 25 декабря)

Преп. Амвросий, объясняя смысл кондака [1, с. 22–23, письмо № 18], открывает в нем источник нравственного назидания. Старец проповедует о девстве как о великой добродетели. Он отмечает, что Святая Дева сподобилась быть матерью Пресущественного Сына Божия и, сохранив девство по рождестве, называется Пресвятой. Но не всякое девство, по учению преподобного, похвально. Евангельская притча о десяти девах говорит о том, что пять из них были неразумны (Мф. 25: 21). Неразумные девы, по толкованию старца, нерадели о стяжании внутренних добродетелей и побеждались страстями, как об этом свидетельствуют препп. Симеон Новый Богослов [7, с. 94] и Марк Подвижник [5, с. 88–89]. К таким девам, по мысли преп. Амвросия, относится Евангельское предупреждение: «сыны царствия изгнаны будут во тьму кромешнюю» (Мф. 8: 12) [1, с. 22, письмо № 18].

Слова «И земля вертеп Непрístupному приносит», по мнению старца, указывают на бедность человеческого приношения Воплотившемуся Богу. Преподобный полагает, что Смирившемуся волею до вида раба приятнее простое и смиренное жилище. Напротив того, Ему неуютны роскошные здания, воздвигаемые человеческим тщеславием [1, с. 22, письмо № 18].

Оптинский старец обращает внимание, что пастухи, упомянутые в Евангелии (Лк. 2: 8–15), согласно праздничному песнопению, сподобились участия в ангельском славословии: «Ἀγγέλαι μετὰ Ποιμένων δοξολογοῦσι». Великой чести пастыри удостоились за свое простосердечие и подвижническую жизнь, которую свт. Иоанн Златоуст, по мысли преп. Амвросия, уподобил жизни св. Иоанна Предтечи [12, col. 66]. Преп. Амвросий отмечает также тщание пастырей, которые бдели ночью, охраняя свое стадо (Лк. 2: 8). По мнению старца, если бы пастыри были спящими или сонливыми, то не увидели бы ангелов, славословящих Господа [1, с. 22–23, письмо № 18].

Оптинский старец хвалит восточных мудрецов, которые занимались астрономией, за то, что они, увидев необыкновенную звезду, помнили пророчество своего учителя Валаама: «возсияет звезда от Иакова» (Числ. 24: 17) и пришли поклониться родившемуся Христу. По свидетельству Писания, древние мудрецы, созерцая небесные звезды, познавали Бога: «Небеса поведают славу Божию» (Пс. 18: 1). Преподобный полагает, что эти мудрецы могут быть примером для современных ученых, которые, исследуя видимый мир, часто делаются безбожниками [1, с. 23].

Заслугой персидских волхвов, по мнению преп. Амвросия, является также то, что они, будучи чадами «храмлющего пророка» [1, с. 23] Валаама, не подражали его злым делам, но были людьми богомудрыми. Старец уподобляет их пророку Самуилу, которому не повредили ошибки его учителя, первосвященника Илия, не исправившего своих детей (1 Цар. 2: 29). В заключение, преподобный призывает, следуя этим восточным мудрецам, не пользоваться слабостью своих наставников, но самим иметь страх Божий, во всех делах хранить свою совесть и всячески смиряться [1, с. 23].

Рождественское послание преп. Амвросия Оптинского 1882 г. представляет собой толкование ирмоса девятой песни праздничного канона [1, с. 31–33, письмо № 24]:

Таинство странное вижу и преславное Небо — вертеп, престол Херувимский — Деву, ясли — вместилище, в нихже возлеже Невместимый — Христос Бог, Егоже, воспевающе, величаем (Минея, служба 25 декабря).

Преп. Амвросий останавливает внимание на словах: «Небо — вертеп». Вертеп, по мысли преподобного, нередко бывает жилищем разбойников, поэтому действительно преславным является чудо вселения туда Бога. Так бывает и с христианской душой. По учению старца, пока душа добровольно предается греховным страстям: славолюбию, сребролюбию, гневу, зависти, ненависти, памятозлобию и прочим, она бывает жилищем мысленных разбойников — бесов [1, с. 32].

Напротив того, когда душа, принеся искреннее и смиренное покаяние становится на путь благочестивой жизни, понуждая себя к смирению, крото-

сти и любви, то сподобляется вселения Божественной благодати или Самого Бога. О чем и свидетельствует Священное Писание: «Вселюся в них и похожду и буду им Бог, и тии будут Мне люди» (2 Кор. 6: 16) [1, с. 32].

Пресвятая Дева Богородица убажается в праздничном песнопении как «θρόνον Χερουβικόν» (Престол Херувимский), потому что Носимый херувимами был рожден Ею и носим Ее руками. Преп. Амвросий проповедует о добродетелях Приснодевы, ради которых Она сподобилась такой чести.

Оптинский старец отмечает, во-первых, Ее совершенное целомудрие и чистейшее девство. Объясняя высоту этих добродетелей, преподобный указывает, что многие девы хранят лишь телесное девство, а в своей душе девства не имеют [1, с. 32]. «Дева Богородица была девою по телу и душе в чистейшем совершенстве, и потому называется Пречистою и Пресвятою Девою» [1, с. 32].

Во-вторых, старец отмечает Ее глубочайшее смирение. Преподобный напоминает, что, согласно церковному преданию, Пресвятая Дева, прочитав в книге пророка Исаяи предсказание о рождении Бога от Девы (Ис. 7: 14), пожелала быть хотя бы рабой этой Девы. Когда же за свое смирение Она получила благовестие от ангела, то и тогда, по мысли преп. Амвросия, не вознеслась мыслию, а смиренно ответила: «Се раба Господня, буди мне по глаголу твоему» (Лк. 1: 38). В свете великого смирения Божией Матери оптинский старец показывает суетность жизни гордых людей. Такие люди всячески стремятся достигнуть славы и чести, но не достигают их, потому что им, согласно Писанию, противится Бог (Иак. 4: 6) [1, с. 32].

Далее преп. Амвросий обращает внимание на скотские ясли, которые вместили Невместимого. Преподобный усматривает здесь прообраз христианской души, которая, предаваясь плотским страстям, заботится только о телесном благе и бывает подобна кормушке для скота. Обращаясь же на путь богоутождения, душа становится вместилищем Божественной благодати. [1, с. 32–33]. Сравнение данного послания с «Эортодромионом» [15, р. 97] не дает повода говорить о влиянии творения преп. Никодима.

В рождественских посланиях оптинский старец обращается и к песнопениям предпразднства. [1, с. 30, письмо № 22].

Странствия Владычня и Безмертныя Трапезы во убозем вертепе высокими умы, вернии, приидите, насладимся, воплотившееся Слово неизреченно уведевше, Егоже величаем (Миня, служба 22 декабря).

«Придите насладимся» — по толкованию старца, так Церковь призывает своих чад к Таинству Причащения в канун великого праздника. По изъяснению преп. Амвросия, христиане должны умом, возвышенным от земных пристрастий, созерцать искупительный подвиг Спасителя. Это и будет способствовать достойной встрече и прославлению Родившегося Христа [1, с. 30].

В пасхальном поздравлении 1880 г. преп. Амвросий предлагает толкование трех церковных песнопений [1, с. 23–25, письмо № 19]. Одно из них — ирмос девятой песни канона, написанного преп. Иоанном Дамаскиным на Рождество Христово. Ирмос поется не только на утрени, но и звучит в составе «задостойника» на Божественной литургии.

Любити убо нам яко безбедное страхом удобее молчание, любовию же, Дево, песни ткаѣти, спротяженно сложенныя, неудобно есть; но и, Маги, силу, елико есть произволение, даждь (Минея, служба 25 декабря).

По мысли преподобного, песнопение указывает, с одной стороны, на человеческую немощь. Оно напоминает о пользе молчания, которое позволяет избежать беды греха. С другой стороны, церковная песнь говорит о трудности составления пространной хвалы в честь Пресвятой Богородицы. В заключительных словах — мольба к Пречистой Деве о ниспослании сил на славословие по мере нашего произволения [1, с. 24].

Краткое, но содержательное наставление преп. Амвросия непосредственно вытекает из текста песнопения, поэтому не дает оснований для предположений о связи с иными источниками. Оно вполне согласуется с русским переводом проф. Е. И. Ловягина [3, с. 17].

В праздничных поздравлениях преп. Амвросий обращается к духовным песням, которые многократно звучат за богослужениями святочных дней, и потому хорошо известны всем верующим. Старец Амвросий неоднократно подчеркивал, что его поучения адресованы простым и «малокнижным» людям. Главная цель его посланий носит дидактический и духовно-практический характер: «Объясняю простейшим, что петь разумно, во-первых, означает, чтобы понимать то, что поем или слушаем в церкви; во-вторых, петь или слушать внимательно и благоговеино» [1, с. 35, письмо № 19].

Преподобный, опираясь на текст церковных песнопений, доступным языком объясняет учение святых отцов о Тайне Боговоплощения. Духовные песни, благодаря комментариям старца, становятся источником нравственного и аскетического назидания. Преп. Амвросий ссылается на свт. Иоанна Златоуста, препп. Марка Подвижника и Симеона Нового Богослова. В толкованиях оптинского старца находят отражения творения святых отцов: свт. Иринаея Лионского, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, преп. Иоанна Дамаскина. Оптинский старец достаточно независим от толкований праздничных канонов преп. Никодима Святогора, трактат греческого богослова «Эртодромион», возможно, вдохновлял русского старца.

В праздничных посланиях преп. Амвросия Литургическое Предание Церкви открывается как важный источник богословия, наряду со Священным Писанием и творениями святых отцов.

## ЛИТЕРАТУРА

1. [Амвросий Оптинский, преп.]. Собрание писем оптинского старца иеросхимонаха Амвросия: в 3 ч. — Ч. 2. — М., 1995.
2. Евфимий Зигабен. Толковая Псалтирь: в 2 ч. — Ч. 2. — М., 1993.
3. Ловягин Е. Богослужбные каноны на славянском и русском языках. — СПб., 1875.
4. Лука (Филатов), иерод. Переводческие труды и переписка епископа Поликарпа (Радкевича) в Российской государственной библиотеке // Отечественные архивы. — 2011. — № 4. — С. 71–75.

5. Марк Подвижник, преп. Послание к Николаю иноку // Добротолюбие: в 2 т. — М., 2001. — Т. 1. — С. 84–99.
6. Описание греческих книг скитской библиотеки // НИОР РГБ. — Ф. 213. — К. 32. — Ед. хр. 5.
7. [Симеон Новый Богослов, преп.]. Слова преподобного Симеона Нового Богослова: в 2 ч. — Ч. 2. — М., 2001.
8. Филарет (Гумилевский), архиеп. Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. — Сергиев Посад, 1995.
9. Basilus Magnus. Commentarius in prophetam Isaiam // PG. 30. — Col. 117–668.
10. Gregorius Nazianzenus. Oratio XXXVIII. In Theophania // PG. 36. — Col. 312–333.
11. Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses // PG. 7.
12. Joannes Chrysostomus. In Acta apostolorum // PG. 60. — Col. 13–384.
13. Joannes Damascenus. In Nativitatem B. V. Mariae // PG. 96. — Col. 661–680.
14. Origène. Homélie sur les Nombres // SC. 29.
15. Νικόδημος ὁ Ἄγιορείτης. Ἐορτοδρόμιον: ἤτοι ἐρμηνεία εἰς τοὺς ἀσματικοὺς κανόνας τῶν δεσποτικῶν καὶ θεομητορικῶν ἑορτῶν. — Venezia, 1836.

*Свящ. Георгий Думби\**

## МЕСТО ЦЕРКОВНОГО ПРЕДАНИЯ В ХРИСТИАНСКО-ИУДЕЙСКОМ ДИАЛОГЕ

Статья посвящена христианско-иудейскому диалогу на современном этапе и попытке осознания роли и места духовного наследия Христианской Церкви в этом диалоге. Одной из ключевых особенностей диалога между двумя религиями является многовековое духовное наследие Церкви, вступающее в антагонизм с иудейской традицией. Причем в среде исследователей отсутствует единая точка зрения на проблему антииудаизма как в Новом Завете, так и в святоотеческой литературе. В статье рассмотрены некоторые подходы к решению данного вопроса. Также затронута проблема правопреемства Церкви в исполнении и продолжении пророчеств Танаха — фактора, тесно связанного со Священным Преданием и препятствующего христианско-иудейскому диалогу. В завершении рассмотрены основные векторы межконфессиональных отношений, предпочтительные для последователей современного иудаизма.

**Ключевые слова:** христианско-иудейский диалог, иудео-христианский диалог, христианство, иудаизм, вера, Церковь, Священное Предание, полемика, евреи, святые отцы.

*Priest George Dumbi*

*The Place of Church tradition in the Christian-Jewish dialogue*

The article is devoted to Christian-Jewish dialogue at the present stage and try to understanding of the role and place of the spiritual heritage of the Christian Church in this dialogue. One of the key features of the dialogue between the two religions is a centuries-old spiritual heritage of the Church, entering into antagonism with the Jewish tradition. Moreover, among researchers there is no single point of view on the problem of anti-Judaism in the New Testament and in patristic literature. The article discusses some approaches to solving this issue. Also touched upon the problem of the succession of the Church in the execution and continuation of the Tanakh prophecies — factor, is closely associated with the Sacred Legend and preventing the Christian-Jewish dialogue. In conclusion describes the main vectors of interfaith relations, is preferred for followers of modern Judaism.

---

\* Думби Юрий Юрьевич — кандидат юридических наук, аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. св. равноапостольных Кирилла и Мефодия, священник, Русская Православная Церковь, храм св. блгв. кн. Александра Невского Патриаршего подворья при МГИМО, г. Москвы; ydumbi@gmail.com



**Keywords:** Christian-Jewish dialogue, Jewish-Christian dialogue, Christianity, Judaism, faith, Church, Holy Tradition, polemics, the Jews, the Holy fathers.

Иудаизм и христианство являются монотеистическими религиями, представители которых твердо верят в единого, благого Бога — создателя видимого и невидимого миров, и вопрос о том, является ли Бог евреев также и Богом христиан, звучит, на первый взгляд, странно. В обеих религиях существует много общего, даже несмотря на догматические противоречия между иудаизмом и христианством, основными из которых являются учение Церкви о первородном грехе, втором пришествии Иисуса Христа, искуплении грехов крестной смертью Иисуса Христа, Боговоплощении, а так же природе Святого Духа. Для Церкви данные догмы призваны разрешить существующие сотериологические проблемы. С точки зрения иудаизма, данных проблем просто не существует. Согласно представлению иудаизма, всякий человек рождается невинным и сам делает свой нравственный выбор: грешить или не грешить. В иудаизме Иисус не признается Мессией. Согласно иудаизму, люди могут добиться спасения посредством своих собственных усилий. Иудеи и христиане верят в Бога — Творца Вселенной и всех людей. Он для тех и других — Господин истории, Судья в конце времен, Спаситель и Искупитель. Как для иудеев, так и для христиан это могущественный Бог, но прежде всего Он — Бог любви и милосердия. И те и другие знают Его близость и Его удаленность и понимают, что, в конце концов, Бог — это Тайна, превосходящая всякое человеческое понимание. Они сознают причину, по которой Бог не использует Свою силу для предотвращения страданий и зла.

Однако уже более 2000 лет с обеих сторон слышатся голоса, объявляющие только свою веру в Бога по настоящему живой, указывая на существующие глубокие различия, создавая тем самым трагическое противопоставление религии истинной и религии ложной.

С одной стороны, иудеи подчеркивают, что Бог Израиля имеет особую связь со Своим народом, которую непросто распространить на другие народы. Речь идет об отношении исключительного характера, подтвержденном союзом между Богом и Израилем. Тору и землю Бог дарует именно Израилю, а не другим народам. По этой причине в самой основе иудейской веры, заключающей в себе союз с Богом, нет места для неиудеев. Иудаизм настаивает на исключительном знании Бога особенно тогда, когда речь идет именно о христианском учении. Для многих иудеев христианская вера в Троицу — это искажение веры или понятия единобожия. Догмат о воплощении Бога для евреев нарушает заповедь Декалога, согласно которой, кроме Бога, нельзя поклоняться никому и ничему (Исх. 20: 1–2). Однако Тора запрещает исключительно прямое идолопоклонство, а присоединение к Богу каких-либо вспомогательных образов или атрибутов рассматривается как допустимое, поэтому большинство современных авторитетных раввинов считают, что подобное поклонение — «шитуф» — разрешено для неевреев и не мешает признавать христианство монотеистической религией. Для еврея же такая практика остается языческой и строго запрещенной. Шитуф (ивр. שיתוף — букв. «компаньонство», «образ, присоединяемый к Богу») — термин, используемый в еврейских источниках

для обозначения поклонения Богу Израиля таким образом, который иудаизм не считает монотеистическим.

С другой стороны, в христианской среде начиная с I в. по Р. Х. и до наших дней существует взгляд, противопоставляющий христианскому Богу любви и примирения иудейского Бога мщения и ненависти. Один дарит свободу и радостную весть, а другой требует соблюдения законов и строгого повиновения [18, с. 56–57]. Подобное противопоставление является некорректным, поскольку оно, с одной стороны, умаляет религиозно-историческое достоинство иудаизма, а с другой — создает неудобное противоречие для Церкви, поскольку Бог Ветхого Завета — это также и Бог Иисуса. Возникает вопрос, совместима ли вера Церкви в Троиственного Бога с иудейским представлением о Боге? Представители двух мировых религий не могут сказать, возможно ли согласование двух столь разных представлений о Едином Боге. Параллельно возникает вопрос: необходимы ли такие болезненные согласование и гармонизация, если и иудеи, и христиане считают, что полнота богообщения и истины содержится в той религии, которую они исповедуют?

Процесс христианско-иудейского диалога, по мнению представителей иудаизма, усложняет также то обстоятельство, что христианство — древняя религия, опирающаяся на апостольский и святоотеческий авторитет и неразрывно связанная с многовековым духовным наследием. Важно обратить внимание на то, что святоотеческое наследие, бережно хранимое Церковью, является не просто памятником религиозной мысли или диалектики, а свидетельством и фиксацией реального опыта богообщения, послужившего фундаментом для духовного становления сотен святых, память которых ежедневно совершает Церковь.

Иудео-христианский антагонизм находит отражение как в текстах Священного Писания Нового Завета, так и в сочинениях святых отцов. Наиболее яркими авторами антииудейских апологий являются: Аристид Афинский мч. († 134), Иустин Философ мч. († 165), Ипполит Римский свт. († 235), Киприан Карфагенский сщмч. († 258), Ефрем Сирийский прп. († 373), Амвросий Медиоланский свт. († 397), Иоанн Златоуст свт. († 407), Августин блж. († 430), Анастасий Синаит прп., († ок. 700), Леонтий Неаполитский свт. († ок. 650), Никита Стифат прп. († ок. 1090).

Тексты Священного Писания Нового Завета содержат ряд фрагментов, традиционно интерпретировавшихся некоторыми исследователями как антииудейские и, тем самым, способствовавших росту антисемитизма в христианской среде.

К числу подобных мест, в частности, относится описание суда Понтия Пилата, на котором иудеи, в соответствии с Евангелием по Матфею, берут на себя и своих детей кровь Иисуса (Мф. 27: 25). Впоследствии, опираясь на евангельский рассказ, Мелитон Сардийский († 190) в одной из своих проповедей сформулировал понятие богоубийства, вина за которое, по его утверждению, лежит на всем Израиле [20, р. 351–372]. Ряд исследователей прослеживает в канонических Евангелиях тенденцию оправдания Понтия Пилата и обвинения евреев, получившую наибольшее развитие в более поздних апокрифах (таких как Евангелие от Петра) [22, р. 64–65]. Тем не менее, первоначальный смысл стиха Мф. 27: 25 остается предметом спора богословов.

Пolemика Иисуса Христа с фарисеями содержит ряд жестких высказываний: примером может служить Евангелие от Матфея (23: 13–39), где Иисус Христос называет фарисеев «порождениями ехидниными», «окрашенными гробами», а обращенных ими — «сынами геенны». Эти и подобные слова Иисуса Христа впоследствии зачастую переносились на всех евреев. Примером такого толкования указанных слов служит антисемитский трактат Мартина Лютера «О евреях и их лжи» [26, S. 99–274]. По мнению ряда исследователей, эта тенденция присутствует и в самом Новом Завете. Если в синоптических Евангелиях оппозиционерами Иисуса Христа выступают по преимуществу фарисеи, то в более позднем Евангелии от Иоанна оппоненты Иисуса Христа чаще обозначаются как «иудеи» [30, p. 105–124]. В этом Евангелии именно к иудеям обращено одно из самых резких выражений Иисуса Христа: «ваш отец диавол» (Ин. 8: 44). Некоторые современные исследователи [27, p. 419–441], тем не менее, склонны рассматривать подобные выражения в Евангелиях в общем контексте античной полемической риторики, тяготеющей к жесткости.

В среде ученых отсутствует единая точка зрения на проблему антииудаизма в Новом Завете. Часть историков Ранней Церкви рассматривает приведенные выше и другие тексты Нового Завета как антииудейские, в то время как другие исследователи вообще отрицают наличие в книгах Нового Завета и в раннем христианстве негативного отношения к иудаизму. Так, J. G. Gager полагает, что нельзя считать, будто христианство способствовало более поздним проявлениям антисемитизма [23, p. 268].

В то же время Новый Завет полон высказываний, исключаящих ненависть в целом и антисемитизм в частности: «Всякий ненавидящий брата своего есть человекоубийца; а вы знаете, что никакой человекоубийца не имеет жизни вечной, в нем пребывающей» (1Ин. 3: 15).

Об отношении же к евреям, не принявшим Иисуса, апостол Павел в Послании к Римлянам обращается к верующим из язычников со словами:

Истину говорю во Христе, не лгу, свидетельствует мне совесть моя в Духе Святом, что великая для меня печаль и непрестанное мучение сердцу моему: я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти, то есть Израильян, которым принадлежат усыновление и слава, и заветы, и законоположение, и богослужение, и обетования; их и отцы, и от них Христос по плоти...» (Рим. 9: 1–5);

«Братия! желание моего сердца и молитва к Богу об Израиле во спасение» (Рим. 10: 1).

В 11-й главе послания к Римлянам апостол Павел также подчеркивает, что Бог не отвергает Свой народ Израиль: «Итак спрашиваю: неужели Бог отверг народ Свой? Никак. Ибо и я израильянин, от семени Авраамова, из колена Вениаминова. Не отверг Бог народа Своего, который Он наперед знал...» (Рим. 11: 1–2).

Таким образом, исследователями все чаще указывается, что применение понятия «антииудаизм» к новозаветным и другим раннехристианским текстам — анахронично, поскольку современное понимание христианства и иудаизма как двух полностью оформившихся религий неприменимо к исторической ситу-

ации, сложившейся в I–II вв. По отношению к этой эпохе некоторые светские исследователи предпочитают говорить скорее о «христианствах» и «иудаизмах» во множественном числе [32, р. 53]. Ученые стараются определить стороны полемики, отраженной в Новом Завете, показав тем самым, что интерпретация тех или иных фрагментов новозаветных книг как направленных против иудеев несостоятельна с исторической точки зрения [23, р. 177–212].

Обращая внимание на антииудейскую полемику, содержащуюся в сочинениях святых отцов и церковных писателей, следует обратить внимание на следующих авторов и их работы.

В анонимном «Послании апостола Варнавы» (второе десятилетие II в.) утверждается, что евреи ложно понимают Закон, трактуя его буквально, вместо того, чтобы искать его подлинный духовный смысл [16, с. 21–53].

Аристид Афинский мч. в обращенной к императору Адриану (138) «Апологии» подвергает критике евреев наряду с еретиками, причем в историческом плане апология имеет большое значение и встречалась не только в сирийской и арамейской, но и в грузинской литературе. Апология принадлежала к числу самых читаемых текстов в период позднего Средневековья и по своей культурно-исторической значимости выделялась среди всех остальных текстов этого жанра [3, с. 235].

Иустин Философ мч. оставил «Разговор с Трифоном иудеем». Данное сочинение представляет собой самое раннее дошедшее до нас святоотеческое произведение, полностью посвященное полемике с иудеями. Автор утверждает, что силы Святого Духа перестали действовать у иудеев с приходом Христа. Он обращает внимание на отсутствие пророков у иудеев после пришествия Христа. Вместе с тем святой Иустин обращает внимание на продолжение ветхозаветных действий Даров Святого Духа в новозаветной Церкви [19, с. 56–74].

Тертуллиан в работе «Против иудеев» обосновывает Божественность Христа через пророчества Ветхого Завета, чудеса Нового Завета, а также жизнь Церкви. Автор обращает внимание на то, что Ветхий Завет является путеводителем к Новому, в нем существует два типа пророчеств о Христе: одни говорят о Его пришествии в образе раба для страдания за человеческий род, вторые относятся к будущему пришествию Христа во славе [11, с. 171–224].

Ипполит Римский свт. в лаконичном «Трактате против иудеев» показывает на цитатах из Ветхого Завета предсказанные крестные муки Мессии и грядущее призвание язычников и обличает иудеев за то, что они продолжают упрямо блуждать во тьме и спотыкаться, когда уже явлен Свет Истины. Их падение и отверженность также предсказана пророками, отмечает святитель [15, с. 92].

Киприан Карфагенский сщмч. оставил «Три книги свидетельств против иудеев», представляющие собой тематическую подборку цитат из Библии. Первая книга содержит свидетельства о том, что иудеи, согласно предсказаниям, отступили от Бога и утратили благодать, которая им была дарована прежде, и что их место заняли христиане, угождающие Господу верой и приходящие со всего мира. Во второй части автор показывает, как основные ветхозаветные пророчества исполнились в связи с пришествием Христа в мир. В третьей части на основе Священного Писания тезисно излагается христианская этика [12, с. 15–61].

Иоанн Златоуст свт. в конце IV в. произнес «Восемь слов против иудеев», адресованных к христианам, посещающим синагоги и обращающимся к иудейским ритуалам. Святитель считает, что после пришествия Христа в мир иудаизм потерял свое значение и, следовательно, соблюдение его обрядов противно Божественной воле и исполнение ветхозаветных установлений не имеет теперь никакого смысла [8, с. 127].

Известна «Беседа против иудеев: говоренная в неделю: осанна» прп. Ефрема Сирина [7, с. 3–123].

Григорий Нисский в «Большом огласительном слове» (386) защищает католическую догму одновременно от язычников, еретиков и евреев [6, с. 31].

Амвросий Медиоланский занимал крайнюю антиеврейскую позицию, будучи автором полемических посланий, а также одним из инициаторов разрушения синагоги города Каллиник [1, с. 120–121].

Августин блж. в «Рассуждении против иудеев» раскрывает следующую мысль: несмотря на то, что иудеи, отправившие Иисуса на смертную казнь, заслуживают самого сурового наказания, промыслом Бога они были сохранены живыми, дабы невольно свидетельствовать своим Писанием об истине христианства [5, с. 87–88, 103–104, 112].

Анастасий Синаит прп. в сочинении «Диспут против иудеев» указывает на завершение времени действия Моисеева Закона, кроме того, автор обосновывает Божественность Иисуса Христа [29, Col. 1180–1190].

Леонтий Неаполитский свт. в «Апологии против иудеев» отмечает, что иудеи обвиняют христиан в идолопоклонстве, ссылаясь на запрет: «Не делай себе кумиров и изваяний» (Исх. 20: 4–5). Святой Леонтий, отвечает, что если евреи осуждают христиан за изображения, то евреям следует осуждать Бога за то, что Он создал их (Исх. 25: 18; Иез. 41: 18; Пс. 81: 6). Также святитель свидетельствует о сущности почитания Святого Креста и икон, ведь христиане поклоняются не дереву, а Тому, Кто был распят на Кресте, а иконы — это раскрытая книга, напоминающая о Боге и истории Церкви [20, р. 287].

Преподобный Никита Стифат написал «Слово к иудеям», в котором указывает на прекращение ветхозаветного закона и отвержение Богом иудаизма, поскольку Творец возненавидел служение и праздники иудеев, о чем предсказывал в свое время через пророков [29, Col. 851–1011].

Следует также упомянуть сочинение императора Византийской Империи Иоанна Кантакузина (1347–1354) «Диалог с иудеем». Император в частности доказывает иудею Ксену, что, согласно пророку Исаяе, Новый Завет произойдет из Иерусалима: «...ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне — из Иерусалима» (Ис. 2: 3). Автор считает невозможным допустить, что это было сказано о Ветхом Законе, ибо он был дан Богом Моисею на горе Синай в пустыне. В пророчестве пророка Исаяи не говорится «дан», но «выйдет» из Сиона. Также император обращает внимание Ксена на истинность учения Иисуса, поскольку язычники-императоры не смогли уничтожить христианство, которое было проповедано по всему миру. Диалог заканчивается обращением Ксена в Православие [9, с. 333–346].

Приведенный обзор позволяет сделать вывод, что в текстах церковных писателей распространены антииудейские высказывания, отражающие настроение внутри Церкви в период с II по XIV вв.

Еще одним фактором, тесно связанным со Священным Преданием и препятствующим христианско-иудейскому диалогу, является правопреемство Церкви в исполнении и продолжении пророчеств Танаха (Втор. 18: 15, 28; Иер. 31: 31–35; Ис. 2: 2–5; Дан. 9: 26–27). Церковь — Новый Израиль, воплощает собой Завет Бога со всем человечеством, а не только с евреями (Мф. 5: 17; Рим. 3: 28–31; Еф. 2: 11–16; Евр. 7: 11–28), что в свою очередь предполагает упразднение предшественника — «Израиля Старого» в лице раввинистического иудаизма.

Таким образом, с I по XIV вв. Церковь бросает вызов талмудическому иудаизму (II–XVIII вв.) [31], расширяя своим существованием сотериологические границы.

Церковь не только открывает возможность спасения для язычников, но также свидетельствует о возможности спасения исключительно в церковном лоне. Так, в частности, апостол Павел свидетельствует, о том что: «Церковь Бога живого, столп и утверждение истины» (1Тим. 3: 15). В III в. сщмч. Киприан Карфагенский сформулировал мысль о том, что «кому Церковь не Мать — тому Бог не Отец» [17, с. 142]. Таким образом, обретение Царства Божия, спасение, определяется познанием и приобщением к Истине, а Истина находится в Церкви, более того Христос есть Истина (Ин. 14: 6), следовательно, «вне истинной Церкви нет спасения». Без Церкви невозможна Евхаристия, а без Евхаристии — спасение (Мф. 26: 26–28; Лк. 22: 19; Ин. 6: 53–58). Таинство Евхаристии — это источник духовной жизни. Через Евхаристию Христос мистически присутствует в Церкви. Евхаристия укрепляет единство со Христом, духовно преображает человека: умножает благодать, освобождает от греха, устраняет последствия греха, строит Тело Церкви и приобщает к Царству Небесному, начинающемуся уже здесь на земле.

Данное обстоятельство вызывает неприятие и развитие с конца I в. по Р.Х. особой сотериологии в иудейской среде.

Для последователей современного иудаизма (с 1750 г. по н. в.) [28] является предпочтительным, чтобы Церковь продолжила курс христианско-иудейских отношений в рамках нового подхода христианского вероучения к иудаизму и еврейскому народу, сформулированного в Декларации «Священный долг» в 2002 г. группой христианских ученых — исследователей христианско-иудейских отношений (США), под руководством католического теолога Д. Поллефе или более позднем документе: «Узнать Христа в Его народе» [4] от 20–24 апреля 2007 г. Объединившись в 1969 г., группа западных ученых поставила своей задачей разработку христианских теологических подходов, которые отражали бы взаимоотношения Церкви с иудаизмом и еврейским народом на современном этапе их развития. Проводя эту работу более трех десятилетий при поддержке самых разных спонсоров, члены сообщества протестантских и католических ученых-библейстов, историков и теологов опубликовали множество трудов, посвященных христианско-иудейским отношениям. Одним из значительных достижений рабочей группы стала Декларация «Священный долг» от 1 сентября 2002 г.

Западные исследователи полагают, что пересмотр христианского учения относительно иудаизма и еврейского народа представляет собой главную и жизненно необходимую обязанность современной теологии, а новое живое

восприятие еврейской религиозной жизни должно послужить углублению христианской веры [1].

Как авторы документа, так и представители современного иудаизма обращают внимание на то, что в целом ряде мест Нового Завета высказывается негативное отношение к иудеям и иудаизму. Использование этих текстов в качестве богослужебных способствует укреплению вражды к иудеям. По этой причине церковным лидерам рекомендуется проанализировать читаемые в ходе богослужения Евангелие и Апостол, молитвы, проповеди и песнопения, чтобы исключить из них искаженные образы иудаизма с целью выражения новых взаимоотношений с иудеями и прославления Бога [1]. Данные рекомендации, несомненно, имеют перспективы в связи с прецедентом, созданным Папой Иоанном Павлом II (1978–2005), во время понтификата которого были внесены изменения в некоторые литургические тексты. Из отдельных богослужебных текстов, в частности из богослужения Страстной Седмицы, были удалены резкие выражения об иудаизме и евреях, а также отменены решения целого ряда средневековых церковных соборов антисемитского характера.

Несомненно, следует помнить о теснейшей связи со Своим народом Иисуса Христа, посланного прежде всего к погибшим овцам Дома Израилева (Мф. 15: 24), исцеляющего и воскрешающего людей из этого Дома, любящего и плачущего о них, как о Своих братьях и сестрах. Слова апостола Павла о «непреложности даров и призвания Божия» (Рим. 11: 29), также указывают на уникальный характер отношений Бога и евреев, тем не менее между иудаизмом и христианством сохраняется принципиальное духовное различие. Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Иоанн (Снычев) (1927–1995) отмечал, что религиозный антагонизм двух религий коренится в несовместимости их мистического, нравственного и мировоззренческого содержания. Христианство представляет собой свидетельство о милосердии Божиим, даровавшем всем людям возможность спасения ценой добровольной жертвы, принесенной Иисусом Христом — воплотившимся Богом, ради искупления всех грехов мира и преображения всего творения. Иудаизм же основан на исключительном праве иудеев, гарантированном им самим фактом рождения, на господствующее положение не только в человеческом мире, но и во всей Вселенной [10]. Важно отметить, что с середины VII в. отношение евреев к прозелитизму приобретает отрицательный характер. Хотя религиозный суд не имел права отвергать желающего принять иудаизм даже после предупреждения относительно серьезности подобного шага. «Шулхан арух» и другие галахические установления этого периода оставили в силе законы о прозелитизме, однако законоучители утверждали, что принятие прозелита в общину — лишь формальный долг. Различие между иудаизмом и другими религиями стало восприниматься евреями как радикальное различие двух чуждых миров.

Таким образом, неустранимый сотериологический антагонизм двух религий может быть устранен исключительно пересмотром и изменением основных вероучительных положений. Для Православной Церкви подобный подход и отказ от духовного здания Священного Предания представляется невозможным. Как невозможно существование Церкви вне Святого Духа,

проявлением Которого, в частности, является Священное Предание во всем его разнообразии, будь то Священное Писание, вероучительные определения Вселенских Соборов, литургическое Предание или творения отцов Церкви [13, с. 525]. Именно духовное здание Священного Предания является гарантом единства, святости, соборности, апостоличности, а главное, реальности Христовой Церкви [14, с. 235]. Ведь «Царство благодати», основанное Христом будет продолжаться до тех пор, пока стоит на земле Церковь Христова и пока действует в ней Святой Дух.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Декларация «Священный долг» группы христианских ученых — исследователей христианско-иудейских отношений (США) от 1 сентября 2002 г. // Иудейско-христианские отношения Христианско-иудейский диалог: проблемы и мнения. — URL: <http://www.jcrelations.net/.2627.0.html>? L=7 (дата обращения: 16.09.2016).
2. Православная энциклопедия. — Т. 2. — М.: Церковно-научный центр РПЦ Православная энциклопедия, 2001.
3. Православная энциклопедия. — Т. 3. — М.: Церковно-научный центр РПЦ Православная энциклопедия, 2001.
4. «Узнать Христа в Его народе»: Итоговый документ христианского церковно-общественного круглого стола священнослужителей и деятелей православной культуры из Греции, Грузии, Италии, России и Украины от 20–24 апреля 2007 г. // Иудейско-христианские отношения Христианско-иудейский диалог: проблемы и мнения. — URL: <http://www.jcrelations.net/.3155.0.html>? L=7 (дата обращения: 16.09.2016).
5. Августин Блаженный. Творения: Теологические Трактаты. — Т. 2. — СПб.: Алетейя, 2000.
6. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. — Киев, Пролог, 2003.
7. Ефрем Сирийский, прп. Творения. — Т. 5. — Сергиев Посад, Изд-во Ст. — Тр. Сергиевой Лавры, 1912.
8. Иоанн Златоуст. Против Иудеев. — М.: Лодья, 2000.
9. Иоанн Кантакузин. Беседа с папским легатом. Диалог с иудеем / пер. с греч. Г. М. Прохорова. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013.
10. Иоанн (Снычев) митр. Творцы Катаклизмов // Пастырь добрый. Труды митрополита Иоанна. — URL: <http://www.wco.ru/biblio/books/ioannsp2/Main.htm> (дата обращения: 16.09.2016).
11. Карнеев Е. Творения Тертулиана. — СПб.: Типография Морского кадетского корпуса, 1850.
12. Киприан Карфагенский. Творения св. священномученика Киприана еп. Карфагенского. Ч. 2 // Библиотека творений св. отцов и учителей Церкви. Западных. — Кн. 2. — Киев: Изд-во Г. К. Горчак-Новицкого, 1879.
13. Лосский В. Н. Предание и придания // Лосский В. Н. Богословие и боговидение: сборник статей. — М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2000.
14. Макарий (Булгаков) митр. Православно-догматическое богословие. — Т. 2. — Киев: Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2006.
15. Петров Н. Святой Ипполит, епископ Римский. О Христе и антихристе. — СПб.: Библиополис, 2008.



16. Преображенский П. Писания Мужей апостольских / пер. с греч. прот. П. Преображенского. — СПб., 1895.
17. Протопопов М. Киприан Карфагенский. Избранные сочинения / пер. с греч. М. Протопопова. — СПб, 1803.
18. Реати Ф. Введение в нехристианские религии. — Гатчина: СЦДБ, 2002.
19. Реверсов И. П. Апологеты. Защитники Христианства. — СПб.: Сатисъ, Держава, 2007.
20. Cohick L. Melito of Sardis's Peri Pascha and Its Israel // *The Harvard Theological Review*. — 1998. — Vol. 91, N4.
21. Crossan J. D. Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of The Death of Jesus. — San Francisco: Harper, 1995.
22. Dunn J. G. The Question of Anti-semitism in the New Testament Writings of the Period // *Jews and Christians: The Parting of the Ways*. — Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999.
23. Gager J. G. The Origins of Anti-Semitism: Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity. — New York: Oxford University Press, 1983.
24. Johnson L. T. The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic // *Journal of Biblical Literature*. — 1989. — 108.
25. Kuzler A. *Disputationes Graecae contra Iudaeos*. — Stuttgart; Leipzig, 1999.
26. Luther M. *Sämmtliche Werke*. — Bd. 32. — Erlangen, 1842.
27. Neusner J. *Studying Classical Judaism: A Primer*. — Westminster: John Knox Press, 1991.
28. *Patrologiae cursus completus. Series graeca. Accurante J.-P. Migne*. — Parisiis. PG. 89.
29. *Patrologiae cursus completus. Series graeca. Accurante J.-P. Migne*. — Parisiis. PG. 120.
30. Robinson J. A. *The Apology of Aristides on Behalf of the Christians from a Syriac Manuscript* / ed. J. R. Harris, with an Appendix by J. A. Robinson. — Cambridge, 1891.
31. The history of Judaism // *Encyclopædia Britannica Online*. — URL: <http://global.britannica.com/topic/Judaism#toc35164> (дата обращения: 22.09.2016).
32. Wild R. A. *The Encounter between Pharisaic and Christian Judaism: Some Early Gospel Evidence* // *Novum Testamentum*. — 1985. — N 27.

*Н. Г. Земецкий\**

## АРИАНСТВО КАК РАЦИОНАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

В статье исследуются богословско-философские идеи понимания Бога авторами III–IV вв., которые принадлежат к гетеродоксальному направлению мысли под общим названием арианство. Феномен арианства сыграл важную роль в культуре религиозно-философской мысли поздней античности и является попыткой формализации христианского религиозного опыта в виде рационализации откровения. Статья представляет собой исследование источников арианства, которые являются основанием данного учения.

**Ключевые слова:** Арий, Аэций, Евномий, Логос, единосущие, субординация, монада, нерожденность, рожденность, трансцендентный, сущность, средний платонизм, несущее, тварность.

*N. G. Zemetskiy*

*Arianism as a rationalization of the religious experience*

The theological-philosophic ideas of the understanding of God are studied in the present article as they were viewed by the authors of the III–IV centuries. These ideas belong to the heterodoxal movement of the thought under the general name as Arianism. The phenomenon of the Arianism played an important role in the culture of the religious-philosophic thought of the late antiquity and is an attempt to formalize the Christian religious experience in the form of the rationalization of the revelation. The article is a research of the sources of the Arianism which are the basis of the present teaching.

**Keywords:** Arian, Aetius, Eunomius, Logos, consubstantiality, subordination, monade, unboriness, borness, begottenness, transcendental, substance, middle Platonism, non-Existence, creaturehood.

Арианство произошло благодаря деятельности пресвитера Ария, и от его имени получило свое название. Свое развитие получило в городе Александрия, где было известное богословское училище [30, с. 5]. Воспитание и бого-

---

\* Николай Григорьевич Земецкий — магистр богословия, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия; zemetsky@yandex.ru

словское образование Арий получил в Антиохии, в школе Лукиана [18, с. 88]. В Александрии, в Бавкалийской церкви, пресвитер Арий совершал службы, вел духовно-нравственное воспитание прихожан [15, с. 271–272]. Некоторые последователи Ария занимали высокие посты в церкви на Востоке [12, с. 145].

По словам Гарнака, в антиохийской школе было принято учение о Логосе, но понятие «единосущие» (ὁμοούσιος) было отвергнуто [15, с. 270]. Логос у Лукиана воспринимается как λόγος-κτίσμα, как существо сотворенное, нуждающееся в развитии, и получает несовершенные свойства через принятие плоти, путем воплощения [15, с. 270–271]. Попытка Лукиана соединить идею Логоса с монархианской идеей о подлинной божественности только Отца приводит к отрицанию божественности Сына. Сын является совершенным и высшим из творений [12, с. 147–148]. Идея «тварности» Сына очень ярко демонстрируется Арием в его сборнике «Талия», фрагменты которого цитирует Афанасий:

Поскольку все произошло из ничего, и все произошедшее есть тварь и произведение; то и самое Божие Слово произошло из несущего... Слово... не подобно отчей сущности, состоит же в свойстве с вещами, получившими бытие, и с тварями, и есть одна из них [3, с. 181–182].

Хотя позже Арий укажет, что Сын — совершенное творение имеющее начало до времени, посредник в творении и тем отличается от прочих творений [25, с. 636].

Ученые современности пытались определить учения и идеи, которые оказали влияние на Ария, но результаты этих попыток получались разными [22, с. 595]. Влияние на развитие учения Ария оказал Лукиан — эту точку зрения разделяют такие мыслители, как А. А. Спасский [29, с. 150], В. В. Болотов, А. П. Лебедев, Л. П. Карсавин [18, с. 88]. Ф. В. Фаррар [31, с. 382–383], Р. Сэллер [36, с. 15–16], А. Гарнак [15, с. 271–272], а также Г. Браун [12, с. 147–148].

Вторая идея заключается в том, что влияние на происхождение арианства оказала александрийская школа. Сходство между Оригеном и арианством нашел В. В. Болотов [11, с. 393–394]. Подобную позицию разделяют А. М. Иванцов-Платонов [17, с. 90–108], а также В. Дмитриевский, усматривающий зависимость Ария от оригеновского субординационизма [16, с. 153].

Ориген высказал идею отличия Отца и Сына: Отец, «благая и бесстрастная простая Монада» является полнотой божества, а Сын происходит от Отца и обладает божеством в меньшей степени [20, с. 24]. Признак «нерожденности» Отца указывает на первичность Божества Его. Он истинный Бог (ὁ θεός), а Сын имеет факт «рождения». Ориген говорит о Сыне как о Боге («θεός» но без «ὁ»), имеющем условности «рождения» бытия Сына [11, с. 277–287]. В. В. Болотов в учении Оригена видит «субординационизм ипостасный», который не отрицает единосушия и равенства Сына с Отцом [11, с. 271]. Учение же Ария о «неподобии», высказанное в «Талии» — Слово «по сущности не подобно (ἀνομοίωv) Отцу» [3, с. 187], — является противоречием взгляду Оригена. У Оригена рассматривается ипостасное различие в Боге, не исключающее единосушия. Арий же приписывает Сыну, в силу некоторых философских установок, «тварную» природу.

Д. С. Бирюков в статье «Арий» высказал еще одну версию влияния на формирование учения Ария [7, с. 116–131], согласно ей арианство совмещает в себе элементы разных школ и учений.

Арий сформулировал свое учение в спорах с епископом Александром, после обвинения его в савеллианстве из-за взгляда на Святую Троицу. Александр, изучив учение Ария, отверг его и запретил Арию вести проповедническую деятельность. Но Арий нашел поддержку у сторонников школы Лукиана. [34, с. 66–67]. Александр созвал в 321 г. собор, на котором Ария осудили за ересь [31, с. 383–389], но проблемный вопрос не был решен и стал общецерковным богословским противостоянием [18, с. 90]. Арий излагает свои идеи в сборнике под названием «Талия», дошедшем до нас в виде фрагментов, цитируемых в основном Афанасием в своих работах.

Оказывавший поддержку Арию епископ Никомидии Евсевий был приближенным Лициния [19, с. 11], что укрепляло позиции арианства на Востоке. Император Константин для решения споров созвал Собор в 325 г. в Никее [20, с. 46]. На нем Евсевий Никодимийский представил учение Ария в тезисах, где Божий Сын представлен «тварным», изменяемым по сущности и не вечным [30, с. 37]. Отцы Собора осудили Ария и приняли термин единосущный (ὁμοούσιος) по отношению Сына к Отцу, указав, что Он происходит из сущности (ἐν τοῦ ὁμοῦσιος) Отца.

### Учение Ария о Боге

Арий представляет Бога трансцендентным, Он абсолютно один, един. Основываясь на свойствах вечности и неизменяемости Бога, он утверждает «нерожденность» и «вечность» Бога. В послании к Александру Арий пишет: «...ведаем единого Бога, единого нерожденного, единого вечного, единого безначального, единого истинного, единого имеющего бессмертие, единого премудрого...» [4, с. 110]. Арий утверждает абсолютное единство и трансцендентность Бога, приближаясь к взгляду монархиан. Существует глубокое различие между Абсолютом, т. е. Богом, и сотворенным Им миром [12, с. 37]. Трансцендентность Бога предполагает, что Он не может проявить себя в мире через рождение или эманацию или через дробление сущности. Арий не позволяет мыслить о Логосе как о Сыне Божьем (υἱός Θεοῦ), единосущном (ὁμοούσιος) и совечном Богу. Эти общие предпосылки в понимании Бога, по мнению М. Паснона, указывают на влияние философской мысли Аристотеля [24, с. 332].

Арий видит в Боге, внутренний Логос и Премудрость, которые неотделимы от Бога, свойственны Богу, но отличаются от Логоса-Христа: «...но иное есть со Отцом сущее, собственное Его слово, и иная есть, в Отце сущая, собственная Его премудрость, коковою премудростью сотворил и Слово сие» [2, с. 25–26]. Видно, что Арий допускал внутрибожественную жизнь, но далее он не продвигается и остается в рамках абсолютной единственности Бога, в отличие от ортодоксальной позиции, в которой единство Бога не исключает ипостасного различия.

Поскольку все сотворенное имеет начало, то Логос не имеет вечности. Вечность — это характеристика божественной природы, которая не сообщается творению. Арий говорит: «...не всегда был Сын, Его не было, пока не рожден. Он не от Отца, но произошел из не-сущего, не собственно принадлежит Отчей сущности, потому что есть тварь и произведение» [3, с. 186]. Арий отрицает единственность Лиц Троицы и лишает Сына божественной природы, а М. Элиаде говорит, что Арий представляет Сына второстепенным божеством [35, с. 459].

### Учение Ария о Логосе

Во-первых, Арий верит, что Логос имеет начало, Он был не всегда: «...и было, когда не было Слова» [3, с. 181], лишает вечности Логос и показывает свою зависимость от среднего платонизма [22, с. 596–597]. Природа Логоса изменяема, следовательно, не Божественна. Сын низводится в разряд творения и называется Богом не онтологически, а по причастию. Логос именуется Сыном в Священном Писании в переносном смысле. [15, с. 274]. «Тварность» природы Христа подразумевает его изменяемость, а также способность к выбору зла, и только предвидение Бога дает Христу благодать и неизменность через устремление воли Сына [1, с. 127]. Эту сотворенную сущность Библия называет по-разному: Сыном, Мудростью, Логосом и даже «Бог от Бога», ариане также именовали Его вторичным (δεύτερος θεός) Богом [25, с. 636].

Во-вторых, Сын — совершенное творение и посредник между Богом и тварью. Арий говорит: «Разумей, что была единица, двойственности же не было, пока не осуществилась» [4, с. 109]. Двойственность, или Диада, указывает в данном случае на то, что Арий находился под влиянием идей Филона Александрийского, для которого Диада есть второе начало после Монады. Бог является причиной всего существующего, Он — Творец всего [15, с. 274]. Деятельность Бога состоит в творении по свободной божественной воле из «несущего». Арий видит Христа посредником между Богом и творением, что указывает на зависимость Ария от среднего платонизма [7, с. 124–125]. Роль посредника в творении мира была в некоем приглушении Божественного могущества [33, с. 78]. В отношении рождения Сына из сущности Бога Арий приходил к выводу, что Сын сотворен: «Его рождение есть первый момент бытия Его: Он родился, прежде не существуя, родился не из существа Отца, произошел из ничего» [11, с. 378]. Отсюда следовала центральная мысль арианского учения о Христе: Сын есть первое, высшее творение Отца, посредник в творении. Низведение Христа к тварям является центральным пунктом учения.

В-третьих, Арий своеобразно понимал человечность Сына Божия, что касается вопроса сотериологии. На это учение указывает Афанасий:

Арий же признает, что одна плоть служила к прикровению Божества, а вместо внутреннего нашего человека, т. е. души, было во плоти Слово, и таким образом, осмеливается понятие страдания и воскресение из ада приписывать Божеству [5, с. 343].

То есть Арий учил, что у Иисуса Христа вместо человеческой души был божественный Логос, который проходил страдания за человечество для спасения. Но Арий говорил о двух Логосах, следовательно, Бог Сын — это вторичный, не истинный Бог, не онтологически Бог, а по причастности.

В-четвертых, Сын Божий не имеет полного знания о Себе и Боге Отце. Об этом свидетельствует Афанасий:

Ибо невозможно Ему исследовать Отца, каков Он сам в Себе. Даже Сын не знает сам Своей сущности: будучи Сыном, действительно осуществился по изволению Отца. ...имеющему начало невозможно умопредставить или объять умом Безначального, каков Он есть [4, с. 110].

Арий утверждает, что творение не может охватить умом свою причину. А Сын находится в положении творения и не может в полноте знать Бога и свою сущность. И здесь просматриваются элементы платоновского учения в произведении «Тимей» (28с) о непознаваемости Бога [7, с. 130–131]. Подчинение же Сына Отцу можно отнести к общей тенденции первых веков христианства, которая раскрывается в полной мере у Ария, где Сын более радикально подчинен Отцу.

### **Новоарианство в лице Аэция и Евномия**

Аэция, родившегося около 290 г. в Антиохии [26, с. 928], считают основателем новоарианства. Он отличался диалектическими дарованиями и твердостью убеждения [10, с. 107]. Его богословские взгляды были сформированы под влиянием учеников Лукиана Антиохийского [32, с. 536–537]. Аэций занимался учением и часто успешно участвовал в дискуссиях, превозмогая своих оппонентов. Успешен он был и в Александрии во время преследования Афанасия [26, с. 928]. Аэций, как и его предшественники, верил, что Христос не истинный Бог и что Он обладает «тварной» природой [20, с. 70]. Но в отличие от них он делает акцент на необходимости познания сущности Бога. И с сущностью Отца он соотносит понятие «нерожденный», а с природой Сына — понятие «порождение» [20, с. 71]. То есть при описании Божественной сущности Аэций использует логические и рационалистические рамки, пытаясь главные постулаты веры привести в соответствие с логическими законами. Сагарда охарактеризовал Аэция как тонкого софиста, который искал не подлинный опыт Богопознания, а стремился достигнуть догматической ясности [26, с. 928]. Владимир Лосский об этой черте новоариан говорит: «...учение аномеев отличается обостренным интеллектуализмом в проблеме Богопознания» [21, с. 178]. Василий Великий в письме к Амфилохию писал, что аномеи в спорах задают вопрос:

«Какая сущность поклоняемого?» Если же признаемся, что не знаем сущности, снова, обращаясь, говорят: «...поклоняетесь тому, чего не знаете». А мы говорим, что слово «знать» многозначно, ибо утверждаем, что знаем Божие величие, Божию силу, премудрость, благодать и промысел... но не самую сущность [28, с. 815].

Аэций утверждает необходимость знания природы Бога, какое имеет сам Бог о себе. Учение его было построено на противоположности «нерожденного» и «рожденного». Он предполагал, что эти понятия выражают сущность Отца и Сына, он приходил к выводу о полном иносущии (ἐτεροούσιον) Отца и Сына [10, с. 108].

Аэций в своем трактате (Συνταγματίον) «Синтагматион» говорит о Боге «нерожденном» и «рожденном». Этот трактат дошел до нас через Эпифания Кипрского — в его «Панарионе», а также в «Диалоге о Троице» Псевдо-Афанасия [8, с. 222]. Аэций определяет «нерожденность» как истинное имя Божественной природы, а «рожденность» — как имя сущности Сына. И таким образом, по логике вещей, Отец и Сын не единосущны, а иносущны [20, с. 73]. «Нерожденность» Аэций понимает как образ существования Божественного бытия. Он пишет: «Если бы нерожденный Бог существовал высшим всякой причины, то Он был бы выше и рождения. Если же Он и есть выше всякой причины, ясно, что и Порождения» [6, с. 81–82]. Поскольку Бог выше всякой причины и причинности, то Он не получил бытие от какой-то причины, включая и самого себя. Сущность Бога представляется простой, единичной и всецелой, не допускает сосуществования в себе противоположных качеств, таких как «нерожденность» и «порождение», поскольку недопустимо противоречие в природе Бога. «Нерожденный» может привести к существованию только «по власти», действием воли. [8, с. 224–225]. Но Сын «рожден», это «причинность», признак Его сущности, Он не может быть приобщен к природе Отца [22, с. 598]. Аэций отвергает идею Афанасия понимать шире понятие «нерожденности», не позволяя «нерожденности» приписывать значение качества обладания, т. к. это привело бы к изменению сущности Отца.

Таким образом, философская позиция Аэция приближается к идее Аристотеля, где сущность онтологически предваряет категории. Также Аэций склоняется к Плотину, у которого для разумного мира качества идут после сущностей, и они случайны. Сущности не нуждаются в качествах. [8, с. 230].

### Новоарианство Евномия

Евномий родился в семье образованного земледельца, учился на переписчика и позже стал учеником и секретарем Аэция. Епископ Евдоксий поставил Евномия диаконом в своей церкви и помог ему стать епископом в Кизике [26, с. 929]. Л. П. Карсавин говорит о Евномии как о «славном защитнике безнадежно проигранного дела», который вернул арианство к его началу, обосновывая его «с помощью аристотелевских категорий» [18, с. 98]. Евномий продолжал и развивал тезисы Аэция. Влияние работ Евномия было значительнее, чем работ Аэция, и против него выступили лучшие из христианских умов того времени, такие как Феодор Мопсуетский, Василий Великий, Григорий Нисский [26, с. 929]. Его обвиняли в том, что он логикой заменил веру в церкви и снабжал рациональным доказательством то, что было «учением христианской традиции». Но на самом деле Евномий пытался рационально и философски обосновать свои идеи [22, с. 598–599]. Он выстраивал учение, опираясь более

на философию Аристотеля, нежели на Священное Писание, и его аргументы выглядят логически-философскими. То есть Евномий пытался объяснить христианскую веру в рациональных терминах. Литературная деятельность Евномия была более плодотворной, нежели его предшественника. Н. И. Сагарда говорит, что из многочисленных сочинений Евномия известны только пять [26, с. 929], по причине целенаправленного уничтожения всех списков его произведений. Сегодня в отрывках доступны «Апология» и «Апология апологии», которые сохранились в работах его критиков.

Для Евномия единственная цель человека — теоретическое познание Бога. Бог требует, чтобы люди познавали Его, а те, кто допускают непостижимость Божества, недостойны называться христианами [18, с. 98]. В противоположность Арию, Евномий отвергал нравственную изменимость или совершенствование Сына, а также порицал Ария за его точку зрения, согласно которой Бог непознаваем [13, с. 216].

Евномий в «Апологии» делает определенные умозаключения, излагая основные положения своего учения. В ней он пытается опровергнуть единсущие Сына Отцу. Вместе с тем он утверждает подобие Сына Отцу по воле, пытаясь опровергнуть тех, кто говорит о нем как отвергающем подобие Сына Отцу. Именно против «Апологии» Евномия выступил Василий Великий [14, с. 28]. Вторая работа Евномия, «Апология апологии», была написана как ответ на работу Василия Великого «Против Евномия».

По представлению Евномия, понятие «нерожденности» (αγεννησία) является единственным именем, объективно прилагаемым к Богу, следовательно, только Отец есть истинный Бог. Все Божественные имена, прилагаемые Богу, имеют одно значение — «нерожденность», и они не могут быть продуктом человеческого «примышления» [20, с. 92]. Евномий противопоставляет Бога как Высшее начало, не имеющее причины Своего существования, «произведенному», имеющему причину своего бытия и, следовательно, находящемуся за пределами Божественной сущности [20, с. 90]. То есть «нерожденность», как сущностная характеристика Бога, должна была бы перейти в «порождение», таким образом, Отец перестал бы быть Богом [9, с. 236–237].

### Учение Евномия о Боге Сыне

Евномий учит о Сыне как о «рожденном» или «сотворенном». В работе «Против Евномия» Василий Великий приводит фрагмент из «Апологии» Евномия: «И один Сын, Единородный, о Котором мог бы я представить высказывания святых, возвещающие, что Сын есть порождение и творение...» [27, с. 212]. Евномий называет Сына Божия творением и указывает на различие сущностей Отца и Сына: «нерожденный» и «рожденный». Все, имеющее причину своего бытия, находится за пределами Божественной сущности, поскольку имеет свойство причинности. Евномий сходится с Арием, говоря, что Сын произведен личностным действием волеизъявления Бога. И этим приписывает Сыну «тварность», но при этом Евномий в «Апологии» называет Его «истинным единородным Богом», который имеет божествен-



ные совершенства, возвышающие его до бесконечности над сотворенным миром [23, с. 206].

Сын Божий, по Евномию, имеет совершенную природу и особые отношения с Богом. На возражения критиков о смешении тварности с божественностью, Евномий отвечает, что «Бог сотворил из ничего саму природу “сущего в начале Слова” и в нее вложил божественное достоинство власти и господства над всем» [23, с. 207]. Подобие Сына Отцу Евномий выражает «соответствием творческой силе и деятельности Отца». Сын является печатью и образом всей деятельности Бога по качеству и силе [23, с. 211]. Евномий не следует общеизвестным путем, где сущность (οὐσία) проявляет энергию (ἐνέργεια), а энергия сущность. Но он ставит на это место понятие власти (ἐξουσία), которое имеет коннотации к воле и приходит к выводу, что Сын имеет подобие с Отцом по воле [9, с. 238–239]. Но энергия сущности является только волей, а воля не может являть сущность.

В христологии Евномий говорит, что «Сын есть Вестник, Ангел Бога — Ангел, отличающийся по своей природе от остальных умных сил. Он есть их Творец, так же как и Творец остального мира, и в качестве Творца Он является Богом для тварного сущего» [9, с. 242]. Таким образом, Евномий определяет божественность через деятельность. Бог для существа — тот, кто его сотворил, следовательно, Сын является Богом для твари по причине творения твари. Воплощение Христа Евномию представляется «нарушением онтологического порядка», неизменный Творец этого мира не может принять плоть и подчиниться тварным законам. И потому для него «тварный» Сын является в тварный мир [20, с. 93].

В вопросе богопознания Евномий говорит о знании сущности Бога, хотя это не исключает личностного познания Бога. Сократ в «Церковной истории» приводит слова Евномия: «О своей сущности Бог знает нисколько не больше, чем мы» [9, с. 245]. Речь идет о знании сущности Бога. Василий Великий указывает на неизреченность Божественного естества. Но недоступный Бог благодаря своей благодати сообщает Себя человеку, просвещая его для благодатного познания. Василий описывает природу Бога, обращаясь к понятиям и терминам «отрицательного богословия», которое характерно для платонической традиции [22, с. 605].

С философской точки зрения, в арианстве просматриваются идеи среднего платонизма, где Бог как Первоначало выше ума и бытия, непознаваем и невыразим, а Логос исполняет демиургические функции.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. — Т. 1 / ред. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков. — М.; СПб: Никея-РХГА, 2009. — 672 с.
2. Афанасий Александрийский. К Епископам Египта и Ливии — окружное послание против ариан // Афанасий Александрийский. Творения: в 4 т. — Т. 2. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902.

3. Афанасий Александрийский. На Ариан слово первое // Афанасий Александрийский. Творения: в 4 т. — Т. 2. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. — С. 494.

4. Афанасий Александрийский. Послание о Соборах, бывших в Армине италийском и в Селевкии Исаврийской. 16 // Афанасий Александрийский. Творения: в 4 т. — Т. 3. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра,

5. Афанасий Александрийский. Против Аполлинария 2.3 // Афанасий Александрийский. Творения: в 4 т. — Т. 3 — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903. — С. 524.

6. Аэций. Синтагматион // Книга еретиков: антология. — СПб.: Амфора, РХГА, 2011.

7. Бирюков Д. С. Арий // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. — Т. 1 / ред. Г. И. Биневич, Д. С. Бирюков. — М., СПб.: Никея-РХГА, 2009.

8. Бирюков Д. С. Аэций // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. — Т. 1 / ред. Г. И. Беневиц, Д. С. Бирюков. — М., СПб.: Никея-РХГА, 2009.

9. Бирюков Д. С. Евномий // Антология восточно-христианской богословской мысли: в 2 т. — Т. 1 / ред. Г. И. Беневиц, Д. С. Бирюков. — М., СПб.: Никея-РХГА, 2009.

10. Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли — М.: Поколение, 2007. — 720 с.

11. Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. Учение Оригена о Св. Троице: в 4 т. — Т. 1. — М.: Мартис, 1999. — 583 с.

12. Браун Г. Ереси: Ереси и ортодоксия в истории церкви. — СПб.: Мирт, 2015. — 560 с.

13. Бриллиантов А. И. Лекции по истории древней Церкви. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. — 480 с.

14. Василий Великий. Творения: в 2 т. — Т. 1. — М.: Сибирская Благозвонница, 2008. — 1136 с.

15. Гарнак А. История догматов // Раннее христианство: в 2 т. — М.: Изд-во АСТ, 2001. — Т. 2. — С. 119–506.

16. Дмитревский В. Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Хр. — Казань: Типография Императорского Университета, 1884. — 292 с.

17. Иванцов-Платонов А. М. Религиозные движения на христианском Востоке в IV–V веках. — М., 1881. — 239 с.

18. Карсавин Л. П. Св. отцы и учителя Церкви. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — 176 с.

19. Карташев А. В. Вселенские соборы. — М.: Республика, 1994. — 542 с.

20. Книга еретиков: антология. — СПб.: Амфора. РХГА., 2011. — 474 с.

21. Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. — М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2000. — 613 с.

22. Морескини К. История патристической философии. — М.: Изд-во Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2011. — 864 с.

23. Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. — СПб.: Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. — 635 с.

24. Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). — Брюссель: Жизнь с Богом, 1964. — 614 с.

25. Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. — М.: КомКнига., 2006. — 1008 с.

26. Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. — 1209 с.

27. Святитель Василий Великий. Против Евномия. Книга II. О Сыне // Творения: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы: в 2 т. — Т. 1 — М.: Сибирская Благовонница, 2008.
28. Святитель Василий Великий. Творения: Аскетические творения. Письма: в 2 т. — Т. 2. — М.: Сибирская Благовонница, 2009. — 1136 с.
29. Спасский А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Тринитарный вопрос. — М., 1995. — 648 с.
30. Спасский А. А. Начальная стадия арианских движений и I Вселенский собор в Никее. Вера в демонов в древней Церкви и борьба с ними. Исследования по истории древней Церкви. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2015. — 288 с.
31. Фаррар Ф. В. Жизнь и труды святых отцов и учителей церкви: в 2 т. — Т. 1. — WA, USA: Hope of Salvation Mission, 2005. — 650 с.
32. Шафф Ф. История Христианской церкви. — Т. II. — СПб.: Библия для всех, 2010. — 589 с.
33. Шёнборн К. Бог послал Сына Своего. Христология. — М.: Христианская Россия, 2003. — 413 с.
34. Элбакян Е. С. Арианство // Религиоведение. Энциклопедический словарь. — М.: Академический Проект, 2006.
35. Элиаде М. История Веры и религиозных иде: От Гаутамы Будды до триумфа христианства. — М.: Академический Проект, 2008. — 676 с.
36. Sellers S. V. Eustathius of Antioch and His Place in the Early History of Christian Doctrine. — Cambridge: Cambridge University Press, 1928. — 124 p.

*А. В. Ворохобов\**

## ХАМАРТИОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ КАРЛА БАРТА

В статье рассматривается хамартиологическая концепция К. Барта. Мыслитель считает, что возможность человеческого греха обусловлена противопоставленностью Бога, Его творения и «ничто». При этом грех в творении — онтологически невозможная величина. Природа греха, в силу его невероятности, до конца непостижима для догматической рефлексии. Понятие «грех» обретает смысл лишь в свете веры во Христа. Грех человека объясняется не его деятельностью, но его бездействием, т. е. неосуществлением присущей ему свободы. Основой разнообразных форм греха является высокомерие. Будучи не в стоянии исказить человеческую природу, грех, тем не менее, тотально искажает человека. При этом К. Барт отвергает августирианское «природное» понимание первородного греха, акцентируя внимание на личном выборе и ответственности. При этом сущность греха остается для К. Барта непостижимой.

**Ключевые слова:** грех, первородный грех, хамартиология, Карл Барт, теология.

*A. V. Vorokhobov*

*The hamartiological concept of Karl Barth*

The article analyzes the hamartiological concept of Karl Barth. The thinker believes the possibility of human sin is due to the opposition of God, His creation, and “nothing”. In this case, the sin in creation — is ontologically impossible quantity. The nature of sin, because of its improbability, to the end incomprehensible to dogmatic reflection. The concept of “sin” makes sense only in the light of faith in Christ. Man’s sin is not due to his activities, but his inaction, i. e. non-implementation of his inherent freedom. The basis of various forms of sin is arrogance. Unable to spoil the condition of human nature, sin, however, totally distorts the person. K. Barth rejects the augustinian “natural” understanding of original sin, emphasizing personal choice and responsibility. At the same time the essence of sin is incomprehensible for K. Barth.

**Keywords:** sin, original sin, hamartiology, Karl Barth, theology.

Карл Барт — один из наиболее известных христианских мыслителей XX в. Лейтмотивом его теологии является хамартиологическая проблематика,

---

\* Ворохобов Александр Владимирович — кандидат философских наук, Нижегородская духовная семинария; vorokhobov@yandex.ru

осмысливаемая в кальвинистской традиции, с одной стороны, и при этом разрабатываемая с точки зрения его самостоятельной системы — с другой. Едва ли какой иной теолог современности столь страстно и возвышенно писал против искажения доктрины греха в либеральном протестантизме и современной ему богословской мысли. Хамартиология К. Барта, как и все его богословские построения, имеет основанием трансцендентного Бога и Его Слово, обращенное к человеку. Важность учения о грехе для христианской теологии и западной культуры обуславливает актуальность рассмотрения оригинального осмысления этой доктрины в догматическом наследии К. Барта.

Исходным пунктом для анализа учения К. Барта о грехе могут служить его слова: «Есть одно подлинное зло и подлинная смерть, так же как есть один подлинный грех» [8, S. 614]. Если речь и идет о «подлинности» греха, то такая подлинность, однако, понимается «в противоположность к тотальности творения Божия» [8, S. 353]. Грех имеет начало своего бытия в ничтожности, в сопротивлении ничтожности Богу. Грех по своему характеру, проистекающему из его сути противящейся Богу ничтожности, есть отвергнутое, противоречащее, враждебное существование, которому Бог отказал в Своем творении. Он как таковой являет собой противоречие, а точнее, стоящее вне творения противоречие Богу, отвергнутое в своем отрицании, противлении, нежелании. По замечанию В. Херле, в творчестве К. Барта грех «находится в отношении противоречия с онтологическим предназначением и тварным способом бытия человека. Однако это бессильное противоречие» [12, S. 246]. Грех как внетварная противопоставленность Богу и Его творению по сути своей и есть подлинная смерть. Напоминая по форме философские спекуляции Ф. Шеллинга, рассуждения К. Барта о Боге и ничто резко контрастируют с шеллигианством. В то время как К. Барт подчеркивает, что Бог отличается от ничто как от того, чего Он не хочет, Ф. Шеллинг считает ничто природой Бога, своего рода бродящей питательной средой для развития жизни [13, S. 108].

Поэтому, с одной стороны, из сказанного ясно, что настоящий грех в сути своей не принадлежит творению, поскольку творение как таковое утвердительно, желаемо и осуществлено Богом, и поэтому не может быть объединено с грехом. С другой стороны, так же ясно, «что в мире есть сопротивление... любви Божией, что сущность этого мира как таковая заключается в этом сопротивлении» [6, S. 27]. Грех присутствует в области творения непонятным, но вполне реальным образом, хотя и не сам собой, поскольку у него нет туда никакого доступа, но через творение. В мире сотворенного грех «проявляется» исключительно через сотворенные сущности. Например, человек совершает грех. То, что это грех, становится ясным из откровения Христа. Человек, как явствует из откровения, обращается к тому, чего не хочет Бог, т. е. к ничтожности. Когда он хочет того, чего не хочет Бог, он «делает» грех. В этом обращении к противному воле Бога воление человека проявляет грех в мире творения, и в таком волении грех реален.

Об этом обращении к тому, чего не хочет Бог и чем грех проявляет себя в сотворенном мире из сферы ничтожного и вне тварного, К. Барт пишет следующее: «Когда человек совершает грех, он делает то, что запретил Бог и чего, таким образом, Он никак не хочет» [9, S. 454]. Но поскольку у греха нет в Боге

никакого реального основания, человек, который его совершает, имеет «эту возможность... не от Бога» [9, S. 453]. Грех непрощителен, поскольку у него нет никакой причины. Дарованная человеку как существу разумному свобода не дает возможности проникать греху в человека, так же, как ничтожность не имеет силы, так как Бог предохранил свое творение от этого. Грех именно потому и не извинителен, поскольку он не вызван и не обусловлен компетенциями человека, будучи вызываемым исключительно действиями человека, открывающего для него свою экзистенцию. Грех, как и тот грех, который делает человек, не имеет в нем никакого основания. Тем не менее, он выбирает во грехе то, «что как творение Божие он вообще не может выбирать» [7, S. 39]. То, что он, будучи творением Божиим, выбирает грех, демонстрирует чудовищность этой попытки, поскольку он, с онтологической точки зрения, не может осуществлять такого рода выбор. В этом его действии присутствует абсолютная загадочность, не выразимый никакими словами, необъяснимый таинственный факт греха в творении.

Обоснование этой онтологической невозможности греха К. Барт усматривает в «учреждении человеческого бытия в Божественном избрании» [7, S. 174]. Онтологическое безбожие, с его точки зрения, не существует, поскольку каждый человек бытийственно связан с Богом. Эта связь заключается в том, что Бог «есть и остается Творцом и Создателем, и что Он в свою очередь, что бы ни произошло, был над Своим творением, есть и будет быть» [11, S. 750]. Поэтому эта связь не может быть разорвана грехом человека. Онтологическая невозможность греха и безбожия соответствует онтологическому избранию Богом, которое открыто в тварной экзистенции человека во Христе как знаке и реальности этой связи. «Грех относится к благодати как возможное к невозможному. Благодать, для которой грех возможен наряду с ней, не есть благодать» [1, с. 167]. Реально совершенный грех, идентифицируемый с подлинным грехом, мог бы стать расторжением этого онтологического союза и разрешением для творения быть автономным. Но возможность расторжения союза есть только у Бога, поскольку Он является Творцом, поэтому такое развитие событий предполагает Его в них участие. Но поскольку это исключено, о человеческом грехе можно сказать, что человек «сделал невозможное для себя и был от этого избавлен» [7, S. 176]. Под такой автономией у К. Барта подразумевается «самовозвеличение человека, попытка жить в своих собственных формах и в них быть непосредственно чем-либо пред Богом» [4, с. 150].

Онтологическая невозможность человеческого греха не должна пониматься таким образом, словно бы человек реально ничего не сделал в направлении греха (он в действительности сделал для этого все возможное), но так, что Бог, еще до того как все это произошло, «перехватил» инициативу, чтобы сделанное человеком стало бы беспочвенным актом, осталось бы в пустом онтическом пространстве мраком, неозаренным первоначальным светом беспредметностью и невероятностью. Невозможность подлинного человеческого греха, как ее воспринимает К. Барт, ни в коем случае не отменяет серьезности ситуации, в которой оказался грешный человек. Эта невозможность видится только Богом и сохраняется им, «человеческий» же взгляд на человека не оставляет никакого места для надежды. Если бы это зависело от человека, он был бы

тем, что он делает, можно даже сказать, что в этом «был бы» он есть то, что он делает. То, что это «есть» от Бога и зиждется на изначальном вечном Его повелении, не изменяется от того, что это и от человека. Категорическая серьезность ситуации высвечивается теперь онтическим фактом, что надежда для человека возможна лишь как абсолютно не связанная с его собственными предпосылками и силами. Онтологическая невозможность греха предполагает, таким образом, нечто иное, чем твердую гарантию для спокойного и беспечного человеческого *Dasein*.

В последующих характеристиках факта человеческого греха К. Барт обращается к понятию, описывающему основной признак греха: «Человеческий грех есть человеческая инертность... Это подразумевает абсолютно злостное и предосудительное бездействие, проявляющее себя в грехе человека» [10, S. 452]. Если этот грех не основывается на данной Богом способности и если он, таким образом, не есть осуществление активации тварных возможностей, он может быть только неактивацией вложенных Богом в творение способностей, неосуществлением человеческой свободы [10, S. 560].

Только при взгляде на противоположные онтологическим предпосылки такого события, даже если для его описания недостает средств выражения, можно говорить что-то конкретное о различных видах тварного греха так, словно бы определенная способность творения была бы основой соответствующей формы греха. С точки зрения признания Бога, «любой грех заключается... в неверии» [6, S. 858]. Вера и неверие здесь означают нечто большее, чем просто вопрос знания. Неверие предполагает сознательное и бессознательное отвержение призыва, раздающегося в человеке на основании соотношения Творец-творение. Это осознанное и неосознаваемое отклонение онтологического положения абсолютной зависимости творения от Творца. Поэтому неверие — «не только грех, который через проповедь евангелия категорично призывает к вере... но грех всего мира, который постоянно, объективно и фактически призывается к вере исполнением Божия суда» [6, S. 858].

При этом существует один вид греха, который лежит в основе всех упомянутых форм греха. Этот грех — высокомерие, т. е. конкретный образ проявления непослушания и неверия. К. Барт следует здесь кальвинистской традиции, в которой неверие является в качестве причины непослушания [9, S. 459]. Грех высокомерия происходит из надменности и внутренней целеустремленности ничтожного в отношении к внешнему себе. Это состояние, в котором человек исключает собственную неисключительность и стремится поставить себя на чужое место, или выше других. Именно это и является внутренним целеполаганием тварного греха.

Следствия греха в точности соответствуют тому, что человек во грехе делает. В своем обращении к ничтожному, т. е. к подлинной смерти, грешник «стал в своем сотворенном бытии невозможен как человек», он «потерял почву под своими ногами» [9, S. 9], «проиграл свое тварное бытие» [9, S. 10]. Поэтому «ясно, что грех, который, как известно, есть дело человека, привел к сопутствующему ему страданию, а именно к страданию от зла и смерти» [8, S. 353]. Речь идет об опыте подлинной и абсолютной угрозы экзистенции, проявляющем себя в мире сотворенного через грех.

Эти соображения К. Барта представляют собой совершенно новую точку зрения на грех и его последствия. Особый акцент на суверенитете Бога относительно Его творения и всего того, что могло бы быть противопоставлено ему как сотворенное сотворившему [5, с. 109], позволяет смотреть на грех и грешника совершенно иначе, чем «в представлении об уничтожении или повреждении его доброй природы» [9, S. 549]. Центральным понятием у К. Барта является термин «искажение». Именно то, что Бог как Творец остается верным Своему творению, о чем свидетельствуют откровение о Его действиях в качестве примирителя, означает, что Его однажды произнесенное «да» остается действительно таковым, и именно поэтому не может быть и речи о повреждении или ранении сотворенной природы, о ее ликвидации или разрушении, а так же о том, что она частично хороша, а частично плоха, частично здорова, а частично больна. Все это противоречило бы суверенитету Создателя. Если же речь не идет о разрушении или повреждении благой тварной природы, онтологическая ситуация грешника может быть описана только с помощью понятия «искажение». Но даже в этом искажении остается заложенная в природу изначальная благость. «Об искажении следует сказать, что оно не превращение и не уничтожение» [10, S. 552]. Грешник существует в искажении своей благой природы, но при этом «в совершенном исполнении своей экзистенции, во всех составляющих его человечности» [10, S. 553]. Серьезность состояния грешника обуславливается противоречием, состоящим в том, что человек всю целостность своей природы, неразрывно связанной с Богом, ставит на службу греху. Искажение, будучи *de facto* невозможной возможностью, заключается в том, что человек искажает пребывающую в нем благодать в ее противоположность. Именно в этом кроется тайна человеческого зла и его последствий.

К. Барт отклоняет общепринятое теологическое понятие «первородный грех» (нем. *Erbsünde*), предпочитая ему понятие первоначальный/изначальный грех (нем. *Ursünde*), поскольку традиционный термин предполагает ответственность грешника за его греховность на основе наследственности. Это, с точки зрения К. Барта, совершенно невозможно [9, S. 557]. Перед Словом и судом Бога всякий человек находится в положении первого Адама, делая то, что сделал он. Адам не был каким-то уникальным человеком, он «был вполне тривиален, тем же, что есть мы, — человеком греха» [9, S. 568]. Его исключительность может заключаться лишь в том, что он был *primus inter pares* (первым среди равных). Первоначальный грех исторически означает первый грех Адама в качестве негативного образца для всех грешных потомков и в содержательном смысле — исходный грех для всех других грехов, а именно неверия в Бога и притыкающего к нему непослушания. Учение о первоначальном грехе указывает на то, что всякий человек принимает участие в том же самом грехе, что и Адам, т. е. в неверии и непослушании, и так же, как и Адам, осуждается Богом как грешник. Представление о первоначальном грехе может иметь смысл лишь в том случае, если оно непосредственно соотносится с милосердием Бога, который, несмотря на постоянство греха человека, дает ему свое спасение. Откровение о кресте так же, как и суд, отчетливо показывают непрерывное Божие милосердие. В кресте открывается не только приговор грешнику, но и т. н. Лютеров радостный обмен между грехом и виной грешника и праведностью



Христа [3, с. 83]. Осуждение и приговор Божий относительно первоначального греха всех людей указывает на то, что Бог всех помиловал и что теперь «все люди освобождаются из заточения и тюрьмы» [9, S. 560]. Божие осуждение человеческой истории разоблачает ее внешнее развитие как безбожное блуждание, несмотря на всю уверенность в плодотворном и радостном будущем, которое должно быть гарантировано открытиями и изобретениями человека. «Барт понимает кризис современной цивилизации как крушение принципа автономии» [2, с. 204].

Подводя итог рассмотрению хамартиологии К. Барта, следует сказать, что его концепция во многом обусловлена полемикой с протестантским теологическим либерализмом. В отличие от либералов К. Барт видит основу для познания греха не в силе человеческой способности к рассуждению, которая используется для различения предполагаемого добра от предполагаемого зла в связи с определенными интересами и потребностями социальных образований. К. Барт также не основывает знание о грехе на совести отдельно взятого человека в известной ситуации. Для него доверие человеческому рассудку и нравственно обоснованному учению о грехе представляется чем-то радикально отличным от исповедания своих грехов, следующее со стороны человека как экзистенциальный ответ на призыв Божий. Природа человека, будучи совершенно искаженной, при этом не теряет своих изначальных заложных Богом свойств. К. Барт принимает только откровение Бога в качестве источника, основания и критерия для своей хамартиологии, в которой суверенный Бог — единственная причина познания греха. Инициатива познания греха принадлежит не человеку, а Богу. Только в вере в эту инициативу вопрос о грехе вообще имеет какой-то смысл. Вместо опоры на ортодоксальную спекулятивно-теологическую традицию, пытавшуюся гармонизировать в себе представление об испорченности природы и реальности греха с оптимистичным образом человека, К. Барт сосредотачивается на всецелой испорченности человека и его искажении, а так же на спасительном осудительном приговоре Бога, то есть на Боге, который как судья и примиритель обращается к людям для того чтобы открыть им всю полноту их греха. Только в вере в эту инициативу вопрос о грехе вообще имеет какой-то смысл. Таким образом, хамартиология К. Барта парадоксальным образом осмысливает реформаторскую традицию. Будучи диалектичным в кьеркегоровом смысле этого понятия, подход К. Барта сталкивает противоположные положения, не предлагая реального снятия противоречия. Если христология и может в какой-то мере претендовать на то, чтобы стать принципом отрицания отрицания, такое снятие носит не логически неизбежный характер, а базируется на специфической логике откровения.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Барт К. Послание к Римлянам. — М.: Библейско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 2005. — 580 с.
2. Гартфельд Г. Немецкое богословие Нового времени. — М.: Московская богословская семинария евангельских христиан баптистов, 2005. — 304 с.

3. Лютер М. О свободе христианина. Лютер М. О свободе христианина / сост., вступ. статья, пер. с нем., коммент., примеч. Ивана Фокина. — Уфа: ARC, 2013. — С. 77–95.
4. Тиллих П. Диалектическая теология (К. Барт) // Путь. — Сентябрь 1925. — № 1. — С. 148–154.
5. Шнакер Р. В. Барт, Карл (Barth, Karl, 1886–1968) // Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла. — М.: «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. — С. 109–110.
6. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik. — Bd. II /2. — Zürich: Evangelischer Verlag, 1942. — 898 S.
7. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik. — Bd. III /2. — Zürich: Evangelischer Verlag, 1948. — 800 S.
8. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik. — Bd. III /3. — Zürich: Evangelischer Verlag, 1950. — 637 S.
9. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik. — Bd. IV/1. — Zürich: Evangelischer Verlag, 1953. — 896 S.
10. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik. — Bd. IV/2. — Zürich: Evangelischer Verlag, 1955. — 983 S.
11. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik. — Bd. IV/3. — Zürich: Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1959. — 1107 S.
12. Härle W. Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik. — Berlin; New York: de Gruyter, 1975. — 428 S.
13. Wüthrich M. D. Gott und das Nichtigte. Eine Untersuchung zur Rede vom Nichtigten ausgehend von § 50 der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths. — Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2006. — 400 S.

К. В. Алексин\*, Т. М. Крихтова\*\*

## СПЕЦИФИКА СОЦИАЛЬНЫХ РОЛЕЙ ПРАВОСЛАВНЫХ СВЯЩЕННИКОВ: ЭМПИРИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ\*\*\*

В статье рассказывается про механизм обретения своей роли (типизированную форму действия, воплощенную в индивидуальном опыте) современными православными священниками. Авторы провели полевую работу методом включенного наблюдения, подсчета бюджета времени и интервью в разных частях России с 25 священниками, после чего попытались применить собранный материал к исследованию Самуэля Близарда, в котором тот соотносил роли священников с их бюджетом времени. Неудача этой попытки заставила авторов статьи построить собственную классификацию ролей священников, основанную на нескольких параметрах (самоопределение, должность, занятия, местоположение прихода). В итоге оказалось, что такая классификация во многом повторяет структуру церковной организации, из чего в статье делается вывод, о том, что роль священника определяется в первую очередь его позицией в структуре Церкви.

**Ключевые слова:** священники, клир, роли, исследования духовенства, социология клира, социология религии, исследования общин, пастырское богословие, пастырское действие.

*K. V. Aleksin, T. M. Krihtova*  
*Specification of Orthodox Priests' Social Roles: Empirical Study*

The article describe how modern Orthodox priests gain their own roles (a typed forms of action embodied in the individual experience). Authors of the article made a field-research using methods of participant observation, time budget and interview with 25 Orthodox priests from different parts of Russia. Authors of the article tried to apply the field materials to the

---

\* Алексин Кирилл Вадимович — магистр теологии, научный сотрудник, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.

\*\* Крихтова Татьяна Михайловна — магистр антропологии, лаборант, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет; krihtova@gmail.com

\*\*\* Статья подготовлена в рамках проекта «Способы пастырского действия: анализ бюджетов времени священников» (в рамках программы научных исследований фонда развития ПСТГУ в 2016 г.).

research of Samuel Blizzard. This researcher correlated the role of priests with their budget time. The attempt failed, so authors of the article made own classification of priests roles, using different parameters (self-determination, position, business, the location of the church). As a result, that classification largely repeats the structure of the church organization. That makes a conclusion that priest's role primarily determined by its position in the structure of the church.

**Keywords:** priests, ministers, clergy, roles, ministry studies, sociology of clergy, sociology of religion, congregational studies, pastoral theology, pastoral action.

## Введение

Эта статья — часть междисциплинарного проекта «Способы пастырского действия: анализ бюджетов времени священников». Главная задача всего проекта заключалась в том, чтобы выделить основные функции современных православных священников. Основное содержание эмпирического этапа реализации нашего исследования — это осуществление полевой работы методом включенного наблюдения за ежедневной деятельностью священников, а также проведение с ними интервью. В ходе проекта рабочая группа пронаблюдала 25 священников из разных регионов России. При составлении выборки учитывался возраст, стаж хиротонии, тип населенного пункта, уровень и место получения образования, особенности прихода.

Данная статья посвящена вопросу о том, как действует механизм обретения священником своей роли. Само понятие «роль» в статье будет пониматься так, как его понимают П. Бергер и Т. Лукман — как типизированная форма действия, существующая в конкретном обществе, через определенные социальные институты воплощающаяся в индивидуальном опыте [2, с. 51]. Согласно Бергеру и Лукману, идея ролей хорошо подходит для изучения того, как религиозное мировоззрение проявляется на уровне индивида.

Поводом для нашего исследования стало то, что ни в церковной, ни в светской среде нет единственного представления о том, что священник должен делать в течение своего обычного рабочего дня. Фактически, кроме непосредственно богослужений, священники выполняют большое количество работы, основная часть которой ничем не регламентируется, часто является личной инициативой или предпринимается в силу обстоятельств. По ней священнику не приходится отчитываться. По нашим наблюдениям, эта дополнительная деятельность отличается у священников настолько сильно, что может сложиться ощущение, будто все они заняты в совершенно разных областях. Отсюда возник вопрос, как сами священники идентифицируют себя и свою деятельность в церковной системе и откуда такая идентичность у них появляется.

В самом начале исследования мы провели анализ учебников пастырского действия, по которым обучаются в современных семинариях, чтобы найти в них, какие действия составляют основу служения священника [1; 4; 5]. Все эти учебники говорят главным образом о литургии, требах и исповеди как об основных обязанностях священника. В некоторых говорится об общении с прихожанами, но практически игнорируются организаторская работа, оформление документов, посещение собраний и семинаров, обучение и различные

непредвиденные дела. Такие учебники обычно ориентированы на гипотетического идеального священника. В учебниках нет советов о том, какая часть времени должна тратиться на все эти действия, а какая — на администрирование, учебу и отдых. На практике же мы столкнулись с тем, что священники в своем служении мало ориентируются на учебники.

### **Методология исследования**

Для того чтобы проследить, как идентичность священника соотносится с его практиками, мы провели исследование, в котором наблюдения за деятельностью священников было соотнесено с изучением их личных мотивов. В исследовании с каждым священником использовались три составляющие полевой работы: наблюдение, фиксирование бюджета времени и интервью.

Каждое наблюдение проходило примерно по следующей схеме:

- поиск священника (иногда мы обращались к священнику, которого нам советовали, иногда направляли письма к епископу области, в которую собирались, а там администрация решала, к какому священнику нас отправить);
- предварительная переписка и знакомство;
- встреча в первый день наблюдения, первое интервью;
- неделя наблюдений, все происходящее со священником не только наблюдалось, но и заносилось в дневник;
- финальное интервью в последний день.

### **Наблюдение**

Для того чтобы понять, что представляет собой служение каждого священника, был выбран формат непрерывного следования за священником в течение всего его рабочего дня в течение недели. Такая техника наблюдения дала возможность практически оказаться на месте священника, ощутить и увидеть то, что ему приходится делать, поговорить со всеми людьми, с которыми священнику приходится встречаться. При этом часто можно было получить комментарии самого священника о происходящем, многие вещи он старался объяснять в контексте не только текущего момента, но и всей своей жизни и служения. При этом наблюдатели видели и те моменты, которых сами священники не замечают, потому что сталкиваются с ними постоянно.

В книге “Shadowing: And Other Techniques for Doing Fieldwork in Modern Societies” такая техника называется новым методом этнографии. По мнению автора, это один из методов «симметричной этнографии», смысл которой в том, что исследователь должен не просто наблюдать, но подстраивать свою жизнь под особенности изучаемого поля [9, p. 9].

Такое наблюдение велось только за священниками, которые дали согласие и оказались готовы к подобному общению. Несколько священников действительно отказались от участия в проекте, мотивации их были разными: считали себя недостаточно интересными, боялись «санкций», которые могут быть к ним применены руководством.

## Бюджет времени

Один из основных современных исследователей бюджетов времени Дж. Гершуни утверждает, что «политическая экономия постиндустриального общества — это, по сути, политическая экономия времени» [3, с. 74]. То есть для понимания сегодняшнего общества целесообразно считать показателем человеческой деятельности не финансовые инструменты, а используемое им время. По этой логике, время, затрачиваемое священником на его повседневные дела, гораздо более показательно, нежели другие факторы.

В этом исследовании анализ бюджета времени используется как качественный, а не количественный метод. Наша основная задача — подсчитать, сколько времени на выполнение каждого действия священник тратит в среднем и как эти показатели различаются у разных священников, и понять, как действия священника связаны с его самоопределением.

После недели наблюдений для каждого священника был составлен его бюджет времени. Бюджет времени представлял собой таблицу, в которой указывалось каждое действие, его время, место, участники, используемые предметы, а также, если это было возможно, приводилась оценка события самим священником (в виде цитаты из интервью или полевого дневника). Мы старались вносить действия в таблицу максимально подробно, учитывая мимолетные разговоры на улице и по телефону, бытовые моменты в течение дня.

Такие таблицы впоследствии можно будет использовать и для количественного анализа, например для подсчетов того, на какие роды деятельности сколько времени данный священник потратил.

## Интервью

В начале и в конце наблюдения с каждым священниками проводились интервью.

Изначально планировалось сделать первое интервью ознакомительным, а второе — глубинным. Однако в самом начале работы оказалось, что то, что священники рассказывают в личных разговорах, отличается от того, что они говорят в интервью. Поэтому впоследствии решено было сделать первое интервью максимально подробным, чтобы опираться на информацию из интервью при наблюдении, а второе использовать для дополнительного проговаривания священником всего случившегося с ним за неделю и дополнительных вопросов в случае их возникновения.

Первое интервью после модификации состояло из трех блоков: биографический, мировоззренческий и тот, который касался непосредственно текущих дел и планов на неделю.

## Роли священников у Самуэля Близзарда

Исследование Самуэля Близзарда «The Protestant Parish Minister: A Behavioral Science Interpretation» [8] было взято нами в качестве примера исследования, в котором говорится о соотношении занятости и идентичности священников

на основе классификации их ролей. Эта работа представляет собой попытку проследить, как роли распределены среди действующих американских протестантских приходских служителей, как их самоопределение соотносится с их реальными занятиями. Для этого автором было проведено анонимное анкетирование священников разных деноминаций. По итогам своего исследования Близард делает выводы о том, как священники совмещают в своей деятельности существующие роли и какие противоречия могут возникать в этой сфере.

Мы использовали работу, основанную на исследовании протестантских служителей, применительно к православному духовенству, не видя в этом значительной проблемы, потому что данный вопрос касается деятельности Церкви как социальной организации, а не догматов и литургии.

Согласно определению Близарда, *роль — это склонность к поведению, которая сначала усваивается, а затем выполняется в соответствии со статусом человека (под статусом здесь понимаются основные обязанности священника)* [8, р. 38]. То есть личные склонности священника и его самоопределение при получении им роли, с точки зрения автора, стоят на первом месте.

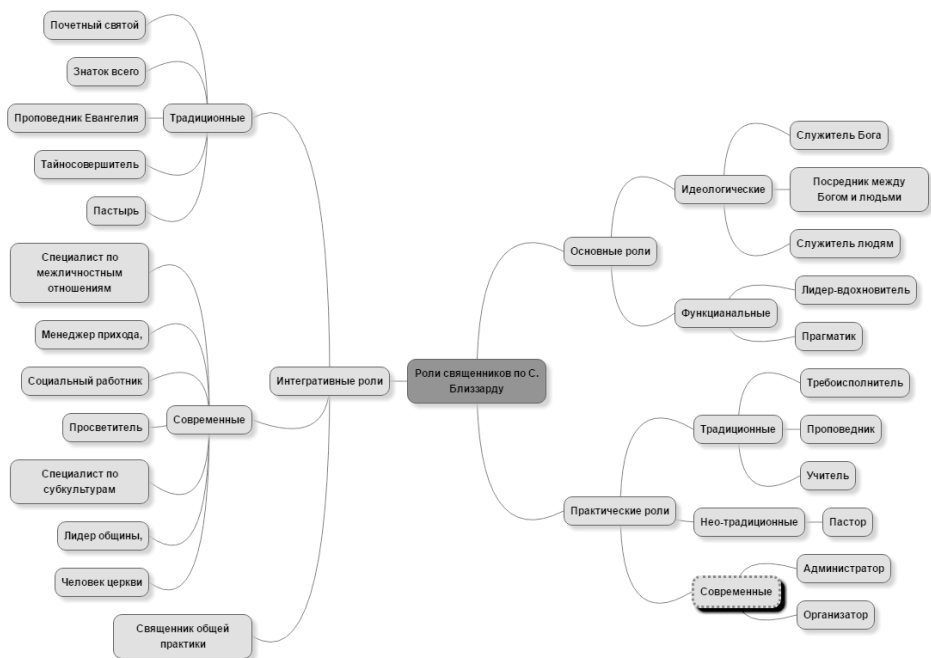
В этом исследовании Близард строит свою собственную структурированную систему ролей. Он делит все роли священников на три категории: Основная (Master), Интегративная (Integrative) и Практическая (Practitioner). Категории описывают разные уровни деятельности и самосознания священника, а значит, у каждого священника должна быть как минимум одна роль на каждом уровне (см. схему 1).

Роли Основной категории — определяющая черта служения священника, то, как он сам видит свое место в этом мире и основную задачу своей деятельности. Роли в этой категории делятся на *идеологические* (Служитель Бога и Посредник между Богом и людьми, Служитель людям) и *функциональные* (Лидер-вдохновитель, Прагматик).

Роли Интегративной категории — это профессиональные отношения священника с людьми, то, что он непосредственно делает для других. Эти роли делятся на *традиционные* («Почетный святой», Знаток всего, Проповедник Евангелия, Тайносовершитель, Пастырь), *современные* (Специалист по межличностным отношениям, Менеджер прихода, Социальный работник, Просветитель, Специалист по субкультурам, Лидер общины, Человек Церкви) и роль *Священник общей практики* (по аналогии с англоязычным названием врача-терапевта), которая выделяется в отдельную категорию. Это священник, который объединяет в себе несколько ролей и действует в интересах своей общины так, как диктуют обстоятельства.

Практические роли — это публичная самопрезентация священника, то, как окружающие видят этого священника и все, что он делает. Они разделяются на *традиционные* (Проповедник, Требоисполнитель, Учитель), *неотрадиционные* (Пастор) и *современные* (Администратор и Организатор).

Роль в понимании Близарда — это комплексное явление, которое включает в себя разные аспекты личности и деятельности. Например, один и тот же священник может считать себя Посредником между Богом и людьми, быть Проповедником и Учителем для своих прихожан. Более того, описывая рас-



**Схема 1.**

пределение ролей между священниками, Близард указывает, у какого процента священников данная роль была на первом месте, а у какого — на втором.

По мнению Близарда, роль и деятельность не всегда связаны. Священник может идентифицировать себя с определенной ролью, при этом деятельность, которую ему приходится выполнять по внешним обстоятельствам может от этой роли отличаться.

### **Полевые примеры**

В самом начале, до полевого этапа работы, предполагалось, что священников, которые стали объектами данного исследования, будет возможно отнести к различным типам по модели Близарда и, распределив их таким образом по группам, ответить на вопрос о том, что объединяет священников с одной ролью, а следовательно, что определяет выбор ими этой роли. Исследование Близарда было анонимным, мы же располагали дополнительными данными о священниках: возрастом, местом служения, стажем хиротонии.

Однако наша попытка после сбора полевых данных соотнести результаты с детально разработанной схемой Близарда завершилась неудачей. Значительная часть наших информантов не подошла ни под один из типов, другие могли быть отнесены к тому или иному типу лишь с серьезными оговорками. Третьи попадали в одну категорию по совершенно разным признакам. Во время исследования эти священники воспринимались нами как слишком разные,



чтобы находиться в одной категории. В результате распределение священников по этой классификации получалось настолько неоднородным и условным, что использовать ее для исследования в дальнейшем было бы бессмысленно.

Самое значительное несоответствие между нашими полевыми материалами и моделью Близзарда стало заметно при попытке распределить наших информантов на Общем уровне. На этом уровне роли описывают то, как священник видит себя во взаимоотношениях между Богом и людьми. Это личное, глубокое понимание своего места не просто в структуре Церкви и общества, но и более глобально, во всем мироустройстве. На первый взгляд, классификация Близзарда кажется достаточно стройной и логичной, кажется, что священник действительно может ощущать себя кем-то одним: служащим исключительно Богу, служащим людям, посредником между двумя мирами. Но если посмотреть на тексты собранных нами интервью, мы видим, что в выборке практически отсутствуют священники, которые оценивают свое место в этой категории. Для всех их служение в идеале должно совмещать в себе все три роли Интегральной категории Общего уровня. Были случаи, когда во время интервью священник проговаривал главный смысл своей деятельности в служении Богу, однако большую часть времени проводил, общаясь с людьми, иногда на бытовые темы, которые не имеют отношения к Церкви.

Для наглядности этого аргумента приведем таблицу 1, в которой продемонстрируем как при анализе несколько наших информантов попали сразу во все три *идеологические* роли Общего уровня [7].

**Таблица 1.**

Священник	Служитель Богу	Посредник между Богом и людьми	Служитель людям
S11	В наших беседах, которые сопровождали все его действия, этот священник не раз говорил также о том, что он, несмотря на социальную важность всей своей работы, делает ее для Бога, потому что только такая изначальная цель делает социальную деятельность по настоящему полезной.	<i>Служить Богу и людям. Вот это важно, неважно где-то строить дом. Это нужно делать, но это не первое. А первое... а первое то, что должен священник делать — служить Богу и служить людям [7].</i>	<i>Сейчас в воскресенье будет 22 года, как рукоположен. За это время вместе с людьми, вместе с народом было построено на территории района 7 храмов [7].</i>

S9	<p><i>Таинство, которое я совершаю это моя главная задача. Какой смысл сложно сказать такой искусственный здесь другой смысл. Так как я священник я совершаю таинство это моя главная задача [7].</i></p>	<p><i>Обязан до людей доносить, утешать людей, которые уже с Богом знакомы, можно так сказать, но которые в тяжелых жизненных ситуациях пребывают [7].</i></p>	<p>Но считаю, что тоже необходимо это делать, но нужно конечно беседовать обязательно людей привлекать именно к таинствам к исповеди, к причастию обязательно. Не просто покрестить — вот в этом задача — не чисто формально требу совершить а все-таки, как в случаях бесед, объяснить, научить, привить к Церкви [7].</p>
S3	<p><i>Но в то же время внутренние противоречия, они не находили разрешения, поэтому я молился Богу своей молитвой такой. И такое разногласие. И я видел, что ответы на вопросы я не нахожу и не знаю, как с этим быть. В то же время искал у Бога помощи. Чувствовал. И Господь мне знание, что ли, свыше дал, просветление, что ли. И это были ближе к выпуску уже. И я уже на выпуске, у меня мысль была такая, что я не смогу работать по специальности, мне нужно искать другую жизнь какую-то. Я не знал, какую, в монастырь идти или чего. И пошел я работать после окончания, через год уволился и приехал сюда, в богословский институт поступил [7].</i></p>	<p><i>И молиться за больных, помогать им, облегчать их страдания, помогать им осмыслить их болезни, обрести правильное понимание болезни. Оказать ту посильную помощь, которую мы можем оказать. И другое направление — приведение людей к Богу [7].</i></p>	<p>Главное? Для меня главное служить людям. Служить людям нуждающимся [7].</p>

Как видно из таблицы 1, сами священники не видят противоречия в сочетании сразу трех ролей из классификации Близзарда. А если большинство священников попадает сразу во все три категории, то такое деление, по видимому, не оправдано.

Один из священников даже сам четко осознает соединение в себе трех этих ролей. Вот что он говорит в своем интервью:

Ты сейчас общаешься с Богом или с людьми. Может быть, так это удастся поделить. Здесь можно достаточно четко артикулировать, что когда в футбол играешь, все-таки Богу не молишься в этот момент. Ты можешь назвать служением, если ты там, как отцы говорят, они выстраивают какое-то общение с молодежью и так далее. Но все-таки Богу не молится. На службе я молюсь к Богу. При этом я могу на этой службе исповедовать кого-то, люди приходят на службу, как-то с ними тоже взаимодействую, вместе с ними молюсь. Я могу Богу молиться о каких-то людях тоже. Но все-таки, это действие обращено к Богу. Или исповедь. Да, я общаюсь с человеком. я разговариваю с ним, пытаюсь как-то ему помочь. Да, при этом я молюсь Богу, если исповедую, если не молюсь, это вообще привет. Но все-таки, это действие, которое обращено к человеку. В нем есть элементы обращения к Богу тоже. Но тут, мне кажется, разделить можно. [7, S2].

Как нам кажется, все эти недостатки методологии Близзарда объясняются в первую очередь тем, что он создавал свою классификацию, основываясь на теоретических исследованиях по пастырской теологии и некоем собственном представлении о том, как устроена Церковь, без реальных данных, и только потом проверил ее на священниках с помощью анонимного опроса с открытыми вариантами ответа. Методология сбора и обработки информации описывается им в первой главе книги [8, р. 3], однако Близзард делает это не очень четко и последовательно. Близзард подгоняет существующих священников под его личную абстрактную схему (в других работах по богословию священства подобная схема не встречается, и сам Близзард не ссылается ни на что). Причем подгон этот осуществляется исключительно на основании коротких ответов на вопросы анкеты, без какой-либо дополнительной информации о деятельности священника. А, как мы уже писали выше, декларируемая роль может отличаться от реальных действий.

Впоследствии Близзард критиковался другими исследователями ролей священников. Мари Эллен Релли пишет о том, что классификацию ролей необходимо проводить, основываясь на восприятии священниками своей деятельности. Выделив 22 вида занятий, она провела анкетирование среди священников, в котором от них требовалось выбрать виды деятельности, которые характеризуют их. В итоге было выделено 7 ролей священников (Учитель, Пророк, Пастор, Администратор, Организатор, Исполнитель ритуалов), установлена четкая взаимосвязь с возрастом [10, р. 354]. В дальнейшем мы частично использовали идею о том, что священника определяет его деятельность, но не опрашивали священников о том, что они делают, а наблюдали и фиксировали эту деятельность самостоятельно.

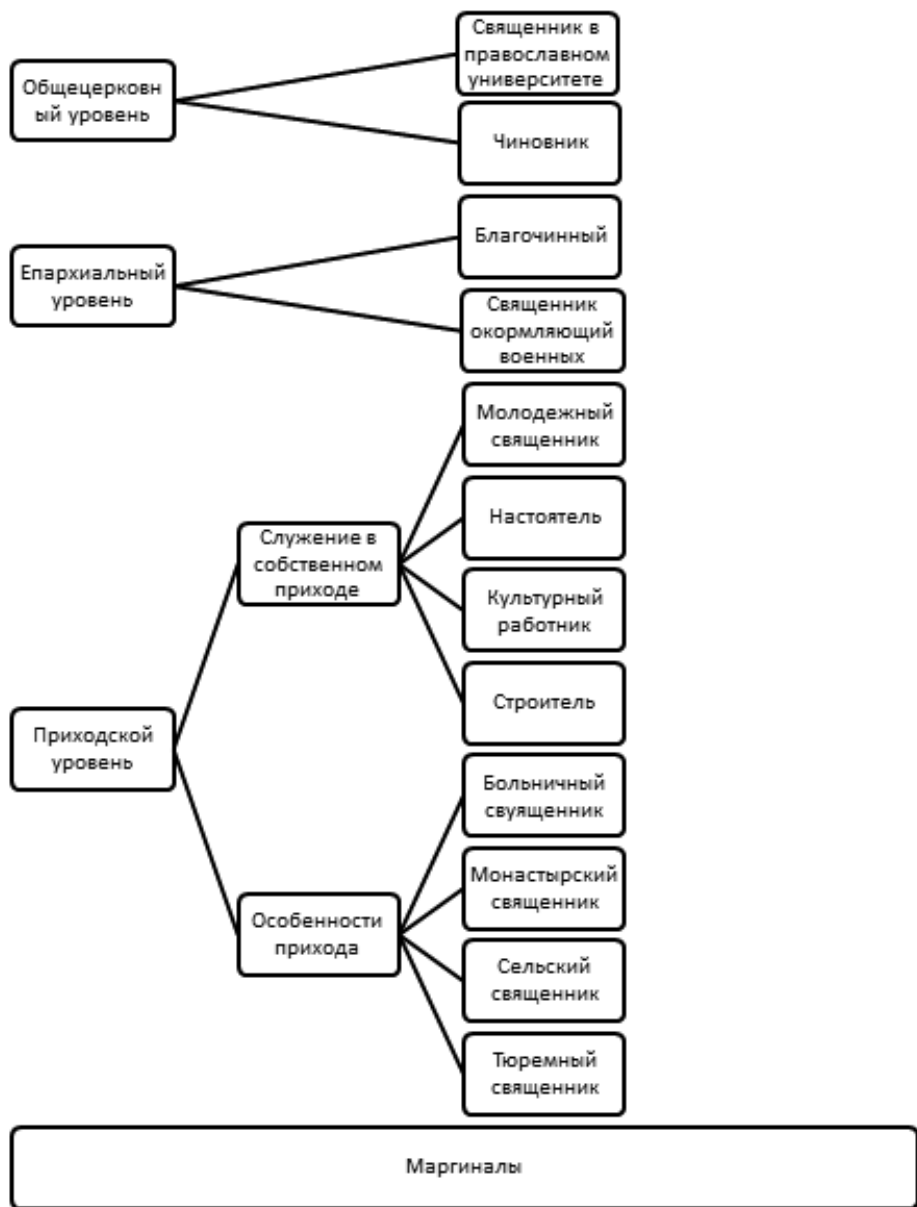
Невозможность использовать модель Близзарда для классификации заставила нас создать собственную классификацию ролей священников, основываясь в первую очередь на нашем полевом опыте. Для определения роли священника решено было использовать несколько показателей: самоопределение (то, как он сам лично проговаривает свою роль в интервью, если это происходит), конкретные действия в течение недели, официальная должность священника (если она была), местоположение его прихода.

В таблице 2 представлено несколько примеров того, как мы работали, определяя роли.

**Таблица 2.**

Священник	Самоопределение. Цитаты из интервью	Конкретные действия	Официальная должность	Местоположение прихода	Итог
S1	<i>Но гораздо важнее задача, когда молодая кровь, молодая сила начинает направлять себя в очень важное, очень полезное русло.</i>	Раз в неделю молодежное собрание в Церкви (плюс тратит время на подготовку), два раза в неделю спорт с молодежью, готовит молодежные статьи для приходского листка.	Ответственный за молодежную работу в благочинии	Храм в поселке в Подмосковье	Молодежный священник
S6	Среди своих обязанностей в первую очередь причисляет места, в которых учится, хотя есть и другие занятия.	Подставляет весь твой график под учебу (аспирантура и изучение иностранных языков).	Аспирант обще-церковной аспирантуры, чиновник в одном из синодальных отделов Церкви	Маленький храм в центре Москвы, община как таковая в нем отсутствует	Вечный студент
S10	<i>Каждый день присутствую здесь в школе. Какие-то вопросы, которые задают мне ребята, преподаватели, родители. Что-то действительно тут сразу решается. Что-то более тяжелое и сложное мы вместе с духовником как-то пытаемся выяснить.</i>	Директор школы. Проводит там почти каждый день, знает всех учеников, решает их проблемы, помогает им в их духовной жизни.	Директор школы, ответственный за молодежную работу в епархии.	Большой исторический храм (но не главный в городе)	Директор школы

Обычно личное самоощущение священника, очевидное из интервью и других разговоров, четко совпадало с местом служения и особенностями прихода. Так, священник, возглавляющий несколько приходов сельской местности и про-



*Схема 2.*

водящий большую часть времени в переездах между ними и решении проблем на каждом из приходов, в интервью рассказывал о том, насколько сильно отличается жизнь сельского священника от городского. По его словам, служение священником в городе — это несложная работа, к которой стремятся многие. Если бы некоторые священники знали, что им придется служить в селе, они

не стали бы рукополагаться. Молодежный священник своей главной задачей считал работу с подростками и то, чтобы они не смотрели телешоу наподобие Дом-2 (он говорил об этом в личной беседе, а не в интервью). Священник, обучающийся в аспирантуре, рассказывал про свои исследования и учебу гораздо больше, чем про любую другую деятельность, и подстраивал все свои другие служения под график учебы.

В отличие от Мари Эллиен Релли мы не нашли зависимости между ролью священника и его возрастом.

В результате для 25 священников было выделено 17 ролей, которые были сгруппированы в 5 категорий (см. схему 2): Служение в собственном приходе (Молодежный священник, Настоятель, Культурно-социальный работник, Строитель), Особенность прихода (Больничный священник, Монастырский священник, Сельский священник, Тюремный священник), Епархиальное послушание (Благочинный, Священник окормляющий военных), Место работы (Священник в православном университете, Чиновник, Директор школы), Особенность режима (Вечный студент, Священник по выходным, Священник на пенсии, Лидер малых групп).

Четыре из пяти этих категорий, можно классифицировать согласно структуре Русской Православной Церкви: Общецерковный уровень, Епархиальный уровень, Приходской уровень. В последний уровень попадают две категории: Служение в собственном приходе и Особенности прихода. В первом случае речь идет о приходах при храмах, без особенностей формата, а во втором — о приходах при учреждениях или созданных для окормления определенных групп верующих.

Священники из пятой группы не имеют четкого места в церковной системе. Один из них получил распределение в приход в отдаленном регионе, но пока имеет от этого распределения отсрочку в связи с учебой в аспирантуре. Второй в связи с преклонным возрастом не может служить много и активно, большую часть времени проводит, работая на личном хозяйстве и воспитывая внуков. Священник, работающий по выходным, имеет постоянную работу, которая не позволяет ему посвящать служению остальное время. Последний священник, в связи с обстоятельствами и непростыми отношениями с руководством, сам планирует и организует свое служение, согласно собственным убеждениям и представлениям. Его оторванность от церковной иерархии не временная, она объясняется не возрастом или опытом. Его самого по себе можно назвать отдельным типом священника. Следующая цитата из интервью очень хорошо характеризует этого священника:

Соб: Расскажите в чем ваша занятость здесь, что вы делаете?

Инф: В чем моя занятость. Ну, кроме того, что мы служим литургию я пытаюсь катехизацией заниматься.

Соб: Здесь или где?

Инф: Где бы я ни был [7].

## Выводы

В результате исследования оказалось, что, определяя роль для очередного священника по нескольким параметрам, мы вместе с самими священниками указывали на место в церковной иерархии на том уровне, где он четче и осознаннее всего в данный момент проявляет себя. Поскольку для этой классификации мы использовали в том числе интервью со священниками, в которых они проговаривали свою роль, можно сделать вывод, что сами информанты классифицируют себя примерно таким же образом. Оказываясь на определенном месте в церковной структуре, священник начинает определять как свое основное свое занятие ту область, где он может наиболее эффективно для Церкви выполнять свою работу. В интервью это проговаривается священниками как личные убеждения и устремления.

Таким образом, оказывается, что не священник выбирает роль, а роль (и обстоятельства, которые она в себе несет) меняет священника, дает ему цели и мотивации, которые он потом использует как свои собственные. Наиболее важный фактор для действий и мотиваций священника — это место в церковной иерархии, на котором он оказался. Нам кажется, что у священников не должно возникать конфликта между самоопределением и деятельностью, потому что именно деятельность на той позиции, где они оказались, определяет их идентичность.

Маргиналы, попавшие в пятую категорию, либо еще не получили своего места в церковной иерархии, либо уже его лишились, либо не хотят соответствовать тому положению, которое эта система для них определяет.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Антоний (Храповицкий), митр. Пастырское богословие. — М.: Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. — М.: Медиум, 1995.
3. Гершуни Дж. Экономическая социология: либеральные рынки, социальная демократия и использование времени. // Экономическая социология. — Т. 1, вып. 2. — М.: Ин-т социологии РАН, 2000. — С. 73–82.
4. Иоанн (Маслов), схиархим. Лекции по пастырскому богословию. — М.: Самшит, 2001.
5. Киприан (Керн), архим. Православное пастырское служение. — М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 1996. — 254 с.
6. Константин (Зайцев), архим. Пастырское богословие. — Решма: Свет Православия, б/г.
7. Полевые материалы авторов // Проект ПСТГУ «Способы пастырского действия».
8. Blizzard S. W. The Protestant parish minister: a behavioral science interpretation. — Pennsylvania University Press, 1985.
9. Czarniawska B. Shadowing: And Other Techniques for Doing Fieldwork in Modern Societies. — Malmö, 2007.
10. Reilly M. E. Perceptions of the priest role // Sociological Analysis. — 1975. — N36. — P. 347–356.

*Прот. Олег Анучин\**

**БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ И МИЛОСЕРДИЕ  
В СТРУКТУРЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ ГОРОДСКОГО  
И СЕЛЬСКОГО НАСЕЛЕНИЯ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ  
(XIX — НАЧАЛО XX ВЕКОВ)**

Статья посвящена проблеме создания системы социальной поддержки в XIX в. и новых форм участия в благотворительности городских и сельских сословий. Тема раскрывается на примерах благотворительности и милосердия в церковной и общественной деятельности, существенно расширивших привычные рамки благодеяний в Среднем Поволжье до организованных видов, таких как комитеты, общества, фонды, товарищества взаимопомощи и др. К концу XIX — началу XX вв. их адресатами стали бедствующие земляки, погорельцы, сироты, школьники, студенты. Обращаясь к опыту Русской Православной Церкви, автор показывает, что способность людей подавать ближнему руку помощи расценивалась прихожанами как проявление христианских добродетелей или как искупление прегрешений, поэтому крестьянская благотворительность в регионе была явлением массовым и играла роль некой духовной «скрепы».

**Ключевые слова:** XIX век, Среднее Поволжье, коллективная благотворительность, мелкая благотворительность, милостыня, духовный рост подающих, христианское мироощущение, система социальной помощи.

*Prot. Oleg Anuchin*

*Charity and mercy in the structure of everyday life of urban and rural population of the Middle Volga region (XIX — beginning of XX centuries)*

The article is devoted to the creation of a social support system in the nineteenth century and new forms of participation in charity urban and rural classes. Topic is covered with examples of charity and mercy in Church and community activities, have significantly expanded the usual boundaries of good deeds in the Middle Volga region to the organized types, such as committees, societies, foundations, societies, etc. By the end of XIX and beginning of XX centuries had assisted the ailing countrymen, to fire victims, orphans, pupils,

---

\* Анучин Олег Иванович — протоиерей, настоятель храма в честь Святых бессребреников и чудотворцев Космы и Дамиана с. Мусорка Ставропольского района Самарской области; anuhi@yandex.ru



students. Referring to the experience of the Russian Orthodox Church, the author shows that the ability of people to serve your neighbor a helping hand was regarded by the parishioners as a manifestation of Christian virtues, or as expiation of sins, so the peasant charity in the region was a mass phenomenon and played a role of some spiritual authority «braces».

**Keywords:** XIX century, the Middle Volga Region, collective charity, small charity, charity, spiritual growth, the Christian worldview, the social care system.

Россия в XXI в. переживает трудные времена, однако, имея исторический опыт преодоления кризисов в прошлом, без сомнения найдет достойный выход из этой ситуации. Своеобразным «культурным ресурсом», помогающим людям нередко просто выжить, является благотворительность. В настоящее время значительная часть населения страны нуждается в духовной, социальной или материальной помощи, что диктует необходимость возрождения, а лучше — создания новых форм социальной поддержки, с учетом деятельности системы благотворительности XIX в. Несмотря на то, что благотворительная деятельность в Среднем Поволжье, как и во всей России, регулируется законом, в ее основе лежит индивидуальная инициатива отдельных граждан, постепенное осознание прогрессивно мыслящими жертвователями личной ответственности перед обществом. Без обращения к традициям благотворительности народов России и Среднего Поволжья невозможно сохранение духовно-нравственного здоровья населения региона. Именно поэтому исследование феномена благотворительности актуально, а изучение социокультурных мотивов благотворителя важно для направления части общественной энергии в русло милосердия.

Современное общество выдвигает новые требования к эталонам для подражания молодежи. На протяжении всей российской истории их суть заключалась в преобладании духовно-нравственных мотивов поведения над материальными. Сегодня в России во главу успешной деятельности и соответственно социального статуса нередко ставятся деньги, карьера и т. п. Изменить устоявшуюся тенденцию сложно, но общество может правильно выстраивать духовно-нравственные приоритеты, применительно к обновленным целям и задачам. Для гуманистически ориентированной личности таким эталоном может стать благотворитель и меценатство. В этом контексте общественное служение, основанное на милосердии к ближнему, престижно и почетно [2, с. 392].

Благотворительность как одна из форм участия городских сословий в церковной и общественной деятельности исторически менялась, но всегда существовала в пределах приходов, города или уезда в целом. На ранних этапах городская благотворительность внешне ничем не отличалась от дворянской (в индивидуальном храмоводательстве) или крестьянской (в коллективном храмоводательстве).

В XIX в. привычные рамки благодеяний расширились на социальную сферу, что привело к организованным видам коллективной благотворительности, таким, как комитеты, общества, фонды, товарищества взаимопомощи и др. Обычно этот вид деятельности сводился к материальной помощи приходским храмам — в строительстве, поддержании благолепия, благоустройстве. К концу XIX — началу XX столетия адресатами городского бескорыстия стали бедствующие земляки, погорельцы, сироты, школьники, студенты. Важно и то,

что способность людей подавать ближнему своему руку помощи расценивалась прихожанами как проявление христианских добродетелей или как искупление прегрешений. Известные случаи благотворительности свидетельствуют о преимущественной искренней любви прихожан к своему храму, о гордости за его красоту и духовную теплоту, о подлинном сострадании к чужим бедам.

Мелкая благотворительность была присуща всему купеческо-мещанскому сословию. Состоятельная часть прихода одновременно воспринималась клиром и обществом как естественная поддержка духовенства во всех его начинаниях, — от крупных замыслов нового храмоздательства до обеспечения храмовых школ тетрадями и чернилами. Пожертвование икон, священнических облачений, литургических сосудов, сооружение новых оград, замена обветшавших полов и кровель, косметический ремонт, приобретение книг — благодеяния подобного рода являлись обыденностью во всех храмах без исключения.

В купеческих семьях, как правило, мелкой благотворительностью занималась женская половина, а мужская проявляла себя в крупных деяниях, таких, как строительство. Однако встречались и факты крупной купеческой женской благотворительности. Например, в Мордовии в 1886 г. купчиха Елизавета Селезнева получила «благословение Св. Синода с выдачей грамоты» за капитальный ремонт Спасо-Преображенской церкви в селе Матча Темниковского уезда, попечительницей которой она являлась [6].

Однако чаще преобладала разновекторность благотворительных инициатив купеческих семейств, которую определяла «гендерность» подходов разных представителей фамилий к понятию «благолепие». В этом плане можно привести пример купеческой семьи Ненюковых (вторая половина XIX столетия). Глава семьи — Лука Иванович, его сыновья Петр Лукич и Абрам Лукич, а также снохи Евдокия Ивановна, Ираида Петровна, внуки основателя династии Владимир Абрамович, Николай Абрамович, жены последних Василиса Александровна, Евдокия Андреевна. Братья Ненюковы в 1846–1854 гг. построили в Краснослободске новую каменную церковь во имя Смоленской иконы Божией Матери, надстроили двумя ярусами старую колокольню, возведенную в 1810 г. купцом Абрамом Муромцевым. Среднее поколение Ненюковых пожертвовало в храм дорогую утварь, серебряные ризы к иконам, дорогие литургические сосуды. Женская половина семьи жертвовала в Смоленскую и другие церкви города и уезда священнические облачения, иконы, утварь.

Дети старших Ненюковых и их жены входили в состав благотворительного «Общества вспомоществования недостаточным ученикам Краснослободского духовного училища», жертвовали деньги на улучшение содержания детей, а также участвовали средствами в становлении нескольких церковно-приходских школ в деревнях Краснослободского уезда, в том числе в деревне Грачевнике. Исследование показало, что помимо этого семья Ненюковых жертвовала деньги на создание библиотек в городских женском и мужском училищах. Сельское (крестьянское) училище, работавшее в Краснослободске с 1840-х гг., тоже получало от Ненюковых серьезную помощь. Ираида Петровна Ненюкова в 1880 г. пожертвовала городской женской прогимназии 4000 рублей, а затем и другие купцы города по подписному листу собрали еще некоторую сумму. Государство выделило тогда в помощь прогимназии всего 2400 рублей, и если бы не помощь

городских торговцев и предпринимателей, гимназия могла бы закрыться. В 1914 г. Ненюковы построили здание для мужской гимназии; бывало, что они на удовлетворение «гуманитарных» нужд города дарили Краснослободские земли [4, с. 156–157].

В качестве городской благотворительности необходимо упомянуть городские благотворительные комитеты. Так, под надзором Городской думы в Саранске существовал городской благотворительный комитет, который содержал детский приют со столярной и переплетной мастерскими и оказывал помощь нуждающимся жителям Саранска. Средства комитета составлялись из процентов с неприкосновенного капитала, членских взносов, пожертвований, дохода от театра и чистой прибыли от столярной и переплетной мастерских.

Благотворительное городское общество имело в собственности также учрежденную в 1868 г. купцом Петром Сергеевичем Коровиным Анастасиевскую богадельню. При ней были один каменный и четыре деревянных дома, домовая церковь, земля и имущество. Управлял богадельней особый комитет, избираемый Городской думой ежегодно. Кроме того, в городе была еще Троицкая богадельня при Троицкой церкви и ночлежный дом [1, с. 18–19].

Во многих случаях открытие учебных заведений было связано с частной инициативой и благотворительностью. В 1873 г. открылись два ремесленных учебных заведения: ремесленная школа в Краснослободске при городском четырехгодичном училище и в Саранске — при городском училище. В этом же году ремесленные отделения были открыты при Урейском сельском начальном училище и Инсарском городском училище. Во многих случаях открытие учебных заведений было связано с частной инициативой и благотворительностью [3, с. 164]. Показательной в этом смысле является история четырехлетнего ремесленного училища в с. Сабур-Мачкасы Ардатовского уезда. Средства на него были пожертвованы помещиком М. А. Краснокутским, и в сентябре 1883 г. училище было открыто.

В 90-х гг. XIX — начале XX в. активизировалось создание различных типов заведений низшего профессионального образования. Появились низшая сельскохозяйственная школа 2-го разряда в с. Оброчное Краснослободского уезда (1896), Темниковская кружевная школа (1907), ремесленное училище в с. Береговые Сыреси, ремесленное училище в Ардатове (1917) [3, с. 161–162].

Призрение было одной из наиболее распространенных форм благотворительности в провинции. По данным МВД, к этой категории относилось около 54,6% всех благотворительных учреждений Российской империи. К середине XIX в. в провинции сформировалось уже более 300 благотворительных обществ, состоявших, как правило, из чиновничье-помещичьей элиты [3, с. 166].

Индивидуальная крестьянская благотворительность в Среднем Поволжье существовала в разных формах. Так, в 1861 г. силами богатого крестьянина Тимофея Федотовича Юдина была построена значительная по размерам Никольская деревянная церковь в с. Курмачкасы Саранского уезда (ныне Ромодановский район). Этот пример показателен еще и тем, что имя благотворителя донесли до нашего времени не документы, а память земляков.

Во многих средневожских селах в исследуемый период практиковалось тайное благодеяние: по ночам крестьяне относили на стройку холсты, зерно,

ремесленные изделия и т. п. Затем все подаяние продавалось, а деньги шли на стройматериалы (с. Вертелим, Низовка, Знаменское, Лада и др.). В некоторых случаях мирские сходы отдавали в аренду общественные участки пашни, чтобы пополнить церковную кассу (с. Гумны и др.). Другой обычной для региона формой благотворительности являлся бесплатный труд на стройке.

Во второй половине XIX в., после отмены крепостного права, богатые крестьяне нередко делали вклады в храм в виде сруба на школу, служебное здание или сторожку. Наиболее почтенные и зажиточные крестьяне избирались ктиторами. Исполнение обязанностей старосты в храме сочеталось с регулярными взносами в кассу храма, финансированием ремонта церковного здания, с сооружением оград, колоколен, приобретением литургических сосудов и священнических облачений. Подтверждение этому находим в епархиальной прессе, которая в XIX в. в регулярно публиковала сообщения о награждении крестьян-жертвователей [4, с. 248].

В конце XIX столетия на Среднее Поволжье обрушилась череда засушливых годов. Примечательно, как их преодолевали крестьяне — все вместе, общинно. В 1890 г. территории региона остались без урожая. «Кое-как перезимовав, мужики засеяли ниву, но урожаем 1891 г. вовсе оказался не лучше. Разразился голод, люди попрятали последние запасы, многие семьи вообще оказались на грани жизни и смерти. Выход оставался один — устройство общественной столовой». Священник Михаил Петрович Магнитов, уроженец села Новое Синдрово Краснослободского уезда взялся за это трудное дело. М. Магнитов обратился к прихожанам за помощью, а также стал ездить по богатым домам, где, часто, приходилось выпрашивать хлеб, горох, крупу. Простые люди откликнулись быстрее и понесли в храм последние продукты. Так появилась бесплатная столовая, которой взялась руководить жена полицейского пристава, добровольно пришедшая на помощь священнику. Потом и сам пристав взялся собирать продукты. «Нашлись помощники и среди крестьян, откликнулись на народную беду инженеры-путейцы, строившие железную дорогу через Воскресенскую Лашму, учителя земских школ, некоторые купцы из Наровчата» [4, с. 249].

По отчетам благотворительного комитета, в столовой кормили ежедневно до 500 человек. Наступил 1892 г., но вместо ожидаемого облегчения грянула еще одна беда — эпидемия холеры, которая длилась несколько месяцев. Благодаря Благотворительному комитету были собраны не только продукты, но и деньги на лекарства и врачей [6, с. 5].

Существовала еще одна форма крестьянского милосердия, которая была настолько привычна, что даже не считалась у крестьян благотворительностью. Это — мелкая помощь людям, оказавшимся в трудной жизненной ситуации. Такая благотворительность бедных получила название милостыня. Причем к богатым за милостыней не шли, нищие стучали в двери обычных крестьян или стояли на храмовой паперти, прося подать мелочь. И им подавали, потому что бедные люди понимали, что они сами могут оказаться на паперти.

Нищенство было глубочайшим несчастьем в крестьянской среде XIX — начала XX вв. В нищенское положение попадали обычно после потери кормильца, с протянутой рукой ходили погорельцы, в голодные годы суму надевали тысячи

людей, оставшихся без хлеба. В нищество гнали голод, эпидемии, стихийные бедствия, падеж скота. Поэтому эмпатия — сопереживание, стремление помочь другим, всегда была отличительной чертой народов, населяющих российские территории [5, с. 87].

Поданная милостыня оставалась анонимной. Нищих жалели, но на них и надеялись в духовном плане, так как они молились за милосердных. Считалось, что молитва обиженных быстрее доходит до Бога. Более того, такие представления в некоторой степени выравнивали социальные противоречия в народе. Среди крестьян обычно говорили о крайне бедном человеке, что «он не нищенствует», а «собирает пропитание», потому что, во-первых, прося подаяние, богатства не соберешь, во-вторых, так народ старался проявлять деликатность к тем, кто испытывал мучительный стыд за свое положение. В этом случае можно говорить о духовном росте подающих: безусловно, проявляя милосердие человек становится лучше.

Богоугодным делом в сельской среде считалось «странноприимничество», т. е. предоставление ночлега и еды путникам, застигнутым ночью или непогодой. Привечали путников, основываясь только на традиционной доверии, не спрашивая никаких документов, даже ночью открывали двери совсем незнакомым людям. Помощь паломникам ценилась особо, т. к. они были главными «информаторами» о святых местах, тяга к которым у крестьян в исследуемый период была высокой. Единственной платой за ночлег и еду являлись «разговоры», на которые сходились и соседи. Темы в беседах поднимались самые разные — от цен на базарах до святости старцев.

Странноприимничество как важный компонент повседневности играло роль некой духовной «скрепы» традиционной культуры, являясь своеобразным механизмом передачи общих и региональных традиций, наполненных христианским мироощущением. Братство во Христе делало странников желанными гостями в каждом крестьянском доме. Более того, люди часто давали паломникам-странникам небольшие деньги на то, чтобы они в святом месте, в монастыре или скиту, поставили свечи во здравие давшим им кров. Паломники считали своим долгом выполнить наказ, нередко в поминальные записки вносились имена десятков людей, встретившихся им на долгом пути к святыням.

Крестьянская благотворительность была в регионе явлением массовым и приобретала почти всегда коллективные формы. Она являлась зримым выражением христианской морали, имевшей в деревнях и селах более отчетливые и конкретные очертания, чем в городах.

Исследование показывает, что к концу XIX в. благодаря инициативам провинциальных благотворителей складывается система социальной помощи в России и ее основные формы: общественное призрение, дешевое проживание, бесплатное обучение, трудовая и лечебная помощь и др.

В заключение следует отметить, что благотворительность и милосердие в XIX столетии стали элементом повседневности в городской и сельской среде Среднего Поволжья, что позитивно влияло на духовно-нравственные качества народов региона. Система благотворительности базировалась на традиционных ценностях, при которых общественное служение, милосердие к ближнему

было престижно и почетно. Помогая нуждающимся, человек сам становился чище и добрее. Без возрождения этой системы невозможно социальное и нравственное оздоровление, т. к. отказавшись от сострадания (эмпатии), общество оказывается неспособно поддерживать духовной рост граждан.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Алгоритмы провинциальной жизни: монография / сост. С. Б. Бахмустов; науч. ред. О. Г. Беломоева. — Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2011. — 512 с.
2. Алехина Н. В., Анучин О. И., Ганина О. Н., Краснощеков В. А., Лепешкина Л. Ю., Макарова Н. В., Овсянников В. П., Овсянникова Н. В., Селиванов В. М., Суворова П. Е., Якунин В. Н. Особенности повседневной культуры средневожского региона. — Рязань: Концепция, 2015. — 427 с.
3. Бахмустов С. Б., Танимов О. В. Историческая мозаика: социальная, юридическая, экономическая и культурная повседневность мордовского края. — Рузаевка: Рузаевский печатник, 2011. — 254 с.
4. Бахмустов С. Б., Фролкина Б. Б. Благотворительность в мордовском крае как феномен культуры повседневности (на материалах XVII — начала XX вв.). — Рузаевка: Рузаевский печатник, 2008. — 336 с.
5. Овсянников В. П. Русский социокультурный тип: миф или реальность // Запад-Россия-Восток: политическое, экономическое, техническое и культурное взаимодействие: сборник статей VIII международной научно-практической конференции / Поволжский гос. ун-т сервиса. — Тольятти: Изд-во ПВГУС, 2014. — С. 81–89.
6. Саранск уездный. Конец XIX — начало XX века: фотоальбом / авт. — сост. К. А. Горькина; худож. Ю. В. Смирнов. — Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2001. — 136 с.

# ФИЛОСОФИЯ. АКТУАЛЬНЫЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ

---

УДК 1(091)

*И. В. Берестов\**

## РАЗНОВИДНОСТИ ХОЛИСТИЧЕСКОГО ДОПУЩЕНИЯ У ПРОТАГОРА, ГОРГИЯ И ПЛАТОНА

Мы показываем, что Протагор, Горгий и Платон использовали в разных местах вариации или частные случаи холистического допущения: целое и все его конституенты образуют холистическую систему, в которой конституенты определяются друг через друга. Холистическое допущение могло использоваться Протагором для обоснования тезиса о человеке как мере всех вещей. Последующие философы также использовали его в эпистемических контекстах. Горгий использовал его для обоснования невозможности для одного человека помыслить то же самое, что мыслит другой человек. Наиболее часто его использует Платон — для анализа познания сложных (целых) объектов. Наконец, мы показываем, что наша интерпретация тезиса Протагора является более последовательной и устойчива к той критике, которая может быть выдвинута против интерпретации Уго Цилиоли.

**Ключевые слова:** Протагор, *homo mensura*, Горгий, *О не-сущем*, Платон, *Теттет*, релятивизм истины, интенциональный акт, пропозициональные установки, целое, холизм.

*I. V. Berestov*

*A Variants of the Holistic Assumption in Protagoras, Gorgias and Plato.*

We show that Protagoras, Gorgias and Plato in different passages had been making use of some variations or special cases of the following holistic assumption: a whole and all of its constituents are forming a holistic system in which the constituents are determined by each other. This holistic assumption may have been used by Protagoras to justify his thesis that man is measure of all things. Subsequent philosophers have also used this assumption in epistemic contexts. Gorgias had been using this assumption to justify the inability for a man to comprehend that which the other man thinks. Most often this assumption had been employing by Plato — in the course of many analyses of how to comprehend some complex

---

\* Берестов Игорь Владимирович — кандидат философских наук, Институт философии и права СО РАН, г. Новосибирск; berestoviv@yandex.ru

(or whole) objects. Finally, we show that our interpretation of Protagoras' thesis has an advantage over Ugo Zilioli's interpretation of this thesis: it is more coherent and immune to the criticism that can be leveled against the last one.

**Keywords:** Protagoras, *homo mensura*, Gorgias, *On Non-Being*, Plato, *Theaetetus*, relativism about truth, intentional act, propositional attitudes, a whole, holism.

## Введение

В настоящей статье мы продемонстрируем, что использование холистического понимания целого можно обнаружить не только у Платона (как показано в [10]), но также у Протагора и Горгия.

Как мы намерены показать, холистическое понимание целого является ключевым для построения гипотетического обоснования знаменитого тезиса Протагора (далее — *НМ*) (см. Plato, *Theaet.* 152a2–4 = 80 DK B1; см. также: Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII 60; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* IX, 51):

‘πάντων χρημάτων μέτρον’ ἄνθρωπον εἶναι, ‘τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.’

человек есть мера всех вещей, существующих — что они существуют, несуществующих — что они не существуют.

Также мы намерены показать, что холистическое понимание целого используется Горгием в трактате «О не-сущем» (*MXG VI*, § 23–26). Таким образом, мы полагаем, что замечание А. Мурелатоса (в [12, р. 164, note 2, р. 166, note 31]) о том, что Г. Калоджеро (в [6, р. 262]) ошибается, когда приписывает Горгию использование здесь «протагорского релятивизма», провозглашаемого в *НМ*, следует скорректировать.

Наконец, мы укажем на связь холистических допущений Платона с эпистемологическими проблемами, порождаемыми *НМ*; этот аспект платоновского холизма остался за рамками [10].

## Формализация холизма

Мы будем подразумевать под холистическим пониманием целого следующий тезис:

- (Н) *Какая-либо конституента первого целого отличается от каждой конституенты второго целого если и только если каждая конституента первого целого отличается от каждой конституенты второго целого.*

Под (несобственными) конституентами целого в (Н) и далее мы будем понимать объекты (части), связываемые в целое какими-либо отношениями, свойства объектов и отношения между ними, а также само это целое.

Положение (Н) подразумевается в нескольких широко известных формулировках холистического подхода к соотношению целого и его частей, или конституент. В качестве примера приведем следующую формулировку:



*(H<sup>1</sup>) Любая конституента целого определяется через каждую из его конституент.*

В (H<sup>1</sup>) принимается следующее: «определяется чем-то» = «получает некоторую определенность, некоторые характеристики от чего-то»; т. е. речь идет о *determinatio*, а не о *definitio*.

В (H<sup>1</sup>) подразумевается, что взаимоопределяемость конституент целого означает невозможность для некоторой конституенты оставаться той же самой при изменении хотя бы одной из конституент того целого, в которое эта конституента входит. Более точно эта мысль выражена в (H).

Положению (H) эквивалентно положение:

*(H<sup>2</sup>) Некоторая конституента первого целого тождественна некоторой конституенте второго целого если и только если каждая конституента первого целого тождественна соответствующей конституенте второго целого.*

Частным случаем (H) является положение:

*(PW) Одна и та же часть не может содержаться в различных целых.*

Одним из условий, при которых имеется «целое», о котором идет речь в (H), является следующее:

*(Rel→W) Если какие-либо объекты соотносены каким-либо отношением, то имеется некоторое целое (например, положение дел), содержащее все эти объекты, соотносённые этим отношением, или целое, тождественное некоторым соотносённым объектам и содержащее все остальные.*

Еще одно допущение касается не целого вообще, а специфического целого, которым является пропозиция как объект пропозициональной установки, на которую направлен интенциональный акт.

*(IndepIA) Если интенциональный акт направлен на внутренний интенциональный объект, то этот внутренний интенциональный объект определяется этим и только этим интенциональным актом.*

Частным случаем (IndepIA) является:

*(Id) Интенциональный акт и внутренний интенциональный объект этого акта тождественны друг другу.*

Оправдать (IndepIA) можно через допущение, что интенциональный акт тождественен тому целому из внутренних интенциональных объектов (пропозиции), на которое он направлен. Также можно допустить, что интенциональный акт не зависит от других интенциональных актов, являясь проявлением «свободной», или «независимой», активности субъекта, и если актов много, то в целом окажутся части, не определяемые друг через друга, что запрещено в (H). При этом можно доказать, что направленность интенционального акта на реальный объект невозможна, поскольку реальный объект содержит ха-

рактические, не зависящие от тех, которыми его наделяет интенциональный акт, но это ведет к наличию в целом конституент, не определяющихся через другие конституенты, что невозможно по (Rel $\rightarrow$ W) & (H).

Положение (H) можно формализовать в виде:

$$(H_p) (\exists c_1) (\forall c_2) (c_1 \neq c_2) \leftrightarrow (\forall c_1) (\forall c_2) (c_1 \neq c_2),$$

где  $c_1$  является переменной, пробегающей по конституентам произвольного целого  $w_1$ ,  $c_2$  является переменной, пробегающей по конституентам произвольного целого  $w_2$ :  $c_1 \in w_1$  &  $c_2 \in w_2$ .

Положение (Id) можно формализовать в виде:

$$(Id_p) (\forall \mu) (\forall p) (\forall A) [(A_\mu \hat{=} p) \leftrightarrow \mu = \hat{=} p].$$

Выражение « $A_\mu \hat{=} p$ » читается как «интенциональный акт  $\mu$  типа  $A$  направлен на пропозицию  $\hat{=} p$ , которую выражает предложение  $p$ ».

С учетом (Id<sub>f</sub>) мы можем записать исходный, являющийся базовым для последующих вариаций, частный случай (H<sub>f</sub>) — холистическое допущение о соотношении частей и целого не для любого целого, как было в (H<sub>f</sub>), а только для специфических целых, которыми являются пропозиции (для облегчения понимания формулы мы будем рассматривать простейшие пропозиции, выражаемые предложениями с одноместными предикатами):

$$(HPr^{basic}) [A_\mu^1 \hat{=} P(a) \hat{=} A_\nu^2 \hat{=} Q(b)] \rightarrow [\{\hat{=} P(a) = \hat{=} Q(b) \vee \mu = \nu \vee P = Q \vee a = b\} \leftrightarrow \{\hat{=} P(a) = \hat{=} Q(b) \hat{=} \mu = \nu \hat{=} P = Q \hat{=} a = b\}].$$

В (HPr<sup>basic</sup>) и далее мы подразумеваем возможность универсальной квантификации перед всей формулой по каждому терму, но не будем записывать кванторы, чтобы облегчить понимание формул.

Выражение « $A_\mu^1 \hat{=} P(a)$ » в (HPr<sup>basic</sup>) читается как «интенциональный акт  $\mu$  типа  $A^1$  направлен на пропозицию  $\hat{=} P(a)$ , которую выражает предложение  $P(a)$ ».

Далее используем следующие допущения:

$$(\neq S) \text{ Если субъекты различны, то их интенциональные акты различны — } [A_{\mu(s_1)}^1 \hat{=} P(a) \hat{=} A_{\nu(s_2)}^2 \hat{=} Q(b)] \rightarrow [s_1 \neq s_2 \rightarrow \mu(s_1) \neq \nu(s_2)].$$

$$(\neq A) \text{ Если типы интенциональных актов (восприятие, понимание, вера и проч.; различие типов выражается через различные пропозициональные установки или различные эпистемические операторы) различны, то интенциональные акты различны — } [A_\mu^1 \hat{=} P(a) \hat{=} A_\nu^2 \hat{=} Q(b)] \rightarrow [A^1 \neq A^2 \rightarrow \mu \neq \nu].$$

С использованием приведенных положений можно получить следующее положение, отражающее холистический характер такого целого, как пропозиция:

Из (HPr<sup>basic</sup>) & ( $\neq S$ ) & ( $\neq A$ ) можно получить еще одно положение, отражающее холистический характер такого целого, как пропозиция; это положение можно рассматривать как вариацию (HPr<sup>basic</sup>):

$$(HPr) [A_{\mu(s_1)}^1 \hat{=} P(a) \hat{=} A_{\nu(s_2)}^2 \hat{=} Q(b)] \rightarrow [\{\hat{=} P(a) \neq \hat{=} Q(b) \vee \mu(s_1) \neq \nu(s_2) \vee s_1 \neq s_2 \vee P \neq Q \vee a \neq b \vee A^1 \neq A^2\} \rightarrow \{\hat{=} P(a) \neq \hat{=} Q(b) \hat{=} \mu(s_1) \neq \nu(s_2) \hat{=} P \neq Q \hat{=} a \neq b\}].$$

Выражение « $A^1_{\mu(s_1)} \hat{P}(a)$ » читается как «субъект  $s_1$  обладает интенциональным актом  $\mu$  типа  $A^1$ , направленным на пропозицию  $\hat{P}(a)$ , которую выражает предложение  $P(a)$ ».

Неформально, в (HPr) говорится следующее:

Если хотя бы одна конstituента одной пропозиции отличается от соответствующей конstituенты другой пропозиции (причем среди конstituент пропозиции присутствует сама пропозиция) или тип интенциональных актов, направленных на эти пропозиции, различен, или различны субъекты этих актов или сами эти акты, то все конstituенты этих пропозиций различны и направленные на эти пропозиции интенциональные акты тоже различны.

Теперь посмотрим на то, в каком виде (HPr<sup>basic</sup>) и (HPr) используются Протагором, Горгием и Платоном.

### (HPr) в НМ Протагора

Начнем с анализа тезиса НМ Протагора. Отношение « $s$  является мерой для  $p$ » будем понимать как «пропозиция  $p$  (интенциональный объект  $a$ ), которую понимает субъект  $s$ , зависит от  $s$ , в том смысле, что если бы  $s$  был другим, то  $p$  (интенциональный объект  $a$ ) тоже была бы другой». Пусть  $\mu(s_1)$  означает акт мышления  $\mu$ , зависящий от  $s_1$ ,  $\nu(s_2)$  означает акт мышления  $\nu$ , зависящий от  $s_2$ . В этом случае НМ можно записать в следующих двух вариантах:

$$\begin{aligned} (Pr) \quad & \{ \mathbf{G}_{\mu(s_1)} \hat{P}(a) \& \mathbf{G}_{\nu(s_2)} \hat{Q}(b) \& s_1 \neq s_2 \} \rightarrow \hat{P}(a) \neq \hat{Q}(b). \\ (Pr') \quad & \{ \mathbf{G}_{\mu(s_1)} \hat{P}(a) \& \mathbf{G}_{\nu(s_2)} \hat{Q}(b) \& s_1 \neq s_2 \} \rightarrow a \neq b. \end{aligned}$$

Неформально:

*Если два субъекта, постигающие две пропозиции, различны, то и сами эти пропозиции, и объекты, о которых идет речь в этих пропозициях, тоже различны.*

Положения (Pr) и (Pr') являются частными случаями (HPr).

В современной литературе позиция Протагора часто характеризуется как «релятивизм истины», в соответствии с которым истинность пропозиции релятивизирована к субъекту. Эту релятивизацию можно выразить так: любая пропозиция (истинная для кого-то) истинна *только* для него. Положение (Pr) истинно при замене  $\mathbf{G}$  на произвольные эпистемические операторы, так что мы можем записать (Pr) для эпистемического оператора  $\mathbf{B}^T$ , « $\mathbf{B}^T_{\mu(s_1)} \hat{P}(a)$ » читается как «субъект  $s_1$ , в своем интенциональном акте  $\mu$ , считает истинной пропозицию  $\hat{P}(a)$ ». В этом случае (Pr) переписывается в виде:

$$(PrT) \quad \{ \mathbf{B}^T_{\mu(s_1)} \hat{P}(a) \& \mathbf{B}^T_{\nu(s_2)} \hat{Q}(b) \& s_1 \neq s_2 \} \rightarrow \hat{P}(a) \neq \hat{Q}(b).$$

Неформально:

*Если два субъекта, считающие истинными две пропозиции, различны, то эти пропозиции также различны.*

В (PrT) подразумевается, что об истинности пропозиции нельзя говорить без указания на тот интенциональный акт (принадлежащий некоторому субъекту), в котором эта пропозиция признается истинной (нет свойства «быть истинной», есть только неанализируемый оператор *считает истинной*), так что пропозиция истинна тогда и только тогда, когда она присутствует в системе убеждений субъекта — так определяется «релятивизм истины» в [9, p. 568]; см. также [11, p. 32]. Таким образом, в (PrT) подразумевается положение:

(RT) *Любая пропозиция  $\hat{p}$  истинна для субъекта  $s$  если и только если  $\hat{p}$  присутствует в системе убеждений субъекта  $s$ .*

Положение (RT) можно считать обычной трактовкой «релятивизма истины».

Из (RT) следует, что разные субъекты *могут не считать истинной* одну и ту же пропозицию. Помимо этого, в (PrT) присутствует также и более сильное требование: разные субъекты *не считают истинной* одну и ту же пропозицию. Поэтому вариант релятивизма истины, описываемый в (PrT) и рассматриваемый нами как одна из возможных формализаций НМ, можно назвать **радикальным релятивизмом истины**.

### (HPr) в «О не-сущем» Горгия

В трактате Горгия «О не-сущем, или О природе» говорится следующее (MXG VI, § 23, 980b8–11, см. греч. текст в [5; 3], пер. наш):

Если же предположить, что возможно [для говорящего] познать [нечто], и даже сказать о том, что ему удалось познать, то мыслит ли при этом слушающий то же самое? Ибо одно и то же не может совместно присутствовать во многих и отдельных [целых]; ибо в этом случае одно стало бы двумя.

По нашему мнению, в этой цитате содержится положение, которое можно формализовать следующим образом:

$$(G23) \quad \{G_{\mu(s_1)} \hat{P}(a) \ \& \ G_{\nu(s_2)} \hat{Q}(b) \ \& \ s_1 \neq s_2\} \rightarrow a \neq b.$$

Неформально:

*Если два субъекта, постигающие две пропозиции, различны, то объекты, о которых идет речь в этих пропозициях, также различны.*

Видно, что (Pr')=(G23). Положение (G23) является частным случаем (HPr). С нашей точки зрения, в процитированном фрагменте из MXG VI, § 23, 980b8–11 Горгий приводит основание для (G23):

*Одна и та же часть не может присутствовать в «отдельных», а значит, различных, целых, ведь часть в первом целом не тождественна части во втором целом.*

Выше мы обозначили это положение как (PW).

Другие частные случаи (HPr) можно обнаружить ниже, в § 24–26.

Горгий подводит итог третьему аргументу (*MXG VI*, § 20–26, 979a12–980b21; *Sext. Adv. Math.* VII, 83–87), говоря, что знание одного субъекта не может быть сообщено другому субъекту, отличному от первого, поскольку (*MXG VI*, § 26, 980b19): «...οὐδεὶς ἕτερον ἑτέρῳ ταὐτὸν ἐννοεῖ» (...никто не мыслит то же самое, что и кто-то другой).

Иными словами, передать то, что знаешь, думаешь и пр. о фиксированном интенциональном объекте, невозможно (помимо прочих оснований, которые нами не рассматриваются; подробный анализ третьего аргумента см. в [12]) просто потому, что успешная передача подразумевает, что субъекты понимают *один и тот же* интенциональный объект, а это невозможно в силу предположительно признаваемого Горгием (HPr).

В связи с этим заметим, что, как утверждается в [15, р. 247], киренаики (*apud Sextus Empiricus, Adv. Math.* VII, 195–198) и Феодосий (Theodosius, скептик нео-пирронистской направленности, *apud Diogenes Laertius, Vitae philosophorum IX*, 70) доказывали тезис о непостижимости содержания других сознаний. По [15, р. 251], в этом доказательстве используется тезис о приватности интенциональных объектов.

Этот тезис, в соответствии с трактовкой из [15, р. 254], признается также и Платоном в *Theaet.* 154a2. Здесь Платон, по [15, р. 254], провозглашает приватность объекта восприятия для каждого воспринимающего субъекта (ἐκάστῳ ἴδιον), т. е. доступность его для одного и только одного воспринимающего субъекта. Платон выдвигает этот тезис как довод в пользу позиции Протагора, и сам Платон не ни разу пытается отвергнуть это утверждение. Этот тезис может быть формализован как (Pr').

Работа, проделанная в [15], весьма убедительна, хотя мы хотели бы внести одну поправку: мы не можем согласиться с тем, что киренаики и Феодосий были «единственными античными философами», которые доказывали тезис о непостижимости содержания других сознаний [15, р. 257]. Действительно, *MXG VI*, § 26, 980b19 ясно показывает, что Горгий также был среди таких философов. Приведенная нами цитата из *MXG VI*, § 26, 980b19 свидетельствует о признании Горгием (Pr) или (Pr'), являющихся весьма естественными и одинаково допустимым ее интерпретациями. Для Горгия в нашей интерпретации объекты каждого интенционального акта оказываются изолированными в мире субъекта этого акта.

### (HPr) в «Теэтете»

Положения (Pr) и (Pr') можно обнаружить во многих текстах у Платона. Рассмотрим один фрагмент из «Теэтета» (*Theaet.* 154a):

*Сократ.* А другому человеку что бы то ни было разве представляется таким же (ὄμοιον), как и тебе? Будешь ли ты настаивать на этом или скорее признаешь, что и для тебя самого это не будет всегда одним и тем же (ταὐτό), поскольку сам ты не всегда чувствуешь себя одинаково?

*Теэтет.* Я скорее склоняюсь ко второму, чем к первому (154a)\*.

---

\* «Теэтет» цитируется в пер. Т. В. Васильевой по [4, т. 2, с. 192–274]; пагинация всех диалогов Платона осуществляется по [13].

Здесь мы видим утверждение, что при изменении субъекта меняются и их «представления», т. е. что различие в субъектах влечет различие в объектах их внутренних интенциональных актов. Формализовать это положение можно так же, как и *НМ* — через (Pr) & (Pr').

У Платона можно обнаружить и другие частные случаи (HPr). Если рассматривать объект чувственного восприятия как интенциональный объект, то Платон утверждает, что субъект восприятия и его объект образуют холистическое целое, части которого характеризуются друг через друга (см. *Theaet.* 159e–160a):

*Сократ.* И, воспринимая так, я уже стану чем-то иным: ибо от различных [воспринимаемых] вещей — различные [акты] восприятий, делающие отличным и другим самого воспринимающего; равно как и действующее на меня, сойдясь с другим и произведя другое, никогда не сможет остаться таким же, поскольку, производя от другого другое, оно станет другим.

*Теэтет.* Это так.

*Сократ.* И я не остаюсь таким же, как был, и вино не будет таким, как было.

Получается, что Сократ в первом состоянии, который еще не изменился под влиянием воспринимаемого вкуса вина, отличается от Сократа во втором состоянии, который уже изменился под влиянием воспринимаемого вкуса вина. Здесь подразумевается, что различные акты восприятия принадлежат разным субъектам:  $\mu \neq \nu \rightarrow s_1 \neq s_2$ . В свою очередь, вкус вина после изменения Сократа (или сократовского акта восприятия) также изменяется. Если считать, что объекты воспринимаются посредством пропозиций, т. е. что восприятие является одной из пропозициональных установок, то получаем:

$$(Th1) \quad \{P_{\mu(s1)} \wedge P(a) \& P_{\nu(s2)} \wedge Q(b) \& a \neq b\} \rightarrow \{\mu \neq \nu \& s_1 \neq s_2 \& \wedge P(a) \neq \wedge Q(b)\}.$$

Видно, что (Th1) выводится из (HPr) и описывающего рассматриваемую Платоном ситуацию тезиса  $\mu \neq \nu \rightarrow s_1 \neq s_2$ .

Использование частных случаев (HPr) мы видим также и в подразумеваемой взаимозависимости субъекта и его интенционального объекта в «речи Протагора» из платоновского диалога «Теэтет». С одной стороны, персонаж Протагор здесь утверждает, что мнение человека с «дурным» состоянием души «соответствует» этому состоянию (*Theaet.* 167b 1–2). Таким образом, мнение (= интенциональный объект = пропозиция) зависит от субъекта или от интенционального акта, так, что для различных актов пропозиции также различны:

$$(Th2) \quad \{B_{\mu(s1)} \wedge P(a) \& B_{\nu(s2)} \wedge Q(b) \& s_1 \neq s_2\} \rightarrow \wedge P(a) \neq \wedge Q(a).$$

Положение (Th2) является частным случаем (HPr).

С другой стороны, «тысячу раз отличается один от другого, потому что для одного существует и ему кажется одно, а для другого — другое» (*Theaet.* 166d). Таким образом, субъект, или интенциональный акт, зависит от своего мнения (= интенционального объекта = пропозиции):

$$(Th3) \quad \{B_{\mu(s1)} \wedge P(a) \& B_{\nu(s2)} \wedge Q(b) \& \wedge P(a) \neq \wedge Q(b)\} \rightarrow s_1 \neq s_2.$$

Положение (Th3) выводятся из (HPr) и описывающего рассматриваемую Платоном ситуацию тезиса  $\mu \neq \nu \rightarrow s_1 \neq s_2$ .

Кроме того, у Платона имеется четкая формулировка тезиса, неоднократно встречающегося у Горгия и Секста Эмпирика, о недостижимости для одной познавательной способности интенционального объекта другой познавательной способности (см. *Theaet.* 185a):

*Сократ.* А не пожелаешь ли ты согласиться, что осязаемое посредством одних способностей невозможно ощущать посредством других, например, осязаемое для слуха — посредством зрения, а осязаемое для зрения — посредством слуха?.

Здесь утверждается, что различие в интенциональных актах влечет различие в интенциональных объектах:

$$(Th4) \quad \{P^a \wedge P(a) \& P^v \wedge Q(b) \& \mu \neq \nu \& P^a \neq P^v\} \rightarrow a \neq b.$$

Положение (Th4) также выводится из (HPr) и является частным случаем последнего.

### (HPr) в «Пармениде»

Разберем другие тексты Платона, которые могут интерпретироваться как свидетельствующие о признании им некоторых частных случаев (HPr). В «Пармениде» боги соотносят свои объекты исключительно со своими объектами, тогда как люди соотносят свои объекты исключительно со своими объектами. Из этого следует, что ни люди не знают божественных объектов, ни боги — человеческих. Таким образом, Платон утверждает, что  $a \neq b$ , если  $a$  и  $b$  задаются характеристиками, приписываемыми им разными субъектами. «Субъекты» здесь можно заменить на «интенциональные акты»: интенциональные акты богов и людей принципиально различны, поскольку у богов они «совершенны», а у людей — нет:

Итак, если у бога есть упомянутое совершеннейшее господство и совершеннейшее знание, то господство богов никогда не будет распространяться на нас, и их знание никогда не познает ни нас, ни вообще ничего относящегося к нашему миру: как мы нашей властью не властвуем над богами и нашим знанием ничего божественного не познаем, так на том же самом основании и они, хоть и боги, над нами не господают и дел человеческих не знают (134d–e)\*.

Это значит, что Платон утверждает следующее положение:

$$(PlParm) \quad \{K_{\mu(s1)} \wedge P(a) \& K_{\nu(s2)} \wedge Q(b) \& s_1 \neq s_2\} \rightarrow a \neq b.$$

Видно, что (PlParm) близко к (Pr') и является частным случаем (HPr).

---

\* «Парменид» цитируется в пер. Н. Н. Томасова по [4, т. 2].

## (HPr) в «Софисте»

В *Soph.* 263a5–b8 присутствует развернутое доказательство немыслимости субъектно-предикатной пропозиции, отрицающей данную пропозицию. Платон здесь утверждает: если принимается первая пропозиция, что *Теэтет сидит*, то вторая пропозиция, что *Теэтет летит* (подразумевающая пропозицию, что (*Теэтет сидит*)) высказывает о Теэтете «то, что не должно быть высказано о нем», а значит, если вторая пропозиция высказывается о ком-то или чем-то, то точно не о Теэтете из первой пропозиции. Формализовать это можно следующим образом:

$$(Soph1) \quad \{G_{\mu} \wedge P(a) \& G_{\nu} \wedge P(a)\} \rightarrow a \neq b.$$

Положение (Soph1) выводится из (HPr). Действительно, следующую формулу можно считать тождественно истинной:

$$(p) \quad \wedge p \neq \wedge p.$$

Из (HPr), с использованием Закона упрощения основания и Закона поглощения ( $p \vee q$ ) &  $p \Leftrightarrow p$ , следует положение:

$$(Soph2) \quad \{G_{\mu} \wedge P(a) \& G_{\nu} \wedge P(a) \& \wedge P(a) \neq \wedge P(a)\} \rightarrow a \neq b.$$

Из (Soph2), на основании (p) и Закона исключения тавтологии из конъюнкции ( $p \& T$ )  $\Leftrightarrow p$ , следует (Soph1).

## Заключение

Предлагаемая нами формализация помогает разглядеть, что Протагор, Горгий и Платон привержены определенным вариациям (HPr<sup>basic</sup>). То, что определенную склонность к признанию (HPr<sup>basic</sup>) — в том числе в виде признанию (H<sup>1</sup>) и (Id) — можно разглядеть уже в поэме Парменида (см. [1; 2]).

В приведенных в настоящей статье текстах Протагора, Горгия и Платона мы видим хорошо разработанную аргументацию в пользу своей позиции, но обоснование используемых частных случаев (HPr) отсутствует. Это может говорить о том, что философы принимали (HPr), поскольку он непосредственно следует из других признаваемых ими положений. Это значит, что названные философы признавали важнейшую посылку для получения (HPr<sup>basic</sup>) и (HPr) — (H), и, вероятно, полагали (H) «очевидным». Признание, например, Платоном (H) можно увидеть в *Parm.* 137c, 142d–e, 157d–e.

Проведенное исследование показывает, что холистические допущения использовались не только Платоном, как было показано в [10], но также и его предшественниками и последователями. При этом используемая нами формализация помогает рассмотреть различные варианты холистических допущений, приписывание которых Протагору помогает предложить новое обоснование *НМ*, которое, возможно, подразумевалось Протагором и, во всяком случае, было доступно для него. Это обоснование, на наш взгляд, имеет преимущество перед обоснованием из [16], поскольку мы не пытаемся, как это



делает Уго Цилиоли, доказать «сравнимость (comparability)» объектов и миров различных субъектов или интенциональных актов, признавая, тем не менее, их «несоизмеримость (incommensurability)» [16, p. 139].

По мнению Уго Цилиоли, отрицание сравнимости между мирами, или, как мы могли бы изложить это в соответствии с терминологией настоящей статьи, между пропозициями и их констиитuentами, относящимися к различным субъектам или интенциональным актам, ведет к невозможности коммуникации между субъектами. Это он полагает иррационалистическим следствием [16, p. 77], характерным для недостаточно продуманного релятивизма. Предлагаемая им самим версия релятивизма, являющаяся интерпретацией *НМ* Протагора, призвана избежать этого. У. Цилиоли считает, что один субъект не может оценивать истинность убеждений другого — их истинность и ложность определены для системы убеждений того и только того субъекта, который этих убеждений придерживается, и не определены для другого, в том числе «оценивающего», субъекта [16, p. 79]. При этом мудрец, например сам Протагор, способен «частично постичь» внутренний мир своего «пациента», уточнять свое представление по мере поступления новой информации в беседе с «пациентом», в результате мудрец оказывается способным изменить картину мира «пациента», его «диспозиции», желания и оценки, его восприятия [16, p. 80–81]. Тем самым, с точки зрения У. Цилиоли, обеспечивается возможность коммуникации и удается избежать иррационализма.

У. Цилиоли полагает, что невозможно объективно, нейтрально, безотносительно к субъекту оценивать убеждения на истинность и ложность, но вполне допустимо оценивать их на «полезность», «приемлемость», «приятность». Почему же одни оценки допустимы, а другие — нет? Протагор, действительно, стремился (за немалые деньги) изменить взгляды и оценки «пациентов» на более выгодные для них самих (*Theaet.* 166d), но из этого не следует, что оценки и вся система убеждений «пациента» доступны для мудреца, хотя бы «частично». Мудрец может выполнять свою работу, вообще не строя гипотез о системе убеждений «пациента». Как вообще может оказаться так, что истинностное значение пропозиции *диспозиция Д хороша для субъекта С1* имеет истинностное значение только для убежденного в ней субъекта С1, и все-таки мудрец (т. е. субъект С2, причем  $C2 \neq C1$ ) убежден, что *диспозиция Д хороша для субъекта С1*? Как вообще какой-либо субъект может иметь какую-либо пропозициональную установку по отношению к пропозиции, которая не имеет для этого субъекта истинностного значения?

На наш взгляд, указанная странность в интерпретации У. Цилиоли *НМ* возникла из-за того, что он полагает, что невозможность коммуникации следует заблокировать «любой ценой», и ради этого можно использовать даже метод П. Фейерабенда, который, как признает сам У. Цилиоли, «трудно определим в научно точных терминах» [16, p. 79]. Однако этот подход сталкивается с весьма серьезными недостатками в аргументации и с непониманием читателя, что же именно все-таки здесь имеется в виду. С нашей же точки зрения нет никакой необходимости в отбрасывании тезиса о невозможности коммуникации «любой ценой». Как мы видели, Горгий в *MXG VI*, § 26, 980b19 весьма явно сформулировал и ясно обосновал этот тезис; тем самым он поставил весьма

серьезную проблему для последующих поколений философов. Поскольку эта проблема так и не была решена за более чем две тысячи лет, прошедших после обоснования Горгием своего тезиса, поспешность при попытках ее решения сейчас вряд ли уместна.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Берестов И. В. Парменидовские предпосылки в *homo mensura* Протагора // Schole. Философское антиковедение и классическая традиция. — 2016. — Т. 10, вып. 2. — С. 659–670.
2. Берестов И. В. Эпистемический холизм в 28 В2 ДК Парменида и в «Евтидеме» Платона // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия «Философия». — 2015. — Т. 13, вып. 2. — С. 104–114.
3. Вольф М. Н. Трактат О не-сущем, или О природе Горгия в *De Melisso Xenophane Gorgia*, V–VI: Условно-формальная структура и перевод // Schole. Философское антиковедение и классическая традиция. — 2014. — Т. 8, вып. 2. — С. 152–169.
4. Платон. Собр. соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1994.
5. Aristoteles. *De Xenophane, de Zenone, de Gorgia* // *Aristotelis opera* / Bekker I., ed. — Berlin: Reimer, 1831. — Vol. 2. — P. 202–206.
6. Calogero G. Studi sull' eleatismo. — Firenze: La Nuova Italia, 1977.
7. Diels H., Kranz W., hrsg. *Die Fragmente der Vorsokratiker (= DK)*. — Bd. I–III. — Berlin: Weidmann, 1951–1952.
8. Diogenes Laertius. *Vitae philosophorum*. Vols. 1–2 / Long, H.S., ed. — Oxford: Clarendon Press, 1964.
9. Edelberg W. *Intentional Identity and Attitudes* // *Linguistics and Philosophy*. — 1992. — Vol. 15. — P. 561–596.
10. Harte V. *Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure*. — Oxford; New York: Clarendon Press, 2002.
11. Lee M. — K. *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. — Oxford: Oxford University Press, 2005.
12. Mourelatos A. P. D. *Gorgias on the Function of Language* // *Philosophical Topics*. — 1987. — Vol. XV, N2. — P. 135–170.
13. Plato. *Platonis opera*, vols. I–IV / Burnet, J., ed. — Oxford: Clarendon Press, 1901–1902.
14. Sextus Empiricus. *Adversus mathematicos* / Mutschmann, H., ed. // *Sexti Empirici opera*. — Vols. 2–3. — Leipzig: Teubner, 1914.
15. Tsouna V. *Remarks About Other Minds in Greek Philosophy* // *Phronesis*. — 1998. — Vol. 43, is. 3. — P. 245–263.
16. Zilioli U. *Protagoras and the Challenge of Relativism: Plato's Subtlest Enemy*. — Aldershot: Ashgate, 2007.

Ю. М. Романенко\*

## МЕТАФИЗИКА ПИЩИ: О РЕКОНСТРУКЦИИ УТРАЧЕННОГО АРИСТОТЕЛЕВСКОГО ТРАКТАТА «О ПИЩЕ»\*\*

В статье предпринята попытка реконструкции возможного метафизического смысла категории пищи, который мог быть представлен в тексте не сохранившегося трактата Аристотеля «О пище». На основе обращения к аристотелевским сочинениям, где философски и естественнонаучно обсуждался вопрос о пище («Метафизика», «О душе», «О возникновении и уничтожении», «Метеорологика»), показывается, что Аристотель эксплицирует понятие пищи в свете онтологической категориальной триады «дюнамис — энергея — энтелехия», что позволяет выявить метафизические смысловые связи этого понятия с концептами ума-перводвигателя, природы и числа. Проводится сравнение платоновской и аристотелевской трактовок данной проблемы. Прослеживается развитие метафизической тематизации пищи в последующей истории философии.

**Ключевые слова:** метафизика, онтология, пища, Аристотель, душа, тело, движение, природа, ум, время.

*Y. M. Romanenko  
The Metaphysics of food:*

*on the reconstruction of the lost Aristotelian treatise "On the Food"*

The article attempts to reconstruct a possible metaphysical sense of the category of food, which could be presented in the text of the lost Aristotle's treatise "On the food". The author appeals to the Aristotelian writings in which the food was philosophical and scientific discussed ("Metaphysics", "On the soul", "Meteorologica"). Aristotle explicates the concept of food in light of the ontological categorical triad "dynamic — energy — entelechia", that helps to find the metaphysical essential connections of this term with the concepts of the mind — prime mover, the nature and the number. The comparison of Plato's and Aristotle's interpretations of this problem is made. The development of the metaphysical thematization of food in subsequent history of philosophy is traced.

**Keywords:** metaphysics, ontology, food, Aristotle, soul, body, movement, nature, mind, time.

\* Романенко Юрий Михайлович — доктор философских наук, профессор, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; ur\_romanenko@rambler.ru

\*\* Исследование поддержано грантом РФФИ № 15-03-00138а «Античная логика и византийская интеллектуальная традиция: аспекты рецепции».

В трактате «О душе» Аристотель вводит понятие «растительной души», которая определяет процессы питания и воспроизведения одушевленного тела. Пища предварительно тематизируется в четвертой главе второй книги «О душе», в конце которой Аристотель дает анонс возможного отдельного сочинения о пище, которое если и было им написано, то не сохранилось по каким-то причинам. Сделаем попытку косвенной реконструкции в метафизическом и естественнонаучном контекстах утерянного аристотелевского текста «О пище», обращаясь к некоторым сохранившимся фрагментам его работ, направленным на прояснение данного вопроса.

Принципиальной проблемой психологического трактата Аристотеля является отношение души и тела. Одушевленные тела, причастные жизни, суть составные сущности, являясь началами всех остальных тел. Аристотель дает такое определение: «Жизнью мы называем всякое питание, рост и упадок тел, имеющие основание в нем самом (dī'aytoy)» (О душе, II, 1, 412a 10–15). Жизнь является имманентным признаком природы (фюсис), и в этом заключается ее самостоятельность существования, при этом питание оказывается ее необходимым свойством. Способы существования природной жизни, согласно Аристотелю, проявляются в таких формах: «...нечто живет и тогда, когда у него наличествует хотя бы один из следующих признаков: ум, ощущение, движение и покой в пространстве, а также движение в смысле питания, упадка и роста» (О душе, II, 2, 413a 20–25). На основании этого Аристотель осуществляет «трихотомию» души, деля ее на растительную, животную и мыслящую.

Процесс питания встроен (вживлен) в общий процесс изменения (метаболе) естественных вещей, при этом пища способствует сохранению их существования, хотя и не создает их. Питание — один из родов изменения как такового. Сверхцелью смертных физических образований является нечто метафизическое:

...самая естественная деятельность живых существ <...> — производить себе подобное (животное — животного, растение — растение), дабы по возможности быть причастным вечному и божественному. Ведь все существа стремятся к нему, и оно — цель их естественных действий (О душе, II, 4, 415a25–30).

Если категория «возможности» сама собой напрашивается для характеристики пищи (сам Аристотель говорил о ней, что «поскольку она только плоть [в возможности], она питает» (О возникновении и уничтожении, I, 5, 322a 23) то насколько оправдано ее описание в категориях энергии и энтелехии? Можно предположить, что растительная (питательно-репродуктивная) способность, в понимании Аристотеля, каким-то образом влияет на деятельность животной и мыслящей способностей.

Аристотель проводит различие между смертным и бессмертным по признаку наличия питания и отношения к пище. Питающееся смертное существо причастно божественному бытию только в возможности и во времени:

Так как живое существо не в состоянии постоянно соучаствовать в вечном и божественном (ибо не может преходящее вечно оставаться тем же и быть постоянно единым по числу), то каждое из них причастно [божественному] по мере своей возможности (О душе, II, 4, 415b5).

Что касается отношения богов к пище, то об этом Аристотель пишет в «Метафизике» следующее:

Принимая богов за начала и все выводя из богов, они утверждают, что смертными стали все, кто не вкусил нектара и амброзии, явно употребляя эти слова как вполне им самим понятные; однако их объяснение через эти причины выше нашего понимания. Действительно, если боги ради удовольствия отведывают нектара и амброзии, то это вовсе не значит, что нектар и амброзия — причины их бытия; а если нектар и амброзия суть причины их бытия, то как могут быть вечными те, кто нуждается в пище? (Метафизика, III, 4, 1000a 10–20).

Возможная метафизика пищи имеет своим основанием реальную мифологию пищи, предпосланную Аристотелю традицией [7].

В трактате «О душе» Аристотель выделяет следующие проблемы, связанные с пониманием пищи. Во-первых, по этому вопросу в его время имела дискуссия: является ли питание поглощением подобного подобным или, наоборот, противоположного противоположным? Аристотель признается: «здесь возникает трудность», т. е. апория (О душе, II, 4, 416a 25–30). Проблема заключается в том, что трудноопределим онтологический статус пищи. Первая характеристика, которую Аристотель ей приписывает: пища изменяется (метаболе), она не просто некая наличная данность, но процесс. Можно предположить, что если природная сущность имеет «врожденное стремление к изменению», т. е. генетически запрограммирована к питанию, то пища и есть изменение как таковое.

Следующая проблема, на которую указывает Аристотель — «что подразумевают под пищей: то, что получается в конце, или то, что имеется вначале» (О душе, II, 4, 416b5). Здесь имеется в виду различие между потенциальным (неассимилированным) и актуальным (переваренным и усвоенным организмом) состояниями пищи. Вспоминая основной онтологический аристотелевский вопрос: что есть сущее как сущее, и проецируя его на пищу: что есть пища как пища? — мысль сталкивается с затруднением. Аристотель так разрешает данную проблему:

В самом деле, поскольку пища не переварена, противоположное питается противоположным, поскольку же переварена — подобное питается подобным. Таким образом, очевидно, что в каком-то отношении оба взгляда и верны и неверны (О душе, II, 4, 416b5–10).

Но когда случается сам акт переваривания и что происходит в этом событии перехода? Здесь возникает определенный парадокс пищи, или ее апория, с которой сталкивается Аристотель, отсылая к парадоксам времени, рассмотренным в «Физике». В силу парадоксальности пищи, она, возможно, является эксклюзивной вещью, к которой не применимы законы тождества, запрета противоречия и исключенного третьего. Именно определенная неопределенность пищи как самотождественной изменчивости, или самоизменяющегося тождества, не позволила Аристотелю, вероятно, дать ей рациональную, логически корректную дефиницию. Но он сделал нечто онтологически большее — взял понятие пищи в «вилку» категорий возможности и действительности.

Аристотель разъясняет различие понятий «действовать» и «испытывать воздействие», приводя пример с врачом, пищей и здоровьем. Он пишет:

...первое воздействующее ничего не претерпевает, а последнее и само претерпевает. <...> Пища же, когда воздействует, и сама при этом что-то испытывает: оказывая свое действие, она в то же самое время или согревается, или охлаждается, или претерпевает что-нибудь другое. Врачевание есть здесь как бы начало, а пища — как бы последнее движущее и соприкасающееся [с движимым] (О возникновении и уничтожении, I, 7, 324a 30–324b 5).

Ум врача — это неподвижный перводвигатель здоровья, а пища — и здесь мы сталкиваемся с оригинальным определением — его подвижный последний двигатель.

В восьмой главе второй книги «О возникновении и уничтожении» Аристотель дает намек на возможную связь ума и пищи.

Поскольку пища принадлежит материи, а питаемое [тело], его образ и форма, связаны с материей, то вполне понятно, что из всех простых тел, возникающих друг из друга, только огонь питает сам себя, как говорят наши предшественники. Ведь только огонь состоит преимущественно из формы, потому что ему от природы свойственно стремиться к границе [Вселенной] (О возникновении и уничтожении, II, 8, 335a 15–20).

Гераклитовский Огонь, он же Логос, стихийно распространяющийся до границ Космоса и определяющий их, делает это посредством самопитания и саморазмножения. Аристотель признает, что Огонь есть эксклюзивная стихия, обладающая автотрофией. Огонь питает себя сам точно так же, как и Ум мыслит сам себя. Выражение «пища ума» из метафоры превращается в обоснованный онтологический концепт. Пищей ума являются смыслы, которые генерируются в нем самом.

Общий вывод, который делает Аристотель на основании сказанного им в трактате «О душе»:

...растительное начало души есть способность, которая сохраняет существо, обладающее ею, каково оно есть, а пища обеспечивает его деятельность; поэтому существо, лишенное пищи, не может существовать (О душе, II, 4, 416b15–20).

В этом высказывании также просвечивается парадокс пищи: она сохраняет самотождественность живого существа и одновременно обеспечивает его изменчивость. Чтобы разрешить этот парадокс, требуется применение всего аристотелевского логического и метафизического инструментария. Однако в этом месте Аристотель прерывает свою речь: «Вот что можно в общих чертах сказать о питании. Более подробное изложение этого надо дать в особом сочинении» (О душе, II, 4, 416b 30). Однако этот заявленный возможный трактат «О пище» либо не был им написан, либо случайно пропал в истории. Так же, как не сохранилась в письменной форме устная лекция Платона «О благе», возможно, являющаяся системообразующим теоретическим центром всего его учения. В тьюбингенской школе платоноведения была предпринята попытка реконструкции этого «неписаного учения» Платона и получены определенные

результаты. Отсутствующий ныне аристотелевский трактат «О пище» ожидает такого же к себе отношения. Кроме текста «О душе» Аристотель спорадически и кратко обращался к теме пищи в других своих работах, выделяя ее определенные признаки и функции. Неупорядоченная совокупность фрагментов, посвященных данной проблеме, позволяет говорить, что Аристотель придавал пище онтологическое значение, которое возможно реконструировать в области пересечения этих фрагментов.

Рассмотрим проблему гносеологии пищи, но не только в смысле пищи как познаваемого объекта, но и ее возможной роли в процессе самого познания. Оправдано ли говорить так: каково питание — таково и познание? Аристотель голод и жажду называет желаниями, а сытость можно определить как осуществленность желания, т. е. энтелехию. Все это можно в целом назвать особыми состояниями организма, выражаясь современным языком — его гомеостазом. Деятельность растительной души определена ритмикой голода-сытости, задающей характер движения пищи во времени, а также ее онтологической структуры «потенция — акт — цель».

Живые существа питаются для того, чтобы получать вкусовое удовольствие, а также чтобы затем, насытившись, расходовать энергию в движении, направленном на удовлетворение других желаний. Аристотель обозначил отношение растительной души к животной, а также животной к мыслящей — линейно и однонаправлено. Но возможно ли прямое отношение растительной части к мыслящей, а также обратное направление взаимодействия всей трех ипостасей души? Между этими тремя способностями существует только иерархия и линейная субординация или возможна координация и круговая порука? Согласно модели иерархическо-субординационистской последовательности способностей существует однонаправленная линия «растительное — чувствующее — мыслящее». Растительная душа является низшей способностью, а ум — высшей. Возможно ли эту линию преобразовать в замкнутую фигуру, т. е. заикнуть низшую и высшую части друг на друга? Аристотель, кажется, такую возможность не брал в расчет явно, однако, обратив внимание на характерные умолчания в его тексте, выскажем предположение, что между мышлением и питанием все-таки существует определенная существенная связь, причем обратная связь. Учение Аристотеля об уме как источнике света и его рефлексии является подтверждающим аргументом. Ум автотрофен по своей сути, его мышление самого себя есть фотосинтез — непрерывное воспроизводство света.

Разъяснение этой возможности дается в аристотелевском учении об уме. Опираясь на идею двуединства материального и действующего начал в природе, Аристотель выделяет в едином уме две его ипостаси, как бы парадоксально деля неделимое: «И действительно, существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету» (О душе, III, 5, 430a 12–15). Активный ум (нус поьетикос) обладает энергией покоя, являясь неподвижным перводвижителем. «Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно» (О душе, III, 5, 430a 22–24). У пассивного ума (нус патетикос) основным свойством оказывается способность превращаться во все, но ведь это же есть принципиальный признак самой пищи — она трансформируется в того, кто ее съел.

Пищей активного ума является пассивный ум, его интеллигибельная материя. Воображение, как фермент, парадоксально разделяет-связывает чувственность и мышление [6]. Интерпретируя это посредством метафоры питания, можно сказать, что данные чувств — это пока не переваренная (не ассимилированная) пища ума, а образы — ассимилированная.

Попытаемся рассмотреть возможную теоретическую связь воображения и питания. В воображении трансформируются образы, в питании — элементы самой материи. Воображение, обращаясь к растительному способу существования, может воображать пищу, творя ее образы. Возвращаясь в ум, воображение доставляет ему эти образы, которые он претворяет в формы, вызывающие аппетит и становящиеся целью стремления питающихся тел. Формой пищи ум неподвижно движет питающееся, запуская его аппетит, так он управляет материей, не будучи смешанным с ней. Эту анаксагоровско-аристотелевскую интуицию подтверждает современная наука: импульс предвкушения возникает в головном мозге, вследствие чего запускается весь механизм продвижения и обработки пищи в организме. Если сознание пребывает в стрессе, то нарушается естественный автоматизм пищеварения и возникают гастропатологии. Каждому животному генетически присущ свой тип пищи; питающееся и пища априори настроены друг на друга. Человека наука квалифицирует как всеядное существо, видимо потому, что у него универсальное воображение и мимесис.

Согласно Стагириту, душа есть причина роста и питания тела (О душе, II, 4, 416a 9). Пища также есть тело, а именно тело в возможности, которое является изменчивым по природе (О возникновении и уничтожении, II, 1, 328b 25). Питающееся тело актуально, а пища есть потенциальное тело. Далее Аристотель пишет, обращая внимание на парадоксальность самого акта питания: «...пища претерпевает изменение от питающегося, но питающееся от пищи нет <...> Единственное изменение <...> — переход от состояния бездействия к состоянию действия» (О душе, II, 4, 416a35–416b 2). То есть Аристотель допускает изменение питающегося от пищи в смысле его перехода от возможности к действительности, но это влечет за собой и признание того, что в мгновение этого перехода сама пища становится специфически актуальной, неизменной в своей изменчивости. Она дает не только вещество, но и энергию. Питание питающегося пищей есть процесс их со-изменения и, одновременно, акт синергии.

В «Метеорологике» (4 книга) Аристотель рассматривает процесс «пищеварения» в космическом масштабе, предвосхищая современные теории трофических цепей и круговорота пищи в природе, результатом которого является непрерывное уничтожение и возникновение телесного способа существования. Эти процессы являются исключительно противоположными, но в природе в целом они взаимосвязаны. Такой взгляд на природу, являющуюся местом бытия человека, можно охарактеризовать современными терминами биосферно-экологического подхода. Переходя от идей трактатов «О душе» и «Физика» к «Метеорологике», Аристотель распространяет принцип пищи на всю живую материю.

Как отмечают современные комментаторы, четвертая книга «Метеорологии» является предвосхищением идей такой науки, как химия (биохимия),



описывающей внутренние природные превращения вещества. Ее предмет — метаболизм, но не только в пределах индивидуального организма, а и окружающей его среды. Тем самым Аристотель задает направление т. н. холистического подхода в науке, фундированного метафизической категорией энтелехии. Прокомментируем некоторые места из «Метеорологики». Основой бытия материи являются взаимодействия и взаимопревращения стихий. Огонь есть привилегированная стихия — ему не свойственно разложение, он есть энергия как таковая. Наоборот, земля есть стихия самого разложения (гниения, тления), результатом которого является прах. Огонь и земля полярны, посредниками между ними являются атмосфера и гидросфера. Все четыре стихии в целом составляют необходимые и достаточные условия существования, возникновения и уничтожения, живого. Но как конкретно это происходит?

В «Метеорологике» подробно описан стихийный механизм образования живого организма в терминах приготовления и усвоения пищи:

Теплое дает «варение» [или пищеварение], у которого [есть три вида]: «созревание», «кипячение» и «жарение». Холодное дает «несварение», [которое подразделяется] на «незрелость» [или «сырое» состояние], «недоварение» и «обжигание». <...>Итак, варение — это [полное] завершение [образования тела] из той или другой из противоположных страдательных [способностей] под действием природного и внутреннего [собственного] тепла, а эти [способности] для всякого тела — их собственная материя (Метеорологика, IV, 2, 379b, 12–32).

Комментарий: Аристотель допускал спонтанное самозарождение живых существ из гниющей материи, хотя необходимым условием этого должна быть теплота, генерируемая огнем. Импульс огня (читай: ума) должен проникнуть в хаос разложенной материи, распространить в ней теплоту, и из нее автоматически зарождаются живые сущности. Следует добавить, что по этому же принципу действует и воображение, имеющее такую же импульсивно-конвертативную природу [6].

Выше уже говорилось об автотрофии (автофагии) огня, обеспечивающей взаимопитание живого живым в составе целостного Космоса. Ранее эту же фантастическую идею высказал Платон:

[Тело космоса] было искусно устроено так, чтобы получать пищу от своего собственного тления, осуществляя все свои действия и состояния в себе самом и само через себя. Ибо построивший его нашел, что пребывать самодовлеющим много лучше, нежели нуждаться в чем-либо (Тимей, 33 с–d).

С точки зрения современной науки, автотрофами являются растения, способные синтезировать органику из неорганики, используя энергию света (фотосинтез). Этим процессом, по Аристотелю, заведует растительная душа, но управляет им — свет ума. Животные и человек являются гетеротрофами, питаются уже готовым органическим веществом, но в них есть и растительная душа, осуществляющая самообновление тканей. Наиболее саморегулирующейся экологической системой в природе, т. е. биогеоценозом, является лес, в котором возникает самодвижный трофический кругооборот. Поэтому не случайно, что Аристотель взял это имя — лес (греч. hyle) — для обозначения категории мате-

рии, осуществив трансформацию метафоры в концепт. Эта тема представлена в книге В. В. Бибикина «Лес», посвященной анализу аристотелевского учения о живой материи, связи античной и современной биологии [1].

Подведем промежуточные итоги. Питание тела — фундаментальное действие фюсис. Это не акт творения сущего, прерогатива чего принадлежит уму-перводвигателю, а сохранение сотворенного во времени. Сам способ существования зависит от характера питания. В телеологическом и энергично-динамическом планах прием и усвоение пищи завершается в «метаболе» — совпадении своего и иного в целостности самовоспроизводящегося одушевленного тела. Питание есть признак смертных существ, существующих во времени. Время смертных — это не только время их души (августиновская психологическая интерпретация аристотелевской теории времени), но и способ изменения их телесного существования, которое конкретно детерминируется ритмикой голода-сытости — назовем это трофическим временем, являющимся конкретным и качественным, в отличие от абстрактно количественного подхода к нему. Качественное время, имеющее смысл поры (греч. кайрос — εἶναι καίρος), оригинально истолковывается в книге В. В. Бибикина «Пора (время-бытие)», где проводится этимологический разбор русского двуспецифического слова пора (время сезона и время решения действовать), этимологический исток которого в греческом слове λόρος — путь, средство, проход, пора [2, с. 13–17]. Русское слово «время», происходящее от др.-инд. vartman, также означало некий просвет, проток для воды, прорезь меча и т. п. Пора — это событие открытости. В результате присоединения к этому слову отрицательной приставки «а-», возникает философское понятие «апория» (тупик, непроходимость).

Античная традиция исследования времени натолкнулась на мыслительные апории. Аристотель создал онтологическую концепцию времени, пытаясь эксплицировать данную апоретику, в четвертой книге «Физики». К числу его проблем и парадоксов относятся следующие. Время есть и не есть движение. Время измеряет движение и, наоборот, измеряется им. Оно порождает и уничтожает. Суть проблемы времени сводится к парадоксу момента «теперь». С онтологической точки зрения, оно есть и не есть, будучи точечной границей времени (которое само по себе линейно), его началом и концом одновременно. Этот аристотелевский сюжет многократно комментировался в историко-философской традиции, поэтому обратим внимание на напрашивающуюся из него идею трофического времени. В древнегреческом языке имя бога Хроноса (Кроноса) трансформировалось в философское понятие времени, став абстрактным. Первобытный мифический образ *пожирателя* своих порождений продолжает присутствовать в глубине этой категории.

В творении жизни время и питание возникают одновременно. Повторяя аргументацию Аристотеля, можно сказать, что процесс питания измеряется временем, но справедливо и обратное суждение: время измеряется движением пищи, как в рамках индивидуального организма, так и биосферы в целом. Не было бы тотального изменяющегося продвижения пищи по вездесущим трофическим сетям природы в виде сообщающихся неисчислимых пор в телах, не существовало бы и природного времени. Пища качественно наполняет время, как материя наполняет форму. Современная наука делит время в со-

ответствии с качественными уровнями материи. Так, говорят не только о физическом, но и биологическом, социальном, психологическом и пр. временах. Одним из актуальных и перспективных направлений в междисциплинарных исследованиях является хронобиология (биоритмология), выявляющая новые данные о процессе пищеварения.

Трофическое событийное время — это время поры (в библихинском понимании этого слова). Пища есть своеобразный качественный хронометр. Организмы суть пищевые часы. Подобно собиранию и разбрасыванию камней, есть время голодания и время насыщения, как есть в своем небытии прошлое и будущее. Что связывает их? Или лучше даже спросить так: что прокалывает их границу? Момент теперь. Пора! И этот точечный прокол границы озвучивается одновременно как *пора!* — проход, просвет, проток и пр. Аристотель обращается к теории пор в «Метеорологике», пытаясь объяснить механизм биосферного «пищеварения». Эта теория была создана его предшественниками (Алкмеон, Эмпедокл, Левкипп) для решения проблемы отношения пустоты и полноты, определяющих материальную динамику. Так, врач-пифагорец Алкмеон первым предположил, что чувственные ощущения передаются по порам. То же самое относится к продвижению пищи в тканях организма и вещества в природе в целом. Теория пор существует и в современной физиологии, ставя задачу решения биохимической проблемы транспортировки макромолекул с учетом биоритмических факторов.

Таким образом, онтологический аспект проблемы пищи выражается Аристотелем через призму категориальной связи «возможность — действительность». Детерминированное растительной душой питание является необходимым условием роста природного существа. Аристотель пишет: «Питание — это то же самое, что рост, но бытие их разное» (О возникновении и уничтожении, I, 5, 322a 25–26). То есть пища и растение тождественны и одновременно различны в следующем смысле: пища есть «плоть в возможности», а сама растущая плоть пребывает в активном действии. Между питанием и ростом существует пере-брос — метаболизм — превращение, или взаимная трансформация пищи и тела. Для объяснения метаболизма Аристотель привлекает идею пор.

В статье В. В. Петрова о росте и растущем у Аристотеля и Александра Афродисийского рассматриваются рецепции аристотелевского учения о растительной душе в философии поздней античности и раннего Средневековья [3, с. 394–403]. Автор начинает свой текст с анализа «парадокса растущего» Эпихарма: изменяющийся в процессе роста человек один и тот же или это разные люди? Что является основанием идентичности? Парадокс роста связан с парадоксом пищи. Парадоксы и апории Аристотель эксплицирует посредством энергийно-динамически-энтелехиального метода, в то время как Платон разрешает это в диалектике противоположностей эйдоса и материи. В другой статье В. В. Петрова [4, с. 132–145] собран исторический материал, на котором сравниваются позиции Александра Афродисийского/Оригена и Григория Нисского при решении проблемы идентичности-изменчивости в процессе питания и роста. Разногласия между ними связаны с тем, что они рассматривают разные аспекты движения пищи — динамический и энергийный. У Аристотеля же это дано вместе, причем в апорийной и парадоксальной форме.

Предложим по отношению к представленному материалу некоторые собственные гипотезы. Физика времени у Аристотеля дополняется биологией времени. Это не абстрактное физико-математическое время, измеряемое искусственными часами, а конкретное и качественное — ритмика перистальтического энергично-динамического прохождения пищи через многообразные поры-протоки-трубки-кишки в целостном круговороте природы Космоса. Это время-пора в смысле кайроса. Парадокс аристотелевского момента «теперь» идентичен парадоксу пищи. Пища — предмет не только физики, биологии или психологии, но и, как событие, — метафизики. Правда, смотря как толковать метафизику: как естественную (Н. Гартман), как конкретную (П. А. Флоренский), как двуединство самой физики (М. Хайдеггер)?

Прежде всего нужно определиться с тем, что же такое метафизика. Хрестоматийное ее определение в качестве науки о сверхчувственных началах бытия вынуждает спросить: пища относится к первоначалам? Аристотель, не называя метафизику метафизикой, и даже не подозревая, вероятно, о будущем имени своей первой философии, поставил изначальный онтологический вопрос о сущем как сущем. Пища является сущим как сущим? С учетом ее парадокса ответ получается двусмысленным. Пища становится сущей в момент ее уничтожения, она есть сущее как не-сущее, в чем и заключается ее эксклюзивный онтологический статус. Именно эта уникальная универсальность пищи делает ее «предметом» метафизического познания.

Аристотель полагал целью первой философии разрешение обнаруженных предшественниками апорий (III книга «Метафизики»). Он заменил платоновскую диалектику, как метод разрешения противоречий, собственным методом перехода от возможности к осуществленной действительности. Пища относится к числу таких онтологических апорий. Именно проблематика движения пищи породила само понятие апории, ставшего понятием посредством метафорического переноса из трофологии в логику.

Откуда и почему берутся апории? Из самой действительности, поскольку она развивается. Познающие действительность конкретные частные науки, ведомые физикой (как наукой о природе как таковой, суть которой в самодвижении), завязаны только на одну сторону целого. Поэтому наук об определенном предмете всегда две. Прежде всего это относится к физике — физик всегда две, поскольку сама фюсис есть двоица. Обе физики могут находиться в разных отношениях друг с другом, — конкуренции, сотрудничестве, конфликте, иногда идя на компромисс, закрепляемый принципами дополнительности и соотношения неопределенностей. Аристотель и задумал мета-физику как попытку преодолеть апории моно-физик, ориентируясь на событие целостной природы. Предмет метафизики не есть нечто «сверх-чувственное» и выходящее за пределы природы. Из природы невозможно выйти, тут же снова не входя в нее. Префикс «мета-» (весь фокус в его многозначности) необходимо понимать не как механический скачок — «то, что после природы», — а как событие встречи двух аспектов природы в событии ее преисполненной целостности. В этом смысле актуальность аристотелевской мета-физики со временем не проходит, а только увеличивается на фоне усиливающейся дифференциации научных дис-

циплин. Пытаясь тематизировать пищу в метафизическом контексте, мы исходили из такого ее понимания [5].

Каково возможное место утраченного трактата «О пище» в философской системе Аристотеля в целом? Так, он выделяет сущее по признакам самостоятельности и движения. Ум — неподвижен и самостоятелен, природа — подвижна и самостоятельна, числа — неподвижны и несамостоятельны. Всем этим «предметам» соответствуют аристотелевские теоретические науки: метафизика (первая философия), физика, математика. Остается незаполненным четвертый вариант комбинации данных признаков: быть подвижным, но несамостоятельным. Суммируя аристотелевские описания пищи, можно сказать, что именно она является искомым четвертым философским «предметом», помимо ума, природы и числа. Посвященная ее изучению потенциальная наука, названная нами трофелогией, историческим своим началом могла иметь аристотелевский трактат «О пище».

Полученная дисциплинарная структура аристотелевской системы представляет из себя квадрат, или таблицу, в четырех окошках которой находятся: ум, природа, числа и пища. Обозначаются отношения между соответствующими науками: ноологией, физикой, арифмологией и трофелогией. В рамках этой классификационной четверичной схемы можно выявить смысловые связи между данными понятиями. Проецируя на данный квадрат закономерности логического квадрата, можно увидеть, что отношения пищи с числами и природой являются контрарными, а линия отношения ума и пищи — это диагональ, следовательно, данное отношение является контрадикторным, т. е. противоположным вплоть до исключения одной из сторон. Либо ум, либо пища, третьего не дано? Ум и пища находятся на бесконечной дистанции друг от друга? Философии знаком опыт парадокса, когда самое далекое вдруг становится самым близким.

	Покой	Движение
Самостоятельность	Ум νοῦς	Природа φύσις
Несамостоятельность	Числа ἀριθμός	Пища τροφή

Эксплицируем отношения в полученном квадрате. Неподвижный ум дает импульс самодвижению природы. Единый ум останавливает движение в порядке числовых множеств. Числа задают вектор и генетическую неизменность структур природного самовоспроизведения, а природа, в свою очередь, отклоняется в мутациях от строгой детерминации. Ум обеспечивает единство двоичной природы, но пища влечет к увеличению степени разнообразия размножающихся вещей. Числа определяют рацион питания, однако пределов поглощения пищи не существует в силу ее несоизмеримости. Наконец, каково отношение

ума и пищи? Ум отделен ото всего, он не аффицируется числами и природой, ибо его действия над ними необратимы и однонаправлены. Но, в возможности, исключение составляет отношение ума и пищи. Мышление не просто отделено от пищи, но даже отрицает ее существование, равно как и наоборот, кроме одного исключительного случая — когда ум, самообращаясь, мыслит себя, в нем самом появляется его страдающая ипостась — пища становится умом, когда ум становится пищей для себя. Пища несамостоятельна в ее движении, кроме единственного внезапного события — обратного автотрофизма, когда пища начинает питаться питающим ее. Мышление мышления — это процесс и результат философского вос-питания ума. Ключевая метафора!

В современной ситуации возможность метафизики пищи представлена, в частности, в «Сферах» П. Слотердайка, который рассматривает концепцию «истины поглощения» как особого типа «истины соответствия». Так называемая корреспондентная теория истины, сформулированная еще Аристотелем, не сводится только к отношению представления о предмете и самого предмета. П. Слотердаик полагает, что «истины поглощения» являются основополагающими для человеческого разума, определяя различие между истиной и ложью. Однако, современная философия, по его мнению, в этих вопросах «беспомощна» и «некомпетентна». В философии проблемная область метафизики пищи находится в «запустении», только религия и миф хоть как-то заполняют данную «брешь» [8, с. 537–540].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бибихин В. В. Лес. — СПб.: Наука, 2011.
2. Бибихин В. В. Пора (время-бытие). — СПб.: Наука, 2015.
3. Петров В. В. Аристотель и Александр Афродисийский о росте и растущем // ΣΧΟΛΗ (Scholē). Философское антиковедение и классическая традиция. — 2015. — Т. 9, вып. 2. — С. 394–403.
4. Петров В. В. Элементы аристотелевской доктрины о росте и растущем у Оригена, Мефодия Олимпийского и Григория Нисского // ΣΧΟΛΗ (Scholē). Философское антиковедение и классическая традиция. — 2016. — Т. 10, вып. 1. — С. 132–145.
5. Романенко Ю. М. Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания. — СПб.: Алетейя, 2003.
6. Романенко Ю. М. Онтологический подход к воображению, или воображаемый подход к онтологии // Вестник С. — Петерб. ун-та. Сер. 6. — 2003. — № 4. — С. 19–24.
7. Романенко Ю. М. Онтология мифа: учебное пособие. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006.
8. Слотердаик П. Сферы. — Т. 1. — СПб.: Наука, 2005.

*И. А. Протопопова\**

## ГИБРИС ШАРОВ: ДОБРОДЕТЕЛЬ И ЭРОТИКА В ПЛАТОНОВСКИХ МИФАХ ПРОТАГОРА И АРИСТОФАНА\*\*

В «Протагоре» в ответ на просьбу Сократа доказать, что добродетели можно научиться, Протагор рассказывает миф о том, что Зевс повелел уделить всем людям стыд и правду как основание гражданской добродетели (πολιτικῆς ἀρετῆς). В статье этот миф и дальнейший «логос» Протагора (320c–328d) сопоставляется с мифом Аристофана из «Пира» о древней шарообразной природе людей, их гибрисе и дальнейшем рассечении пополам. Делается попытка показать, что соответствующие мифы дополняют друг друга в смысле обоснования морали и диалектики, и что не случайно в «Протагоре» присутствуют все ораторы «Пира» за исключением Аристофана.

**Ключевые слова:** Платон, мифологический нарратив, мораль и диалектика.

*I. A. Protopopova  
The Hybris of Spheres, or On One-legged Virtue  
(Myths of Protagoras and Aristophanes in “Protagoras” and “Symposium”)*

In “Protagoras”, in response to Socrates’ request to prove that virtue may be learned, Protagoras tells a myth about Zeus commanding to everyone the shame and the truth as bases of the civic virtue (πολιτικῆς ἀρετῆς). In my paper, this myth and the subsequent “logos” of Protagoras (320c– 328d) are compared with the myth of Aristophanes, from “Symposium”, on the ancient spherical nature of human beings, on their hybris and resulting cutting in halves. I am trying to show how these myths are complementary in terms of justification of morality and dialectics, and that it is no accident that all the speakers of “Symposium”, with the only exception of Aristophanes, are also present in “Protagoras”.

**Keywords:** Plato, mythological narrative, morals and dialectic.

---

\* Протопопова Ирина Александровна — кандидат культурологии, доцент, руководитель Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета, главный редактор журнала «Платоновские исследования», plotinus70@gmail.com

\*\* Статья подготовлена в рамках проекта «Когнитивный подход к интерпретации диалогов Платона» Федерального государственного задания, № 2890.

Лео Штраус в своих семинарах по диалогам «Пир» и «Протагор» давно заметил некоторую их перекличку [8, р. IX]. Действительно, в «Протагоре» участвуют все ораторы «Пира» за исключением Аристофана — Федр, Павсаний, Эриксимах, Агафон, Алкивиад; такого совпадения нет ни в каких других диалогах. Правда, в «Протагоре» ораторы «Пира» играют роль молчаливых статистов, кроме Алкивиада, — а он защищает способ ведения беседы Сократом; в «Пире», как мы помним, он вместо энкомия Эроту произносит похвалу Сократу и тоже превозносит его речи [7, 221d–222a]. Линия *Алкивиад–Сократ* — вторая параллель в этих диалогах. Есть более мелкие детали, намекающие на мистериальный и пародирующий мистерии подтекст в обоих диалогах, но всё это можно отнести к т. н. литературным деталям, хотя они подчеркивают, что Платон имел в виду какую-то внутреннюю *содержательную* перекличку этих диалогов. Попытаюсь показать, что она заключается — по крайней мере, отчасти — в подходах к проблеме добродетели.

### Добродетель в мифе Протагора

Напомню главную тему «Протагора» — она задается «фирменным» сократовским вопросом, *можно ли научить/научиться добродетели*, который проходит лейтмотивом через многие диалоги Платона. Вот, можно сказать, парадигматическая постановка этого вопроса в диалоге «Менон»: «добродетель — это то, чему можно научиться? Или то, что достигается упражнением (практикой)? Или не с помощью практики и не научением, но по природе возникает она у людей — или каким-нибудь другим способом?» (Ἔχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκратες, ἄρα διδακτὸν ἢ ἀρετή; ἢ οὐ διδακτὸν ἀλλ' ἀσκητόν; ἢ οὔτε ἀσκητόν οὔτε μαθητόν, ἀλλὰ φύσει παραίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ; [4, 70a]).

Протагор на этот вопрос отвечает, что добродетели можно научить, и в качестве обоснования рассказывает миф о происхождении смертных родов; остановлюсь лишь на том, что важно для нашей темы. Когда Прометей украл у Гефеста и Афины их искусства вместе с огнем и передал их людям, те смогли поддерживать жизнь, но у них не было умения жить сообща: собравшись вместе, они сразу начинали обижать друг друга. Тогда Зевс послал Гермеса ввести среди людей *стыд и правду* (αἰδῶ τε καὶ δίκην, [6, 322c2]). Гермес спросил, так ли их распределить, как искусства мастеров, когда, например, одного врача хватает на многих? Но Зевс сказал, что все должны быть причастны (πάντες μετεχόντων) к стыду и правде, иначе не будет полиса. И повелел Гермесу установить закон: если кто-то не способен к стыду и правде, убивать их как язву полиса (ὡς νόσον πόλεως) [6, 322d2–5]. Поэтому родители с детства учат детей, что хорошо, что плохо. Если же ребенок не слушает, его исправляют угрозами и побоями (ἀπειλαῖς καὶ πληγαῖς, [6, 325d7]). Как детей, еще не искусных в письме, учат, заставляя их *обводить буквы*, так и государство, начертав законы, заставляет им повиноваться [6, 326d1–8] — наказания за преступления существуют именно потому, что стыду и правде должны быть причастны все.

Здесь, как видим, законы сравниваются с письмом: как неискусный ребенок обводит буквы, чтобы научиться письму, так неискусный в гражданской



добродетели (πολιτικῆς ἀρετῆς [6, 323a1]) человек должен подчиняться законам. Но именно возможность *подражания и повторения* позволяет научиться письму и — по этой логике — стать хорошим гражданином. Таким образом, добродетель имеет отношение к знанию и упражнению, ей можно научить и научиться — именно такое представление лежит в основании рассуждений Протагора.

Однако уже в первой части диалога Сократ вполне софистическими аргументами ввергает Протагора в *апорию*. Тот ведь утверждает, что добродетель едина [6, 324e–325a], а все ее традиционные проявления — справедливость, воздержность, мужество, мудрость — ее *части* (ὅτι ἕνδος ὄντος τῆς ἀρετῆς μέρη ἐστὶν ἃ ἕρωτάς, [6, 329d]). Но он не может без противоречия показать, как относятся все эти части друг к другу и к добродетели в целом.

В третьей части диалога Сократ продолжает эту беседу о частях добродетели и, что называется, «добивает» Протагора. С одной стороны, тот с самого начала признал, что добродетели можно научить, с другой — не согласен, что можно научить мужеству, которое он признает частью добродетели (ведь тогда, заметим, ему самому придется учить мужеству за деньги, а он понимает абсурдность такого предприятия). Кроме того, под давлением аргументов Сократа Протагор вынужден признать, что и он сам, и все люди связывают добродетель со знанием, подразумевающим расчет, некую *калькуляцию блага и зла*, которые для большинства людей представляются удовольствием и страданием [6, 353–357]).

О такой калькуляции Сократ говорит в «Федоне» на примере *мужества и воздержности*. Там сказано, что большинство подразумевает под этим такие состояния, когда человек выбирает из двух зол меньшее: он выглядит мужественным, потому что боится какого-то большего для себя зла, и воздерживается от одних удовольствий, боясь потерять другие. Сократ здесь использует денежную метафору, говоря, что в этих случаях люди просто обменивают одно на другое как монеты — а это лишь тень добродетели, некая скиаграфия (μὴ σκιαγραφία τις ἢ ἡ τοιαύτη ἀρετῆ [5, 69b6–7]). Это и есть та самая калькуляция блага и зла, когда люди рассчитывают, что выгоднее выбрать — ее и описывает Сократ в «Протагоре» как *знание добродетели*. В финале диалога Сократ откровенно издевается и над Протагором, и над добропорядочными афинянами, а толпа софистов не понимает этого: в пародийно-комическом ключе выдержана сцена, когда присутствующие всей толпой ходят вслед за Сократом и Протагором и кивают, вторя эхом (прямо-таки драматический хор!) и соглашаясь уже со всем, что бы ни сказал Сократ — который говорит, заметим, от лица Протагора и толпы, помещенных тем самым на одну доску.

Так вот, не только софистов и обывателей посрамляет здесь Сократ, но, на мой взгляд, и многих ученых истолкователей Платона. До сих пор ведь достаточно широко распространено «школьное» представление: считать, что положение о *добродетели как знании* — это мнение самого Сократа. На деле же — это *ирония* Сократа, вскрывающая позицию обывателей и прилегающих к ним софистов, а в основе этой позиции находится элементарная калькуляция «добра и зла» — и это совершенно отлично от позиции, высказанной Сократом во второй части этого же диалога и проявляющей, полагаю, его собственное мнение.

## Добродетель в толковании Симонида Сократом

Разница подходов Протагора и Сократа к *благу и добродетели* ярко проявляется именно во второй части, где Сократ по предложению Протагора толкует строки Симонида. Протагор предлагает перенести вопрос о *добродетели* в область поэзии и разобрать строки Симонида:

Трудно поистине стать человеку хорошим  
*ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν* [6, 339b].

Протагор заявляет, что в других строках Симонид противоречит себе, а именно:

Вовсе неладным сдается мне слово Питтака,  
Хоть его рек и мудрец: хорошим быть нелегко (*χαλεπὸν φάτ' ἐσθλὸν ἔμμεναι*) [6, 339c].

То есть в одном случае Симонид говорит, что *трудно стать хорошим*, а в другом — что утверждение «*хорошим быть трудно*» — *неверно*. Вот это противоречие и должен объяснить Сократ. Он подробнейшим образом толкует стихи Симонида (заметим в скобках — это отчетливый знак того, насколько важны были для самого Платона мельчайшие словесные детали) так, что в итоге получается следующее: человек не может *быть* хорошим, оставаясь им *постоянно*, *стать* же хорошим может, но точно так же может стать и *дурным*, а дольше всех остаются самыми *лучшими* те, кого любят боги (ὅτι εἶναι μὲν ἄνδρα ἀγαθὸν οὐχ οἴόν τε, διατελοῦντα ἀγαθόν, γενέσθαι δὲ ἀγαθὸν οἴόν τε, καὶ κακόν γε τὸν αὐτὸν τοῦτον· ἐπὶ πλείστον δὲ καὶ ἄριστοί εἰσιν οὓς ἂν οἱ θεοὶ φιλῶσιν; [6, 345c1–3]).

Таким образом, разбор стихотворения служит тому, чтобы показать: добродетель не есть знание и умение, подобное, например, знанию букв и умению читать. Человек может *становиться* лучше, но не может *быть* благим всегда. В этом сущность добродетели — она не может быть дана как предмет, раз и навсегда, или как ремесло, в котором человек преуспел, отработывая полученные навыки: к ней можно только стремиться, ее можно на время достичь, а потом опять потерять. Коротко говоря, добродетель и благо нельзя «приобретать» и «иметь».

Похожее мы обнаружим и в диалоге «Менон» — добродетели научиться нельзя. В финале Сократ подводит итоги беседы: политики, ведущие полис к благу, люди божественные, как прорицатели и поэты [4, 99c11d5]. Они руководствуются не знанием, а правильным мнением, а откуда оно у них берется, ведомо только богам — но уж никак не от научения. Вывод: нет добродетели ни от природы, ни от учения, и если кому она достается, то лишь по божественному уделу, помимо разума, — разве что вдруг найдется политик, который сможет и другого сделать таким же. Подобный человек, говорит Сократ, был бы среди нас в отношении добродетели как *подлинная вещь среди теней* (τοιοῦτος ὡσπερ παρὰ σκιάς ἀληθὲς ἂν πράγμα εἴη πρὸς ἀρετήν; [4, 100a6–7]).

Итак, мы зафиксировали позиции софистов и Симонида-Сократа относительно добродетели в диалоге «Протагор», подкрепив *анти-знаниевый*

подход к ней Сократа диалогами «Федон» и «Менон». Теперь перейдем к речи Аристофана из «Пира», но прежде бросим беглый взгляд на еще одно мнение относительно *гражданской добродетели*, а также *стыда и правды* — мнение Калликла, высказываемое в диалоге «Горгий». По мнению Калликла, по природе что хуже, то и постыднее, т. е. постыднее терпеть несправедливость, чем совершать ее. А по обычаю — безобразнее поступать несправедливо. Это происходит, по Калликлу, от того, что законы устанавливают слабые, чтобы защитить себя от сильных. По природе же то, что относят к добродетели — например, *мужество и разум* — нужны сильному лишь для того, чтобы безнаказанно исполнять любые свои желания, в этом и будет природная справедливость; ну а такая вещь, как воздержность, подобному человеку и вовсе не нужна [3, 483–484, 491–492].

В чем здесь отличие от мнений, отмеченных выше?

1-я позиция (Протагор, софисты в «Протагоре»): представления о добродетели даны свыше, богами, причем всем людям. Это нужно, чтобы люди могли жить сообща, и поскольку причастны ей изначально все, ей можно обучить и научиться.

2-позиция (Симонид у Сократа в «Протагоре», Сократ в «Меноне»). Добродетель не есть знание, научиться ей нельзя, причастны к ней далеко не все, а те, кто причастен — сродни боговдохновенным прорицателям и поэтам.

3-я позиция (Калликл в «Горгии»). Добродетель — условность, придуманная слабыми для защиты от сильных. Это не божественное установление, данное для всех, и не дар свыше для избранных — это оковы, придуманные слабыми для защиты от сильных.

И вот тут, полагаю, стоит обратиться к «Пиру», а именно к речи Аристофана, хотя на первый взгляд кажется, что она совсем о другом.

### Эротическая структура добродетели в «Пире»

Аристофан рассказывает миф о древней природе людей: она была шарообразной, и существовало три пола, происходящих, соответственно, от Солнца (муже-мужчины), Земли (жено-женщины) и Луны (андрогины). Эти шары трех полов были невероятно сильными и дерзкими — они захотели власти и стали посягать на богов, т. е. *осуществили гибрис в чистом виде*, почему Аристофан и сравнивает их с гигантами Отом и Эфиальтом. Зевс повелел Аполлону распилить шары, они превратились в половинки, стали ходить на двух ногах и лишились своей древней силы [7, 189d–191d]. Заметим, что это можно рассматривать как пародию на абсолютное шарообразное бытие Парменида, которое невозможно мыслить как единое без противоречий. Мыслить можно только различное целое: и разделение шаров пополам, а в случае андрогинов на противоположности — это образ диалектической процедуры *диэрезы* (см. об этом [2]).

Однако сейчас нас больше интересует момент *этический*, и в этом плане в эпизоде гибриса могущественных шаров можно углядеть некоторую отдаленную переключку с *гибрисом сильных*, посягающих на высшую власть,

у Калликла: они не почитают богов, у них нет стыда, нет полиса, они самодостаточны и невероятно сильны. Но у Калликла сильных укрощают выдуманными законами слабые — у Аристофана же умирят боги, разделив пополам и тем лишив силы. Кроме того, тут же маячит перспектива *запрыгать на одной ножке*, ведь Зевс грозит, что если шары не утомонятся, придется распилить их еще раз [7, 190d].

К чему же привело разрезание шаровидных монстров? Они стали жаждать целостности, смутно грезя о ней, но не зная, что такова была их изначальная природа. Это, как мы помним, определение эроса из речи Аристофана: *любовь — жажда целостности и стремление к ней* (τοῦ ὅλου οὖν τῆ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρωσ ὄνομα; [7, 192e10–193a1]). Оказывается, *эрос возникает только из нехватки, неполноты, недостачи, несовершенства*. Именно об этом говорит и Диотима, описывая происхождение Эрота и его свойства — то он полон и богат в силу происхождения от отца Пороса, то беден и валяется на голой земле, как сын Пении. Он никогда не достигает предела, совершенства, он всегда *посередине*, именно в этом его природа: он *не предмет, а метод, путь*.

Итак, разделенный шар — бывший абсолют — попадает в ситуацию несовершенства, в которой, впрочем, люди всегда обнаруживают себя изначальной, и эта данность — своего рода «заброшенность в мир», а их древняя совершенная природа — не более, чем миф.

Однако в «Пире» речь идет главным образом об Эроте, при чем тут добродетель?

Дело в том, что в «Пире» показано, что продвижение по эротической лестнице красоты, от тел к душам, от душ к знаниям, от знаний к философии, а оттуда к прекрасному самому по себе — всё это вызвано желанием разрешиться от бремени, в свою очередь вызванным стремлением к бессмертию, т. е. к совершенной полноте блага. Когда человек доходит по этой лестнице до прекрасного самого по себе, только тут он и может, по словам Диотимы, *родить подлинную добродетель, а не призрак, потому что касается истины, а не призрака* [7, 212a] — вспомним, что сказано в «Меноне» о людях, которые могли бы научить добродетели: это будет *вещь, а не тень*.

Что такое тень добродетели, мы говорили, приводя пример из «Федона» — это бесконечный обмен «монет-состояний» одного на другое. Но что же такое *подлинная добродетель*, которая рождается при соприкосновении с прекрасным самим по себе? Ведь это прекрасное само по себе оказывается парадоксом: с одной стороны, оно описано совершенно апофатически, через отрицание (ни формы, ни цвета, ни запаха, никакого «бренного вздора»), с другой — структурно, лексически и по содержанию — оно сопоставимо с Сократом на ложе Алкивиада, когда Сократ в момент кульминации сцены соблазнения открывает Алкивиаду, жаждущему мудрости в обмен на физическую любовь, тайну: *приглядишься ко мне внимательнее, я ничто* (οὐδὲν ὄν; [7, 218e–219a], см. об этом подробнее [1]). Получается, что подлинность добродетели непременно образом связана с опытом эротического переживания некоторого «ничто» — и в отношении *собственной «ничтожности», недостаточности*, и в отношении искомого *«самого по себе», некоего телоса*, завершения и совершенства, которое, однако, не дано как предмет и свободно от любых форм

проявлений. Тем не менее, это переживается как высшая ценность, и никакая здешняя красота с этим не сравнится [7, 211d–e].

Таким образом, можно говорить об *эротической структуре добродетели* — ее можно только захотеть, осознав свою «ничтожность», и стремиться к ней, достигая лишь на время и вновь теряя, как Эрот свою полноту и богатство. Поэтому вопрос добродетели всегда подвешен, никогда не решен и по большому счету зависит от божественного промысла — и от тех людей, которые, как Сократ, сравниваемый в «Меноне» с электрическим скатом [4, 80a–b], приводят человека в оцепенение, а оно может стать первичным толчком по направлению к «самому по себе».

Поэтому «Протагор» и «Пир» можно назвать взаимодополняющими диалогами: в «Протагоре» представлены две противоположные точки зрения на добродетель, а в «Пире» именно Аристофан, отсутствующий в «Протагоре», раскрывает природу стремления к благу, обусловленную несовершенством — это тема, которая лишь намечена в толковании Симонида Сократом.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Протопопова И. А. Платоновский «Пир» как *силен и андрогин* // Вестник РХГА. — 2015. — Т. 16, вып. 4. — С. 419–425.
2. Corrigan K., Glazov-Corrigan E. Plato's Dialectic at Play: Argument, Structure, and Myth in the *Symposium*. — Pennsylvania: University Park, 2004.
3. Plato. Gorgias // Platonis opera / ed. J. Burnet. — Vol. 3. — Oxford: Clarendon Press, 1903.
4. Plato. Meno // Platonis opera / ed. J. Burnet. — Vol. 3. — Oxford: Clarendon Press, 1903.
5. Plato. Phaedo // Platonis opera / ed. J. Burnet. — Vol. 1. — Oxford: Clarendon Press, 1900.
6. Plato. Protagoras // Platonis opera / ed. J. Burnet. — Vol. 3. — Oxford: Clarendon Press, 1903.
7. Plato. Symposium // Platonis opera / ed. J. Burnet. — Vol. 2. — Oxford: Clarendon Press, 1901.
8. Strauss L. On Plato's *Symposium* / ed. by S. Benardete. — Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

*Д. Ю. Дорофеев\**

## **СЛЕЗЫ И СМЕХ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ: К ЭВОЛЮЦИИ ОБРАЗА ГЕРАКЛИТА И ДЕМОКРИТА\*\***

Статья посвящена исследованию истории формирования и развития образа «плачущего Гераклита» и «смеющегося Демокрита» и продолжает работы в рамках проекта по иконографии античных философов. Автор анализирует все основные как письменные, так и визуальные источники, особенности жизни и философии философов, специфику античного искусства. Особое внимание обращено на восприятие слез и особенно смеха в древнегреческой и частично европейской культуре и их значению как способов манифестации философского отношения к миру.

**Ключевые слова:** Гераклит, Демокрит, иконография философов, образ, слезы, смех, древнегреческая философия.

*D. Y. Dorofeev*

*A tears and laughter of ancient philosophy: to evolution image of Heraclitus and Democritus*

**Summary:** The article investigates the history of the formation and development of the image of “the weeping Heraclitus” and “laughing Democritus” and continues to work within the framework of the project on the iconography of the ancient philosophers. The author analyzes all the both main written and visual sources, the life and philosophy of the philosophers, the specifics of ancient art. Particular attention is paid to the perception of tears and laughter especially in Greek and partially European culture and its significance as a way of manifestation of the philosophical attitude to the world.

**Keywords:** Heraclitus, Democritus, iconography of philosophers, tears and laughter, ancient Greek philosophy.

Образцы дошедшей до нас иконографии Гераклита и Демокрита немногочисленны. Все имеющиеся изображения эфесского философа так или иначе отталкиваются от не дошедшей до нас скульптуры Гераклита в Эфесе, которая

---

\* Дорофеев Даниил Юрьевич — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, Санкт-Петербургский горный университет.

\*\* Исследование поддержано грантом РГНФ 14-03-00594а «Иконография античных философов: к истории и антропологии образа».

была поставлена городом своему знаменитому гражданину уже после смерти философа, возможно, во второй половине V в. до н. э. Это, прежде всего, найденная в 1885 г. на Крите в местечке Гортине т. н. Гортинская статуя (копия, около 200 г. н. э.), ныне хранящаяся в Археологическом музее Ираклиона, где перед нами предстает во весь рост человек с палицей (указание на сходство Гераклита, ΗΡΑΚΛΕΙΤΩΙ, с Гераклом, ΗΡΑΚΛΕΙ, не только по имени, но и содержательно, в качестве родства по сверхчеловеческой силе — в одном случае физической, в другом — духа). В переписке Гераклита, составленной неизвестным автором примерно в I в. н. э., вероятно, знакомым с оригиналом или одной из копий статуи философа, есть его письмо к Гермодору, где Гераклит признается, что на воздвигнутом им алтаре он написал не свое имя, а «Гераклу Эфесскому», записывая бога в число граждан полиса, как пример человека, обожествленного за доблесть, свои доблестные деяния и многочисленные подвиги, хотя не меньшие подвиги совершил и он сам, увековечив себя этим не в камне, а в человеческих душах [12, с. 182]. Впрочем, в самом музее Ираклиона указывается, что эта статуя принадлежит, скорее всего, известному философу-неопифагорейцу и чудотворцу Аполлонию Тиантскому (1–98 г. н. э.), побывавшему на Крите, в Гортине, незадолго до смерти. Другие изображения Демокрита — это поздняя герма из Тиволи, с которой на нас устремляется сосредоточенно-углубленный взгляд явно идеализированного и искусственно облагороженного человека; а также эфесские монеты 130–260 гг. н. э.

Что касается философа из Абдер, то это герма из «зала философов» Капитолийского музея, римская копия с греческого оригинала II в. до н. э., на которой представлена лысая, с растопыренными ушами и хитрово-смеющимся взглядом голова человека (в дальнейшем этот пластический образ активно повторялся в эпоху Просвещения, например Ф. Мессершмидтом; также схожая иконография представлена в герме философа в Летнем Саду Петербурга, XVIII в., скульптор О. Маринали). Интересно, что на другом распространенном иконографическом типе Демокрита, представленном прежде всего найденным на Вилле папирусов в Геркулануме мраморным бюстом из Национального Археологического музея Неаполя, он представлен уже намного более благообразным, несколько меланхолично-утомленным, с опущенной головой и с кучерявыми волосами; именно этот тип использовался в Греции 70–80-х гг. прошлого века — как на монете в 10 драхм, так и на бумажной купюре в 100 драхм. Кстати, в голландской и фламандской живописи XVII в., где исследуемый нами в этой статье образ плачущего Гераклита и смеющегося Демокрита был чрезвычайно популярным — к нему обращались Рубенс, Рембрандт, Билерт, Морелсе, Брюгген, Йорданс и многие другие, — Демокрит, видимо, исходя из царивших в то время эстетических канонов, никогда не изображается полностью лысым, часто в шляпе, иногда с не слишком густыми волосами, а подчас и с пышной шевелюрой (ознакомиться с примерами иконографии философов в Средние Века, в эпоху Возрождения и особенно в XVII–XVIII вв. можно в нашей презентации, сделанной для выступления на платоновской конференции в июне 2015 г. и представленной на нашем сайте «Иконография античных философов: к истории и антропологии образа» по адресу: <http://iconsphilosophy.ucoz.ru>).

Такого резкого различия в изображении внешности мы не встречаем в отношении Гераклита. Причина этого в том, что Гераклит жил во времена (554–483 гг. до н. э.), когда скульптурные портреты реальных людей только-только начинали появляться, с трудом пробивая себе место в традиционной мифологической тематике. Но такой высокой чести и признания от полиса удостоивались в то время не философы, а те, кто его прославлял и защищал — атлеты, победители Олимпийских, Истмийских или Немейских игр; тираноубийцы Гармодий и Аристоклитон работы Крития и Несиота (476 г. до н.э.), *первая парная* пластическая композиция реальных исторических персонажей Древней Греции. Неудивительно, что иконография Гераклита возникла позднее, скорее всего, без соотнесения с его реальным образом, на основе прежде всего того, каким он представлялся и должен был быть, исходя из его труда. Видимо, эта нормативная идеализация, вообще свойственная пластике эпохи высокой классики, отличала уже указанную выше скульптуру Гераклита в Эфесе. Впрочем, создание такого идеально-обобщенного, хотя (в случае таланта художника) и с наделением индивидуальными чертами, образа коснулось не только Гераклита, но практически всех мыслителей VI в. до н. э. и даже более позднего времени. В этой связи до сих не теряют своей значимости замечания Гегеля о классической греческой скульптуре как о «субстанциальной индивидуальности», являющей идеальную всеобщность духовного в индивидуализации материально-пластического тела [5, с. 92–97]. Особенно остро и выпукло эта обобщенность в изображении ранних древнегреческих мыслителей выступала в портретной мозаичной живописи, получившей распространение во времена, когда уже не осталось никаких аутентичных свидетельств о реальном образе философов. В этом мы убеждаемся на примере сделанных по одному, видимо, распространенному в римской империи шаблону (вокруг центральной фигуры располагаются по кругу изображения философов) напольных мозаик «Муза Каллиопа и мудрецы» на вилле близ Баальбека (III в. н. э.) или т. н. мозаики философов городского дома в Кельне (II–III вв. н. э.) [14, с. 141–142; 6, с. 38–39].

Иначе обстояло дело с Демокритом, который, вероятно, учился в Афинах [7, с. 193] в период расцвета этого полиса, пусть несколько омраченного политическим поражением в Пелопоннесской войне, но продолжающего оставаться бесспорным культурным центром. К этому времени (конец V — начало IV в. до н. э.) философы постепенно начинают становиться важной и довольно заметной частью общественной публичной жизни, что и выражается в появлении посвященных им скульптурах. Греки уже воспитали в себе вкус к философии, и абдериты (которые вообще имели в Элладе репутацию не очень умных) были способны, прослушав «Большой Мирострой», восхититься им настолько, чтобы наградить вернувшегося на родину Демокрита не только большой суммой денег, но и высшей формой признания — установкой на агоре статуи или даже нескольких статуй в его честь, а также похоронами за государственный счет (Диоген Лаэртский IX, 39). Также на родине философа при его жизни была выпущена монета с гербом полиса Абдер и надписью «При Демокрите», что, конечно, показывает, высочайший уровень уважения, которым он пользовался [7, с. 194].

Возможно, автором скульптуры Демокриту был *Деметрий из Алопеки*, творчество которого отличалось не нормативной идеализацией обобщенного



образа, а схватыванием индивидуальности портретируемого, Лукиан не случайно назвал его *anthropopoios*, т. е. созидающий людей, а не богов (*theoioios*). Деметрий не боялся изображать старость, нелицеприятные особенности строения тела, такие характерные черты, как выпуклый живот, выступающие жилы, редкая борода (как в случае с портретом коринфского стратега Пелиха) или беспорядочно падающие волосы, изборожденное глубокими морщинами и обрюзгшее лицо, асимметрично посаженные глаза (как в случае с основателем кинизма Антисфеном) [4, с. 175–177]. К этой версии авторства нас обращает не только римская копия статуи из Капитолийского музея, подходящая под особенности иконографического стиля Деметрия, но и царящий в пластическом искусстве Афинах первой половины IV в. дух «греческого натурализма», направленный на передачу характерно индивидуальных черт, сильных страстей и переживаний, заостренной борьбы и динамики (чем отличалось, например, творчество Скопаса). Не будем забывать, что примерно в то же время, когда создавалась скульптура Демокрита, афиняне, сожалея об ошибочно принятом решении казнить Сократа, решили заказать Лисиппу (кстати, придворному портретисту Александра Великого) памятник философу, который очевидно не соответствовал классическому пониманию красоты и неоднократно сравнивался современниками то с Силеном, то с Марсием, то со скатом (Диоген Лаэртский II, 43) (подробнее о судьбе образа Сократа в античной культуре рассказывается в статье Р. В. Светлова [9, с. 10]). Таким образом, натуралистические изображения далеко не самых красивых человеческих образов, явно не вписывающихся в классические каноны калокагатии, были распространены в 30–50-е гг. IV в. до н. э. В конце концов, и атомистика Демокрита, сводящая все к беспорядочному движению в пустоте отличающихся по форме, размеру и положению атомов, также являет собой пример философски осмысленного индивидуалистического натурализма, и прямая параллель умозрительной философии и пластической скульптуры здесь вовсе не кажется произвольной [4, с. 182–183]. Заметим, что известный исследователь античного искусства В. Д. Блаватский на протяжении всей своей книги «Греческая скульптура» проводит параллели и между другими философами и скульпторами на основании общности принципов, выражаемых языком теории и пластики. Так, Гераклиту он находит пару в лице Мирона, Пифагору — Поликлета, Аристотелю — Лисиппа, Аристиппу — Праксителя. Думается, что такой подход продуктивен и может послужить основой большого исследования.

В результате развития образов наших философов они объединились, став в некотором смысле зеркальным отражением друг друга, и это не могло не повлиять на их иконографию. Теперь мы знаем Гераклита и Демокрита как соответственно *плачущего и смеющегося* — и действительно, смех и слезы являются противоположными и чрезвычайно характерными сторонами человеческой жизни. Однако знаменательно, что такое единство не воплотилось в форме двойных герм — форме пусть и не частой, но время от времени используемой в античном пластическом искусстве, и именно в отношении философов (в издании Гераклита, подготовленном С. Н. Муравьевым [6], приводится указание на двойную герму, хранящуюся в Экс-ан-Провансе (Музей Гране), которая *может* относиться к Гераклиту, но кто составляет ему пару, автору настоящей

статьи неизвестно [6, 50]). Так, нам известны в римских копиях гермы Эпикура и Метродора (I–II в. н.э., Капитолийский музей Рима), Сократа и Сенеки (III в. н. э., Берлин, Пергамон-музей), Сократа и Ксенофонта (Эфес, I в. н. э.). Видимо, однако, сдвоенные гермы предназначались для единых по духу и исповедуемым принципам людей, скрепленных или личными дружественными отношениями учителя-ученика (как в случае с Сократом и Ксенофонтом или Эпикуром и Метродором), или, пусть и разделенных веками, отношениями учителя и его последователя (как в случае с Сократом и Сенекой). Единство же Гераклита и Демокрита было, так сказать, намного более диалектичным и амбивалентным. И все же мы не можем не задаться вопросом: что же, несмотря на все различия, объединяло этих двух столь несхожих на первый взгляд философов?

Для начала напомним, что указание на ставший столь распространенным позднее образ плачущего Гераклита и смеющегося Демокрита появляется довольно поздно. Впервые его приводит *Сотион*, александрийский философ начала II в. до н. э., автор «Преестств», чуть ли не первого систематического изложения истории греческой философии, важнейшего источника для Диогена Лаэртского: «На мудрых вместо гнева находили: слезы — на Гераклита, смех — на Демокрита» [12, с. 181]. С чем можно связать формирование этого образа именно в это время (конечно, если не считать, что о нем упоминалось и в не дошедших до нас более ранних источниках, а такая возможность всегда предполагается)? Сразу отметим, что, если не брать фрагментов в рамках развития образа «плачущий Гераклит — смеющийся Демокрит», то этих философов почти не упоминают вместе. Так, Диоген Лаэртский сообщает, что Гераклита представил эфесцам Мелисс подобно тому, как абдеритам представил Демокрита Гиппократ (IX, 24); есть фрагмент из сочинения раннехристианского апологета Афиногора Афинского (II в. н. э.), в котором говорится, что едва не были изгнаны Гераклит из Эфеса и объявленный помешанным Демокрит из Абдер; еще Цицерон однажды сказал, что Гераклит более всего темен, а Демокрит — менее всего [7, с. 194, 382].

Можно предположить, что образы плачущего Гераклита и смеющегося Демокрита до определенного времени развивались автономно, независимо друг от друга и были впервые объединены или около II в. до н. э. Сотионом, или, скорее всего, кем-то другим еще раньше (и, видимо, достаточно авторитетным лицом, поскольку Сотион в своих историко-философских «Преестствах» опирался на уже устоявшуюся и достаточно утвердившуюся связку нарративных образов Гераклита и Демокрита), аналогично тому, как в какой-то момент происходило пластическое сближение других философов в сдвоенных гермах. Косвенным подтверждением этому может служить следующее. Самые полные письменные размышления по поводу образов наших философов, каждого в отдельности, даны в письмах: образ *несмеющегося* (о плачущем здесь не говорится) Гераклита дан в его письме Гермодору, а образ смеющегося Демокрита в письме Гиппократа и в письме Демокрита к Гиппократу [11, с. 184–185; 7, с. 198–199]. Нам сейчас не так важно, что письма эти оказались подложными — псевдогераклитовы письма написаны в I в. н. э., псевдогиппократовы — во II–III вв. (скорее всего, в качестве риторических упражнений в эпистолографическом стиле на заданную тему, что было распространено во времена «второй софисти-

ки»). Существеннее, что в обоих письмах не упоминается вторая составляющая парного образа, а ведь эти письма стали определяющими для утверждения связки «плачущий Гераклит — смеющийся Демокрит». Можно предположить, что некоторое время образы плачущего Гераклита и смеющегося Демокрита имели хождение как по отдельности, так и вместе.

Интересно, что слезы Гераклита, в отличие от смеха Демокрита, не нашли пластического воплощения в иконографическом образе философа; существует только один фрагмент из переписки Сидония Апполинария, христианского епископа Клермона V в., где указывается, что среди писанных на стенах гимнасией Ареопага и в пританеях портретов было и изображение Гераклита с глазами, застланными слезами [6, с. 51]. Возможно, это связано с тем, что образ Гераклита более объемный, многозначный, складывающийся из разных составляющих, каждая из которых по своему очень выразительна. Начнем с того, что эфесский философ часто представляется «не смеющимся», за ним в истории закрепилось прозвище «Темный», он выступал одиночкой, немногословным меланхоликом, мрачным, гордым, сильным, надменным, обидчивым, с большим самомнением, самодостаточным (обретшим автаркию), человеконенавистником, божественным [6, с. 29–44]. Кстати, все эти черты не сочетаются с плачущим человеком, и несколько странным и воспринимаются слова Сенеки о Гераклите как о человеке «нежной души», беспомощном, том, кого надо жалеть [6, с. 41]. Возможно, для Сенеки как римлянина, принадлежащего к иной системе ценностных приоритетов (в чем легко убедиться, сравнив пластические образцы иконографических образов греков и римлян), сила никак не увязывалась с слезами, которые им поэтому оценивались традиционно — как проявление мягкости и слабости, т. е. «психологически». В любом случае, очевидно, у скульпторов и художников благодаря разным нарративным источникам имелся богатый смысловой материал для создания на его основе пластического образа, не привязанного исключительно к слезам. А что мы знаем об особенностях образа Демокрита, позволяющих нам его ясно представить? То, что он был достаточно волевым, трудолюбивым, не был привязан к материальным благам, любил путешествовать из-за страсти к познанию и при этом также ценил одиночество и спокойствие, стремился жить незаметно, пренебрегал славой, был проникательным, призывал к воздержанности, прожил более ста лет [7, с. 189–204]. Согласимся, что все эти черты, очень важные и значимые сами по себе, не слишком много дают воображению для создания чувственно воспринимаемого образа, а поэтому естественно активно обращаться к такой наглядной детали, как смех.

В любом случае представленный Гераклитом и Демокритом союз слез и смеха показателен для античной культуры и философии. Слезы не являются характерным феноменом для древнегреческой культуры, которую, хотя и несколько односторонне и схематично, но все же не без оснований принято называть «светлой» и «жизнеутверждающей». Действительно, с одной стороны, ничего подобного фигуре ветхозаветного плачущего пророка Иова, смиренномудрого плача Иоанна Лествичника в христианском монашестве или феномена плакальщиц на Руси в Древней Греции мы не найдем. С другой — нескончаемый смех уже у Гомера удел только богов (Ил., I, 599–611),

удел же людей, бессильных перед всевластной судьбой, — слезы, которые для самих богов не более, чем забава, как, впрочем, и вся человеческая жизнь, которой они играют без ясной цели, как живой игрушкой-актером, не могущим не выполнять заранее данную ему роль, какой бы они ни была (на большом историко-культурном и историко- философском материале эту тему подробно исследует А. А. Тахо-Годи: [11, с. 434–442]). Эту *диалектическую апорию древнегреческой культуры*, во многом объясняющую взаимосвязь свободы и необходимости в фаталистически организованном античном космосе, мы всегда должны иметь в виду.

Несмотря на то, что смех занимает в древнегреческой культуре большое место (достаточно указать лишь на традиции *серьезно-смеховой литературы* (*σπουδουλόγιον*), тесно связанные с карнавальным мироощущением, которые исследовались М. Бахтиным [2, с. 313–331; 3, с. 343–385]), сам он оценивается философской рефлексией скорее критически. В «Поэтике» Аристотель, разбирая комедию, которая есть подражание людям худшим, пусть и не во всей их подлости (что уже отличает ее от трагедии, направленной на достижение катарсиса через сочувствующее переживание лучшим людям, например царю Эдипу), он оценивает смешное как часть безобразного, как «некоторую ошибку и уродство, но безболезненное и безвредное» (1149a30–35). Итак, причина смеха — «ошибка и уродство», т. е. в смехе смеющийся возвышается над тем «неправильным» и «некрасивым», что было для него поводом; именно так смеются боги над делами, заботами и радостями людей. Мы бы назвали такое отношение, скорее, *насмешкой*, да и сами греки имели по всей видимости именно эту коннотацию, построенную на иерархическом возвышении смеющегося над принижаемым объектом смеха. И в театре, придя на комедию, грек должен был добиваться «комического катарсиса», т. е. через смех по возможности освобождаться и преодолевать в себе то, что его вызвало на сцене. Но это достойное, «легитимное» проявление смеха. Неприемлемым смех становится тогда, когда он выступает проявлением невоздержанности, неумеренности, неуправляемости, неприличия, наконец — людей, которым смех свойственен в таком виде, Аристотель называет их «шутами и грубыми людьми», ведь даже в отдыхе необходима «известная пристойность» (Никомахова этика, 1128a). Для Аристотеля, проводящего и в отношении душевного склада (этоса) свой принцип «середины между крайностями», остроумный находится между, с одной стороны, не умеющим шутить, отвергающим все смешное неотесанным и скучным, а с другой — шутом, который рад все без исключения использовать как повод для насмешек и любой ценой и поэтому «подчинен смешному» (Никомахова этика, 1128b1–5). В повседневном словоупотреблении слово «остроумный» (буквально «поворотливый») не имело положительных коннотаций, сводясь во многом к пошлomu и неприличному балагурству (которое так часто присутствует в «Характерах» Феофраста). Аристотель, по всей видимости, хотел реабилитировать это душевное качество, представив его как добрый склад души (Евдемова Этика, 1134a10); но даже он подчеркивал, что остроумие, т. е. способность отдыхать и развлекаться, в меру, пристойно шутя, является свойством прежде всего юности (Риторика, 1389b10).

Эти две формы смеха и соответственно их оценки в древнегреческой культуре нужно четко разделять. Ведь смех может относиться как к «страсти», *pathos*’у, т. е. к экстастическому, оргиастическому, дионисийскому, не к тому, что «я» делает, а что с ним делает, претерпевается; а может и к тому, что освобождает человека, в т. ч. от собственной аффективности. Современная «философия смеха», во многом заложенная Ф. Ницше, обожествившим именно эту экстастически-дионисийскую его составляющую в образе смеющегося и танцующего Заратустры, чаще всего выделяет именно эту сторону смеха, которая как раз подвергалась остракизму древними греками. Исходя из такой модели интерпретации смеха и учитывая философию Гераклита как диалектику движения, становления, перехода, борьбы, эфесский философ должен был быть изображаем не как плачущий, а наоборот, именно как смеющийся; но античные авторы, очевидно, воспринимали его в другой перспективе. И Сергей Аверинцев, творчески дополняя карнавальную концепцию смеха М. Бахтина христианским опытом и обоснованно критикуя некоторую абсолютизацию им смеха, совершенно справедливо показывает, что эти два аспекта во многом неотделимы друг от друга, составляя антропологическую амбивалентность смехового феномена [1, с. 342–360].

Конечно, слезы не имеют такой разработанной «философии», как смех, но и в древнегреческой классической культуре слезы, как и смех, преимущественно выступают как проявления непроизвольной, нерегулируемой и умеренной аффективности человека. В этом смысле культурный феномен «плачущего Гераклита» и «смеющегося Демокрита» особенно показателен и важен, ведь он в значительной степени раскрывает новые, не типичные для классической античности смысловые грани слез и смеха (что может служить еще одним основанием того, что этот образ возник в эпоху эллинизма, когда именно такие, условно говоря, патетично-аффективные, страстные проявления человеческой природы закрепляются в пластической и живописной иконографии — вспомним, например, знаменитого Лаокоона).

Начнем с указания на то, что слезы и смех выступают манифестацией маргинальной инаковости Гераклита и Демокрита. То, что Гераклит очень сильно выделялся не только среди своих современников, но и потомков, не требует особых доказательств: эфесского философа вообще можно назвать самым *харизматичным* из всех древнегреческих мыслителей. Это проявлялось не только в его *способе жизни* (*bios*), который, пожалуй, впервые стал таким значимым для философии, но и в написанной им книге, язык и содержание которой в силу их необычности сразу стали — и остаются до сих пор — предметом бурных, подчас противоположных оценок и комментариев (античные фрагменты, посвященные книге Гераклита, отдельно выделены в издании, подготовленном С. Н. Муравьевым [6, с. 52–78]). Однако и Демокрит также отличался большим своеобразием в этом отношении. Не имея возможности подробно остановиться на этом аспекте, укажем лишь некоторые специфические особенности его образа. То, что Демокрит из причитающегося ему имущества выбрал меньшую долю и всю ее потратил на путешествия (Диоген Лаэртский, IX, 35–36), было удивительным только для большинства — греческие же философы довольно рано утратили интерес к материальным ценностям и почти все ценили воз-

возможность увидеть мир, отправляясь в дальние и долгие путешествия. Гораздо непривычной и даже подозрительно выглядело свойственное Демокриту с юности стремление к одиночеству, которое он обретал или в отгороженной беседке во дворе дома, или даже в могильных склепах (Диоген Лаэртский, IX, 36–38). Это было столь необычно и непонятно для «логики» массового повседневного сознания (и не только античного), что древнегреческие авторы, видимо, выражая имеющуюся по этому поводу оценку большинства, напрямую соотносили такое поведение с безумством, ведь стремление к уединению, даже если оно связано с писанием днем и ночью ученых трудов, и ведению незаметной жизни частного человека во время, когда главной ценностью была общность и участие в общественной жизни, действительно могло производить впечатление душевной болезни [7, с. 191–192]. Здесь нельзя не обратить внимание на то, что частный человек обозначался в греческом языке словом *idiotes*, которое со временем стало иметь в том числе медицинское значение «душевнобольной», «идиот». Вспомним в связи с этим, что тема соотношения «инаковости» и «нормальности», рассмотренная на примере отношения к безумным, раскрыла свою сложную амбивалентность и неоднозначность в исследованиях М. Фуко [13]. Собственно, и смех, которому, без видимых большинству причин, постоянно поддавался Демокрит, также мог служить подтверждением его безумия.

То, что первое поколение древнегреческих философов очень выразительно и ярко воплощало в способе своей жизни принципиально новую систему ценностей, основанную на приоритете теоретического познания и делавшую их в глазах большинства чудаковатыми маргиналами, не раз отмечалось, и собранные Диогеном Лаэртским многочисленные истории на эту тему — лишь тому подтверждение. Поэтому неудивительно, что уничижающие оценки оборачивались в итоге в пользу наших философов, раскрывая их подлинное значение, которое в итоге не могли не признать и те, для кого они оставались странными. Сложный характер Гераклита не мог затемнить высоту и независимость его духа, а «темнота» языка его книги — скрыть ее глубину. Безумие же Демокрита и вовсе обернулось признанием его мудрости: абдериты, решив пригласить для лечения Демокрита Гиппократ, через некоторое время с удивлением услышали от знаменитого врача, что тот не встречал никого мудрее его — поэтому за ним закрепилось прозвище не только Смехача, но Философии и Мудрости [7, с. 199–200].

Поэтому слезы и смех Гераклита и Демокрита нужно оценивать, находясь не на уровне массовых ценностей повседневного сознания (которые интерпретируют их как проявление невоздержанности и душевной болезни, т. е. «психологически»), а исходя из теоретических, практических («экзистенциальных», т. е. касающихся способа существования), этических, наконец, метафизических принципов и установок древнегреческих философов. В этом контексте, если использовать понятия М. Хайдеггера, слезы и смех — это данность не мира *das Man*, а реакция на него, его оценка, отношение к нему со стороны раскрывающих в себе *Eigenstlichkeit*, «подлинное», философов. Свидетельства недаром подчеркивают, что слезы и смех у наших философов появлялись, как только они выходили на улицу, т. е. при непосредственном соприкосновении

с окружающим их миром, и тогда *вместо* гнева (на этот мир) одним овладевали слезы, другим — смех [7, с. 198–199; 11, с. 180–181]. И Гераклита, и Демокрита, несмотря на все кажущиеся и действительно имеющиеся различия между ними, объединяет то, что *они были философами* и содержательно схоже, пусть и в разных проявлениях, оценивали мир, в котором им приходилось жить. Григорий Богослов приводит фрагмент одного античного автора, в котором очень выразительно предстало это диалектическое, но все же единство Гераклита и Демокрита: «они жили не в одно и то же время, но были философами природы, одинаково осуждая превратности мира, один смеялся, другой плача. Демокрит смеялся над всеми вещами, Гераклит оплакивал их. Демокрит был абдеритянином, Гераклит эфесянином» [6, с. 44].

Слезы и смех здесь не проявление человеческой впечатлительности, неуравновешенности, аффективности, а, пусть и нестандартная (впрочем, вполне соответствующая отмеченной маргинальной инаковости наших героев), *зримая* манифестация философской оценки «неподлинной» составляющей мира и поведения людей в нем — в этом они, кстати, схожи с христианскими юродивыми, которые также без видимой для большинства причины плакали и смеялись, подвергая осуждению тем самым окружающий их мир. Если их книги были доступны для понимания немногим, то их философия в определенной мере воплощалась в доступном для всех их чувственно воспринимаемом облике, и они не могли скрывать ее, ведь их человеческий образ был — или стал со временем, но так ли это важно? — образом их философии, а может быть, и ее символом. В этом они сами являли одновременно приговор и надежду для этого мира. И нам, их далеким потомкам, которым судьба не оставила целиком ни гераклитовского трактата «О природе», ни демокритовского «Большого Миростроя» (ни говоря уже о большом количестве других его трудов) остается лишь вновь и вновь вчитываться в дошедшие до нас фрагменты и всматриваться в образ каждого из них с надеждой понять что-то важное и в них, и в самих себе.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Бахтин, смех, христианская культура // Аверинцев С. С. Связь времен. — Київ: Дух і літера, 2005. — С. 342–360.
2. Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. Проблемы поэтики Достоевского. — Киев: Next, 1994.
3. Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе // Бахтин М. М. Собр. соч. — Т. 3: Теория романа. — М.: Языки славянских культур, 2012. — С. 340–543.
4. Блаватский В. Д. Греческая скульптура. — М.: Б.С.Г. Пресс, 2008.
5. Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. — Т. 2. — СПб.: Наука, 2001.
6. Гераклит Эфесский. Все наследие / сост., критический текст, пер., коммент. С. Н. Муравьева. — М.: Ад маргинем, 2014.
7. Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. — Л.: Наука, 1970.
8. Римское искусство и культура. Выставка римско-германского Музея города Кельна. — М., 1984.

9. Светлов Р. В. Сократ в пространстве античного воображения // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. — Т. 9, вып. 1. — 2015. — С. 169–185.
10. Светлов Р. В. Философ в визуальном пространстве античного города // Вестн. Академии русского балета им. А. Я. Вагановой. — Т. 41, № 6. — С. 171–179.
11. Тахо-Годи А. А. Жизнь как сценическая игра в представлении древних греков // Тахо-Годи А. А., Лосев А. Ф. Греческая культура в мифах, символах и терминах. — СПб: Алетейя, 1999. — С. 434–442.
12. Фрагменты древнегреческих философов. Ч. 1 / Изд. подг. А. В. Лебедев. — М.: Наука, 1988.
13. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. — СПб: Университетская книга, 1997.
14. Чубова А. П., Касперавичюс М. М., Саверкина И. И., Сидорова Н. А. Искусство восточного средиземноморья I–IV веков. — М.: Искусство, 1985.



*И. Г. Гурьянов\**

**РЕЦЕПЦИЯ МИХАИЛА ПСЕЛЛА В КОНТЕКСТЕ  
ФИЗИЧЕСКИХ И МЕДИЦИНСКИХ РАССУЖДЕНИЙ  
МАРСИЛИО ФИЧИНО\*\***

Статья посвящена рассмотрению рецепции философского наследия византийского ученого и богослова XI в. Михаила Пселла в работах флорентийского философа-неоплатоника XV в. Марсилио Фичино. Показывается, что сочинение «О демонах», подписанное именем Михаила Пселла, привлекло внимание Фичино тем, что в нем со ссылками на христианские авторитеты было представлено свойственное языческой философии понимание материальности и телесности, которое одобрял сам флорентиец.

**Ключевые слова:** Марсилио Фичино, Михаил Пселл, материальность, телесность.

*I. G. Guryanov*

*Reception of Michael Psellos in the context of physical and medical discourses  
of Marsilio Ficino*

The article is concerned with the reception of the philosophical legacy of Michael Psellos — the XI-century Byzantine scientist and theologian — in the works of Marsilio Ficino — the XV-century Florentian Neoplatonist. It is shown, that the *De daemonibus*, which is signed by Michael Psellos, attracted Ficino's attention by the fact that it contains an understanding of materiality and corporality inherent to the pagan Neoplatonic tradition, which the Florentian himself approved of, together with references to Christian authorities.

**Keywords:** Michael Psellos, Marsilio Ficino, materiality, corporality.

---

\* Гурьянов Илья Геннадьевич — аспирант, Школа философии Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва); [ilgur@yandex.ru](mailto:ilgur@yandex.ru)

\*\* Работа написана в ходе проведения исследования № 15–05–0042 в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета „Высшая школа экономики“ (НИУ ВШЭ)» в 2016 г. с использованием средств субсидии на государственную поддержку ведущих университетов Российской Федерации в целях повышения их конкурентоспособности среди ведущих мировых научно-образовательных центров, выделенной НИУ ВШЭ.

В исследовательской литературе, посвященной виднейшему представителю флорентийского неоплатонизма Марсилио Фичино (1433–1499), обычно рассматриваются два основных истока его физических и медицинских взглядов: схоластическая традиция и интеллектуальная культура Античности, в образе которой для философов эпохи Возрождения — адептов учения о *prisca theologia* (древней теологии) — причудливым образом соединились антропологические и космологические представления архаического, классического и эллинистического периодов, неотделимые от их более позднего прочтения доксографами и комментаторами [4]. При этом роли естественнонаучного знания восточнохристианского Средневековья, существовавшего как в форме комментария к авторитетным античным текстам, так и в других, прежде всего экзегетических жанрах, все еще уделяется недостаточное внимание, хотя колоссальный масштаб интеллектуального трансфера в XV в. из данного культурного ареала в Италию не вызывает у исследователей сомнений [15]. В настоящей работе будет рассмотрена рецепция идей, которые Фичино связывал с интеллектуальным наследием византийского ученого и эрудита Михаила Пселла (1018 — после 1081), в контексте специфического понимания флорентийцем материальности и телесности. По нашему мнению, именно прояснение содержания этих двух категорий может стать ключом к реконструкции антропологии Фичино, как она изложена в разных его сочинениях, и дать ответ на вопрос, почему философ, посвятивший себя возрождению учения «божественного» Платона, оказался также и автором весьма популярных медико-астрологических сочинений.

Фичино по интересующим его вопросам не представлял себе объема интеллектуального наследия, связанного с именем Пселла, однако, по мнению исследователей, именно он ответственен за то, что у виднейших мыслителей эпохи Возрождения сложилось представление о последнем как о верном приверженце демонологии философов-неоплатоников и того образа космоса, что за ней стоит [16]. С определенностью об обращении Фичино к интеллектуальному наследию Пселла можно говорить в связи с выполненным им переводом, известным на латинском Западе под титулом «*De daemonibus*» (О демонах). Как было показано П. Готье, перевод был сделан с рукописи XIV в. *Laurentianus gr. 87–20*, являющейся альтернативной редакцией Псевдо-Пселлова диалога «*Περὶ ἐνεργείας δαίμόνων*» (О действиях демонов), и также включает собственные дополнения Фичино [14]. Содержанию прототипической версии псевдоэпиграфа Пселла посвящен ряд исследований, однако в них не рассматриваются разночтения с версией, известной Фичино [6]. Исследователи согласны в том, что между 1485 и 1490 гг. Фичино отставил работу над комментарием к корпусу сочинений Плотина, чтобы обратиться к произведениям других философов-неоплатоников и лучше понять его трактаты, в частности, «О демоне в нас, получившем нас в удел» (En. III. 4)\* и «Об Эроте» (En. III. 5) [5, с. 266]. Но результаты этих изысканий флорентийца, включая и перевод соответствующего псевдоэпиграфа Пселла, были опубликованы в Венеции Альдо Мануцием только в 1497 г. [17]. Для уточнения хронологии работы над переводом отметим, что в письме Браччио Мартелли, написанном после 17 января

---

\* Сочинения Плотина цит. по изданию [19] с указанием нумерации по Порфирию.

1485 г. по флорентийскому стилю летоисчисления, Фичино сообщает, что с целью прояснения «весьма немногочисленных и наименьших слов» Плотина о природе демонов он обратился к его ученику Порфирию и прилагает к посланию «сумму» этого учения на латинском языке, подтверждающую, что философы-платоники во всем согласны с христианским вероучением [11, fol. 148a–150a]. А уже в письме Франческо Бандини, датированном 6 января 1489 г. по флорентийскому стилю летоисчисления, Фичино говорит о переводе всех вошедших в издание 1497 г. сочинений философов-платоников как о завершённом деле [10, fol. 158a].

В духе учения о *prisca theologia* (древней теологии) в одном из сопроводительных писем к своим переводам, адресованном венгерскому королю Матьяшу I Корвину и датированном 6 февраля 1489 г., Фичино прямо указывает, что Пселл согласует (*conciliat*) мнения христиан и платоников о демонах [10, fol. 158b]. Неудивительно, что введение к диалогу «О демонах» в переводе Фичино начинается с утверждения, что отцы Церкви прямо свидетельствовали о телесности демонов:

Демоническая природа не бестелесна, но обладает телом, не чужда телу, о чем свидетельствуют и достопочтенные отцы наши, есть же и такие, кто утверждает, что демоны являлись им в телесном облике собственной персоной» (*Natura daemonum non est absque corpore sed habet corpus, & versatur circa corpora, quod & venerandi patres nostri iudicaverunt, sunt & qui asserant daemones propria cum corporibus praesentia sibi apparuisse*) [9].

Отметим, что возможность особой ангельской телесности с определенными оговорками допускали такие авторитетные церковные писатели, как Климент Александрийский, преп. Макарий Египетский, взгляды которых были подытожены известным мнением преп. Иоанна Дамаскина. Он учил, что ангелы бестелесны и нематериальны только в сравнении с человеческой или земной природой, поэтому они, сходя с небес на землю, и не занимают место телесным образом, не могут быть ограничены дверьми или стенами, однако же по отношению к Богу все существа имеют некоторую плотность и материальность, в том числе и «чистые» умопостигаемые сущности [18, p. 122–124]. Само же представление о материальности и телесности демонов встречается и в собственных сочинениях Фичино, с более или менее явной отсылкой к свидетельствам философов-неоплатоников: так, например, в *Theol. plat. (IV.1.14)\** он, ссылаясь на Порфирия, пишет, что демоны, чьи тела наряду с водяным паром преисполнены огнем, могут быть видимы, те же, в ком в изобилии элемента земли (*multum est terrae*), даже доступны осязанию [12]. Важно помнить, что различение существ и сущностей в зависимости от их места в иерархии уровней мироздания и для христианских авторов, и для философов-неоплатоников не было ценностно нейтральным, хотя причастность ко злу павших ангелов или «низших демонов» объяснялась ими по-разному. Так, например, согласно Ареопагитскому корпусу, зловердность демонов не является следствием их

---

\* «*Theologia platonica*» цит. по изданию [12] с указанием книги, главы и абзаца сочинения.

ниспадения в материальный и подверженный изменениям мир, но они называются таковыми в силу потери ими первоначального совершенства при сохранении свободной и разумной природы, а в случае человека соединение последней (т. е. души) с материальным телом вообще не полагается злом [2, с. 158–159]. В языческом же неоплатонизме существовало восходящее к Плотину мнение о субстанциональной связи зла с материальностью, так что всякая частная душа, склонившаяся к соединению с телом, неизбежно становится причастна этому плану мироздания. В упомянутом выше письме Браччио Мартелли, парафразируя трактат «О воздержании» (2.37–49)\* Порфирия, Фичино пишет, что все демоны суть души (*animae*), происходящие от мировой души (*ex tota anima*), т. е. от самого прообраза (*idea*) единичных душ, и все они обладают духом (*spiritum*), т. е. тонким телом, однако те из них, кто свое тело в высшей степени подчинил, являются благими и благоприятными, те же, кто ничуть, — зловредными и вредоносными [20]. Далее он пишет, что именно зловредные демоны услаждаются жертвенным возлиянием (*lubamine*) и чадом тука, благодаря которым их духовное тело (*corpus spiritale*) обыкновенно утолщается (*pinguescere*) [11, fol. 148a–150a]. Таким образом, резонно предполагать, что основой для экзегетического согласования христианского и языческого мнения о демонах для Фичино выступает именно неоплатоническое представление об убывании благого начала в существах по мере их удаления в иерархии уровней мироздания от высшего Блага в сторону чувственного, плотского и телесного, так что «низшие демоны» из всех разумных существ оказываются наиболее причастны злу и грубой материальности.

Проявление материальности телесной природы демонов в Фичиновом переводе «О демонах» также имеет разные коннотации в зависимости от контекста фрагмента. С одной стороны, в одном разделе говорится, со ссылкой на слова Спасителя, что демоны мучаются в огне, ибо они, будучи телесными, могут страдать (*pati*), и это утверждение вполне созвучно мнению некоторых учителей церкви, например, Климента Александрийского [8, col. 664C]. С другой стороны, в заключении Фичинового перевода «О демонах» при обсуждении магических практик утверждается, что волшебство (*veneficium*) есть некое искусство, занимающееся материальными и близкими к земле демонами, вызывающее в воображении их мнимые образы (*simulachra*), и одних оно заставляет подняться из нижнего мира, а других, напротив, низводит с небесных высот [9]. Там же подчеркивается, что для кудесника (*praestigiator*) это не пустые слова, но некая сила, хотя в дальнейшем описании его искусства настоятельно подчеркивается, что он раздает посулы благ и вызывает у зрителей лишь воображаемые видения (*in aspectum imaginarium*). Конечно, эти истечения образов (*fluenta*) обладают материальностью чувственных представлений, но не в том же смысле, что сжигаемые вплоть до пепла демонские тела. Отметим, что в знаменитом медико-астрологическом трактате Фичино «О жизни» (III. 13. 22–23)\*\* Пселл упоминается именно в связи с осуждением этих магических

---

\* Трактат «О воздержании» цит. по изданию [20] с указанием книги и раздела.

\*\* Трактат «О жизни» цит. по изданию [13] с указанием книги, главы, абзаца и строк сочинения.

практик: «Но волшебные песнопения я, конечно же, обойду молчанием, ведь и платоник Пселл их не одобряет и высмеивает» (*Sed cantiones equidem libenter omitto, nam et Pselus Platonius eas improbat atque deridet*) [13].

Тем не менее во вступительном разделе перевода Фичино «О демонах» есть утверждение, гораздо в большей степени противоречащее христианскому вероучению, чем эта иллюзорная материальность обманчивых магических видений демонов. После сравнения ангельского тела с солнечным лучом с точки зрения подверженности внешним воздействиям там находится наиболее существенное различие с прототипической версией диалога «О демонах»: солнечный луч, проходящий сквозь бесплотные и прозрачные тела и встречающий землистые и густые препятствия, этой помехой до такой степени сдерживается, что подвергается преломлению, «ибо он имеет родство со злом» (*utpote qui ad malum cognationem habeat*) [9]. В силу того, что у нас не было доступа к содержащей греческий текст рукописи Laurentianus gr. 87–20, невозможно сказать, является ли это следствием переводческой добросовестности флорентийца или намеренным искажением смысла исходного текста. В прототипическом тексте диалога о луче говорится «ἔνυλον ἔχουσαν» (содержащий материю) и ничего не сказано о причастности злу. Тем самым в переводе Фичино выстраивается следующая двухчастная иерархия, восходящая к сочинениям Плотина, но неприемлемая для христианских авторов: сфера умопостигаемого, непричастная никакой материи и потому чужеродная злу, и сфера материального, стратифицированная внутри себя в зависимости от тонкости или грубости элементов, но в целом характеризующаяся как зло и являющаяся началом зла [1]. В свете уже одного этого различия понятно, какую репутацию интеллектуальному наследию Пселла создал Фичино в латиноязычном научном мире.

Обращение флорентийца к неоплатоническому пониманию бестелесного в духе трактата Плотина «О благе, или едином» (*En. VI. 9. 8, 29–34*) можно обнаружить уже в *Theol. plat.* (II.6.7) в главе «Бог пребывает повсеместно» [19, 12]. В духе учения о *prisca theologia* (древней теологии) Фичино пишет, что египетские жрецы Анебон и Абамон, также и платоники Плотин, Ямвлих и Юлиан, утверждали, что не только Бог, но также и весь ум (*mentem*) ангельский или одушевленный в целостном виде разливает себя по вселенной таким образом, что духи (*spiritus*) повсюду проникают друг в друга без взаимного смешения [12]. И далее он поясняет, что т. к. умные духи (*spiritus rationales*) ничего не производят из материи, то они не обладают определенным пространственным измерением и не ограничены никаким пространственным измерением. Фичино говорит о них фигурами из апофатического богословия, обыгрывая семантические эффекты присутствия нематериального в мире физических явлений: о том, что действительно существует, не говорят, что оно нигде не находится, поэтому об умных духах можно сказать, что они нигде не отсутствуют. О телесности ангелов в диалоге «О демонах» прямо говорится, что она всецело нематериальна, однако для раскрытия ее свойств также приходится прибегать к языку подобий из сферы материального мира: «и тела эти подобны неким духам (*spiritus*) тонким и воздушным, а также чистым» [9]. Отметим, что в трактате Фичино «О жизни» те же самые характеристики прилагались к духам (*spiritus*), понимаемым как тончайший пар крови и яв-

ляющимся инструментом, связывающим телесную конституцию человека и созерцание (*contemplatio*), направленное на постижение подлинной природы вещей [3]. Фичино прямо пишет в «О жизни» (I. 4. 37–42), что ученый, «усердно предаваясь изучению философии, отделяет ум (*mentem*) от тела и вещей телесных (*rebus corporeis*) и вперяет его в бестелесное» [13]. Утверждение же о том, что ангелы могут быть зримы (*palamque appareant*) в диалоге «О демонах» как раз и следует понимать в том смысле, что они доступны не чувственному, а духовному созерцанию, подобному восхождению к умопостигаемому самому по себе, как об этом пишет Плотин в трактате «О трех главных сущностях» (En. V. 1, 4, 2–7) [9, 19]. И хотя последний признавал существование «казнящих демонов» (*τινυμένων δαιμόνων*; En. IV. 8, 6, 23–24), в трактате «Об Эроте» (En. III. 5, 6, 14–24) он четко указывает, что они не находятся в умопостигаемом мире, в чувственно же воспринимаемом мире зримые боги вплоть до Луны суть вторые боги после умопостигаемых, подобные им и связанные с ними, словно сияние со звездами, поэтому их причастность материи как началу зла нельзя сравнить с тем гнетущим воздействием, какое оказывает на человеческий взор падший ангел диалога «О демонах» [19, 9]. В трактате «Против гностиков» (En. II. 9, 14, 11–33) Плотин прямо высмеивает учение, что можно голосом, текстом заклинаний или снадобьями воздействовать на демонов, вызывающих, по мнению его оппонентов, недуги тела, вновь полагая их бестелесными сущностями [19]. Порфирий же в «О воздержании» (2.37–49), осуждая подобные магические практики наряду с жертвоприношениями как нечестивые, саму возможность материального воздействия на зловердных демонов подтверждал [20]. Однако Фичино полагал Плотина и Порфирия как двух представителей одной традиции во всем согласными между собой, а демонологические теории последнего подтверждались в глазах флорентийца еще и некоторыми фрагментами сочинений Прокла, который охотно их парафразировал [7, I.76.30–77.24; I.171.18–24].

Итак, Фичино обращается к сочинению «О демонах», подписанному именем Михаила Пселла, в контексте представления о возможности посредством экзегетического инструментария показать согласие между взглядами христианских авторов и философов-неоплатоников, которое в свою очередь опирается на историософское учение Фичино о *prisca theologia* (древней теологии). Косвенным подтверждением согласия между христианскими авторами и философами-неоплатониками для Фичино служило сходство в их терминологии и обращение к общим темам, в частности к обсуждению демонской и ангельской природ (или умных сущностей) в связи с их причастностью разным уровням мироздания и телесности, с одной стороны, и материальности и злу — с другой. Несмотря на существенные расхождения между языческими и христианскими авторами по данным вопросам, Фичино опирается именно на неоплатонические представления, полагая, что авторитетные для него мыслители данной традиции ни в чем не противоречат друг другу. В этом контексте сочинение, подписанное именем Михаила Пселла — христианина и «платоника», по мнению Фичино, — очевидно, привлекло его внимание тем, что свойственное языческой философии понимание материальности и телесности было представлено в нем со ссылками на христианские авторитеты. Фичино не отождествляет вслед за святоотеческой традицией

и Плотиниом бестелесное и нематериальное, хотя вопреки первой и в согласии со вторым полагает материю злом, лишенным всякой благодати и причиной зла. Флорентиец признает существование полностью нематериальных телесных существей, которые в его переводе диалога «О демонах» соответствуют ангелам, а в *Theol. plat.* — умным духам. Поскольку внутри сферы чувственно воспринимаемого материального мира существует стратификация элементов от более грубых или дебелых к более тонким, постольку можно говорить о большей или меньшей причастности образованных из них существей ко злу. Соотнесенность с полюсом благого (умопостигаемого) или зловредного (материального) в конечном счете определяет подобающие человеку сферы жизненной активности: например, допустимость или недопустимость занятия волшебой и магией. И хотя диалог «О демонах» посвящен специальным демонологическим и англологическим проблемам, можно утверждать, что те же принципы лежат в основе широкого спектра медицинских и натурфилософских концепций Фичино.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Беневиц Г. И. Апперцепция полемики Прокла Диадохом с Плотиниом о материи и зле в *Corpus Areopagiticum* // *EINA1: Проблемы философии и теологии*. — 2014. — Т. 3, № 1/2. — С. 309–335.
2. Беневиц Г. И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. — СПб.: РХГА, 2013.
3. Гурьянов И. Г. Представления Марсилио Фичино об устройстве человеческого тела и причинах меланхолии: между университетской медициной и платонической экзегезой // *Многоликая софистика: нелегитимная аргументация в интеллектуальной культуре Европы Средних веков и раннего Нового времени*. — М.: Издательский дом НИУ ВШЭ, 2015. — С. 330–346.
4. Иванова Ю. В. Возрождение философии: Марсилио Фичино // *История литературы Италии* / ред. М. Л. Андреев. — М.: ИМЛИ РАН, 2007. — Т. 2, кн. 1. — С. 385–406.
5. Кудрявцев О. Ф. Флорентийская Платоновская Академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии. — М.: Наука, 2008.
6. Ларионов А. В. Демонология Михаила Пселла и диалог «О действиях демонов» (атрибуция и сравнительный анализ) // *Мир Византии: Проблемы истории Церкви, армии и общества*. — Армавир; Волгоград, 2011. — С. 3–27.
7. Прокл Диадох. Комментарии к «Тимею». Кн. I / пер. С. В. Месяц. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2012.
8. Clemens Alexandrinus. Excerpta ex scriptis Theodoti // *Patrologiae cursus completus. Series graeca* / ed. J. P. Migne. — Vol. 9. — Col. 653–698.
9. Ex Michale Psello de daemonibus interpres Marsilius Ficinus // *Index eorum, quae hoc in libro habentur: Iamblichus De mysteriis [...] Proclus in Platonicum Alcibiadem [...] Marsilii Ficini Liber de voluptate*. — Venetiis: In aedibus Aldi, 1497. — Fol. N1r–N6v.
10. Ficinus M. Liber nonus // *Epistole Marsili Ficini Florentini*. — Venetiis: Matteo Capcasa for Hieronymus Blondus, 1495. — Fol. 157a–163b.
11. Ficinus M. Liber octavus // *Epistole Marsili Ficini Florentini*. — Venetiis: Matteo Capcasa for Hieronymus Blondus, 1495. — Fol. 142a–156b.

12. Ficino M. *Platonic Theology* / ed. by James Hankins with an English translation by Michael J. B. Allen. — L., [etc.]: Harvard University Press, 2001–2006. — Vols. 1–6.
13. Ficino M. *Three Books on Life / A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes* by Carol V. Kaske and John R. Clark. — Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton, 1989.
14. Gautier P. *Le De daemonibus* du Pseudo-Psellos // *Revue des études byzantines*. — 1980. — T. 38. — P. 105–194.
15. Gregory T. *Translatio Studiorum // Translatio Studiorum: Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History* / ed. by M. Sgarbi. — Leiden; Boston: Brill, 2012. — P. 1–21.
16. Hayton D. *Michael Psellos' De Daemonibus in the Renaissance // Reading Michael Psellos* / ed. by C. Barber and D. Jenkins. — Leiden; Boston: Brill, 2006. — P. 193–215.
17. *Index eorum, quae hoc in libro habentur: Iamblichus De mysteriis [...] Proclus in Platonicum Alcibiadem [...] Marsilii Ficini Liber de voluptate*. — Venetiis: In aedibus Aldi, 1497.
18. Louth A. *St. John Damascene: tradition and originality in Byzantine theology*. — Oxford; New York: Oxford University Press, 2002.
19. Plotinus. *Plotini Opera* / ed. Paul Henry and Hans-Rudolph Schwyzer. — Oxford: Oxford University Press, 1964–1982. — Vols. 1–3.
20. Porphyry. *De l'Abstinence* / ed. and trans. Jean Bouffartigue and Michel Patillon. — Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1977–1995. — Vols. 1–3.



*И. А. Соболев\**

**СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ КАК НАУКИ:  
ОТ ПЕРВОЙ ФИЛОСОФИИ АРИСТОТЕЛЯ  
К НАУКОУЧЕНИЮ И. Г. ФИХТЕ**

Понимание особого научного статуса первой философии через анализ способов познания частных наук, описанных Аристотелем в *Органоне*, прояснит специфику предмета первой философии. Раскрытие содержания «Метафизики» или дальнейшее определение первоначала станет возможным в последующей философской мысли, и в трудах И. Г. Фихте появится предварительный результат, который стал возможным только благодаря открытию особого философского метода, продемонстрированного в наукоучении.

**Ключевые слова:** первая философия, наукоучение, первая сущность, Аристотель, И. Г. Фихте.

*I. A. Sobolev*

*The Formation of philosophy as a science: from Aristotle's first philosophy to the Fichte's science of knowledge*

The understanding of a particular science position of first philosophy by means of the analysis of the cognition methods of the special sciences, which were explained by Aristotle in the *Organon*, makes clear the specific nature of the object of the first philosophy. The explanation of the metaphysics content or the subsequent definition of the first origin will be possible in the next stages of philosophy and will be the preliminary result of J. G. Fichte's works. It became possible due to the discovering of a particular philosophical method in the Fichte's science of knowledge.

**Keywords:** first philosophy, science of knowledge, substance, Aristotle, J. G. Fichte.

В современной философской литературе имеет немалый вес тезис Мартина Хайдеггера о том, что важнейший вопрос философии о бытии со времен Аристотеля пришел в забвение и вплоть до Гегеля имелся лишь в форме подтасовок и подрисовок [см.: 11, с. 2]. Этот тезис дает повод сравнить первую философию

---

\* Соболев Иван Андреевич — аспирант, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; sobolev-ivan901@yandex.ru

Аристотеля с наукоучением И. Г. Фихте в изложении 1794/1795 гг., важнейшие положения которого явно указывают на связь этого учения с проблематикой аристотелевской «Метафизики». Представляется необходимым выяснить, является ли эта связь механическим заимствованием или же органическим развитием принципа Аристотеля.

Несмотря на многочисленные указания Аристотеля на то, что первая философия является наукой (см., напр.: *Метафизика*, 4, 982a; 22, 983a; 13, 996b), существует мнение, что

первая философия не просто отлична от других наук, подобно тому, как науки различаются между собой соответственно своему предмету, — она экстерриториальна по отношению к науке в целом. Первая философия не может основываться на родовой определенности сущего и поэтому не вписывается в классификацию знания родов сущего [7, с. 68].

Основной аргумент подобной позиции заключается в том, что в основе любой науки лежат роды и виды, но бытие, которым занимается первая философия, не является родом сущего, а потому и наукой она не является. Действительно, бытие не есть род, и для первой философии Аристотеля эта мысль является основополагающей, что, однако, не мешает Стагириту именовать первую философию наукой. Возникает противоречие, и одним из способов его устранения является приведенное выше мнение. Истинно оно или нет?

Для ответа на этот вопрос следует обратить внимание на указание Аристотеля, что причина заблуждений как его предшественников, так и современников часто заключается в том, что они понимают нечто только в одном значении, тогда как исследуемое ими обладает большим количеством значений. Аристотель, в полной мере осознавая эту многозначность, стремится не повторить ошибок своих предшественников и потому приводит множество значений к единству, не устраняя их различия: «О сущем говорится, правда, в различных значениях, но всегда по отношению к чему-то одному, к одному естеству и не из-за одинакового имени» [3, с. 119]. Поэтому и наука об одном, соответствуя природе этого одного, должна быть одна, но она «не тождественна ни одной из так называемых частных наук» [3, с. 119]. Отсюда следует, что наука понимается философом не в одном значении, а как минимум в двух: наука как первая философия и наука частная. Скорее всего, именно это имел в виду Аристотель, когда говорил про науку в большей мере главенствующую, которая главнее вспомогательной (см. [3, с. 68]). Кроме указанного различия, у главенствующей и вспомогательной науки имеется и нечто, что их единит, иначе их нельзя было бы именовать науками. Единит же их объект изучения, а именно то, что они занимаются — сущим. Частные науки занимаются определенным родом сущего, а первая философия — сущим как таковым, отчего она выступает основанием частных наук, т. к. прежде всего необходимо знать, что познаваемое есть, «ибо о том, чего нет, никто не знает, что оно есть» [1, с. 323]. Здесь же уместно будет задать вопрос: что значит знать, что нечто есть? Аристотель отвечает на этот вопрос в первой книге «Второй аналитики»: «Мы полагаем, что знаем каждую вещь безусловно, а не софистически, приводящим образом, когда полагаем, что знаем причину, в силу которой она есть,

что она действительно причина ее и что иначе обстоять не может» [1, с. 259]. Чуть далее он повторяет: «Мы полагаем, что знаем тогда, когда знаем причину» [1, с. 328]. В первой книге «Метафизики» встречается схожее положение: «Мы говорим, что тогда знаем в каждом отдельном случае, когда полагаем, что нам известна первая причина» [3, с. 70]. Поскольку же первые причины ищет именно первая философия, то можно с полной уверенностью заключить, что она является для Аристотеля наукой в первом и основном значении этого слова, а науки частные — в его производном значении. При этом каждая частная наука является как бы частным высказыванием относительно того, что само по себе она знать не может, но знает лишь тем или иным способом, а потому само сущее как сущее этим особым способом высказывания схвачено быть не может. Следует выяснить, в чем же заключается этот особый способ разыскания частных наук и почему он не может быть признан всеобщим, т. е. подходящим для первой философии.

Ответить на этот вопрос нам поможет аристотелевский Органон. Во «Второй аналитике» идет речь о двух главных возможностях познания — доказательстве и определении. Доказательство не подходит для нужд первой философии по той причине, что начало доказательства — непосредственная посылка, т. е. «такая, которой не предшествует никакая другая» [1, с. 260], а «знание непосредствованных [начал] недоказуемо» [1, с. 262]. В этом, согласно Аристотелю, состоит предел возможностей доказывающей науки: средствами одного лишь доказательства не обойтись, ибо начала доказательства доказательству принципиально недоступны. Поскольку первая философия как раз эти самые первые начала и пытается отыскать, постольку она, конечно, не может быть доказательной наукой в этом смысле. С определением дело обстоит сложнее. «Действительно, определение касается сути [вещи], т. е. ее сущности, тогда как все доказательства, очевидно, предполагают и принимают [заранее] суть [вещи]» [1, с. 318]. Доказательство, стало быть, уже предполагает суть вещи, так как именно о ней идет речь в определении. Поэтому определение как еще одна возможность познания, взятая у частных наук, скорее подойдет для потребностей первой философии, нежели доказательство. Но подходит ли оно?

Как уже было сказано, определение касается сути вещи, «а суть вещи есть во всех случаях общее и утвердительное» [1, с. 317]. В следующих главах «Второй аналитики» Аристотель раскрывает это положение, но окончательную формулировку определения он дает в «Топике»: «Определение состоит из рода и видового отличия» [4, с. 357]. В «Категориях» роды и виды обозначены как вторая сущность; таким образом, они отличны от первой сущности. Там же о первой сущности говорится, что она не сказывается о подлежащем и не находится в нем (см. [2, с. 55]). Как мы уже отмечали, определение есть *речь* о сути, а по приведенному выше из «Категорий» условию первая сущность *буквально* не есть в этой речи, отчего между определением и определимым, если вести речь о ней, зияет непреодолимая пропасть. Поскольку определение не в состоянии охватить все содержание первой сущности, постольку оно чревато ошибкой, или неверным определением причины. В «Метафизике» это различие зафиксировано в различии формы и материи, где материя понимается как возможность быть и не быть [3, с. 198]. Следует добавить, что это положение

теснейшим образом связано с основополагающей для всей «Метафизики» мыслью о том, что бытие не есть род.

Итак, если начала доказательства, хоть оно и дает безусловное знание, не ясны для доказательства, а определение не есть определенное и этот разрыв в определении неустраим, то этих возможностей частной науки для предмета первой философии недостаточно, и именно поэтому они являются особыми определениями, а не всеобщими. Так как это — лишь отрицательный способ познания первой философии, следует выяснить, есть ли у Аристотеля положительный, или всеобщий, способ раскрытия ее содержания. Для этого вновь обратимся к «Категориям» и к встречающимся там указаниям на первую сущность, которая лежит вне определений и доказательств.

Главное, уже приведенное нами указание на первую сущность [2, с. 55] характеризует ее сугубо отрицательно — как внелогическую и внеречевую. Однако, несмотря на это, Аристотель тут же замечает, что «если бы не существовало первых сущностей, не могло бы существовать и ничего другого» [2, с. 56]. Это уже весьма важная характеристика, но вместе с тем здесь можно подметить и некий парадокс: хотя первая сущность — вне всего этого, тем не менее, она является основанием и своеобразным фундаментом всего знания и, судя по всему, — не только знания. В части «Категорий», посвященной сущности, приводятся и иные указания на ее своеобразный характер. Из них важнейшим является указание на ее единичность: «Что касается первых сущностей, то бесспорно и истинно, что каждая из них означает определенное нечто. То, что она выражает, есть нечто единичное и одно по числу» [2, с. 59]. Говоря о первой сущности, Аристотель также указывает, что ей «ничего не противоположно» [2, с. 59]. Кроме того, «будучи тождественной и одной по числу, она способна принимать противоположности, между тем об остальном, что не есть сущность, сказать такое нельзя» [2, с. 60]. Приведенные указания позволяют раскрыть специфику первой философии по способу ее познания.

Бытует мнение, что Аристотель подразумевал под первой сущностью только единичные вещи. В подтверждение этой позиции можно привести достаточное количество ссылок на отрывки из работ Аристотеля, которые могут подтвердить это положение. Действительно, впервые очерчивая область первой сущности, Аристотель говорит: «Наконец, иное не находится в подлежащем и не говорится о каком-либо подлежащем, например отдельный человек и отдельная лошадь» [2, с. 54]. Далее по тексту такие примеры встречаются, например, в 2а, 14 [2, с. 55,] и т. д. Однако трактовка первой сущности исключительно как единичного не позволяет объяснить часто встречающиеся указания Аристотеля на ум как первоначало. Например, в конце «Второй аналитики»: «...так как только нус может быть истиннее, чем наука, то он будет иметь своим предметом начала» [1, с. 345]. К тому же те положительные определения первой сущности, которые приводятся Аристотелем в «Категориях», и на которые мы уже обращали внимание, не дают оснований для однозначной трактовки первой сущности как единичной вещи. То, что она одна по числу, что ей ничто не противоположно и она включает противоположности, конечно, может быть объяснено ею как единичной, но точно так же это может характеризовать всеобщее, или бытие, которому ничто не противоположно,

которое одно по числу и содержит в себе противоположности. Это, очевидно и подразумевает Аристотель, утверждая, что «сущее как таковое неизменно, ибо ему как совершенной действительности просто не во что изменяться, и по числу одно, так как в нем нет иного, которое как второе вместе с ним составило бы многое» [цит. по: 8, с. 71], а также резюмируя: «Значит, первое движущее, будучи неподвижным, одно и по определению, и по числу» [3, с. 314].

Наличие всеобщего в круге значений первой сущности помогает понять, почему в разных местах произведений Стагирита идет речь об уме, который Аристотелем вслед за Анаксагором понимается как «совершенно объективная мысль, деятельный ум, как, например, когда мы говорим, что есть разум в мире» [5, с. 328]. Например, кроме только что приведенного нами отрывка, в заключительных пассажах первой книги «Второй аналитики» говорится о том, что ум не имеет дела с тем, что может быть иначе, т. е. с тем, что не необходимо, так что под умом Аристотель явно понимает начало науки [1, с. 312]. Это вполне согласуется с самой постановкой вопроса, лежащего в основании «Метафизики», и с тем, почему Аристотель выделяет в ней учение Анаксагора как созвучное «нашему времени» [3, с. 84], не обращая внимание на отделявшее их время и т. д.

Если еще раз обратить внимание на специфику тех определений первой сущности, которые приводятся Аристотелем в «Категориях», то можно констатировать, что первое и главное его указание — отрицательное, лишь очерчивающее область. Другие определенности — положительные, но неоднозначные, под которыми понимается как единичное, так и всеобщее. Отсюда можно сделать вывод, что в основании Органона лежит неразличенное тождество единичного и всеобщего, но никак не лишь единичное. Схожую трактовку первой сущности дал А. Ф. Лосев в «Очерках античного символизма и мифологии»: «чтойность, как полная характеристика бытия, оказывается сразу и общим и единичным» [6, с. 725].

Теперь обратимся к природе этого изначального тождества. Неразличимость моментов тождества и подмена ее единичной вещью не случайны. Сразу отметим, что неразлично это тождество для частных наук, которые основываются на родах и видах, определениях и т. д., а потому и вопрос о началах остается для них, так сказать, «за скобками». Они исследуют области сущего, которые уже имеют некоторую исходную определенность, задаваемую средствами этой самой частной науки, т. е. исходными аксиомами, посылками или определениями, что и очерчивает первоначально ее область. Поскольку, таким образом, уже до исследования предполагается некоторое качество сущего или его род, что в данном случае одно и то же, постольку и вопрос о сущем как сущем из подобной установки задан быть попросту не может, т. к. за пределы родовой определенности нельзя выходить, и к тому же бытие родом вовсе не является. Если же мы не отличаем частную науку от первой философии, то род у нас подменяет бытие и именно он становится началом, причем началом, производным от единичной вещи, т. е. вовсе не началом как таковым.

Только понимая первую сущность как тождество всеобщего и единичного, можно объяснить одно из важнейших положений Аристотеля о том, что

действительность предшествует возможности. Всеобщее выражено им посредством целевой причины, которая позволяет сохранить начало в результате, и находится она, как говорит Аристотель, «среди неподвижного» [3, с. 309]. Причем в уме целевая причина уже имеет себя саму предметом как себя, ибо совпадает с собой в тождестве. Поскольку всеобщее имеется в начале, постольку оно есть и в завершении процесса. Но если в начале оно тождественно с собой не как собой, но с иным, то здесь, в завершении, сущность есть как сущность. Причем особо следует подчеркнуть то, что в этом первоначальном тождестве всеобщего и единичного в первой сущности еще не осознается то, что единичное есть не просто противоположное всеобщему, но и свое иное всеобщего. Открытие этого момента станет делом новой философии, первопроходцем которой выступит Р. Декарт.

Не осознавая того, что единичное есть только иное всеобщего, а не просто иное само по себе, Аристотель и последующая философская мысль окажутся перед проблемой того, как сообщается движение. Находясь в рамках непосредственного опыта и признавая еще пока единичность как таковую, Аристотель именно поэтому понимает изменение через материю или возможность и утверждает, что «первый вид изменений — это перемещение, а первый вид перемещения — круговое движение» [3, с. 310]. Поскольку же ум есть чистый акт, то и движения в себе он не имеет. При таких предпосылках проблема того, как осуществляется передача движения от недвижимого ума к тому, что движимо им, попросту неразрешима. Изменение оказывается вне ума. Потому и никакой иной определенности ума-перводвигателя у Аристотеля быть не может, что любое изменение есть лишь в материи. Следует так же вспомнить, что посредством описанных в Органоне процедур познания (таких, как определение, доказательство и т. д.) в деле развития ума продвинуться нельзя.

Решение проблемы перехода от ума-перводвигателя к физическому движению станет главным делом последующей философской мысли. Развертывание этой проблемы будет происходить через все стадии эллинистической и средневековой философии. В Средние века она примет вид отношения Бога и тварного мира, что впоследствии через Ренессанс приведет к новому этапу исторического развития философии, начатому Декартом, который поймет единичное как аспект *ego cogito*, что обозначит проблему метода раскрытия философского содержания и поведет к разрешению указанной проблемы через уяснение в наукоучении И. Г. Фихте той мысли, что абсолютное имеет начало изменения в себе и что изменение должно быть изменением самого абсолютного.

Абсолютное дело-действие есть у Фихте, по существу, развитие принципа Аристотеля, т. к. этот принцип ко времени Фихте уже получил развитие в философии нового времени. У обоих философов этот принцип выражает некоторую первичную и абсолютную деятельность. Именно этот момент является тем, что роднит Аристотеля и Фихте, но вместе с тем и существенно их отличает друг от друга.

Главное сходство заключается в том, что как у Аристотеля, так и у Фихте объект и субъект совпадают. Аристотель формулирует эту мысль следующим

образом: «А ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его — одно и то же» [3, с. 310]. Фихте выражает ее так: «Я первоначально полагает безусловно свое собственное бытие» [9, с. 81]. Но хотя принцип обращения к себе один и тот же у Аристотеля и Фихте, способ реализации этих принципов у них существенно отличается друг от друга.

Фихте, полагая начало наукоучения в качестве абсолютного субъекта, утверждает, что в результате осуществления замысла наукоучения должно будет вернуться в начало, т. е. вновь к абсолютному субъекту: «Само основоположение, из которого мы исходим, есть вместе с тем и последний результат» [10, с. 37]. Система наукоучения, или целое, должна повторить путь первоначала по самополаганию, поскольку целое есть целое этого первоначала или его развитие. Это уже предполагает имманентное развитие абсолютного первоначала, причем кроме этого имманентного развертывания ничего более нет. Или, если быть более точным, все иное есть иное первоначала. Такое представление об абсолютном более адекватно этому самому абсолютному, ибо сложно называть абсолютным то, от чего может ускользнуть хоть что-то. Именно этого имманентного развития и не хватало принципу Аристотеля, поскольку, как мы уже указали, непосредственный опыт, с которым имел дело Аристотель, наряду с умом-перводвигателем предполагал отличное от него самостоятельно сущее единичное. Опосредствование этого отношения стало делом последующей мысли, представленной христианством, приведшей к первой философии Декарта, у которого на место единичной вещи античности заступит его *cogito* с принципиально иным отношением к высшему первоначалу — к Богу. Потому у Аристотеля изменение связано с возможностью или с материей, которая принципиально отлична от действительности, отчего изменение остается за пределами чистой действительности. Философия же в лице Фихте преодолевает позицию непосредственного опыта, которую еще отчасти разделял Кант, в связи с чем меняется и понимание изменения. Если Аристотель понимал изменение исключительно как движение и в этом смысле совершенно верно выносил его за пределы ума, то Фихте уже понимает изменение не как пространственное движение, но как имманентное определение абсолютного дела-действия.

Отсюда же проистекает и проблема метода, которая отрицательным способом Аристотелем была лишь намечена и стала центральной для философии нового времени. У Фихте мы встречаем эту проблему уже в стадии разрешения, что демонстрирует его требование тождества содержания и формы в абсолютном субъекте. При этом важно то, что в силу своей специфики «быть доказано или определено оно не может, раз оно должно быть абсолютно первым основоположением» [9, с. 73]. Вполне возможно, что Фихте мог понимать доказательство и определение в несколько отличном от Аристотеля смысле, но все же не будет искажением позиций этих авторов утверждение, что общим для них в этом вопросе будет то, что особенные способы познания не адекватны первоначалу, поскольку предполагают в своем основании нечто отличное или неизвестное для этих способов. Таков главный результат Органона по отношению к первой философии, но — только отрицательный

результат. Положительное определение метода, адекватного первой философии, по указанным причинам станет возможным только в новое время и у Фихте уже появится первый, пока еще предварительный результат этого процесса выработки философского метода, выводящего определения имманентным образом.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Вторая аналитика // Аристотель. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1978. — Т. 2. — С. 255–533.
2. Аристотель. Категории // Аристотель. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1978. — Т. 2. — С. 51–91.
3. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1976. — Т. 1. — С. 63–369.
4. Аристотель. Топика // Аристотель. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1978. — Т. 2. — С. 347–506.
5. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. — СПб.: Наука, 2006. — Т. 1. — 349 с.
6. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — 959 с.
7. Лошаков Р. А. Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии. — СПб.: Изд-во С. — Петерб. ун-та; Изд-во РХГА, 2007. — 233 с.
8. Муравьев А. Н. Философия и опыт. — СПб.: Наука, 2015. — С. 325.
9. Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Фихте И. Г. Соч.: в 2 т. — СПб.: Мифрил, 1993. — Т. 2. — С. 65–339.
10. Фихте И. Г. О понятии наукоучения // Фихте И. Г. Соч.: в 2 т. — СПб.: Мифрил, 1993. — Т. 2. — С. 7–65.
11. Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Академический проект, 2011. — 460 с.



УДК 929

*А. В. Антощенко\**

## **«ГОРЕ, КОГДА СВЯТЫЕ СТРОЯТ ГОСУДАРСТВА, ВМЕСТО СТРОИТЕЛЬСТВА ЦАРСТВА БОЖИЯ»: ПИСЬМО Г. П. ФЕДОТОВА Н. М. ЗЕРНОВУ (1945)\*\***

Данная заметка является предисловием к публикации письма Г. П. Федотова Н. М. Зернову (1945). Она призвана объяснить значение этого источника для изучения культурного наследия этих мыслителей. Во-первых, содержание письма указывает на различие в понимании ими роли Сергия Радонежского в русской истории. Н. М. Зернов представлял его как строителя государства, а Г. П. Федотов определял смысл деятельности преподобного рамками религиозной традиции. Во-вторых, в отличие от Н. М. Зернова, отмечавшего вслед за С. Н. Булгаковым литургичность в качестве главной черты русского православия, Г. П. Федотов в «американский период» жизни критически относился к видению его особенностей о. Сергием. Важным аспектом изучения биографии Г. П. Федотова, как свидетельствует письмо, является рассмотрение его участия в Русском студенческом христианском движении и в деятельности Содружества св. Албания и преп. Сергия Радонежского.

**Ключевые слова:** Г. П. Федотов, Н. М. Зернов, С. Н. Булгаков, Сергей Радонежский, Русское студенческое христианское движение, русская религиозность.

*A. V. Antoshchenko*

*«Woe, when the saints build the states, instead of building the Kingdom of God»:  
George Fedotov's letter to Nicholas Zernov (1945)*

This article is an introduction to the publication of George Fedotov's letter to Nicholas Zernov (1945). It aims to explain the significance of this source for understanding cultural heritage of these thinkers. Firstly, the content of the letter refers to the difference in their understanding of the role of St. Sergius of Radonezh in Russian history. Zernov represented him as a state builder, and Fedotov defined the meaning of his activities within framework

---

\* Антощенко Александр Васильевич — доктор исторических наук, профессор, Петрозаводский государственный университет, кафедра отечественной истории; antoshchenko@yandex.ru

\*\* Публикация подготовлена при поддержке ПСР ПетрГУ 2012–2016 гг. в рамках мероприятий по развитию научно-исследовательской работы.

of Russian religious tradition. Secondly, unlike Zernov, who noted after Sergius Bulgakov liturgy as main characteristic of Russian Orthodoxy, Fedotov criticized this vision of it by Fr. Sergius. An important aspect of the study of Fedotov's biography, as evidenced by the letter, is to consider his participation in the Russian Student Christian Movement as well as in the Fellowship of St. Albany and St. Sergius of Radonezh.

**Keywords:** George Fedotov, Nicholas Zernov, Fr. Sergius Bulgakov, Sergius of Radonezh, Russian Student Christian Movement, Russian religiousness.

Осенью 2016 г. исполнилось 130 лет со дня рождения и 65 лет со дня смерти известного русского историка, религиозного мыслителя и публициста Георгия Петровича Федотова (1886–1951). Его творческое наследие за последние годы стало достоянием отечественных исследователей. Вследствие новых публикаций его работ (особо здесь следует выделить издание перевода итогового труда историка «Русская религиозность» [12; 13]) расширяется изучаемая ими тематика. К сожалению, не всегда это сопровождается углублением анализа и приращением новых знаний, поскольку большинство работ о творчестве Г. П. Федотова носит реферативный характер (см., например: [4, с. 197–214; 6]). Несомненно, концепция понимания, которая должна составлять основу всякого реферирования в подлинном значении этого слова, открывает дорогу для дальнейшего изучения и поиска, ведущего к объяснению. Однако результата на этом пути можно достичь лишь посредством введения в научный оборот новых источников. Наиболее важными среди них, как представляется, должны стать источники личного происхождения. Применительно к проблематике упомянутой выше «Русской религиозности» ими могут быть те аутентичные, т. е. соответствующие условиям и времени написания этого труда, свидетельства, которые позволят воссоздать контекст создававшегося в 1940-е гг. произведения. Именно поэтому читателям журнала предлагается публикация письма Г. П. Федотова его младшему коллеге по Свято-Сергиевскому богословскому институту и соратнику по экуменическому движению Николаю Михайловичу Зернову (1898–1980).

Prima facie, в их деятельности в 1920–1930-е гг. можно заметить очень много общего. Оба оказались в 1925 г. в Париже, где стали преподавателями только что открывшегося Свято-Сергиевского института. Оба оказались вовлечены в деятельность Русского студенческого христианского движения. Причем Н. М. Зернов был секретарем движения и первым редактором (совместно с И. А. Логовским) журнала «Вестник РСХД» с 1925 по 1929 г. Его редакторскую работу продолжил Г. П. Федотов, внесший в 1929–1930 гг. значительный вклад в изменение облика и характера издания. В 1930 г. Н. М. Зернов уехал в Оксфордский университет готовить диссертацию, а в 1934 г. переехал в Лондон. В середине 1930-х гг. предпринимал попытки перебраться в Англию и Г. П. Федотов. Знакомство с «туманным Альбионом» стало возможным благодаря участию обоих в экуменическом движении, а именно в деятельности англо-русского Содружества св. Албания и преп. Сергия Радонежского. Участвуя в работе этого содружества, они оба стремились как можно полнее представить англоязычному миру специфику православия и его восприятия в России. Г. П. Федотов опубликовал на страницах журнала Содружества (с 1935 г. он стал называться «Соборность», или в английской транслитерации — «Sobornost'») ряд статей, среди которых особого внимания заслужи-

вают его очерки истории Русской церкви. Н. М. Зернов, являясь секретарем Содружества, к публикациям материалов в журнале добавил целый ряд книг, популяризирующих знания о прошлом и настоящем русского православия. Аналогичную роль должно было сыграть, правда для американской публики, англоязычное издание «Русской религиозности» Г. П. Федотова, практически уже завершенное во время написания публикуемого письма [9].

Однако здесь сходства заканчиваются, как свидетельствует содержание письма. В нем, как представляется, значимы не только явно выраженные оценки работ Н. М. Зернова, но и те лишь обозначенные мотивы расхождений, которые позволяют лучше понять замысел Г. П. Федотова и его реализацию в книге «Русская религиозность». Прежде всего это относится к пониманию роли Сергия Радонежского в русской истории. В отличие от Н. М. Зернова, развивавшего линию, наиболее ярко представленную в отечественной историографии В. О. Ключевским, сформулировавшим государственно-национальные заветы преподобного (ср. [8; 17]), Г. П. Федотов оценивал деятельность «устроителя земли Русской» в рамках отечественной религиозной традиции. Достаточно критический взгляд, выраженный в письме, дает ключ к пониманию того изменения, которое претерпела интерпретация подвигов святого в книге «Русская религиозность», обращенной к американским читателям, по сравнению с ранней работой «Святые древней Руси», написанной для российских эмигрантов (см. об этом: [1]). За этим расхождением стояло более глубокое различие в понимании характера взаимоотношений церкви и государства в русской истории.

Другое существенное различие обозначено в отношении к интерпретации «восточного православия» в рамках русской религиозной традиции. Г. П. Федотов не удовлетворяло стремление Н. М. Зернова представить его, опираясь на взгляды о. Сергия Булгакова и поставив в центр русской религиозной жизни литургию. Г. П. Федотов справедливо указывал, что такое видение русской религиозной традиции сложилось в рамках РСХД, что позже подтвердил и сам Н. М. Зернов [7]. Г. П. Федотов не только обозначил в письме истоки и противоречия такого восприятия, но и указал на несоответствие его исторической традиции русской религиозности, в которой он отмечал евангельские, социальные и языческие элементы.

Последнее важно для более глубокого изучения книги «Русская религиозность», в которой внимательное рассмотрение дает возможность увидеть продолжающуюся скрытую полемику Георгия Петровича со своими бывшими коллегами по Свято-Сергиевскому институту и его критику их взглядов. Особого внимания при этом с учетом оценок, содержащихся в публикуемом письме, заслуживают его расхождения с о. Сергием Булгаковым. Так, например, возвращение к теме культа Матери-Земли в древнерусском язычестве и ее углубление Г. П. Федотовым в «Русской религиозности» может быть интерпретировано как элемент такой полемики. В первом томе «Русской религиозности» Г. П. Федотов утверждал:

Мать-Земля — бесформенна и безлика. Красота, к которой столь равнодушны русские, не воплощена для них прежде всего в женщине. Красота сконцентри-

рована в природе. Но для русских красота природы — это красота растворяющая, обволакивающая, отнюдь не предмет созерцания. Человек затерян в природе и не желает повелевать ей. Отсюда следует, что наибольший религиозный соблазн для русских должен заключаться в пантеизме чувственного (гилозоистического) толка. Предметом поклонения является священная материя, а не дух. Личность не раскрыта, социальные узы, основанные на кровном родстве, чрезвычайно сильны [12, с. 31].

За внешне выраженным указанием на специфику отношения русских язычников к природе скрывалась оценка взглядов о. С. Булгакова как «соблазна», против которого была в свое время направлена статья Г. П. Федотова «В защиту этики», и давался ответ на мучивший его вопрос, поставленный им в своем дневнике во время долгого и трудного пути в Америку [14, с. 88]. Указание на верность такой интерпретации вышеприведенного утверждения Г. П. Федотова вновь дает источник личного происхождения. После завершения первого тома «Русской религиозности» Г. П. Федотов писал своему бывшему ученику по Свято-Сергиевскому богословскому институту о. Игорю Вернику 31 июля 1946 г.:

Здесь, на раздолье и на свободе, я передумал и переоценил заново свое отношение к богословию т<ак> наз<ываемому> «парижскому» в его двух изводах: о. Сергия и движенческого. Я никогда внутренне не принимал их. Теперь их слабости судила сама жизнь. Книга Ламперта ужасна не только тем, что содрана у о. Сергия, но и своим содержанием, которое конденсирует и заостряет религиозный материализм о. Сергия. Это попытка вытравления из христианства Евангелия, или, что одно и то же, этики, и сведение его к таинству, т. е. к воздействию Святого Духа на материю. Человек исчезает, как свободная и ответственная личность. Препарированное т<аким> обр<азом> христианство становится язычеством в его позднем неоплатоническом виде (Ямблих и Прокл). Конечно, виновник грехопадения здесь о. Флоренский, прельстивший о. Булгакова. У о. Сергия лично был большой запас этических ценностей, идущих от социализма, но религиозно не утвержденных.

Та же слабость этики чувствовалась и в Движении, я имею в виду исповедническую, активную этику апостолов первохристианства, столь необходимую в наше время. Церковное благолепие съело все. В результате — падение перед русским национализмом и перед гитлеровщиной. Пишу это Вам для того, чтобы убедиться, правда ли что Вы мой единомышленник или только любящий ученик, хотя и за последнее благодарен.

Осенью выйдет моя книга о религиозности Киевской Руси, где, хотя и исторически, но мое понимание христианства достаточно выражено [10, с. 56].

Процитированное письмо, как и публикуемое ниже, обращает внимание исследователей на еще одну важную проблему: отношение Г. П. Федотова к РСХД и к экуменическому движению, а при рассмотрении последнего — на вопрос о его деятельности в рамках Содружества св. Албания и преп. Сергия Радонежского, где бурно обсуждался проект *intercommunion*, выдвинутый о. Сергием Булгаковым.

## Письмо Г. П. Федотова Н. М. Зернову\*

15 июля [19]45

Дорогой Николай Михайлович,

Вы, должно быть, совершенно отчаялись получить от меня ответ. Сознать, я никуда не годный корреспондент — это просто род неврастения: если я не отвечу немедленно, то могу собираться не месяцами, а годами. В данном случае, первой причиной задержки было мое желание написать Вам мое мнение о Вашей книге [20]. Для этого мне нужно было прочесть последнюю, а только недавно я сумел достать ее. Думаю, что Вы простите мою медлительность из-за таких мотивов.

Общее впечатление от Ваших четырех книг [16–19] прекрасное. Мне кажется, Вы нашли, наконец, самого себя. Это образец высокой и благородной популяризации. Ясность, прозрачность изложения, без излишней упрощенности и ошибок, которые так испещряют, напр<имер>, книгу Извольской [15]. Вы освободились и от слащавости, которая свойственна была той традиции православия, культивировавшейся в Р<усском>. С<туденческом>. Х<ристианском>. Д<вижении>. Основное направление Вашей исторической мысли мне близко, хотя и не вполне совпадает. Я больше ощущаю трагичность русского процесса на всем протяжении русской (как и всякой) истории.

Лучшей Вашей вещью я считаю «Moscow» [16]. Читая ее, мне нечего было возражать. Здесь Вы вполне отрешились от славянофильской (ложной) традиции идеализации Москвы. В книге о преп<одобном> Сергии <Радонежском> меня ранит уже самое заглавие: «Builder of Russia» [17]. Оно, увы, справедливо. Преп<одобный> Сергей приложил свою руку к макиавелистической политике строителей Москвы. Меня всегда это мучало, и я окончательно осознал (как и на других исторических примерах), что главным источником срывов и ересей являются ошибки и грехи святых и гениев (а не злодеев): Кирилл Алек<сандрийский>, бл<аженный> Августин, в наше время Иоанн Кроншт<адский>. Прочтите у Голубинского о политике м<итрополита> Алексия [5, с. 171–225] (еще лучше, письма к нему греческих патриархов, собранные Павловым в VI т<оме> «Рус<ской> Ист<орической> Биб<лиотеки>» [11, с. 103, 141, 155]). Алексей — наш Ришелье — всегда жертвовал интересами церкви ради московского (даже не общерусского) государства. Он же втягивал в свою циническую политику Радонежского пустынника, не искушенного в этих делах (Нижний Новгород!) (см.: [13, с. 202]). Горькие последствия сказываются и в наши дни, когда Бородин в своем романе изображает Сергия политическим агентом московского князя [3]. Да и патр<иарх> Сергей <Старгородский> мог вдохновляться подобными примерами «богопремудрого коварства» (см.: [2, с. 254]). Действительно, «корни иосифлянства» (через Пафнутия Боров<ского>) восходят к преп<одобному> Сергию, хотя его образ более связан с северной мистикой, конечно.

Горе, когда святые строят государства, вместо строительства Царства Божия. И если мы не хотим возвращения Константиновской эры (в Москве

---

\* BAR. Zernov Family Papers, 1919–1976. Ms Coll Zernov. Box 1.

сейчас радуются и Победоносцевской), то надо быть строже и к истории, где не легко разделить дело Божие от человеческого и бесовского.

О трех пророках [19] скажу только, что я подчеркнул бы более оборотную сторону их правды (как и для всяких мыслителей и деятелей), но, может быть, это и не нужно для первого ознакомления иностранцев.

Что сказать о Вашей «Восточной Церкви» [18]? Она полна тонких наблюдений и замечаний, которые показывают, насколько Вы богословски выросли за эти годы. Но все же я нахожу, что всякая книга на эту тему (кроме чисто исторической) обречена на неудачу. Восточное православие сейчас на переломе. В прошлом, и недавнем, было столько разных стилей православия — а сейчас столько разных его пониманий, — что всякий автор может дать лишь свое собственное. Ну, от о<тца> Сергия Б<улгакова> только и можно было ждать его понимания, и оно заслуживало внимания. Вы хотели дать объективное изложение, но, в сущности, дали православие Р. Х. С. Д. Сейчас мне вполне ясна и сложность этого типа, и его историческая ограниченность. Он построен из обломков славянофильства, из литургического византинизма и из личного вклада о<тца> Сергия (+, конечно, кое-что из русского быта, т. е. от деревенской бабы). Эти элементы жили в борьбе за русскую душу. Ни для славянофилов, ни для <Владимира> Соловьева, ни для Достоевского, литургия не стояла в центре религ<иозной> жизни. Когда Флоренский возродил византийскую теургию, он должен был выбросить Хомякова (вместе с Христом). Синтез о<тца> Сергия очень неустойчив. Ваша попытка отобразить его, проецировав на экран русского народа, мне кажется неудачной. Религиозность простого русского народа и интеллигенции была очень непохожа на опыт Р. Х. С. Д. (более евангелическая, более социальная, и, с другой стороны, более языческая). Словом, неудача, по-моему, объясняется невозможностью самой темы.

Вторая часть (об англо-русском сближении) превосходна.

Простите за откровенность. Как Вы находите время писать, и так основательно, при Вашей кочевнической жизни.

В ответ на Ваши запросы: Цетлины, издатели «Нового журнала», советуют Вам «подписаться» или получать его через их сына Валю, к<отор>ый теперь доктором в Англии, и к<оторо>го Вам легко будет разыскать (а меня простите, я потерял его адрес, а сейчас в деревне, да и Ц<етлины> куда-то уехали из Н<ью>-И<орка>). Это очень все позорно и для меня, и для журнала, на к<отор>ый нельзя подписаться. Просто, у них некому заняться административной. Если Женю <Ламперта> не найдете, напишите.

Я родился 1 октября 1886 г<ода> в Саратове.

Сердечный привет Милице Владимировне <Зерновой> и всем друзьям. Жене Ламперту буду скоро писать.

Преданный Вам Г. Федотов

## ЛИТЕРАТУРА

1. Антощенко А. В. Место преподобного Сергия Радонежского в концепции древнерусской святости Г. П. Федотова // История в подробностях. — 2014. — № 5 (47). — С. 6–15.
2. Аржаковский А. Журнал «Путь» (1925–1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. — Киев: Феникс, 2000.
3. Бородин С. П. Дмитрий Донской. — М.: Правда, 1942.
4. Галямичева А. А. Георгий Петрович Федотов: жизнь и творчество в эмиграции. — Саратов: Издательский центр «Наука», 2009.
5. Голубинский Е. Е. История русской церкви. — Т. 2, первая половина тома. — М.: Университетская типография, 1900.
6. Гумерова Ж. А. Идеал святости у Г. П. Федотова // Вестн. Томского гос. ун-та. — 2005. — № 289. — С. 32–38.
7. Зернов Н. М. Русское студенческое христианское движение за рубежом // Русская религиозно-философская мысль XX века: сб. ст. / Под ред. Н. П. Полторацкого. — Питтсбург: Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского ун-та, 1975. — С. 92–98.
8. Ключевский В. О. Значение Преподобного Сергия для русского народа и государства // Богословский вестник. — 1892. — № 10. — С. 190–204.
9. Письма Г. П. Федотова к Б. А. Бахметьеву и сопутствующие им материалы / Публ. А. В. Антощенко // Мир историка: историографический сборник. — Вып. 9. — Омск: Изд-во ОмГУ, 2014. — С. 405–440.
10. «Пишу это Вам, чтобы убедиться, правда ли, что Вы мой единомышленник или только любящий ученик...» Письма Г. П. Федотова к И. И. Вернику / Публ. А. В. Антощенко // Вестн. Омского ун-та. Сер. Исторические науки. — 2015. — № 2. — С. 51–58.
11. Русская историческая библиотека, издаваемая Императорской Археографической комиссией. Памятники древнерусского канонического права (памятники XI–XV в.). — Т. 6, ч. 1. — 2-е изд. — СПб.: Тип. М. А. Александрова, 1908.
12. Федотов Г. П. Русская религиозность. Часть 1: Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. // Федотов Г. П. Собр. соч. — Т. 10. — М.: Матис; Sam&Sam, 2001.
13. Федотов Г. П. Русская религиозность. Ч. 2: Средние века. XIII–XV вв. // Федотов Г. П. Собр. соч. — Т. 11. — М.: Матис; Sam&Sam, 2004.
14. Янцен В. В. Неизвестные страницы биографии Г. П. Федотова в США // Вестн. Русской христианской гуманитарной академии. — 2014. — Т. 15, вып. 3. — С. 79–93.
15. Iswolsky H. Soul of Russia. — New-York: Sheed & Ward, 1943.
16. Zernov N. Moscow the Third Rome. — London: Society for promoting Christian knowledge; New York: The Macmillan Company, 1937.
17. Zernov N. St. Sergius — Builder of Russia. — London: Society for promoting Christian knowledge; New York: The Macmillan Company, 1939.
18. Zernov N. The Church of the Eastern Christians. — London: Society for promoting Christian knowledge, 1942.
19. Zernov N. Three Russian Prophets (Khomiatov, Dostoevsky, Soloviev). — London: Society for promoting Christian knowledge, 1944.
20. Zernov N. The Russians and their Church. — London: Society for promoting Christian knowledge, 1945.

*Иером. Авель\**

## ИМЯСЛАВИЕ ФЛОРЕНСКОГО: ИСИХАЗМ ИЛИ СИМВОЛИЗМ?

Статья посвящена рассмотрению одного из аспектов аргументации священника Павла Флоренского в имяславческой полемике, а именно понятию символа и имени. Богословский спор о природе имени Божьего, начатый на Афоне, был активно поддержан и развит русскими философами, и сохраняет актуальность до наших дней. Важнейшую роль в этой полемике занимают работы отца Павла Флоренского, в частности его концепция имени как символа. В статье рассматриваются параллели во взглядах отца Павла и представителей русского символизма, а также проведено сравнение с патристической традицией относительно этого вопроса. Выявлена значительная близость понятия символа у Флоренского и таких авторов, как А. Белый, Вяч. Иванов, а также несходство позиций Флоренского и святителя Григория Паламы, на которого о. Павел ссылался в своей апологии имяславия.

**Ключевые слова:** имяславие, паламизм, Флоренский, символ, имя Божие, символизм, фаворский свет, исихазм.

*Hieromonk Abel*

*Imyaslavie of Florensky: Hesychasm or symbolism?*

The article is devoted to one of the aspects of the reasoning of priest Paul Florensky in the imyaslavie's controversy, namely, the concept of symbol and name. A theological dispute about the nature of the name of God that began on Mount Athos, was actively supported and developed by the Russian philosophers, this discussion remains relevant to the present day. The works of father Pavel Florensky is very important in this controversy, in particular his concept of the name as a symbol. The article discusses parallels in the views of father Paul and of the representatives of Russian symbolism, as well as a comparison of point of view of Florensky with the patristic tradition with regard to this issue. Considerable closeness of concept of symbol Florensky and authors such as A. Belyi, V. Ivanov was discovered, as well as dissimilarity of positions of Florensky and of St. Gregory Palamas, whom father Paul referred to in his apology of the Imyaslavie.

---

\* Иеромон. Авель (Плахтий Сергей Валерьевич) — аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. св. равноапостольных Кирилла и Мефодия, иеромонах; mgsmonas@yandex.ru



**Keywords:** imyaslavie, palamism, Florensky, symbol, name of God, symbolism, Light of Tabor, Hesychasm.

## Введение

Статья посвящена одному из основных аспектов в системе имяславческой аргументации отца Павла Флоренского, а именно, символу, поскольку имя, в том числе и имя Божие, о. Павел рассматривает как символ в его максимальной концентрации, и соответственно своему понятию символа он делает заключение о природе имени Божия.

Существует достаточно много работ, исследующих разные аспекты символизма Флоренского; в числе авторов, писавших о символизме отца Павла, можно назвать В. В. Бычкова, Н. К. Бонецкую, В. В. Грановского, А. А. Петракова, С. С. Хоружего, В. А. Ярешко и др. В некоторых работах символическое мировоззрение Флоренского связывается с православным энергетизмом. Под православным энергетизмом подразумевается православное учение об энергиях Божиих. Наиболее подробно это учение было раскрыто в работах святителя Григория Паламы. Ссылками на святителя Григория о. Павел Флоренский, в частности, обосновывал свою имяславческую концепцию. Одним из основных пунктов этой концепции является положение о том, что любое имя, в том числе и имя Божие, есть символ. Важно, поэтому, отметить, каковы были истоки символического мировоззрения отца Павла, параллели в культурно-философских течениях его времени, но для анализа его философии имени не менее важно рассмотреть также, насколько эта философия соответствует православному учению об энергиях Божиих и о синергии Бога и человека, именно этот аспект, на наш взгляд, исследован недостаточно полно.

Споры об имени Божием были одним из важных моментов в русской религиозной философии первой четверти XX в. Это было связано не только с фоновым смутой как таковой, но и с духовным настроением эпохи, а точнее — с кризисом позитивистской рационалистической философии. Это вызвало в среде русской интеллигенции активный интерес к мистическому знанию, который ознаменовался новым открытием культуры Средневековья и Возрождения. В это же время возникает интерес к проблеме символа. Попытка его осмысления была предпринята еще романтиками, и нашла живой отклик в культурной среде Серебряного века, оформившись в течениях декадентства и символизма, где была сделана попытка дополнить идеализм романтиков магическим реализмом, о чем мы скажем ниже. В первую очередь здесь следует упомянуть таких авторов, как Вячеслав Иванов, Андрей Белый, Дмитрий Мережковский. Ключевым моментом творчества символистов стало преодоление романтического «двоемирия», противопоставлявшего мир вечных первообразов конечной земной действительности. Поэты и художники обратились к искусству Средних веков и Возрождения в попытке найти целое, абсолютное начало, «эйдос всех вещей». Это была попытка создать мост между миром божественным и земным, они стремились одухотворить, обожеествить окружающую реальность, увидеть в ней отблеск идеального мира.

Казалось бы, имяславие как богословский спор, возникший на Афоне, было далеко от этих вопросов, но в действительности и то и другое направление развивало общие темы, связанные с проблемой познания, проблемой имени и его роли в системе мировосприятия. И то и другое направление сошло в одном — критике рационалистического подхода, приведшего к выхолащиванию философской и богословской науки, ее формализации и как результат — к отвержению мистического начала. Именно поэтому таким живым был отклик на полемику, возникшую в церковной среде и в итоге оформившуюся в целое религиозно-философское направление, философию имени. Таким образом, понятной становится критика рационалистической философии Нового времени, в частности философии И. Канта, где разум рассматривался как высшая познавательная способность, доводящая до законченности синтез, начатый рассудком. Напротив, у философов идеалистов — Шеллинга и Фихте, разум включал в себя и духовный элемент, без которого невозможно было приблизиться к истине. Высшим выражением познавательной способности было для них искусство, и художник, поэт вкладывает в свое произведение нечто от бесконечности, то, что недоступно для конечного рассудка.

### **Символ в философии отца Павла Флоренского и в творчестве символистов**

Философия Флоренского — это философия религиозная, но особенность его подхода состояла в том, что религиозные вопросы он выносит за рамки чисто богословской доктрины. Имяславие становится для него не только предметом философской рефлексии, но и явлением общекультурным. При этом Флоренский синтезирует в своем учении филологию, математику, логику, теорию искусства. Его позиция сближается с творчеством символистов, которые также высказали идею синтеза искусств, называя это «жизнетворчеством» или теургией, своеобразной религиозностью. Целью теургии было соединение с божественным Абсолютом, задачей искусства являлось преобразование и изменение действительности, открытие в ней божественного начала. Символисты называли теургию встречей двух миров, где поэт является магом, пересотворяющим мир по законам красоты. Они, вслед за романтиками, высказали идею художественного творчества как высшего проявления человеческого разума, где происходит синтез интуиции и рассудка. На этой же позиции стоял о. Павел Флоренский. На его взгляд, познать истину возможно в сочетании интуитивного и дискурсивного знания. Культура рассматривается им как производное от культа, а антологической ее основой становятся символ и язык. Отсюда понятным становится исключительное внимание Флоренского к философии языка и имени. В этом русле он рассматривает и имяславие.

Можно сказать, что творчество символистов было близким по духу философии о. Павла Флоренского, хотя сам он, неоднократно называя себя «символистом», говорил и об отличии своего учения, позиционируя себя как православного философа, чья система, в первую очередь, строится на учении Церкви. Однако не всегда это было так. Концепция символистов была близка

к эзотерическим учениям, в частности, теософии и антропософии, о. Павел Флоренский тоже ссылался на представителей новейших теософских учений: так, в своей работе «Имена» он упоминает учение Фабра Д'Оливье, а в «Столпе и утверждении истины» ссылается на Элифаса Леви. Как указывает Т. Гут, «он (Флоренский) прочел по крайней мере две книги Штейнера — “Христианство как мистический факт” и “Теософию”. При случае он совершенно непринужденно использует такие теософские термины, как “астральное тело”, “аура” и “страж порога”» [6, с. 212].

Известна также переписка Флоренского с Андреем Белым и его тесное общение с Вячеславом Ивановым. Сближала их не только творческая дружба, но и общность мировоззрения. Опорной точкой мировоззрения символистов была проблема знака и имени, которая рассматривалась в рамках эстетики, философии творчества. Если мы возьмем определение символа у Белого, то увидим, что под этим термином он понимает соединение божественного и земного плана бытия, называя символ окном в вечность и религиозное откровение — системой правильно развертываемых символов [3, с. 249]. Особенность трактовки Андрея Белого состоит в том, что он хочет соединить эзотерику и христианство: «Сфера символа — подоплека самой эзотерики символизма: учение о центре соединения всех соединений; и этот центр для меня Христос; эзотерика символизма в раскрытии по-новому Христа и Софии в человеке» [2, с. 435].

Такая же позиция прослеживается и у Вяч. Иванова. Разделяя символизм на идеалистический, свойственный поэтам романтикам, и реалистический, свойственный символистам, Иванов выделяет две стороны символа: в первом случае «символ есть условный знак, которым обмениваются заговорщики индивидуализма, тайный знак, выражающий солидарность их личного самосознания, их субъективного самоопределения» [8, с. 552], во втором случае символ имеет более глубокое значение, здесь «прямее и ближе причастие этой вещи реальности абсолютной» [8, с. 552]. Символ, таким образом, «достигается общим, мистическим, лицезрением общей для всех объективной сущности» [8, с. 552]. Так, «реалистический символизм, в своем последнем содержании, предполагает ясновидение вещей в поэте и постулирует такое же ясновидение в слушателе» [8, с. 553]. Далее Вяч. Иванов связывает символ с мифом: «реалистический символизм раскроет в символе миф. Только из символа, понятого как реальность, может вырасти, как колос из зерна, миф. Ибо миф — объективная правда о сущем» [8, с. 553], «миф есть динамический вид (modus) символа — символ, созерцаемый как движение и двигатель, как действие и действенная сила» [10, с. 595]. В своем понимании мифа Иванов обращается к Ницше, к произведению «Рождение трагедии из духа музыки». Для Ницше в символе и мифе соединяются два начала — дионисийское и орфическое. Для Иванова дионисийское начало — это начало религиозное: «Дионис есть божественное бытие в его многообразных мимолетных проявлениях, душа явления вообще, бог исчезающий и снова возникающий». Но Дионис для Иванова является также прообразом Христа, который указывает на идею воскресения: «Дионисийская идея имеет себе выражение в эллинистических мистериях, проникнутых одной идеей — страдающего, умирающего и воскресающего

бога. Так эллинистический мир создает почву для христианства» [9, с. 292]. Такая позиция Иванова относит нас к ренессансной трактовке, рассматривающей христианство сквозь призму эллинизма. Такую же позицию мы видим у Мережковского и Белого, отличие только в том, что у Белого эзотерическое христианство основывается на учении Р. Штейнера и теософии, а у Иванова «дионисийский символизм» основывается на учении Ницше. Но и в том, и в другом случае мы видим отсылку к эпохе Средневековья и Возрождения, где понимание символа мыслится как соединение божественного и тварного начала. Вл. Соловьев и Дм. Мережковский также применили ренессансное понимание символа к художественному творчеству. Для Мережковского под реальной оболочкой земного бытия скрывается его идеальная сторона, символ. По этой причине он обращается к мистическому мировосприятию, которое именует «новым религиозным сознанием». Это новое религиозное сознание синтезирует в себе западную средневековую мистику, в частности Иоахима Флорского, ренессансный неоплатонизм и каббалу. Этот синтез выражается у Мережковского в идее хилиастического земного царства, нового этапа христианства, где должна раскрыться

правда не только о духе, но и плоти, не только о небе, но и о земле, не только о нисхождении небесного к земному, но и о восхождении земного к небесному, не только о загробной, но и о здешней жизни, не только о личном, но и всеобщем человеческом спасении [12, с. 133].

Именно поэтому христианство для Мережковского не исключает синтеза различных мистических учений. На этой же позиции строят свою систему В. Брюсов, Ф. Сологуб, В. Розанов. В их творчестве мы видим стремление создать новую религиозность, под которой подразумевается синтез античности и христианства, а точнее, гностических идей и средневекового мистицизма. Свидетельством этого являются образы, к которым обращаются авторы: в поэзии Белого это образ Лорелеи, взятый из поэзии трубадуров, у Вяч. Иванова — образ Диониса, почерпнутый у Ницше, у Ф. Сологуба — Гелиоса, у В. Брюсова — образ огня, взятый из алхимической символики и т. д. Иными словами, говоря о христианстве, символисты выдвигали идею его обновления в рамках нового религиозного сознания, т. е. синтетической религии, объединяющей в себе средневековые и ренессансные мистические течения и современные теософию и антропософию.

Казалось бы, в ином направлении развивалась философия о. Павла Флоренского, в которой не было заметного разрыва с церковным учением, но вместе с тем его понимание символа перекликается с концепциями вышеуказанных авторов. Отличие состояло только в том, что символисты прямо говорили о создании новой религии, а о. Павел, философски осмысляя православную традицию, фактически включал в нее западные мистические, оккультные и неоплатонические идеи. Это было связано с тем, что также, как и символисты, видевшие в современной естественнонаучной, позитивистской картине мира номинализм, отвергающий, с их точки зрения, религиозные начала искусства, Флоренский делает попытку пересмотра научной философии XIX в. с целью совместить ее с идеей мистического знания. По этой причине Флоренский об-

ращается к проблеме символа и имени, где символ указывает на связь сознания с иной реальностью. Так, он дает свое определение символа: «символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю» [14, с. 257]. Символ — это окно в иную реальность, у Флоренского он понимается не только как чисто семиотическая единица, но и как онтологическая. В своей работе «Эмпирия и эмпирия» о. Павел определяет символ как органическое живое единство изображающего и изображаемого, и это сближает его с определениями символистов. Таким образом и рождается в его творчестве идея магического реализма, где существующая реальность — это отображение, *speculum mundi*, реальности божественной. Эта реальность раскрывается в житийном творчестве. Флоренский, так же как и символисты, разрабатывает идею теургии в искусстве, целью которой является раскрытие в земном мире божественной реальности. Он во многом повторяет слова А. Белого, у которого «символическое единство в теургическом творчестве являет Лик Самого Божества; символ дает свою эмблему в Лике и Имени Бога живого» [4, с. 101]. Из такого понимания символа вытекает идея о том, что слово также является проявлением божественного света, и

слово — символ... Слово создает новый, третий мир — мир звуковых символов, посредством которого освещаются тайны вне меня постигаемого мира; мир внешний проливается в мою душу... слово — символ; оно есть понятное для меня соединение двух непонятных сущностей [1, с. 316].

Такое же значение слова, проявляющего собой иную реальность, мы находим у Флоренского. У него два мира, подобно двум зеркалам, отображаются друг в друге. Символ, слово, есть элемент, соединяющий в себе энергию познающего и познаваемого: «слово не дымом разлетается в мире, но сводит нас лицом к лицу с реальностью и, следовательно, прикасаясь к своему предмету, оно столь же может быть относимо его, предмета, откровению в нас, как и нас — ему и перед ним» [14, с. 252]. Далее, еще более яркая цитата:

«Взаимоотношение бытий мыслится не механически, а органически, или, еще глубже, онтологически: это познавательный брак, от которого рождается третье, ребенок, и ребенок это, причастный бытию и материнскому, и отцовскому, есть, однако, большее, нежели сколько имели бытийственной энергии самораскрытия оба родителя — в сумме [14, с. 256].

Для о. Павла Флоренского познание является неким магическим актом, «познание есть реальное выхождение познающего из себя или, — что тоже, — реальное вхождение познаваемого в познающего, — реальное единение познающего и познаваемого» [15, с. 73]. Таким же образом им мыслится и познание вещей божественных, когда слово — Имя Божие, есть символ, рожденный двумя энергиями — божественной и человеческой, есть их некий онтологический синтез.

Таким образом, мы видим, что понимание символа у о. Павла Флоренского весьма близко, почти тождественно, определениям символа у представителей символизма. В то же время о. Павел утверждает, что свою концепцию име-

ни-символа он основывает на богословии божественных энергий святителя Григория Паламы.

### **Богословие божественных энергий**

Флоренский строит свои доводы в пользу имяславия, ссылаясь на взаимодействие и взаимопроникновение энергий Бога и человека, при этом считая себя продолжателем паламитского богословия. Святитель Григорий Палама также говорит о синергии человеческой и божественной энергии, но понимает ее иначе, чем о. Павел Флоренский.

Как указывает прот. Иоанн Мейендорф,

на всем протяжении пути, ведущего человека от его падшего состояния к соединению с Богом, благодать Божия помогает ему побеждать тление, затем превзойти самого себя и наконец являет ему Бога. Эта «синергия» благодати и человеческих усилий является для учителя безмолвия очевидной аксиомой [11, с. 227].

Добрые дела, милостыня, пост, воздержание, молитва, добродетели в целом — суть плод человеческой деятельности, содействуемой благодатью, энергией Божией. Именно в таком смысле говорит святитель Григорий Палама о синергии, даже, в определенном смысле, о взаимопроникновении энергий. Но из этого, естественно, никак не следует, например, что пост — это Сам Бог. Однако именно такую операцию совершает о. Павел Флоренский, когда называет имя Божие, произносимое человеком, плодом синергии человеческой и божественной энергии и из этого заключает, что имя Божие есть Сам Бог. В то же время, когда святитель Григорий говорит о непосредственном причастии божественной энергии, то имеет ввиду умное озарение, созерцание Божественного света, а словесная молитва, как, впрочем, и другие добродетели — это путь к достижению созерцания. Созерцание не есть произношение слов, пусть и умственное, но восхождение выше всякой мыслительной деятельности, отрешение ума. Святитель Григорий Палама говорит о том, что соединение с Богом

совершается не по какой-то причине или аналогии, коль скоро подобное относится к деятельности ума, а через оставление всего сущего... успокоение всей деятельности ума и потом единение с вышним светом, будучи совершенным состоянием и полнотой богодействия, дано только тем, чье сердце очистилось и наполнилось благодатью [5, с. 77].

Конечно, святитель Григорий говорит об опыте своем и других исихастов, но в первую очередь он ссылается на событие Преображения Господня, когда Спаситель, преобразившись, осиял божественным светом своих учеников.

О созерцании Бога как света говорят и другие Святые отцы. Прежде всего это, конечно, преподобный Симеон Новый Богослов. Все его творения насыщены словами о созерцании божественного света. Приведем только одну цитату:

Бог Свет есть и те, которые сподобляются узреть Его, все видят Его как свет, и те, которые прияли его, прияли как свет. Ибо свет славы Его предъидет пред

Лицем Его, и без света Ему невозможно явить Себя. Те, которые не видели света Его, не видели и Его, потому что Бог Свет есть [13, с. 318].

О видении божественного света, хотя более прикровенно, говорят и преподобный Исаак Сирин, преподобный Антоний Великий, подробнее об этом говорится в творениях византийских исихастов.

Энергия Божия есть Сам Бог, но в причащении этой энергии она созерцается, а не произносится человеком. Теория отца Павла Флоренского, в которой, рассуждая о божественной энергии, он останавливается только на слове и символе, подпадает под критические слова святителя Григория Паламы:

Люди, которые, не испытав Бога и не видев Его, никак не верят, что Его можно созерцать как некий пресветлый свет, и те, кто думают, что Он доступен только рассудочному умозрению, подобны слепым, которые, ощущая только солнечное тепло, не верят зрячим, что солнце еще и сияет [5, с. 69].

Об этом же говорит и Дионисий Ареопагит, творения которого во многом являются основанием для богословия святителя Григория. В своем произведении «О божественных именах» он пишет, что божественные песнопения приготавливают божественные имена, «изъясняя и воспевая благодетельные выступления Богоначалия» [7, с. 219], он называет Слово Божие — Священное писание и богословие — «священными завесами», окутывающими «умственное чувственным, сверхсущественное существующим... сверхъестественную же лишенную образа простоту разнообразными частными символами» [7, с. 223]. То есть образы и символы, имена — плод деятельности человеческого разума, содействуемой благодатью Божией, которые «окутывают сверхсущественное существующим» чтобы устремить молящегося к божественному созерцанию. А собственно о причастии божественной энергии он говорит так:

А тогда, когда мы станем нетленными... тогда мы будем исполняться видимого богоявления в пречистых видениях, озаряющих нас светлейшим сиянием, как учеников во время того божественнейшего Преображения, бесстрастным и нематериальным умом причащаясь Его умственного светодеяния... Ныне же мы, насколько нам возможно, пользуемся, говоря о божественном, доступными нам символами, а от них по мере сил устремляемся опять же к простой и соединенной истине умственных созерцаний, и после всякого свойственного нам разумения боговидений прекращаем умственную деятельность и достигаем, по мере возможности, сверхсущественного света [7, с. 225].

Таким образом, очевидно, Ареопагит разделяет божественные имена, символы, «священные завесы», возводящие ум к сверхумному созерцанию, от непосредственного созерцания, когда подвижник, достигший обожения, «прекращая умственную (рассудочную) деятельность», причащается божественной энергии в созерцании божественного света или высшего света божественного мрака.

Таким образом, можно с достаточной степенью уверенности заключить, что имяславческая аргументация о. Павла Флоренского в значительной степени базируется на идее символа, схожей у Флоренского и у русских символистов. Его

попытка опереться на богословие божественных энергий святителя Григория Паламы и тезис отца Павла о том, что имя Божие есть проявление органического единства божественной и человеческой энергий, и на этом основании утверждать, что имя Божие есть Бог, основывается на неверной трактовке понятия синергии и образа причастия подвижника божественным энергиям.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Андрей Белый. Магия слова // Андрей Белый. Собр. соч. — Т. 5: Символизм. Книга статей. — М., 2010.
2. Андрей Белый. Почему я стал символистом // Андрей Белый. Символизм как миропонимание. — М., 1994.
3. Андрей Белый. Символизм как миропонимание. — М. 1994.
4. Андрей Белый. Эмблематика смысла // Андрей Белый. Собр. соч. — Т. 5: Символизм. Книга статей. — М., 2010.
5. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолствующих. — М., 1995.
6. Гут Т. Павел Флоренский и Рудольф Штайнер // Вопросы философии. — 2002. — № 11.
7. Дионисий Ареопагит. О божественных именах / Дионисий Ареопагит. Соч. — СПб., 2002.
8. Иванов В. Две стихии в современном символизме // Иванов В. Собр. соч. — Т. 2. — Брюссель, 1974.
9. Иванов В. Дионис и прадионисийство. — СПб., 1994.
10. Иванов В. Заветы символизма // Иванов В. Собр. соч. — Брюссель, 1974. — Т. 2.
11. Мейендорф Иоанн, прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. — СПб., 1997.
12. Мережковский Д. Теперь или никогда // Мережковский Д. Полн. собр. соч. — Т. 14. — М., 1914.
13. Симеон Новый Богослов, прп. Творения. — Т. 2. — М., 1993.
14. Флоренский Павел, свящ. Имяславие как философская предпосылка / Флоренский Павел, свящ. Соч. — Т. 3, ч. 1. — М., 2000.
15. Флоренский Павел, свящ. Столп и утверждение истины. — Т. 1. — М., 1990.



А. А. Ильин\*

## ПОНЯТИЕ «РЕВОЛЮЦИЯ» У М. А. БАКУНИНА: ПРОБЛЕМА АМБИВАЛЕНТНОСТИ

В статье рассматривается понятие «революция» в работах М. А. Бакунина (1814–1876), революционера и теоретика анархизма. Основное внимание в исследовании уделяется проведению различия между двумя подходами к революции, которые можно обнаружить в текстах Бакунина. Первый основан на идее исторического прогресса и развития человеческой рациональности. Второй берет свое начало от типичного образа революции как иррационального насильственного изменения, лишённого прогрессивной цели. Чтобы провести разграничение между ними, его теория революции последовательно описывается относительно различных контекстов. Показан сложный и частично иррациональный характер революционных событий, осмысленных Бакуниным.

**Ключевые слова:** М. А. Бакунин, революция, прогресс, историческое развитие, иррационализм.

A. A. Ilyin

*Concept “Revolution” in Michael Bakunin: the Problem of Ambiguity*

This paper examines concept “revolution” in writings of M. A. Bakunin (1814–1876), revolutionary and theorist of anarchism. A particular focus of the study is difference between two distinct and incompatible approaches to revolution in Bakunin’s texts. First one is based on the idea of historical progress and development of human rationality. The second one stems from the common image of irrational and violent sides of revolutionary change. In order to delineate them the theory of revolution is successively described with regard to the different contexts. Complex and partially irrational character of revolutionary events comprehended by Bakunin will be revealed.

**Keywords:** M. A. Bakunin, revolution, progress, historical development, irrationalism.

---

\* Ильин Андрей Александрович — аспирант Аспирантской школы по историческим наукам, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»; Andrew.a.ilyin@gmail.com

«Революционер» — эту характеристику М. А. Бакунина можно встретить во многих работах, посвященных его биографии и идеям. Сам Михаил Александрович в своих трудах также часто обращался к теме революции. «Революция» оказывается одним из понятий, критически важных для изучения идей Бакунина. Прояснение значения «революции» в текстах Бакунина может быть полезным для ответа на вопрос о его идентичности и месте в интеллектуальной истории.

Решению задачи способствует тот факт, что в источниках содержится большое количество сведений по интересующему вопросу. Проекты уставов организаций, планы их будущих действий были частым, почти навязчивым мотивом многих работ Бакунина. На протяжении долгих лет, начиная с 1840-х и почти до самой смерти в 1876 г., он уделял большое внимание составлению детальных планов, так же, как и анализу прошлых революций и прогнозам относительно будущих. Эта сторона деятельности Бакунина довольно подробно изучена, практически ни одна работа о нем не обходится без описаний того, как именно должна была происходить революция, по мнению Бакунина: каковы условия ее начала и развития, что в определенных условиях должны делать крестьяне, молодежь, люмпены, как должна быть устроена революционная организация, что произойдет с государством во время и после революции и т. д. [22, с. 339–354; 21, с. 160–230; 1].

Большое внимание было уделено тому, что именно о революции писал Бакунин, и гораздо меньше исследовалось то, почему он писал об этом так, а не иначе. Иными словами, какие общие идеи послужили рамкой или формой для его конкретных соображений. В статье будет рассматриваться то, как на представление М. А. Бакунина о революции оказывали влияние его взгляды на историю, право, природу и насилие. В ходе этого рассмотрения будут выделены два подхода к теме революции у Бакунина: революция как создание чего-то ранее небывалого, шаг на пути к прогрессу и революция как возвращение и восстановление справедливости. Подобное разделение уже рассматривалось на другом материале в работах по философии и интеллектуальной истории, [13, с. 523–526; 19, с. 40–41, 99–101; 20, с. 17–156], в данной статье оно будет применено к текстам Бакунина. Первое значение может быть обнаружено в его текстах, он также часто описывает революцию как прогрессивный шаг: «...революция не успокоится, пока не разрушит окончательно старого одряхлевшего мира, и не создаст из него нового прекрасного мира» [11, с. 104]. Если революция понимается как создание чего-то ранее небывалого, как шаг на пути к прогрессу, целью революционеров становится отказ от всего, что может помешать движению в сторону прогрессивного будущего. Второе значение «революции» наоборот, предполагает возвращение и восстановление справедливых прошлых порядков, которые оказались ранее утеряны. Предшествующий порядок является в этом случае не препятствием, а опорой происходящих изменений. Часто предметом возвращения называются ранее данные права или же декларируемой целью становится признание естественных прав. Второму подходу соответствуют хорошо известная теория общины Бакунина и тезис о частичном возвращении существовавшего когда-то до возникновения современного государства справедливого порядка:

Князя, часто прогоняемые и почти всегда странствующие из одного княжества в другое, пользовались только ограниченной властью <...> земля в действительности не принадлежала никому, т. е. она принадлежала всем — народу. Вот где кроется начало идеи, вкоренившейся в умах всех русских племен империи, — идеи, пережившей все политические революции и оставшейся более могущественной, чем когда-либо, в народном сознании, — идеи, носящей в себе все социальные революции, прошедшие и будующие... [2, с. 361]

Амбивалентность понятия «революция», соотношение двух основных значений послужит отправной точкой для дальнейшего рассмотрения темы. М. А. Бакунин был человеком своего времени и, как и многие современники, принимал расхожие представления о всеобщей истории и прогрессе.

Уважение человеческой личности, — пишет он в «Кнута-Германской империи и социализме», — есть высший закон человечества <...> великая настоящая цель истории, единственно законная — это гуманизация и эмансипация — очеловечение и освобождение, реальная свобода, реальное благосостояние, счастье каждого живущего в обществе индивида [5, с. 196].

Бакунин в поздние годы жизни, постепенно отходя от дел, находит время для написания теоретических работ. Среди прочего, он разрабатывает в этот период теорию исторического развития. В соответствии с ней индивиды переходят от животного состояния ко все большему самосознанию, их жизнь рационализируется, таким образом, они делаются все более свободными. Он выделяет несколько уровней освобождения: познание наукой законов природы, изменение мира через разумный коллективный труд, наконец, политическая борьба, и устранение государства при помощи революции [см.: 12, с. 40; 5, с. 144, 166].

В этом свете животное состояние рассматривается как начальный пункт истории и оценивается отрицательно, постепенное отдаление от него является несомненным благом: «...животный мир является ничем иным, как кровавой гекатомбой, ужасной и плачевной трагедией, написанной голодом» [8, с. 394].

Животные и их отдельные черты в работах Бакунина часто приобретают негативные коннотации. Так, в «Письмах о патриотизме», посвященных критике этого явления, Бакунин утверждает, что современные государства эксплуатируют низменные страсти и агрессию по отношению к чужакам, приводя людей в состояние, близкому к животному. Задачей активистов и профессиональных революционеров Бакунин называет развитие рациональных и дружеских отношений в обществе, которые, в данном случае, отождествляются им с модерном [8, с. 394]. В другом случае, когда он хочет найти в статье тех же лет подходящее выражение о рабочем дне, который длится 16 часов, он пишет: «Оскотинивающий труд» [3, с. 372].

Итак, в теории Бакунина история есть движение от животности к свободе и рациональности. Одним из основных способов достижения прогресса, как уже говорилось, является революция. В этой связи, она тоже описывается Бакуниным как нечто рациональное и противостоящее животному началу: «...революционная деятельность, ради самого успеха своего дела, должна искать опоры не в подлых и низких страстях <...> без высшего, разумеется, человеческого идеала никакая революция не восторжествует» [9, с. 455]. Бакунин

помещает революцию в контекст всемирного исторического процесса. Таким образом, опыт конкретных и часто разрозненных и хаотичных политических конфликтов приобретает всемирно-историческое значение, наделяется целью и рационализируется. Революция — это, по словам Бакунина, «всемирно-исторический переворот», по своему значению выходящий за пределы конкретных эпизодов политической борьбы. «Мы родились под революционной звездой, мы живем и все без исключения умрем под ее влиянием. Мы находимся накануне великого всемирно-исторического переворота» [6, с. 230]. Революция осмысливается им через «грандиозную задачу» «полного действительного освобождения, как внутреннего, так и внешнего» [18, с. 178].

Иногда высказывания Бакунина о революции ведут исследователя к совсем другим выводам. Вместо прогрессивной модели времени революции, а чаще наряду с ней, Бакунин использует циклическую модель. Как уже отмечалось, она основана на идее возвращения прежде данных, а теперь утраченных прав и свобод или же на (повторном) признании естественных прав.

В связи с этим особенный интерес представляет теория права Бакунина. Право часто упоминается Бакуниным в связи с темой революции, прежде всего, для оправдания насилия в ее ходе. Отношение Бакунина к праву сложно (см. [14, с. 94]), он предлагает градацию «плохих» и «хороших» видов права. Первый вид формален и используется в интересах властей, второй же выглядит вполне приемлемым и даже обязательным.

Необходимо проводить четкое различие между историческим, политическим или рациональным правом и естественным, или просто человеческим правом. Первое правит миром до сего часа, заставив его смириться с кровавой несправедливостью и угнетением. Второе право станет орудием нашей эмансипации (цит. по: [15, с. 78]).

Бакунин во многом повторяет тезисы, восходящие к многочисленным теориям права на восстание, возникшим в раннее Новое время [29, р. 189–348; 13, с. 573–594]. Он предполагает, что время от времени политические сообщества сталкиваются с ситуациями, когда нарушаются права индивидов, сословий, сообществ верующих и т. д. Решением создавшейся проблемы является восстановление прав, которое Бакунин и называет революцией. Так, в «Принципах и организации интернационального революционного общества» он пишет:

«Цель демократической революции... это — возвращение свободы всем — лицам, коллективам, ассоциациям, общинам, провинциям, областям, нациям и взаимная гарантия этой свободы посредством федерации» [10, с. 306]. В основе этого возвращения лежат права каждого. Освобождение, по его мысли, произойдет через отмену действующих законов и водворение порядка, основанного на этих правах. Естественное право восторжествует, а нынешнее буржуазное позитивное право, противоречащее ему, отомрет. Бакунин, в противовес своему обычному историзму, называет права простых людей «неизменными и святыми» и призывает к их признанию. Признание прав означает, в данном случае, возвращение всем индивидам их первоначального статуса.

Вместе с тем важно отметить, что в XIX в. популярность теорий естественного права резко упала по сравнению с предшествующим периодом [32].

Вера в рациональность человечества и универсальность разума, основания естественного права, была подорвана после террора эпохи революции и наполеоновских войн. Множество авторов от английских утилитаристов И. Бентама и Дж. Милля до К. Маркса атаковали расплывчатые, на их взгляд, и оторванные от практики предпосылки этой теории. Схематичная рациональность XVIII в. была предметом постоянной критики также и у Михаила Бакунина. Кроме того, он, вслед за П.-Ж. Прудоном, был противником монтаньяров времен французской революции и не считал, что политика может быть воплощением в жизнь неизменных и очевидных принципов субъективных прав каждого. Бакунин называл Робеспьера «палачом анархистов» (цит. по: [16, с. 29]) и был далек от поддержки образа утопической насильственной политики, олицетворявшейся им.

Бакунин настаивал на том, что залог всеобщего освобождения в естественном праве, и в этом утверждении он опирался не на рационализм Просвещения, а на натурализм XIX в. Право, по утверждению Бакунина, дается природой, которая, в свою очередь, зачастую недоступна нам непосредственно, далека от очевидности, но может быть изучена, например, методами науки: «...наука, как компас, ведет по жизни...». Тем не менее Бакунин нигде не отождествляет естественный закон с законами природы, которые могут открываться учеными. Наука «не заменяет собой жизнь», роль науки чаще всего вспомогательная и касается, в первую очередь, помощи в улучшении благосостояния граждан. Правовые и политические вопросы должны решаться в «жизни» и природе, а не в отвлеченной мысли, считал Бакунин [см.: 30, р. 68–83]. Он всячески подчеркивал, что нужно уметь слышать природу и следовать за ней. Право, таким образом, есть проявление природного начала в обществе.

Источником права Бакунин называет народ, который также получает в его работах характеристики живости и непосредственности. В этом смысле тема прав человека в теории Бакунина сближается с другой важной для него темой, темой инстинкта. Выражение «инстинкт» часто встречается в его текстах. Под инстинктом он понимает некий врожденный естественный образ действия. Инстинкт, в юридических терминах, подобен обязывающей силе закона, который и задает личные права.

Инстинкт в представлении Бакунина возвращает нас к природе, а природа всегда активна, действенна. Обращаясь к инстинкту, люди также приобщаются к этой творческой потенции, силе и непосредственности природы. Бакунин считал, что инстинкт ведет нас к ранним моментам истории, первобытной дикости. Так, например, в «Государственности и анархии» он пишет, что Парижская коммуна стала столь значительным явлением, в том числе потому, что она сумела освободить «военную силу от оков, наложенных на нее буржуазною цивилизацией, возвратив ей полноту ее естественной дикости и право...». Бакунин использует характерную метафору зверя, чтобы описать существующий военный аппарат современного государства и противостоящие ему революционные силы. Он призывает к созданию «зверя» революции: «... чтобы бороться против <...> дикого зверя, надо иметь другого не менее дикого, но более правого зверя» [4, с. 269–270].

Военное дело в его текстах предстает не просто как инструмент достижения определенных целей, но как проявление чистой страсти к разрушению.

Подобно своему старшему современнику, влиятельному теоретику войны К. Клаузевицу, помимо цивилизованной рациональной составляющей Бакунин видит в боевых действиях первобытную тягу к разрушению, которая является движущей силой любой войны. Впрочем, он не считал эту составляющую войны опасной и плохо управляемой, в отличие от предлагавшего ее нейтрализовать Клаузевица [17, с. 56–57; 25, р. 28–38], Бакунин видит большой потенциал в развитии инстинктивного нецивилизованного начала в войне.

Право, инстинкт и первобытная страсть называются им среди причин революции. «Нищета и отчаянье» могут привести только к бунтам отдельных личностей или небольших сообществ. Для революции же, настаивает он, требуется нечто большее. Необходим «обще-народный (sic!) идеал, вырабатывающийся всегда исторически из глубины народного инстинкта». Его составляющими должны быть «общее представление о своем праве и глубоко страстная, можно сказать, религиозная вера в это право». Социальная революция происходит только тогда, «когда такой идеал и такая вера в народе встречаются вместе с нищетой, доводящей до отчаяния» [4, с. 95]. Бакунин даже сетует, что чем более народ цивилизован, чем дальше он продвинулся по пути рационализации, тем меньше у него этого первобытного «инстинкта мятежа» и тем меньше вероятность, что произойдет революция (см. [16, с. 67]).

Этот подход к революции оставляет за скобками историческое значение событий, рациональное целеполагание и веру в прогресс. В письме А. И. Герцену и Н. П. Огареву он настаивает на том, что любое построение планов на будущее вредит революции, рассудочные революционеры, которые стараются распланировать свои действия, являются настоящими преступниками, они мешают народному освобождению [16, с. 59]. Для Бакунина характерна формула «помчимся... куда вынесет буря» [7, с. 345].

Остается не совсем ясным, как Бакунин совмещает веру в рациональный прогресс и неисторичное представление о неизменной природе, инстинктах и возвращении. В некоторых случаях природное состояние и животность престают пройденным этапом и оцениваются отрицательно, а иногда они же называются движущей силой социальных изменений.

Один из ответов на этот вопрос состоит в том, что в теории Бакунина нет дуализма разума и биологической стороны человека (см. [23, р. 217]). Стало быть, и исследователям не стоит их противопоставлять и концентрироваться на выявлении противоречий разума и инстинктов. Но даже если они не противоположны, сохраняется вопрос об их различии. Бакунин определенно отделяет одно от другого: говоря об истории вообще, он скорее использует словарь Просвещения, а говоря о конкретных событиях, которые составляют революцию, он описывает их часто через страсти и возвращение в прошлое.

Возможно, следует обратить внимание на то, что революция в работах Бакунина — это не просто переход на следующую ступень исторического развития и обновление. Бакунин чаще выступает в своих работах в качестве профессионального революционера, а не создателя исторических утопий. Он предполагает, что новое общество не может возникнуть само собой, революции на практике чаще всего сопряжены с конфликтами разной степени ожесточенности.

Можно предположить, что два разных подхода к революции сосуществуют в разных масштабах. При взгляде со стороны революция предстает как историческое событие. Она имеет определенную рациональную цель, находящуюся в будущем, для достижения которой необходим полный разрыв с прошлым. Но при рассмотрении конкретных событий это конфликт, часто в форме войны, который не предполагает радикальных новаций. Конфликты, особенно политические, Бакунин склонен описывать как нечто «животное», так как ими движет беспокойная природная сила инстинкта. Можно сказать, при увеличении масштаба становится видно, что прогрессивный исторический процесс состоит из отдельных эпизодов иррациональной аисторичной борьбы.

Бакунин делает больший акцент на иррациональном, случайном и циклическом в политической деятельности, чем, возможно, это было принято в политической мысли того времени. При этом его политический иррационализм имеет явные пределы. Он ограничен сферой войн, политических конфликтов и революций. Бакунин не оспаривает того, что все эти события встроены в прогрессивный исторический процесс.

Представленный в статье тезис входит в некоторое противоречие с распространенным в литературе представлением о месте рациональности в теории Бакунина. Политический философ Эрих Фёгелин, показывает Бакунина пророком грядущих перемен: «Историческая перспектива Бакунина не оставляет сомнений относительно его роли как нового Иоанна Предтечи...» (см. [31, р. 198–199, 214–215]. Пол Маклафлин, автор одного из наиболее добротных исследований философских взглядов Бакунина, пишет, ссылаясь на Фёгелина, о том, что революционное действие, как его понимал Бакунин, определяется исторической перспективой, и в целом теория революции Бакунина является продуктом гегельянского рационального взгляда на историю [27, р. 59–60]. Сходной позиции придерживается Айлин Келли, которая предполагает, что основной характеристикой теории Бакунина является утопичность, т. е. наличие некой рациональной цели в будущем, определяющей и оправдывающей действия в настоящем [24, р. 2]. Названные исследователи также пишут и о страсти и инстинкте как важных составляющих теории Бакунина; но они остаются вспомогательным элементом теории. В основе его представлений о революции и истории, по их убеждению, лежат не эти вспомогательные элементы, а рациональность. Такой взгляд нуждается в некотором дополнении, так как скорее стоит говорить о том, что иррациональность и цикличность наравне с прогрессом задают представление Бакунина о революции.

В заключение следует сказать о последствии принятия тезиса о двойственности понятия «революция» Бакунина. Сложно отрицать то, что Бакунин придерживался многих характерных для его времени идей о всемирной истории, разуме, прогрессе, которые в настоящее время представляют преимущественно антикварный интерес. Но помимо этих общих мест, в силу разных обстоятельств, в его теории обнаруживаются необычные черты, более понятные для современного читателя, чем для читателя XIX в.

В его работах можно обнаружить разбросанные здесь и там размышления о насилии, нерациональности, разрывах и противоречиях современного ему мира, не сводимых в полной мере к рациональной картине мира. Можно с осто-

рожностью предположить, что эти идеи делают его более актуальным автором, чем можно себе представить на первый взгляд, хотя для подтверждения этого предположения потребовалось бы отдельное компаративное исследование [см.: 28, р. 42–43; 26, р. 307–308]. Хотя эти положения, выраженные, в том числе, в его рассуждениях о революции, нельзя найти у Бакунина в эксплицитном виде, тем не менее, его труды дают пищу для размышлений в сфере истории политической мысли.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Арго Ж. — К. Бакунин о революционной роли деклассированных // Человек из трех столетий (Прямухинские чтения — 2014, международная конференция, посвященная 200-летию со дня рождения М. А. Бакунина). — М.: Футурис, 2015. — С. 183–200.
2. Бакунин М. А. Воззвание к славянам русского патриота Михаила Бакунина, члена славянского съезда в Праге // Бакунин М. А. Собр. соч. и писем. 1828–1876: в 4 т. — Т. 3. — М.: Издательство Всесоюзного Общества политкаторжан и ссыльно-поселенцев, 1935. — С. 345–366.
3. Бакунин М. А. Всестороннее образование // Бакунин М. А. Анархия и порядок. — М.: ЭКСМО-пресс, 2000. — С. 350–372.
4. Бакунин М. А. Государственность и анархия // Бакунин М. А. Избр. соч.: в 5 т. — Т. 1. — Пг.; М.: Книгоиздательство Голос труда, 1919.
5. Бакунин М. А. Кнуто-Германская империя и социализм // Бакунин М. А. Избр. соч.: в 5 т. — Т. 2. — Пг.; М.: Книгоиздательство Голос труда, 1919.
6. Бакунин М. А. Коммунизм // Бакунин М. А. Собр. соч. и писем. 1828–1876: в 4 т. — Т. 3. — М.: Издательство Всесоюзного Общества политкаторжан и ссыльно-поселенцев, 1935. — С. 222–231.
7. Бакунин М. А. Народное дело: Романов, Пугачев или Пестель // Бакунин М. А. Анархия и порядок. — М.: ЭКСМО-пресс, 2000. — С. 322–350.
8. Бакунин М. А. Письма о патриотизме // Бакунин М. А. Анархия и порядок. — М.: ЭКСМО-пресс, 2000 — С. 373–407.
9. Бакунин М. А. Письмо Н. П. Огареву 21 октября 1874 // Письма М. А. Бакунина к А. И. Герцену и Н. П. Огареву. — СПб.: Изд. В. Врублевского, 1906. — С. 454–455.
10. Бакунин М. А. Принципы и организация Интернационального революционного общества. II Революционный катехизис // Бакунин М. А. Анархия и порядок. — М.: ЭКСМО-пресс, 2000. — С. 276–306.
11. Бакунин М. А. Речь на конгрессе Лиги Мира и Свободы в 1868 г. // Бакунин М. А. Избр. соч.: в 5 т. — Т. 3. — Пг.; М.: Книгоиздательство Голос труда, 1920. — С. 103–117.
12. Бакунин М. А. Усыпители // Бакунин М. А. Избр. соч.: в 5 т. — Т. 4. — Пг.; М.: Книгоиздательство Голос труда, 1920. — С. 23–40.
13. Бульст Н., Козеллек Р., Майер К., Фиш Й. Революция // Словарь основных исторических понятий: Избранные статьи: в 2 т. / пер. с нем. К. А. Левинсона. — Т. 1. — М.: Новое литературное обозрение, 2014. — С. 520–728.
14. Валицкий А. Философия права русского либерализма / пер. с англ. О. Р. Пазухиной, С. Л. Чижкова, О. В. Овчинниковой, Н. А. Чистяковой. — М.: Мысль, 2012.
15. Графский В. Г. Бакунин. — М.: Юридическая литература, 1985.



16. Зильберман И. Б. Политическая теория анархизма М. А. Бакунина (критический очерк). — Л.: Изд-во ЛГУ, 1969.
17. Клаузевиц К. О войне / пер. с нем. А. Рачинского. — М.: Логос; Наука, 1998.
18. Кун М., Фодор И. Бакунин и его французские современники // Французский ежегодник: статьи и материалы по истории Франции 1977. — М.: Наука, 1979. — С. 164–181.
19. Магун А. В. Отрицательная революция: к деконструкции политического субъекта. — СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2008.
20. Одесский М. П., Фельдман Д. М. Поэтика власти. Тираноборчество. Революция. Террор. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2012.
21. Пирумова Н. М. Социальная доктрина Михаила Бакунина. — М.: Наука, 1990.
22. Стеклов Ю. М. Михаил Александрович Бакунин, его жизнь и деятельность. 1814–1876: в 3 т. — Т. 1. — М.: Изд-во коммунистической академии, 1926.
23. Breckman W. Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory. Dethroning the Self. — Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
24. Kelly A. Mikhail Bakunin: A study in the Psychology and Politics of Utopianism. — Oxford: Oxford University press, 1982.
25. Mansfield N. Theorizing War. From Hobbes to Badiou. — London: Palgrave Macmillan, 2008.
26. Marshall P. Demanding the Impossible: A History of Anarchism. — London: Harper Perennial, 2008.
27. McLaughlin P. Mikhail Bakunin: The Philosophical Basis of His Theory of Anarchism. — New York: Algora Publishing, 2002.
28. Newman S. Research Methods and Problems: Postanarchism // The Continuum Companion to Anarchism. — London: Bloomsbury Academic, 2012. — P. 41–49.
29. Skinner Q. Foundations of Modern Political Thought: in 2 vols. — Vol. 2. — Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
30. The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism / comp. and ed. by G. P. Maksimoff. — New York: The Free Press of Glencoe, 1964.
31. Voegelin E. From Enlightenment to Revolution. Durham: Duke University Press, 1975.
32. Waldron J. The Decline of Natural Right // The Cambridge History of Philosophy in the Nineteenth Century (1790–1870). — Cambridge: Cambridge University Press, 2012. — P. 623–650.

*П. Н. Базанов\**

## **КУЛЬТУРА В ТВОРЧЕСТВЕ МЫСЛИТЕЛЯ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ Н. И. УЛЬЯНОВА\*\***

В статье впервые показаны культурологические взгляды известного историка русской эмиграции Н. И. Ульянова. Дан обзор его идей и концепций на существование культуры в человеческом обществе. Проанализированы взгляды Н. И. Ульянова на историю развития русской культуры. Доказывается основная концепция историка, что русская культура — это плод многовекового взаимодействия всех народов России, а не только этнических великороссов. Выделяется тема апокалипсиса культуры в современном обществе.

**Ключевые слова:** Н. И. Ульянов, культура, русская эмиграция, философия, русская культура.

*Bazanov P. N.*

*Culture in the work of a thinker Russian abroad N. I. Oulianoff.*

The article shows the first cultural views of the famous historian of Russian emigration N. I. Oulianoff. A review of his ideas and concepts to the existence of a culture of human society. The views of N. I. Oulianoff in the history of Russian culture. It proved the basic concept of the historian, that Russian culture — is the fruit of centuries of interaction between all the peoples of Russia, and not only ethnic velikross. Provided apocalypse theme of culture in modern society.

**Keywords:** N. I. Oulianoff, culture, Russian emigration, philosophy, Russian culture.

В многообразном творчестве известного мыслителя Русского Зарубежья Николая Ивановича Ульянова (1904–1985) культуре и ее дальнейшей судьбе в человеческом обществе уделяется огромное внимание.

Современники воспринимали историка Н. И. Ульянова главным образом историком культуры [5, с. 264]. В отечественной науке культурология трактуется как дисциплина, основанная на истории культуры.

---

\* Базанов Петр Николаевич — доктор исторических наук, профессор, доцент, Санкт-Петербургский институт культуры; bazanovpn@list.ru

\*\* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15–03–00575.

Культуролог всегда историк. Его дело не просто анализ исторический анализ форм культурной реальности, но и определение того как эта реальность взаимодействует с цивилизационными (прежде всего экономическими имманентно данными) процессами. Это особенно важно тогда, когда духовно-энергетическое начало культуры оттеснено псевдоморфозами цивилизации [12, с. 13].

Взгляды Н. И. Ульянова на культуру можно разделить на два направления. Первое — сохранится культура в будущей человеческой цивилизации или XX в. окажется последним веком высокой культуры. Второе направление — это русская культура метрополии, в т. ч. культура любимого историком Серебряного века, и ее трансформации в результате большевистских экспериментов.

В то же время нужно отметить, что в традициях русской мысли Н. И. Ульянов рассматривает русскую культуру в неразрывной связи с художественной литературой и литературной критикой. Перефразируя Аполлона Григорьева — «Пушкин наше все», можно сказать — «Литература — наше все» в отношении истории русской культуры. Но Н. И. Ульянов не был бы одним из самых парадоксальных мыслителей XX в., если бы слепо следовал этой модели. В его творчестве большое внимание уделяется истории (как науке) в культуре. При этом Н. И. Ульянов доказывал, что история не только наука, но и вид искусства, как это было принято в Древней Греции. Муза Клио, как общеизвестно, — покровительница именно истории как вида искусства.

В мировоззрении Н. И. Ульянова культура занимала куда более важное и почетное место, чем политика. Можно даже сказать — само **Отечество** ассоциировалось у него в первую очередь с культурой XIX — начала XX вв. Не учитывая этого, трудно разобраться в некоторых полемических выступлениях историка. Так, в эссе «Русское и великорусское» Н. И. Ульянов утверждает, что русская культура Золотого века принадлежит трем восточнославянским народам — великорусам, белорусам, украинцам (малорусам).

Вот почему «русский» и «великорусс» — понятия неслиянные. Один означает аморфную этнографическую группу, стоящую на низком культурном уровне, другой — категорию историческую, активный, творческий слой народа, не связанный с какой бы то ни было «этнографией» — носитель души и пламени нашей истории [10, с. 87].

С другой стороны, во всех своих трудах Н. И. Ульянов последовательно проводит идею: Россия — государство не только восточных славян, но тех племен, с которыми русские были связаны и вместе с которыми строили российского государство. «Русские — это та группа населения, чья историческая судьба связана с государственностью и с культурой» [10, с. 87], но они же «живое воплощение самого великого завоевания русской истории — культуры» [10, с. 88].

Тема расчленения России органично сочетается с темой гибели величайших ценностей — умственных, эстетических, моральных, созданных тысячелетними усилиями европейской цивилизации, постоянно проходит по страницам произведений Н. И. Ульянова. Профессор А. Р. Небольсин писал:

...из своей русскости Н. И. (Ульянов. — П. Б.) черпает свое богатство идей и словестное мастерство, подносит нам свою творческую чашу... Основу же

всякого творчества Н. И. (Ульянов. — П. Б.) видит в «национальности»... Национальность в грубом виде, как быт, «физиология живого организма» это его не задерживает. Зато он верит в национальность как органическую идею, давшую «цвет и запах» [3, с. 290].

Для Н. И. Ульянова именно культура является главным критерием существования народа и самоопределения личности, а не метафизическое, массовое «национальное самосознание», существование которого историк считал выдумкой XIX в. Такие взгляды полностью снимают с историка ярлык «националиста», который приписывали (и до сих пор приписывают) ему недруги.

Не нравится позиция Н. И. Ульянова и сторонникам т. н. этнографического национализма. Известный русский писатель Валентин Распутин на круглом столе газеты «Литературный Иркутск» и журнала «Наш современник» — «В каком состоянии находится русская нация», где участвовали К. Мяло, В. Кожинов, Т. Глушкова, И. Шафаревич и Вяч. Огрызко, отметил, что против обозначения «русской национальной идеи» («государство-этнического национализма» в его понимании), возражали до и после его любимого философа И. А. Ильина.

С государственным политическим национализмом не соглашался и Константин Леонтьев, считая, что тот невольно начинает в случае своего успеха подавлять национализм культурный, бытовой и кончает вульгарной космополитической демократизацией. Писатель и историк Русского Зарубежья из второй волны Николай Ульянов, известный своей книгой об украинском сепаратизме, вообще предлагает держаться подальше от древа познания Национализма, говоря, что всякое рассуждение для национального чувства, как и для любви губительно. Национальную же идею он связывает с ложью, подчинением и тоталитаризмом, а самосознание с декларацией, формулой и демагогией. Национальное чувство, по Николаю Ульянову, должно жить и развиваться в естественных условиях, расти, как дерево в лесу, всякое вмешательство в него есть насилие и убийство. Я потому привожу это «сильное» мнение, что его высказывает глубоко русский человек, патриот [4, с. 29].

В XX в. начался откровенный «крестовый» поход против крупнейших европейских государств, против культурных мировых языков и литератур. Ведется подкоп под высшие ценности мировой цивилизации. Н. И. Ульянов иронизирует по поводу введения во Франции в 1950-х гг. местных диалектов в школе и официальном делопроизводстве и ограничения французского литературного языка:

Пока разваливали какую-то там «полуварварскую» Россию — «тюрьму народов», «оплот реакции», это не бросалось в глаза, но когда очередь дошла до Франции — всякому должно стать ясно, что гибель подобных государств — величайшее всемирно-историческое бедствие и подлинный закат европейской культуры [6, с. 149].

Поэтому понятны причины беспокойства Н. И. Ульянова в связи с влиянием национального вопроса в России на культуру. В своей небольшой статье «Кладбище погубленных имен» автор поднимает проблему переименования

городов с русскими названиями на языки местных народов. Другая тема, затронутая в этой работе — правильность произношения названий географических названий — рек, гор, населенных пунктов — в местной транскрипции или же в их исторически сложившейся форме на русском языке. Если принять первое, то можно согласиться с Н. И. Ульяновым, что русская культура много потеряет, если вместо Германии будет «Дойчланд» а вместо веселого Парижа никому не известный «Парис».

Закончить мысль автора хочется цитатой про Н. И. Ульянова известного современного литературного критика Льва Аннинского:

...кажется не найти публициста, который рискнул бы увести из-под понятия «русская культура» его этнический фундамент, то есть великорусское начало. Например, «русские» имеют права на Крым и Севастополь, но великоруссы таких прав не имеют... [1, с. 17].

В понимании Н. И. Ульянова во всемирной истории главным «мерилом» является культура — эстетически воспринимаемая как конкретная «красота», в этом он близок философу К. Н. Леонтьеву. Взлет человечества, по Н. И. Ульянову, — античность, Возрождение и Золотой и Серебряный века в России, остальные периоды — упадок культуры. Историк доказывал, что все крупнейшие революции приводили к деградации культуры. Пуритане в Англии XVII в. уничтожили шекспировский театр, якобинцы фактически запретили французскую философию и литературу XVIII в., закрыли парижскую Академию наук, успехи большевиков по ликвидации Золотого и Серебряного веков хорошо известны. «Примирить культуру и этику — вещь, по-видимому, невозможная, — прекрасно пишет Н. И. Ульянов. — Можно только выбирать между ними. Либо избрать Пушкина и Версаль, либо идти в пугачевцы, в народники, в большевики, в хунвейбины. Так же, как в толстовстве: восстал против убийства животных — не ешь мяса» [8, с. 74].

Н. И. Ульянов — сторонник наукотворческой цивилизации, в его системе ценностей техника — такое же достижение культуры, как и искусство. Он считал злым гением философии и культурологии О. Шпенглера, разделившего понятия «культура» и «цивилизация». Техника, по Н. И. Ульянову, — это тоже культура и не никакого противоречия нет.

Изобретательство свято, как свята наука. Оно ничего не создает, но открывает то, что было в предвечном замысле вселенной, — давящую силу пара, существовавшую до Уатта, электричество, бывшее до Гальвани и Вольты. Чем это не христианский путь познания Бога? «Расколите кусок дерева, Я там; подымите камень, и вы найдете Меня там». Машина такое же откровение, как Парфенон, как готический храм [11, с. 138].

Прогрессивное развитие человечества, которое определяется некой мистической или метафизической заданностью, Н. И. Ульяновым отрицается. Характерна для него критика философии католического реакционера П. Я. Чаадаева, получившего в отечественной общественной мысли, незаконный, по мнению Н. И. Ульянова, имидж прогрессивного обличителя российской действительности.

Протестуя против «современной науковедческой культуры с ее стальным рационалистическим шумом, ее насилием над человеческой личностью и вовлечением всей жизни в несвойственный живым организмам машинно-механический ритм», — он (Чаадаев. — П. Б.) возвращает нас к мудрости старых московских книжников: «богомерзостен перед Богом всяк любяй геометрию» [11, с. 138].

Такая позиция «Басманного философа» не соответствует даже христианской догматике:

Блаженный Августин не предавал анафеме технику, но восхищался изобретением оружия, домашней утвари, театральных машин, способами убивать, ловить и укрощать зверей, прогрессом медицины, кулинарией, изобретением ядов [11, с. 138].

В письме известному искусствоведу и культурологу В. В. Вейdle Н. И. Ульянов уточняет:

Я могу понять Ваш протест против «наукопоклонников и техниковеров», которые чаще всего, никакого касательства к науке и технике не имеют, но решительно не представляю, чтобы в природе самой науки могла таиться причина гибели цивилизации. Для меня, состав сознания всякого творческого акта одинаков в любой области, в том числе и в области познания. Пользуясь Вашей терминологией, он всегда озарен «словом». Архимед в ванне, Ньютон под деревом, с которого падало яблоко, Уатт перед камином, где кипел подвешенный чайник, Наполеон под Аустерлицем, Ганнибал при Каннах — такие же творцы, что и Гете пишущий Фауста, что и Бетховен сочиняющий симфонию. Но Вы с этим, как будто, не спорите, но говорите: все это было когда-то, теперь не то. Вы делите науку на старую и новую, приписывая новой какую-то греховность в сравнении с прежней и оставляете нас в неведении: наука она или перестала быть наукой? Если перестала, тогда — другое дело, но тогда надо это ясно сказать. Если же она — все же наука, то можно ли лишать ее благодати «слова», отдавая целиком дьяволу «сигнитивного» мышления? Я человек философски не образованный и не могу оценивать степени солидности этого термина, но боюсь, нет ли тут надуманности, ненужной сложности, с целью замутнения воды. Быть может, в жизни, чисто «сигнитивного», оторванного от других видов мышления, не существует, а если и существует, то существовало всегда. И точные науки выделились из философии тоже давно, а профессиональные специализированные языки образовались не одно столетие тому назад. Средневековая схоластика, медицина юриспруденция, канцелярищина были может быть не меньшим убийством «слова», чем современные физики и математика. Без слова-числа, без слова-знака никогда не обходилось. У Гумилев[а] сказано, что с самых дней творения «для низкой жизни были числа, как домашний подъяремный скот». Служебное значение «сигнитивного» мышления здесь прекрасно определено; без него ни корабля построить, ни собора св. Петра, ни аэроплана. Но мы знаем, также, что всех этих вещей не было бы без «слова» в Вашем смысле. Подъяремный скот — двигатель «прогресса»; раз множество его не страшно, если не утрачивается власть над ним. Всякие «восстания вещей», «бунты машин», представляются мне псевдонимами слабости и деградации человека. Кассиры, бухгалтера, весь счетный аппарат крупного торгового дома, только тогда начинают воровать, вмешиваться в ход

операций и наносить им вред, когда хозяин заболел, запыет, предается порокам и так или иначе выпустит дело из рук. У хорошего предпринимателя высокая коммерческая мысль всегда парит и держит в повиновении все «сигнитивное» [13, л. 1].

В трех своих эссе — «Шестая печать», «Мертвые слова» и «Орвиенто» — Н. И. Ульянов раскрывается как философ культуры. Апокалипсис как конечная катастрофа и крушение света — возлюбленная его тема. В «Шестой печати» он размышляет о судьбе современной материалистической эпохи: «Мы последнее поколение, способное чувствовать ужас надвигающегося конца. Следующие за нами будут гибнуть...» [11, с. 133].

Интересно его замечание, что конец света станет «бытовым явлением». «Мы последнее поколение, способное чувствовать ужас надвигающегося конца. Следующие за нами будут гибнуть, но не будут знать, что гибнут. Конец мира станет для них бытовым явлением» [3, с. 290]. По мнению профессора В. М. Сечкарева, «для Н. И. Ульянова “Закат Европы” не пророчество, которое исполнится через миллионы лет, и не поэзия мысли. Нет, конец приближается быстротечными шагами. Нет, конец приближается быстрыми шагами. Ульянов не хочет утешать, но его скорбь по утерянной мере красоты, по исканию красоты, захватывает своей жгучей подлинностью» [5, с. 266]. Приведем для убедительности несколько крылатых цитат Н. И. Ульянова:

Современная политика — единственный в мировой истории образец добровольного разоружения сильного перед слабым, высшего перед низшим, культурного перед варваром. Мы живем в летаргическом сне, видим, как нас кладут в гроб, зарывают в землю, но не можем ни пальцем пошевелить, ни слова вымолвить [11, с. 134].

В наши дни как никогда актуален вывод историка о развитии западной цивилизации:

Мы живем в эпоху заката того либерально-политического комплекса идей, что довлел над умами последние двести лет. От этих идей остались одни термины — подобия высохших мумий [7, с. 123].

В. М. Сечкарев полностью соглашался с другом:

Не удивительно также, что Ульянов приходит к апокалиптическим выводам. Надежды на спасение западной культуры у него нет. Свобода печати, например, развилась в тирана свободного слова, злейшего, чем правительственная власть [5, с. 265].

Он с удовольствием цитирует эссе «Орвиенто»:

«Идея Антихриста», это идея подмены добра злом. Вряд ли существовала во всемирной истории эпоха подобная нашей, когда бы во всех областях жизни происходило столько чудовищных подмен и превращений. Были бедствия, страдания, катастрофы, но никогда это так победно и ликующе не выступало в обличье добра. Никогда безобразие не выдавалось за красоту и не провозглашалось как ныне [7, с. 148].

В эссе «Орвиенто» на примере из описания панно «Пришествие Антихриста» Луки Синьорелли развивается грозная панорама гибели мировой человеческой культуры.

Ужас охватывает от предостережений историка. Еще полвека назад он описывает современные проблемы эстетики за рубежом и в России:

Прилагаются невероятные усилия, чтобы красивую женщину сделать уродом и выдать ей первый приз за привлекательность. Иллюстрированные журналы, вроде «Лайфа», полные мерзких рож, фигур и сцен, но преподносят их под знаком эстетики [9, с. 148].

Вкус надо портить с самого раннего возраста. Битва за детей начинается чуть ли не с младенчества.

Прежде дарили детям к празднику коней, зайчиков, Мишек-медведей; новая эстетика подносит им в подарок змей, жаб, лягушек, динозавров, пресмыкающихся всех родов. Они не стилизованные, а поданы во всей натуральной гадливости. Все делается для изгнания из мира прекрасного и для замены его уродством. Современное искусство — великолепная иллюстрация к этой теме [9, с. 149].

Н. И. Ульянов еще не знал про персонажей современных американских мультфильмов.

Замена высших чувств низкими плотскими утехами тоже получает отповедь русского культуролога:

Любовь считалась одним из самых прекрасных чувств, отличающих человека от животного; она обожествлялась еще на заре цивилизации. Но какие средства пускаются в ход для ее осмеяния, для низведения до грубой сексуальности! Молоденькие девушки пишут слово «sex» на плакатах, с которыми они выходят на митинги, демонстрации. Детям в школе разъясняют «sex» вплоть до полового акта. Проповедь его вытесняет все сказанное о любви лучшими людьми на земле. Кино, литература, университетская кафедра, повременная печать — все мобилизовано для этого. Парная семья подменяется свальной семьей. В цивилизованных городах уже появились дома-пещеры, где этот идеал каменного века служит светочем современного общества [9, с. 149].

Не в лучшем состоянии находятся образование и наука, подменяемые под видом прогресса и реформ дилетантизмом и демагогией.

Но, кажется, только в области разрушения таланты и проявляются: во всем другом — в науке, в искусстве они подменяются своим антиподом — бездарностью. Тут они упорно вытесняются, доживают век в загоне, в забвении, а на щит поднимаются люди без всяких серьезных заслуг перед культурой. Поэты, писатели, чьи произведения в руки не хочется брать, объявляются гениями. Невежество и шарлатанство выдаются за науку. Разве не читаются в университетах курсы порнографии или «Как уклоняться от военной службы?» Обозрение текущей политики всегда было достоянием соответствующих разделов периодической печати, ныне оно объявлено наукой и включено в число университетских курсов. Видим среди них: «Политическое поведение», «Введение в политический анализ», «Современные точки зрения». Нужен особый



комментарий, чтобы расшифровать эти нашептанные чертом названия, но их издевательский для науки смысл не требует никаких комментариев. Наука подменяется псевдонаукой [9, с. 149].

В наши дни в оксфордском университете читается магистерская программа «битлзоведение», а в мадридском — бакалавриат «мадонноведение»... и именно на такой уровень ориентируются наши доморощенные «реформаторы».

В отличие от современных религиозных мыслителей Н. И. Ульянов находит истоки наших бед значительно глубже, чем тенденции XX в.

Когда четырех английских шалопаев (Битлс) награждают почетным британским орденом за явное развращение молодежи — это иначе как вызовом культуре назвать нельзя. Но нельзя забывать и того, на что жаловался умирающий Розанов — на гнилость христианства, на непримиримые противоречия, в которые оно поставило себя по отношению к науке, искусству, философии. Ведь только в этом году церковь надумала реабилитировать Галилея. А будет ли это сопровождаться отказом от космографии Козьмы Индикоплова — неизвестно [13, л. 2].

В современных российских школах отменена астрономия, зато вводятся «Основы православной культуры», хотя все знают, что необходимые для этого квалифицированные педагогические кадры появятся только через 10–15 лет.

Светский историк Н. И. Ульянов делает вывод, которому позавидовал был христианский богослов: «Заговорщический прудумшленный характер всего этого не подлежит сомнению. Слуги антихристовы работают на редкость талантливо» [9, с. 149].

Н. И. Ульянов не отрывал и себя, и свое поколение от этих тенденций, он писал:

Мы дети заката. Куда бы мы ни шли — приходим к концу: в университет — он доживает свои последние дни, в литературу — литература кончается, даже в Соловки попали, когда легендарный лагерь превратился в тюрьму. Когда же вихрем занесло на Запад, стало ясно, что и сюда попали к спуску занавеса [11, с. 133].

Справедливо пишет в некрологе на смерть друга П. А. Муравьев:

Можно упрекнуть Н. И. Ульянова, что он слишком сумрачно живописует нашу действительность. Но это боль и прежде всего боль за Россию. И она законна, ведь сказано было поэтом: «Кто живет без страданья и гнева, тот не любит отчизны своей...». Другая боль — за культуру, ощущение гибели величайших ценностей — умственных, эстетических, моральных, созданных тысячелетиями усилиями европейской цивилизации, разлита по страницам книг Н. И. Ульянова. В этом смысле он сродни тому же Шопенгауэру, Шпенглеру, Данилевскому, Ортеге-и-Гассету [2, с. 53].

В. М. Сечкарев удачно добавляет: «Ульянов может быть резок в порицании, но как сердечен он там, где чувствует подлинную ценность...» [5, с. 264].

Выступление Н. И. Ульянова против лавочной осторожности, духовной буржуазности, по свидетельству А. Р. Небольсина, «напоминает свободолюбие нищестанство Шестова, и барство Леонтьева и Бердяева» [3, с. 288].

Ненависть к пошлости, являющаяся признаком любого русского мыслителя, как давно замечено, беспартийна, еще русский философ Константин Николаевич Леонтьев утверждал, что по этому вопросу одинаковы мнения и у консерваторов (у него и А. де Токвилля), и у либералов (Д. С. Милля и А. И. Герцена). К такому же выводу пришел и культуролог А. Р. Небольсин — первый рецензент сборника «Диптих», где были переизданы «Шестая печать», «Басманный философ (Мысли о Чаадаеве)», «Ignorantia est» и др. философские работы историка. «Н. И. Ульянов вполне можно причислить к той категории людей, которых называют “рыцарями с открытым забралом”» [3, с. 288].

Русский мыслитель Н. И. Ульянов даже на фоне плюрализма Русского Зарубежья отличался необычными взглядами на историю и теорию культуры. В его творчестве большое место занимала тема апокалипсиса культуры в современном обществе и заката человеческой цивилизации. Историк Н. И. Ульянова во всех своих работах убедительно доказывал, что русская культура — это плод многовекового взаимодействия всех народов России, а не только этнических великороссов. Русская культура и наука — гаранты существования единого государства и нашей Родины России.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аннинский Л. В кувыркающемся корабле (Заметки о русской самоидентификации) // Рубежи. — 1998. — № 1 (28). — С. 16–40.
2. Муравьев П. А. Жизнь — это творчество // Отклики: Сб. ст. памяти Николая Ивановича Ульянова (1904–1985). — Нью Хэвен, 1986. — С. 39–55.
3. Небольсин А. О «Диптихе» Н. Ульянова // Новый журнал. — 1968. — № 91. — С. 288–291.
4. Распутин В. В каком состоянии находится русская нация: Круглый стол газеты «Литературный Иркутск» и журнала «Наш современник» // Вече. — М., 1993. — № 50. — С. 29–30.
5. Сечкарев В. Н. Ульянов — эссеист и ученый: К семидесятилетию // Новый журнал. — 1975. — № 119. — С. 261–266.
6. Ульянов Н. Большевизм и национальный вопрос // Скрипты. — Arbor Arbor, 1981. — С. 148–159.
7. Ульянов Н. Мертвые слова // Свиток. — Нью Хэвен, 1972. — С. 123–130.
8. Ульянов Н. И. О сути // Новый журнал. — 1967. — № 89. — С. 67–78.
9. Ульянов Н. И. Орвиенто // Свиток. — Нью Хэвен, 1972. — С. 138–151.
10. Ульянов Н. Русское и великорусское // Родина. — 1990. — № 3. — С. 84–88.
11. Ульянов Н. Шестая печать // Диптих. — Нью-Йорк: Изд-е автора, 1967. — С. 132–141.
12. Щученко В. А. Метаисторическое и конкретно-историческое: историко-культурное измерение. — СПб: СПбГУКИ, 2010.
13. Columbia University Libraries, Rare book and Manuscript Library Bakhmeteff Archive (BAR), W. Weidle Papers. Box. 3. Files: Корреспонденция. — Письмо Н. И. Ульянова В. В. Вейдле от 24 июня 1965. — Л. 1–2.

## **ИЗ АРХИВА РУССКОЙ МЫСЛИ**

**А. А. Ермичёв\***

### **ИЗ ИСТОРИИ СЕМИНАРА «РУССКАЯ МЫСЛЬ»: ВОСПОМИНАНИЯ Ю. К. ГЕРАСИМОВА О Л. П. КАРСАВИНЕ**

Семинар «Русская мысль», который уже одиннадцатый год работает при Русской христианской гуманитарной академии, имел своего предшественника на философском факультете Ленинградского университета. В ноябре 1986 г. в Доме книги я купил только что вышедшую работу известных тогда (и ныне!) авторов — И. К. Пантина, Е. И. Плимака и В. Г. Хороса «Революционная традиция в России». Я восхитился ею, и, восхитившись, позвонил А. А. Галактионову, который тоже принял эту книгу очень сердечно. Он и предложил мне организовать ее обсуждение — тем более, что с авторами он был в дружеских отношениях. Обсуждение книги состоялось 27 января 1987 г. в 150-й аудитории философского факультета, аудитория была полна, а авторы — И. К. Пантин и В. Г. Хорос — были красноречивы, публика была довольна.

С этого и повелось — а почему бы время от времени не приглашать знатоков тех или иных проблем и событий в истории русской философии, чтобы они поведали всем о чем-то важном и интересном.

Когда начались пресловутые перестроечные времена, частота сборищ стала возрастать. Вспоминается, что в 1989 г. обсуждалась книга А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова «Русская философия IX–XI вв.». Она была, наверное, последним ярким эпизодом марксистской историографии русской философии. Потом на наш семинар приезжала редакция «Философских наук» во главе с профессором А. Т. Павловым, и все вместе мы искали какую-то «новую концепцию истории русской философии». В восьмом номере «Философских наук» за 1989 г. был дан отчет о наших поисках... Ветры перестройки подули на Менделеевской линии. У нас выступали Ю. Ф. Карякин (и я, слушая его смелые речи, чуть не дрожал от страха), немецкая исследовательница Ютта Шеррер и даже один из идеологов НТС Р. Редлих.

---

\* Ермичев Александр Александрович — доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия.

В жизни семинара был совершенно трагический эпизод. Известный американский исследователь русской мысли Николай Петрович Полторацкий, приглашенный философским факультетом осенью 1990 г. выступил перед аудиторией семинара. Ожидались его лекции перед преподавательским корпусом, но 14 октября он внезапно скончался от сердечного приступа.

Но на 30 ноября 1990 г. было назначено очередное заседание семинара с приглашением доктора филологических наук, руководителя Блоковской группы Института русской литературы Юрия Константиновича Герасимова (1923–2003).

Недавно фронтовик, а в январе 1948 г. студент третьего курса Ленинградского университета Ю. К. Герасимов попал под каток сталинских репрессий. Наказание за антисоветизм он отбывал в Абези.

В своем рассказе Ю. К. Герасимов упомянул несколько имен солагерников — А. А. Ванеев, В. М. Василенко, Н. Н. Пунин и Л. П. Карсавин.

Внук одного из организаторов «Петербургского Союза борьбы за освобождение рабочего класса» Анатолий Анатольевич Ванеев после освобождения из лагеря написал известные воспоминания «Два года в Абези». Другие двое — Виктор Михайлович Василенко и Николай Николаевич Пунин были искусствоведами. Но главным персонажем рассказа на семинаре стал Лев Платонович Карсавин.

Приглашение Юрия Константиновича и организация заседания на этот раз принадлежали Игорю Александровичу Савкину — тогда ассистенту кафедры русской философии, а ныне — известному книгоиздателю. Я сидел за последним столом и записывал сказанное Ю. К. Герасимовым. Эта запись под названием «Штрихи к портрету Льва Платоновича Карсавина» была опубликована многотиражкой «Ленинградский университет» в № 2 от 18 января 1991 г.

Недавно, обнаружив в одной из книг вырезанные из газеты «Штрихи», я решил на их републикацию, чтобы сообщенное Ю. К. Герасимовым не было похоронено под газетными завалами в библиотеке, а стало известным современному читателю, кому интересна история отечественной мысли. Разумеется, Юрию Константиновичу я показывал мои записи, и он не возражал против их публикации.

## ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ ЛЬВА ПЛАТОНОВИЧА КАРСАВИНА\*

Вдоль границы лагерной зоны руками зеков был выкопан ров глубиной с двухэтажный дом. В разгаре «холодная война», и охрана озаботилась тем, чтобы удобнее убить людей в случае крайних обстоятельств. Время от времени по ночам к этому рву сгоняли всех заключенных — от придурков до доходяг, чтобы усыпить бдительность их жизни.

В лагере Абезь сидел студент филолог из ЛГУ Юрий Герасимов. «И вот, — рассказывал он, — вижу я старика: чудесное чело, нос большой с горбинкой, смуглое лицо, борода... Полулежа, он что-то писал на фанерке. “Кто это?” — спросил я знакомого. Тот ответил: “Брат знаменитой балерины”». Не только простецам, но и многим интеллигентным зекам Лев Платонович больше был известен как брат Тамары Карсавиной.

«Знай, кто он есть, — говорил Юрий Константинович, — то, может быть, и не подошел бы к нему. Но этого я не знал, я знал только, что он владеет древнегреческим и попросил: — Лев Платонович, позанимайтесь со мной языком. — А кто вы? Я объяснил. — А коллега! — И принялся расспрашивать об Университете, о профессорах... Когда в 1922 г. его выслали, он был ректором Петроградского университета.

Стали заниматься. Дал он мне фанерку, огрызок карандаша и стал говорить: “Отче наш, иже еси на небеси...”, а потом был разбор — толкование каждого слова: что значит — Отче? Какие отношения устанавливаются этим словом? Почему — “наш”, а не “мой”. Здесь — начало церковности. Почему — не “на небе”, а на “небесах”. Таковы тогда были представления о многих небесных сферах...»

Лев Платонович в памяти своей хранил множество текстов в т. ч. — Гесиода, «Илиаду», анакреонтическую литературу.

\*\*\*

Однажды Н. Н. Пунин спросил Льва Платоновича: «Зачем вы перешли в католичество?». Карсавин объяснил: он не отрекался от православия, а принял католичество дополнительно к православию по экуменическому проекту Владимира Соловьева.

\*\*\*

В лагере у многих была шатовская ситуация — хотят верить, а не могут. Лев Платонович пояснял: «Хочешь верить, значит веришь. Но укрепить веру нужно исполнением обрядов. И тогда только ощутишь благодать Господню».

---

\* Ленинградский университет. 1991. № 2, 18 января.

\*\*\*

Был разговор у Пунина и Виктора Михайловича Василенко, специалиста по искусству народных промыслов. Первый говорил: «Главное различие между Сикстинской мадонной и Владимирской Божьей матерью в том, что Сикстинская мадонна видит вас такими, какими вы кажетесь, а Владимирская Божья мать видит такими, какими вы есть. Видит вашу душу».

Лев Платонович с интересом слушал этот разговор.

А. А. Ванеев пишет, будто Л. П. Карсавин был согласен, когда его философствование определяли как гносеологическое. Юрий Константинович возразил на это: достаточно вспомнить, как Лев Платонович выступал против гностиков. Гностики вдохновляли русских символистов, это так... Но Карсавин гностиком не был.

У акмеистов христианство — не более, чем аксессуар их поэзии, — заметил зек Василенко. Лев Платонович с этим согласился, но исключил из этого ряда Н. Гумилева.

\*\*\*

Лев Платонович спросил у Василенко внезапно, следуя лишь внутреннему импульсу своих мыслей: «В чем загадка Джоконды?» И сам ответил: «Многие православные священники, видевшие ее, не сговариваясь утверждали, что тайна ее в одном — в чреве своем она вынашивает Антихриста». Лев Платонович не подтверждал правду этой версии, но и не отрицал ее. Однако известно, что великий Леонардо открыл пятьсот способов умерщвления человека.

\*\*\*

У Льва Платоновича была возможность и в 1940 и в 1944 гг. уехать из Литвы. Он уже имел дело с чекистами в связи с «философским пароходом». Но он остался сознательно, а оставшись, продолжал словами и поступками своими утверждать правоту христианского гуманизма, хотя, конечно, политической борьбы не вел. Не раз он говорил: «Моя душа слезно вымолила перед Престолом Бога, чтобы я умер в Абези». Он сознательно принес себя в жертву. Смысл этой жертвы — вызвать на свою страну, свой народ, своих близких внимание Божьей благодати.

\*\*\*

Он был спокоен в Абези и потому мог учить. Другие тоже могли бы учить, и знаниями большими обладали, но не были спокойны.

\*\*\*

Лев Платонович рассказывал Пунину, что когда Рафаэль окончил свой портрет, то к нему пришла Смерть. Портрет был так совершенен, что Смерть решила взять его. Рафаэль сказал: «Синьора, возьмите мою душу; тот — бес-смертен».

Жертва Карсавина была принята.

\*\*\*

Записал выступление — фрагментами, стараясь только передать смысл сказанного — А. Ермичёв.

УДК- 2–12

С. Л. Буланов\*

## ПОЛИСЕМАНТИЧНОСТЬ РЕАЛИЗАЦИИ ХРИСТИАНСКОЙ ИДЕИ КАК ОТРАЖЕНИЕ СЛОЖНОГО КЕРИГМАТИЧЕСКОГО ЕДИНСТВА НОВОГО ЗАВЕТА

В статье исследуются предпосылки религиозно-конфессионального плюрализма христианства в текстах Нового Завета. Различие керигм в Новом Завете нашло отражение в образовании множества христианских конфессий. Однако Новый Завет при всем своем многообразии имеет внутреннее единство в личности Иисуса Христа. Поэтому многообразию христианского мира заключено в едином понятии христианства.

**Ключевые слова:** христианство, Новый Завет, керигма, догматика, закон Моисея, иудаизм, вера.

*S. L. Bulanov*

*Polysemantic realization of the Christian idea as a reflection of the complex kerygmatic unity of the New Testament*

In the article, premises of the religious-confessional pluralism of Christianity in the New Testament are researched. The difference in the New Testament kerygmas is reflected in the formation of many Christian denominations. However, the New Testament, with all its diversity has an inner unity in the person of Jesus Christ. Therefore, the diversity of the Christian world is contained in a single notion of Christianity.

**Keywords:** Christianity, New Testament, kerygma, dogma, the Law of Moses, Judaism, faith.

Христианство, начиная с самого своего появления, никогда не представляло собой единое целое как в догматическом смысле, так и в смысле социальной реализации. Различные формы христианства сосуществовали уже с I в. н. э. и часто вступали в конфликты между собой. Распространяясь по разным частям Древнего мира, версии христианства затем еще более разошлись, обрели разные

---

\* Буланов Станислав Леонидович — бакалавр философии, бакалавр богословия, пресвитер, Свято-Троицкая церковь Евангельского Христианского Миссионерского Союза; hagadol@mail.ru

формы, начали говорить на разных языках — латинском и древнегреческом — и использовать различные вероучительные тексты. Однако в условиях гонений эти различия не выдвигались на первый план, шел процесс накопления «критической массы». Но все изменилось со времен императора Константина. Обретя официальный статус, христианство столкнулось с великой проблемой — его формы уже так отличались, что перестали воспринимать друг друга как истинные. Вопрос ереси и дозволенных догматических границ встал очень остро. Решаться он будет на протяжении нескольких веков на Вселенских соборах.

Дальнейшая история вплоть до сегодняшнего дня показывает, что христианство необычайно изменчиво. На данный момент существуют три основных ветви христианства — православие, католицизм и протестантизм, каждая из которых, особенно протестантизм, представляет собой множество форм и видов. Помимо этих направлений есть еще древние восточные церкви — Коптская, Эфиопская, Армянская и некоторые иные. Все они чрезвычайно отличаются как в плане догматики, так и практики. Более того, внутри внешне однородных христианских конфессий различия на местах в конкретных общинах, приходах, разных странах и регионах одной страны также велики. Эти отличия вызывают конфликты, в прошлом доходившие до религиозных войн. Каждая форма стремится доказать свою исключительность и истинность если не активными действиями, то внутренним убеждением.

Тем не менее, несмотря на пестроту и различия, мы можем с достаточной степенью уверенности идентифицировать каждое отдельно взятое ответвление христианства именно как христианство. А в целом — как христианский мир, в отличие от мира мусульманского, буддийского или индуистского. Это означает, что, наряду с различиями, существует и некий объединяющий фактор.

Тема этой работы касается исследования принципов различия и единства, заложенных в самом христианстве, и их существенных характеристик.

Начать следует с рассмотрения главного вероучительного текста христианства — Нового Завета. Ведь именно он стал основой для осмысления и творческой интерпретации Отцов Церкви, создавших догматику. Этот священный текст стал смыслообразующим фактором христианства.

И здесь мы неизбежно сталкиваемся с тем, что Новый Завет представляет собой сборник весьма разноплановых по жанру, структуре и содержанию произведений. Это, во-первых, четыре Евангелия. И уже здесь мы находим проблему, названную проблемой синоптических Евангелий, или просто синоптической проблемой. Хотя еще в эпоху апологетов сходство трех Евангелий было отмечено многими авторами, но сам термин «синоптические Евангелия» впервые встречается в работе Г. Зигеля в 1583 г. Затем он был подхвачен И. Я. Грисбахом (1776). Со 2-й половины XIX в. термин «синоптическая проблема» стал использоваться всеми библеистами. Если говорить коротко, то суть синоптической проблемы заключается в том, что Евангелия от Луки, Матфея и Марка имеют большое количество общего материала, во многих частях цитируют друг друга. Одним из вариантов решения этой проблемы стала гипотеза источника Q. Для нас важно, что синоптические Евангелия очень хорошо соотносятся, дополняя друг друга. Они написаны в едином идеологическом ключе. Но в канон еще входит Евангелие от Иоанна. И вот оно резко отличается как по содержанию, так и по своим



концептам. Синоптические Евангелия написаны, как это следует из специфики их лексики, аллюзий и иных признаков, евреями для евреев. В них Христос показан как обещанный Мессия, как Царь и как Искупитель, как страдающий Раб и Агнец в жертву за грех. Это все образы ТАНАХа, иудаизма, возведение ветхозаветных пророков. Иоанн же открывает нам Христа как Сына Божьего, как Бога.

Но кроме Евангелий, в Новом Завете есть еще корпус посланий апостола Павла, который составляет 75% его объема. Его внутренняя логика и послы резко контрастируют с посланиями Петра и Иоанна. А ведь есть еще послания Иуды и Иакова — это также иной взгляд. Добавим сюда послание Евреям и Откровение. Что получается в итоге? Каждая из перечисленных групп текстов имеет существенные отличия, провозглашает свою керигму. Порой они вступают в открытый конфликт друг с другом. Так, в послании Иакова строится обоснование иудеохристианства с его приверженностью закону Моисея:

Что пользы, братия мои, если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет? может ли эта вера спасти его? Если брат или сестра наги и не имеют дневного пропитания, а кто-нибудь из вас скажет им: «идите с миром, грейтесь и питайтесь», но не даст им потребного для тела: что пользы? Так и вера, если не имеет дел, мертва сама по себе. Но скажет кто-нибудь: «ты имеешь веру, а я имею дела»: покажи мне веру твою без дел твоих, а я покажу тебе веру мою из дел моих. Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь; и бесы веруют, и трепещут. Но хочешь ли знать, неосновательный человек, что вера без дел мертва? Не делами ли оправдался Авраам, отец наш, возложив на жертвенник Исаака, сына своего? Видишь ли, что вера содействовала делам его, и делами вера достигла совершенства? И исполнилось слово Писания: «веровал Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность, и он наречен другом Божиим». Видите ли, что человек оправдывается делами, а не верою только? Подобно и Раав блудница не делами ли оправдалась, приняв соглядатаев и отпустив их другим путем? Ибо, как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва» [1, с. 1206].

«Дела», о которых идет речь, — это исполнение закона Моисея, потому что именно такой смысл вкладывался в данное понятие Иаковым, братом Господним, руководителем первой иерусалимской церкви. Они включают нравственное поведение и милосердие. Керигма посланий Иакова, Иуды, а также послания Евреям состоит в том, что Христос есть исполнение Ветхого Завета, обещанный Мессия, Первосвященник и жертвенный Агнец — совершенное воплощение тысячелетнего упования иудеев. Христос в данной парадигме видится как воплощенный мессия евреев, а уверовавшие в него должны продолжать соблюдать Закон Моисея. Христианство, таким образом, представляется как органическое продолжение и развитие иудаизма. В последующие века Церковь резко порвет с этим типом христианства, в основном по причине конфликта с иудаизмом и желания отмежеваться от него в глазах римской власти после событий иудейской войны.

Корпус посланий апостола Павла по большей части построен как полемика с данной трактовкой веры во Христа, приведем одно лишь место послания Галатам:

О, несмысленные Галаты! кто прельстил вас не покоряться истине, [вас], у которых перед глазами предначертан был Иисус Христос, [как] [бы] у вас рас-

пятый? Сие только хочу знать от вас: через дела ли закона вы получили Духа, или через наставление в вере? Так ли вы несмысленны, что, начав духом, теперь оканчиваете плотью? Столь многое потерпели вы неужели без пользы? О, если бы только без пользы! Подающий вам Духа и совершающий между вами чудеса через дела ли закона [сие производит], или через наставление в вере? Так Авраам поверил Богу, и это вменилось ему в праведность. Познайте же, что верующие суть сыны Авраама [1, с. 1274].

Характерно, что из одного эпизода Ветхого Завета два разных автора Нового Завета делают диаметрально противоположные выводы, которые оба включены в священные тексты как равнозначные.

Апостол Павел открывает новые горизонты христианства. Для него Христос — событие общемирового масштаба, центр времен, начало нового эона бытия с Богом, в которое каждый человек на земле может войти уже сейчас. Это новое бытие принципиальным образом отличается от прежнего, хотя и продолжает видимым образом существовать внутри него как Церковь. Придет время вселенской катастрофы, названной Великим судом, которое отделит эти два типа бытия друг от друга навсегда. Одно назовется, согласно Откровению, Небесным градом Иерусалимом, а другое — геенной огненной.

Итак, мы видим, насколько разные интерпретации получает деяние Христа в Новом Завете. Мы затронули только лишь малую часть этих отличий, но даже этого достаточно, чтобы обозначить проблему. А состоит она в поиске фактора, который позволил бы соединить в единое целое столь различные интерпретации христианства. Этот фактор настолько прост в своем выражении, но столь глубок по содержанию, что ускользает из виду. Это личность самого Иисуса Христа. Невозможно человеческому разуму дать исчерпывающее описание Христа. Христологические споры продолжались долго, пока не был выработан халкидонский орос, постулировавший недоступность для понимания человека сути единения во Христе человеческой и божественной составляющих. Неслиянное единство, одновременная полнота бытия нетварного абсолюта и тварной обусловленности в одной богочеловеческой личности ставит разум в полный тупик. Это не диалектическое единство, ведь здесь нет моментов перехода одного в другое. Это единство позиционное, единство Бога и творения, Неба и земли, ограниченного и безграничного без их смешения и изменения.

Во Христе совместились противоположные интенции. Но они не находятся в состоянии противоречия и борьбы, а являются полюсами, образующими центр отношений Бога и творения, в котором одновременно происходит двоякое движение: от Бога к миру и от мира к Богу. Если говорить в терминах Нового Завета, то получается, что этих полюсов 4, они образуют две пары. Первая пара выражает отношения человека и Бога в плоскости божественной, и в ней Христос выступает как Пророк и Первосвященник. Как Пророк Он сообщает волю Отца людям; как Первосвященник ходатайствует пред Отцом о людях. Вторая пара также выражает отношение человека и Бога, но в человеческой плоскости. В этой паре Христос выступает как Царь и как Раб. Как Царь Он является воплощением высшей власти, а как Раб — совершенно покорен этой власти.

Этими двумя парами формируется «пространство веры», где разум является лишь интерпретатором каждого данного положения человеческой веры

в нем, но целиком охватить его не в состоянии. В этом состоит сложное кериgmатическое единство текстов Нового Завета при их отличиях. Они целиком вписываются в это «пространство веры».

Это единство в разнообразии было осознано первой церковью и нашло отражение в священных текстах. Чтобы показать, как это происходило, вернемся к апостолу Павлу, который сразу после своего обращения на дороге в Дамаск отправился в Иерусалим, чтобы присоединиться к Церкви. Однако, похоже, был принят не с распростертыми объятиями. Наоборот, он вызывал сильное подозрение и недоверие, потому что был известен как гонитель Церкви, верный ученик и последователь раввина Гамалиила, участвовавший в казни Стефана, первого дьякона Церкви. Эта настороженность и неприятие побудили Павла удалиться из Иерусалима. И, как мы увидим, сыграли ключевую роль в развитии и распространении христианства. Мы уже упоминали что, те, кто ходили со Христом и образовали первую Церковь, имели специфический взгляд на свое вероучение. Они считали, что Христос пришел к еврейскому народу как обещанный Богом Мессия и дарует спасение только иудеям. Они продолжали находиться в лоне иудаизма как одна из многих его сект. Продолжали посещать Иерусалимский храм и соблюдать предписания Закона Моисея. Ведь и Христос это делал и никогда не призывал отказаться от внешнего исполнения Закона, исполняя его внутреннюю, духовную суть. Поэтому иерусалимская церковь учила, что необходимо совершать обрезание, соблюдать субботу и тому подобные вещи. Кроме того, из текстов Нового Завета мы видим, что руководство этой церковью принял на себя брат Господень Иаков. В Евангелиях нет никаких упоминаний о нем, равно как нет и заслуживающих доверия сведений о том, как он достиг этой цели. Вероятнее всего, настроения в иерусалимской церкви стали консервативными в отношении соблюдения Закона Моисея, начиная с главенства в ней Иакова. Кроме того, церкви в Иерусалиме приходилось существовать в очень специфических условиях — в окружении религиозных фанатиков, «ревнителей благочестия». И многие из них обратились в христианство именно благодаря тому, что оно не порывало с иудаизмом, с Законом Моисея: «Они же, выслушав, прославили Бога и сказали ему (Павлу. — С. Б.): видишь, брат, сколько тысяч уверовавших Иудеев, и все они ревнители закона» [1, с. 1194]. Несомненно, что эти «тысячи» задавали тон в первой церкви.

Павел же получил от Бога откровение, что Христос пришел не только к иудеям, но и к язычникам. И совершил революционный поворот в догматике. Он учил, что для того, чтобы быть христианином, вовсе не обязательно исполнять Закон Моисея, поскольку Христос стал его совершенным и окончательным исполнением. Поэтому нет никакой надобности в обрезании, соблюдении субботы и иных предписаний. Его деятельность была необычайно эффективна. Путешествуя по Римской империи, он основал по пути массу новых общин, которые кардинально отличались от иерусалимской церкви. Именно это вызвало ожесточенный конфликт. Из Иерусалима посылались эмиссары в новые церкви, чтобы привести их к тому пониманию христианства, которое они считали единственно верным. Они требовали соблюдения субботы и совершения обрезания. Вот как об этом написано в Деяниях Апостолов: «некоторые из фарисейской ереси уверовавшие и говорили, что должно об-

резывать [язычников] и заповедывать соблюдать закон Моисеев» [1, с. 1183]. Павел решительно воспротивился этому. Он смело обличает представителей иерусалимской церкви: «а вкравшимся лжебратиям, скрытно приходившим подсмотреть за нашею свободою, которую мы имеем во Христе Иисусе, чтобы поработить нас, мы ни на час не уступили и не покорились, дабы истина благовествования сохранилась у вас» [1, с. 1274]. Он смело обличает даже Петра:

Когда же Петр пришел в Антиохию, то я лично противостал ему, потому что он подвергался нареканию. Ибо, до прибытия некоторых от Иакова, ел вместе с язычниками; а когда те пришли, стал таиться и устраниваться, опасаясь обрезанных. Вместе с ним лицемерили и прочие Иудеи, так что даже Варнава был увлечен их лицемерием [1, с. 1274].

Разрешением этого конфликта стал первый собор в Иерусалиме, который установил факт сосуществования двух различных форм христианства — для иудеев и для язычников. Это очень важное событие — признание возможности различной реализации одной веры в Иисуса Христа. Причем обе эти формы были признаны равноценными и равнозначными при всем внешнем отличии друг от друга. Это признание нашло отражение в структуре книги Деяний Апостолов, которая делится на две зеркальные части — о деяниях Петра и о деяниях Павла, причем совершенные ими чудеса очень похожи, что наталкивает на мысль о специальном сравнении их автором, чтобы обосновать равенство.

Таким образом, был сформулирован важный принцип, лежащий в самых основах христианского мировоззрения. Его, если прибегнуть к философской терминологии, можно выразить следующим образом. Христианство — это опыт бытия в абсолюте, опыт сосуществования с другим, имеющим такие же основания для существования в абсолюте, но отличающимся от моего существования. Другими словами, христианство позволяет быть самому и видеть другого во Христе. Если вспомнить слова Сартра «ад — это другие», понимаемые в смысле мучения от субъектно-объектного восприятия мира, то в христианском мировоззрении снимается всякое страдание от того, что рядом находится кто-то, кто не есть «я», потому что оба они имеют онтологическим началом единое «Я» Божественного Абсолюта. Если этого нет, то единственной связью человека и окружающего мира становится абсурд.

Попробуем более подробно изложить эту мысль. Для этого вначале необходимо разобраться с такими понятиями, как смерть и жизнь, как они употребляются в Библии.

Смерть понимается в двух смыслах — физическом и духовном. Физическая — как факт биографии, а духовная — как бытие без Бога. Соответственно, и жизнь человека может быть духовной смертью, и смерть телесная стать лишь незначительным эпизодом духовной жизни. Человек рождается по факту первородного греха либо в состоянии духовной смерти (точка зрения западного богословия), либо в состоянии предрасположенности к духовной болезни, ведущей ко греху и духовной смерти (точка зрения восточного богословия), но может благодаря жертве Иисуса Христа перейти в состояние вечной духовной жизни. И вот в этом состоянии полностью меняется онтология человека, поскольку его человеческий дух обретает единство с Духом Божиим, восстанавливает свое

богоподобие и богообразность. Вот как это описано в Евангелии от Иоанна, когда Христос говорил ученикам:

В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас. Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцем Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам... кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим [1, с. 1150].

В этом новом состоянии личность человека не растворяется, но наоборот, обретает полноту индивидуальности, актуализируется по аналогии с личностью Христа. И в этом состоянии человек может учиться видеть, воспринимать и принимать других людей, как это делает Бог. Христос в Нагорной проповеди исчерпывающе изложил особенности такого мировосприятия. И потому христианство неизбежно полисеманлично, поскольку оно есть сосуществование различных форм познания Абсолюта. Сложное керигматическое единство Нового Завета служит доказательством этому.

Именно поэтому исторические формы христианства столь отличны друг от друга. Это совершенно неизбежно и проистекает из самой сути веры в Иисуса Христа как Личности Троицы. Следует, однако, добавить, что совместное существование разных представлений истины возможно лишь в заданных границах истинности. Вне их оно становится ересью, т. е. теряет истинность. Определение этих границ — отдельный и сложный вопрос, именно здесь берет исток большинство межконфессиональных конфликтов.

К сожалению, мы видим, что разные формы христианства находятся друг с другом в состоянии постоянного противостояния. Еще одной причиной является то, что христианство — это не идея, и даже не совокупность идей. Для верующего человека это бытие людей с Богом в новом эоне, где смерть теряет значение, оставаясь лишь как факт биографии, т. е. жизнь с Богом — это полнота бесконечной жизни. Идея же есть выражение человеческого понимания, разума. Она не отражает всю полноту истины, ведь жизнь, особенно духовная, не может быть исчерпана лишь идеями. Сведение христианства до интеллектуальной системы порождает ограничение и неприятие иных пониманий Бога. Есть, разумеется, и множество других причин, но это тема отдельного исследования.

Мы же подведем итог. Религиозно-конфессиональный плюрализм христианства имеет своим основанием сложное керигматическое единство Нового Завета, объединяющим фактором которого является не исчерпываемая только лишь познающим разумом личность Иисуса Христа.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового завета в русском переводе с параллельными местами и приложениями. — М.: Российское библейское общество, 2000. — 1346 с.

*М. Ю. Хромцова\**

## МЫШЛЕНИЕ О ДАРЕ В СОВРЕМЕННОЙ ТЕОЛОГИИ И ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНОГО «ДРУГОГО»

В статье рассматривается богословие дара, разработанное в трудах Дж. Капуто, Ж.-Л. Мариона, Дж. Милбанка и Д. Харта. Дар является сегодня одной из важнейших тем и философии, и теологии. Концепт дара представляет собой трудноразрешимое, но незаменимое условием понимания коммуникации Бога и человека. Троица понимается как общение любви, предлагающее дар жизни и дар общения, дар жертвы и спасения. Все существующее является даром-данностью, соучаствующим в совершенном тринитарном процессе дарения-возвращения. Богословие дара раскрывает с этих позиций свое видение опыта встречи с религиозным «другим».

**Ключевые слова:** дар, Троица, межрелигиозное общение, Дж. Капуто, Ж. — Л. Марион, Джон Милбанк, Д. Харт.

*M. Y. Khromtcova*

*Thinking about the gift in modern theology and the problem of the religious "other"*

This article examines the theology of gift developed in the works of John Caputo, Jean Luc Marion, John Milbank and David B. Hart. The gift today is one of the most important topics of philosophy and theology. The concept of the gift is as intractable as it is indispensable condition for the understanding of communication between God and man. The Trinity is understood as a communion of love, offering the gift of life and the gift of communion, the gift of sacrifice and salvation. All that exists as gift-giving participates in the perfect trinitarian giving-and-receiving. From these positions the theology of gift reveals its vision of the meeting experience with religious "other".

**Keywords:** gift, Trinity, interreligious dialogue, J. Caputo, Jean Luc Marion, J. Milbank, D. Hart.

Эпоха постмодерна принесла новые вызовы религии и поставила ее перед необходимостью ответить на них [4]. Христианское переосмысление идей постмодернизма открывает для теологии новые возможности для сви-

---

\* Хромцова Мария Юрьевна — кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения, факультета философии, богословия и религиоведения, РХГА.

детельства о христианской вере в современном мире: отвергнув язык метафизики, она возвращается к своим истокам, к не-метафизическому языку, что предоставляет возможность сохранить верность изначальному смыслу. Активно используя идеи постмодернистской философии, теология вступает с ней в диалог по тому кругу проблем, которые всегда оставались для нее центральными. Дар — одна из таких проблем, и интерес к ней связан с тем, что путь или способ, посредством которого осуществляются отношения между Богом и человеческим существованием, в христианской теологии часто описывается как дар. Для самой философии постмодерна интерес к проблематике дара, прощения и признания вызван тем, что она рассматривается в тесной корреляции со столь чувствительной и важной темой выстраивания отношений с Другим. Обсуждение проблемы дара в значительной степени и привело к «теологическому повороту» в философии. Можно сказать, что дар является наиболее важной и наиболее неуловимой философской и теологической идеей из всех, вызывающей не только живой интерес, но и постоянное беспокойство, поскольку вопросы экономии, долга вновь и вновь приводят к усложнению понимания феномена подлинного дарения, не ориентированного на какую-либо компенсацию [29, p. 7].

Обозначим кратко лишь некоторые аспекты тематизации проблемы дара, активно обсуждаемой в XX столетии в рамках этнологического, социологического, культурологического и философского подходов. Дар как форма обмена впервые был концептуализирован французским этнологом и социологом М. Моссом в его работе «Очерк о даре», где он рассматривался как особый договорной механизм, поддерживающий социальные взаимодействия в обществе и функционирующий путем принудительной экономии символического обмена: дар всегда несет с собой бремя взаимного обязывания, долг, который часто маскируется благодарностью. Социолог П. Бурдьё отличал дар от других институций «обязывания» посредством двух признаков: различия и задержки. Незамедлительно возвращенный дар связан с насилием, подобно тут же возвращенному удару [15, с. 394]. В обществе дар включен в процессы, пронизанные отношениями власти и чести, и его основная функция — обеспечивать долг и обязывание. Ж. Бодрийяр подчеркивал, что дар и ответный дар составляют стратегию и настаивал на том, что контр-дар занимает центральное положение: непрерывная обратимость удерживает обменивающегося в социальном, в символическом и в сакральном [3]. Дар — одна из сторон всеобщего антагонизма, и власть возникает там, где нарушается обратимость обмена дарами в силу одностороннего одаривания. Система власти стоит на догмате «необратимости дара».

Иначе предлагал рассматривать природу дара философ и антрополог М. Энаф, который перенес акцент с самого отношения на дарителя и одариваемого и искал ключ к разгадке во взаимности самого обмена между действующими лицами, назвав эту совместную операцию взаимным признанием. При таком понимании дарение демонстрирует щедрость и взаимоуважение, а сам дарообмен нельзя рассматривать исключительно в экономической перспективе, поскольку в нем проявляется то, что бесценно (взаимопомощь, ответственность, отречение). Вслед за Энафом П. Рикер в своей работе «Путь признания» также

говорит, что при дарении осуществляется операция взаимного признания. Признательность как высшая форма признания диалектически соединяет в себе асимметрию между действующими лицами обмена и взаимность их отношений, облегчая бремя обязательности ответного дара и направляет его к великодушию, равному тому, которое вызвало начальный дар [13, с. 229].

Для Деррида бескорыстный дар (делающий его даром как таковым) невозможен из-за той социальной икономии, в рамках которой он действует: если дар включен в круговой обмен обязывания, предмет дара теряет свою уникальность, превращаясь в объект, равноценный другим. Признание получателем дара как дара или узнавание дара отменяет сам дар или уничтожает его. Чтобы имел место дар, необходимо, чтобы получатель ничего не возмещал, не оказывался бы в долгу, для этого дар не должен представлять как дар — ни получателю, ни дарителю.

С точки зрения христианства, Божественная благодать и является безусловным даром, который принципиально «непостижим» для человека и никак не связан с компенсацией за добрые дела и милосердие. Понимание этого устанавливает и определенную ответственность человека, не ослабевающую ни по отношению к милосердию, ни к состраданию и не только не ожидающую никакой взаимной выгоды или ответного вознаграждения, но и добровольно принимающую страдание. Такое понимание ответственности явилось определенным вызовом христианства предшествующим формам религии, в которых оно играло второстепенную или экономическую роль. Концепт дара является трудноразрешимым, но незаменимым условием понимания коммуникации Бога и человека, поэтому идея дара лежит в центре христианской теологии.

Если Деррида находит дар невозможным, то его ученик, теолог Джон Капуто уточняет: несмотря на то, что дарение включено в экономику обмена (когда существует риск размывания границ между даром и сделкой), мы все же продолжаем дарить (осуществляя возможность невозможного). Он указывает на избыточность природы дара и говорит о том, что его интересует дар вне экономии, обязательство перед другим, не обусловленное долгом. С его точки зрения, Бог и является источником всякого дара вне экономии. Хотя в эпоху триумфа капитализма доминирующей является логика обмена, тем не менее без избытка круг обмена был бы замкнутым лишь сам на себя, но становится более плодотворным при включении более высокой формы обмена — взаимности. Капуто воспринимает осознание избыточности дара в качестве формы противостояния и распространенной религиозной логике, называемой им «духовным капитализмом», которая делает акцент только на небесном вознаграждении [20, p. 72].

Обращаясь к идеям Аристотеля и Канта, он показывает, что дар и дарение должны выходить за рамки того, что обычно понимают под ними: сегодня неактуально аристотелево учение о мере, этика призывает к избытку, существует необходимость выйти и за рамки кантовской этики долга. Начиная с Канта, считает Капуто, понятие долга «блокирует» дар: в этом случае некто дарит, потому что «должен», а не осуществляет искреннее дарение [16, p. 7]. Чтобы не оставаться в царстве долга, необходимо сделать больше, чем требует долг или допускает корысть. Действие, отталкивающееся только от осознания



долга, Капуто рассматривает лишь как первый шаг на пути к обязательству перед другим. Этика «другого», согласно Капуто, деконструирует понятие долга и вводит этику избытка или дара. Существует «требование», вслед за Левинасом и Деррида говорит Капуто, которое другой предъявляет мне, когда я сталкиваюсь со страданием в чьих-то глазах, одиночеством или покинутостью другого. Необходимо ответить на этот вызов, ответственность или «обязывание» и понимается как отклик на вызов другого. Корень и основание этой ответственности надо искать в иудео-христианской традиции. Капуто пытается деконструировать кантовский подход и считает, что вызов другого настаивает на нас и овладевает нами прежде рационального осознания долга. Человек, отвечая на вызов другого, действует не из принципов и правил, а признает необходимость сострадания, поскольку сам подвержен страданиям окружающего его потока жизни [16, р. 31]. Он приводит примеры проявления события истинного дара: бескорыстное служение другому в семейных отношениях, щедрость преподавателя по отношению к своим ученикам, которая не ограничивается договорными обязанностями. Кантовское понимание долга, считает Капуто, основанное на разуме и принципах, реально ограничивает поведение, не позволяя учесть всю его сложность, разнообразие и неоднозначность. Как и Деррида, Капуто считает, что подлинное дарение беспричинно, безусловно и не рассчитывает на возвращение. Душа, посвящая себя Богу, не ориентируется на пользу и выгоду в своих действиях. Он говорит о безумстве подлинного дарения, именно оно является сущностью того, что Деррида называет даром. Любовь дарует, потому что дарует, оставляя свое «я», связанное с принципом самолюбия и корысти. Именно такая «экономия» приносит новое в мир, обогащая его. Многочисленные примеры проявления милосердия и благотворительности иллюстрируют эту «экономия», не рассчитывающую на возврат, а скорее, обещающую дарителю потери. Яркой иллюстрацией проявления неэкономической этики, отвечающей на вызов другого, является и эпизод жертвоприношения Авраама: это пример события, в котором другой перемещает нас за рамки обычных категорий долга и обязанности.

Согласно Капуто, даром является и подлинное гостеприимство, которое распространяется не только на близких, но приветствует и незнакомцев, а потому часто сопряжено с опасностью. Идею гостеприимства, которая связана с преодолением собственной закрытости в опыте встречи с другим, Капуто также разрабатывает вслед за Деррида, для которого в подлинном гостеприимстве осуществляется акт дарения, связанный с ограничением своей идентичности. При этом Деррида так же, как и в идее дара, интересуется в гостеприимстве именно его невозможность и связанный с ним переизбыток: феномен безусловного гостеприимства [1, с. 247–248]. Подлинным даром, говорит Капуто, является и абсолютное, безусловное прощение, которое так же превосходит этику долга и справедливости. На примере притчи о блудном сыне, он показывает, что прощение невозможно заработать и что акт подлинного прощения всегда сопряжен с риском [17, р. 67].

Итак, Капуто, разграничивая долг и обязательство перед другим, говорит о даре как об отклике на требование другого, который не обусловлен доводами разума, не зависит от диктата долга, экономического обмена. Как постмета-

физическая этика является этикой обязательства, так и, следуя за Левинасом и Деррида, Капуто признает сущностную идентичность между религией и обязательством: человек испытывает «власть некоего безусловного призыва, который проявляется без применения силы и власти» [19, р. 12]. Согласно Капуто, основной постметафизический религии, или «религии без религии», начинающейся со смерти Бога метафизики и отрицающей значение знания Бога для религиозной веры, является верность и любовь к Богу, которая воплощается в любви к другому. Религия — такой вид связи человека с Богом, который акцентирует значение обязательства перед другим, подчеркивает особую «гиперчувствительность» к требованиям другого. Такое понимание, несомненно, восходит к размышлениям Левинаса об отзывчивости и восприимчивости к требованиям другого, но, в отличие от Левинаса, для Капуто подлинная религиозная вера сводится именно к любящему обязательству по отношению к другому, проявляемому без остатка. Таким образом, утверждает он, можно «быть глубоко и подлинно религиозным с или без теологии, с или без религии» [18, с. 3]. Любовь к Богу не может быть определена и ограничена религией, ее содержанием. Для Капуто религия — это не набор верований или приверженность определенным доктринам, а открытость безусловному.

Опираясь на стратегию деконструкции Деррида и на понятие «слабой философии» Ж. Ваттимо, он предлагает свой подход к деконструкции религии, называемый «слабой теологией», согласно которой Бог не являет себя как могущественный и властный Творец, а выступает как слабая сила, открывающаяся в своем самоумалении и представляющая безусловное требование без принуждения. Слабость Бога обеспечивает более убедительную теологическую основу для этики гостеприимства и прощения, поэтому может содействовать примирению, тогда как богословское представление о сильном Боге неизбежно приводит к насилию в мире, считает мыслитель.

Быть подлинно религиозным — значит любить Бога, без остатка, рискуя всей своей жизнью; это значит служить вдове, сироте и пришельцу, подвергая себя опасности, а не попадая в ловушку претензии на привилегированный доступ к Божественному откровению, данному конкретной религии. Чтобы избавиться от экстремизма, верующим нужно признать, что их вера есть историческая форма, которую любовь Божья предоставила для них, которой они были одарены, чтобы видеть вещи, и которой они должны быть готовы делиться с другими. Необходимо отказаться, считает Капуто, от чувства превосходства над верующими других религий, а чаще вопрошать себя — как мы любим Бога, проверять себя, поддерживая беспокойство о тайне любви. Опыт переживания невозможного является той характерной чертой, которая определяет для Капуто религию, и он утверждает, что это фундаментальное свойство самого человеческого опыта, для которого не нужно благословения епископа или раввина. [18, р. 109]. Религия истинная не связана с познавательной привилегией, любовь превосходит знание, и хотя любая вера есть определенный способ видения, толкования, знания, но его нельзя абсолютизировать. Капуто уточняет, что не желает противопоставлять историческим формам религии сугубо частную форму или же некоторую всеобъемлющую надъисторическую религиозную истину, но желает, чтобы эти определенные формы религиозной

жизни внутренне всегда оставались бы обеспокоены той тайной, которая являла себя у истока их традиции. Он выступает против «закрытия» конфессиональных религий, против того, чтобы они сохраняли веру за закрытыми дверями, надежными и безопасными, захлопывали двери веры от вторжения других конфессий [18, р. 35–36]. Вместо этого он предлагает думать о себе как о странниках, ищущих гостеприимства в исторических традициях.

Выдвинутая Дж. Капуто идея «религии без религии», хотя иногда и невыным образом, но все же причастна к просветительской реконструкции христианства [14]. Поскольку опыт безусловного имеет фундаментальный общечеловеческий характер, в размышлениях Капуто прослеживаются универсалистская тенденция и определенное ослабление связи с христианской традицией. В своих рассуждениях по поводу взаимоотношения религиозных традиций Капуто пытается опереться на дискурс справедливости, противостоящий дискурсам власти и превосходства, не привлекая, однако, при этом учение о Троице, о Троицином общении любви, и этот неучет тринитарных ресурсов является определенной слабостью его позиции.

Учение о Троице дает ключ к пониманию природы тварного бытия в терминах любви и дара в теологии католического мыслителя Ж.-Л. Мариона. Базисом его теологии являются идеи феноменологии, а его теологическая программа может быть описана как критика и преодоление традиционной западной метафизики. Отталкиваясь от утверждения Псевдо-Дионисия Ареопагита «Благо выше бытия», он делает особый акцент на дистанции между Богом и творением, на дистанции дара, на свободе Бога от онтологического различия. Марион испытал влияние Хайдеггера, Левинаса, Деррида и стремился использовать их философские идеи для выражения важнейших христианских интуиций.

Мыслитель описывает самоотдачу Бога посредством дистанции, которая хранит человека, признание неустранимой дистанции позволяет говорить о возможности принятия дара, который может быть осуществлен именно потому, что никогда не сливается с дарителем и одариваемым. Бог не дарит ничего, кроме движения бесконечного кенозиса любви, т. е. всего [6, с. 80]. В противовес традиционным метафизическим понятиям Марион предлагает альтернативное представление о Боге: Бог как милосердие, как агапэ, как благо, как дар — Бог как любовь, реализующаяся в постоянном отдавании себя. При этом движение дара описано им не-экономически: дар никогда не может быть возвращен дарителю.

Дистанция, по Мариону, соотносится с Троицей. Сын принимает от Отца сам порыв дара, Он получает не что иное, как дарение и даримость дара, принятие дара Сыном означает, что он вечно теряет жизнь ради Отца [6, с. 208]. Марион говорит о «непосредственном опосредовании» передачи дара, имеющего своим прообразом внутритроичное дарение: одаряемый опосредует передачу дара, через которую он и возможен как получающий дар. Дар принимается лишь для того, чтобы вновь быть отданным. Только дар дара способен принять дар, не завладев им и не разрушив его простым владением [6, с. 199]. Таким образом, считает Марион, каждый становится в строгом смысле должником другого, ибо дар благодати приходит к нему лишь через избыток, каждый становится неуклонно ответственным за своего ближнего.

С именем Мариона связывают т. н. теологический поворот в феноменологии. С его точки зрения, основные черты Бога как данного-сущего, т. е. в качестве отданного, можно наметить, следуя простой данности, которая у Мариона становится основной характеристикой феномена: феномены не просто появляются, а «дают» себя, показывают себя. Мыслитель привлекает внимание к явлениям, которые человек не может определить и увидеть объективно, но которые все же ему даны в опыте, и называет их «насыщенными феноменами». Эти явления не могут быть испытаны в соответствии с логикой повседневных объектов, но только в согласии с пониманием дара. Сталкиваясь с насыщенным феноменом, «я» не способно его конституировать, располагая господствующей точкой зрения на созерцание, а наоборот, чувствует, что явление само его конституирует [7, с. 94]. Субъект у Мариона становится конституируемым свидетелем или субъектом по последнему зову: насыщенные феномены даются, дарят себя, и «я» может сделаться лишь *свидетелем их* появления. Феноменология, считает мыслитель, следуя насыщенному феномену (к которому относятся и феномены откровения), находит возможность невозможного.

Марион в известной дискуссии о даре, состоявшейся между ним и Ж. Деррида, акцентирует внимание на «даре без дающего, либо даримого предмета, либо получателя» и таким образом пытается преодолеть апории Деррида и говорить о феномене дара, избегая включения его в экономический обмен. Он видит возможность дара в горизонте данности как таковой, когда дарящий, даримое и одаряемый не участвуют в конституировании феномена дара. Например, можно вообразить дар без какого-либо дающего в случае получения наследства. Дар является даром и милостью, на которую нет отклика и встречной благодарности, когда деньги даются благотворительной организацией. Подлинный акт дарения осуществляется без предметной составляющей, когда мы дарим себя, свою жизнь, свое время, когда мы даем слово [11, с. 155]. Примером ситуации религиозного описания дара при отсутствии получателя может служить Христос, имеющий эсхатологический статус получателя, с которым даритель никогда не встретится в этом мире. Таким образом, с точки зрения Мариона, можно описывать дар вне горизонта экономии, поскольку дар имеет особое измерение нашего опыта реальности и появляются новые феноменологические правила, нежели те, которые прилагаются к предмету.

Марион предлагает само сущее понимать исходя из дара, помыслить присутствующее как дар, в коем непрерывно, позволяя ему быть, совершается дарение. Христос есть Божественный дар человечеству во временной реальности. Евхаристия — высшая степень той связи, в которой Бог присутствует через любящее действие самоотдачи без ожидания какой-либо экономии. Евхаристическое присутствие является даром сверхвременным, эсхатологическое понимание Евхаристии создает контекст для понимания настоящего, ориентированного на грядущее [23, р. 174].

Джон Милбанк является одним из основателей христианского движения «радикальная ортодоксия», провозгласившего своей целью возвращение к корням патристики и отстаивающего задачу реабилитации теологии, потерявшей свое центральное место в научном дискурсе. Он использует понятие «дар»

как центральную категорию, по отношению к которой рассматриваются все темы теологии. Под влиянием идей А. де Любака он видит всю природу как зависимую от божественной благодати, являющейся безвозмездным и односторонним даром [21, р. 262]. Любак считает, что дар существования дан для того, чтобы вернуться к Богу через благодарение, и Милбанк черпает эту идею дара-пожертвования, значительно превышающего представление о чувстве долга по отношению к дарителю: истинный дар взаимен, получатель тоже становится дарителем, свободным от обязательств в этом обращении дара и благодарения. Свою концепцию дара Милбанк рассматривает в тесной связи с разрабатываемой в опоре на идеи Августина и Эриугены доктриной партиципации, согласно которой ничто не существует вне Бога, все существующее имеет трансцендентное измерение. Милбанк рассматривает партиципацию как всеохватывающий принцип порядка, определяющий каждому существу свое место в мироустройстве, что вносит дополнительный принцип связанности всех существ через Бога, реализующийся во всей полноте в тринитарной жизни Церкви. Создание — дар Бога и, вместе с тем, развивающий порядок, где существующие различия являются творческим выражением продолжающегося излучения божественного дара. Бог соучаствует во всем сотворенном, создание и благодать являются дарами, Воплощение является высшим даром, в то время как падение, зло и насилие являются отказом от дара [24, р. IX].

Свою концепцию бытия-дара Милбанк противопоставляет концепциям Мосса, Деррида и Мариона. Он выдвигает идею «очищенного обмена дарами», включающего и взаимность, и неравноценность. Получатель всегда должен отвечать на дар благодарением, но не в плане возвращения равноценного дара обратно, как контр-дара, а через «неидентичное повторение» между первичным и «встречным» дарами, выражающем нечто от дарителя и оставляющем определенную свободу получателю. [25, р. 125]. Обмен включает в себя свободный дар и чувство признательности, что он не будет исполнен без осуществления совершенно свободного ответа.

В своей работе «Возможен ли дар? Прологомены к будущей тринитарной метафизике» он указывает, что в современной дискуссии о даре акцент делается на противопоставлении между договором и даром, который должен быть дан без ожидания какого-либо возвращения, но в полном безразличии к содержанию дара. «Чистый дар» Деррида, в котором нет ни дающего, ни получающего, не имеет смысла, считает Милбанк. С его точки зрения, христианская любовь к ближнему скорее, чем акцент на «чистом даре» может раскрыть нам истинную природу дара: она есть «очищенный обмен дарами», который воспроизводит себя в круге благодарения и обязательства [25, р. 131]. Теологическая интерпретация дара как «очищенного дарообмена» не подразумевает простой взаимности между дающим и получающим, а подчеркивает, что ей всегда предшествует односторонний Божественный дар. Милбанк дает тринитарное обоснование концепции «очищенного дарообмена»: внутренняя жизнь Св. Троицы — постоянное «дарение, получение и дарение вновь», любовь Отца, Сына и Св. Духа, которые со-принадлежат, со-пребывают друг в друге во взаимном обмене и творческом дарении. Человечество соучаствует в тринитарном взаимообмене дарами, получая дары от Бога, начиная с тво-

рения и продолжая в деле искупления и возвращая обратно: человек дарует ближнему любовь, которую он получает от Бога. Это значит, что невозможно получить Божий дар и в свою очередь отказываться даровать его ближнему. Дар «не предшествует, а сопутствует отношениям», они неотделимы друг от друга как на горизонтальном, так и на вертикальном уровнях [25, р. 137].

Милбанк отмечает сходство между взглядами Мариона и Деррида относительно односторонности характера дара [26, р. 345], выраженное в том, что дарение совершенно безразлично к любому возвращению и акцент делается на односторонней саможертвенной божественной самоотдаче, не нуждающейся в другом. Милбанк отмечает, указывая на событие Благовещения, что без взаимности дар не может быть исполнен, а становится таковым, когда предложение принимается и осуществляется. Следовательно, условием осуществления дара являются и принятие, и взаимообмен. В работе «Этика самопожертвования» Милбанк выступает против этической позиции Канта и его последователей, включая Деррида и Левинаса, и, в определенной степени, Мариона, для которых самым высоким этическим жестом является жертвенная самоотдача, не ожидающая ничего взамен. Этический императив этих мыслителей обращен к анонимному и, следовательно, обобщенному другому. Милбанк же подчеркивает важность дружелюбного взаимодействия и, в отличие от Мариона, считает, что воля проявляется не в пассивном, а в активном принятии дара посредством участия в обмене Троицы и общины людей. Вместо следования индивидуалистической этике самопожертвования Милбанк стремится открыть путь к участию во всеобщем взаимодействии, выраженном в терминах дарообмена с присущими для него радостным принятием и благодарением. Даже если дар дается без гарантии возврата, считает Милбанк, всегда остается надежда на ответный жест в эсхатологической перспективе, тогда как идея чистой жертвы исключает онтологическое видение, включающее бессмертие души или воскресение тела. В отличие от Капуто, Милбанк не согласен с тем, что обещание вечной награды искажает чистоту предписания безвозмездного дарения. Событие Воскресения, считает он, должно стать основой этического, и если воскресшие должны целиком быть включены в жизнь Троицы, то для христианина возможность самоотдачи всегда сопрягается с надеждой на бесконечную взаимность [28]. Согласно Милбанку, бытие пронизано взаимосвязью отдачи-принятия, прощение так же тесно связано с идеей дара, как и взаимообмена, и может быть найдено только в более широком контексте «неограниченного положительного взаимообращения» через участие в эсхатологической реальности Царства.

Милбанк понимает дар в качестве главного регулятора общественных и политических отношений, посредством этого понятия он пытается противопоставить идею бытия как борьбы различий идею их гармонии и мирного сосуществования, заложенных в творении как свободном даре Троицы. Троичный Бог осуществляет себя в Церкви, которая как сообщество существует и развивается через гармоничное взаимодействие различных даров [24, р. IX], поэтому она должна стать посредником в установлении мирного существования людей, объединяя все творение и вовлекаясь в бесконечную взаимность внутритроичного дара.

Христианство являет собой онтологию любви, считает Милбанк, христианская теология поддерживает онтологию мира, а не насилия, и поэтому существует единственный путь, неотделимый от иудео-христианских корней, через который можно достичь целостности и гармонии, сохранив при этом уважение к инаковости [27, р. 186–188]. Другие дискурсы базируются на «нигилизме» с присущим ему насилием, и только христианство может обеспечить «священный полог», поскольку тринитарный подход является онтологическим основанием для многообразия религий и выражения множественности бытия. Сам Бог воплощает принцип дифференциации, христианство способно и мыслить различие, и отвергать необходимость конфликта между различными позициями [10]. Любовь Бога проявляется в динамике самоотдачи, Милбанк пишет о красоте этой экстагической любви к другому, ее защита включает в себя защиту взаимности. Динамизм внутритроичной любви и ее красота выражаются в мире через гармонию и пропорции, выраженные свободно и творчески в различных формах. Христианство изначально придерживалось такого универсализма, который старался скорее охватить различия, нежели уничтожить их. В этом случае позиция открытости не находится в противоречии с верностью своей основе.

Милбанк критикует представителей либеральной плюралистической формы межрелигиозного диалога, которые делают чрезмерное ударение на сходстве между религиозными традициями, рассматривая их как разнообразные феномены единой религии. Сама идея диалога в этом случае основывается на предположении естественной разумной религии, которая является продуктом секулярного модернизма [27, р. 180]. В рамках плюралистической модели теология религии стремится уничтожить реальные различия между традициями в попытке представить их как частности, не имеющие важного значения. При этом исчезает глубина понимания проблемы, и такая редукция, считает Милбанк, хотя и стремится представить себя в качестве объективного или нейтрального суждения, на самом деле представляет партикуляристскую и субъективистскую точку зрения, привязанную к секулярной социальной сфере в рамках западного мира модерна. Такой диалог исходит по преимуществу из «взаимных подозрений» и всегда предполагает изменение религиозного другого, поэтому Милбанк предлагает его заменить на открытую диалогическую модель межрелигиозного взаимодействия, имеющего перспективы для благотворного взаимопонимания. Он предлагает подходить к другим религиям в качестве объектов для «разговора»: другие веры имеют характерные духовные ответы, которые могут внести свой вклад, углубить и обновить христианскую веру и этот процесс он рассматривает как часть общей конверсии, или «работы разговора», проводимого между движениями или отдельными лицами разных традиций. Христианство не чертит отчетливых границ, пишет Милбанк, и Церковь всегда воспринимается парадоксально, как кочующий Град [10].

Современный американский православный богослов Дэвид Харт является последователем Милбанка и вслед за ним так же делает учение о Троице тем основанием, на которое опирается обоснование инаковости и мышление о даре. В Троице дар целокупен и всецело явлен, любовь к другому, радость в другом — это единый бесконечный динамизм дарения и принятия. Творе-

ние — инициируемое Отцом, исполняемое Сыном и усовершенное Духом — есть уже дар, разделяемый Лицами Троицы. Дар творения вовлекает все тварное в язык обращенности и отклика, в язык, которым является троичная жизнь [9, с. 403]. Дар жертвоприношения Христа до конца остается даром вопреки всем нашим попыткам превратить его в долг. Харт говорит о бесконечном избытке Божьего дара, который превосходит долг и любую иконономию насилия — Бог продолжает дарить — свободно, неисчерпаемо, пренебрегая всяким неприятием себя, насилием и безразличием [15, с. 558]. Дар передается творимому существу не как обладание, а как бесконечный круг божественной любви, влекущий к себе тварное сущее. И если сотворенное существо причастно Божьему языку любви, то оно не может не дарить в свою очередь. Грех есть подавление дара, грех повреждает язык дарения.

Согласно Харту, дар не столько принуждает к отдаче, сколько разрешает или освобождает отклик. Само человеческое «я» может быть воспринято как дар инаковости другого, определяемый тем, что мы принимаем от другого, и способом принятия дара. Само «я» рождается в даре, вызов ответной реакции всегда делает нас личностями, даритель рождается в меру милости, а реципиент — в меру радости и благодарности, подобно тому, как Бог дарует из милости и радости, совершенных в общей жизни Троицы.

Харт, вслед за Г. У. фон Бальтазаром, подчеркивает эстетический характер христианской мысли и в своей книге «Красота Бесконечного» раскрывает теоэстетику, или богословие Красоты. Божественная Красота дарит себя, пишет Харт, пребывает повсюду, в самом порядке вещей, преодолевая трагизм бытия, она освящает инаковость как благо и обещает примирение за пределами противоречий [15, с. 26]. Развивая мысль Милбанка, он считает, что Троица 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. Именно различие, считает Харт, 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. Бог дарует различие, которое разворачивается из сообщаемой им темы свободной дифференциации, ориентированной на любовь к другому и ко всему [15, с. 273]. Красота и есть распознаваемое различие, она предполагает желание иного, стремление к иному, свободное от насилия. Опыт красоты может проявляться только через свидетельство и быть принят лишь как мирное предложение, он не может быть практикой принуждения и убеждения, «прекрасное, вероятно, может стать посредником для христианской истины без малейшей тени насилия» [15, с. 6]. Как и Милбанк, Харт считает, что христианство никогда не станет подражать практике плюрализма, подразумевающей редукцию христианской специфики до чего-то фундаментально индифферентного, но оно никогда не потребует, чтобы другой пребывал в нескончаемом изгнании [15, с. 641]. Христианство — это не плюрализм, а гостеприимное радушие, мирно принимающее незнакомцев и предлагающее дары сквозь дистанцию. Христи-



анское 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. [15, с. 661]. Христианство должно быть готово отдавать свой дар другим даже в момент его отвержения другими, препоручив себя благодати бесконечного Бога, который всегда может дарить души друг другу, делая их причастными всему диапазону Его бесконечной красоты [15, с. 664]. Девизом христианской риторики остается заповедь Христа: «даром получили, даром давайте» (Мф. 10: 8).

Таким образом, христианское богословие дара, используя такие характерные для постмодернистской философии категории, как: гостеприимство, благодарение, признание, свидетельство, дистанция, различие, и опираясь на учение о бесконечной внутренней полноте и разнообразии Троицы, охватывающей, принимающей и дарующей различия, стремится ответить на вызовы сегодняшнего времени. В частности, понятие дара оказывается весьма плодотворным в постижении смысла модели подлинной коммуникации с религиозным другим, имеющей своим прообразом внутритроичный процесс дарения-возвращения, к соучастию в котором призвано все существующее. Богословие дара раскрывает нам с этих позиций опыт встречи с другим, связанный с преодолением собственной закрытости и враждебности либо как опыт гостеприимства, либо как опыт мирного свидетельства.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Автономова Н. С. Философский язык Жака Деррида. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. — 510 с.
2. Биллингс Т. Богословие дара Джона Милбанка и богословие благодати Жана Каильвина. Критическое сравнение. — URL: <http://www.reformed.org.ua/2/677/Billings>
3. Болдуин Дж. «Жизни нужна страсть»: Бодрийяр и дар // ХОРА. — 2009. — № 2 (8). — С. 89–108.
4. Кыржелев А. Постсекулярная эпоха. // Континент. — 2004. — № 120. — URL: <http://magazines.russ.ru/continent/2004/120/kyr16.html>
5. Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. — Київ: Дух і Літера, 2014. — 416 с.
6. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / пер. Г. Вдовиной // Символ. — 2009. — № 56. — Париж; М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы. — 292 с.
7. Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. — М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. — С. 63–99.
8. Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология — на смену теологии // Логос. — 2001. — № 3 (82). — С. 124–143.
9. Милбанк Дж. Материализм и трансцендентность // Логос. — 2001. — № 3 (82). — С. 206–244.
10. Милбанк Дж. «Постмодерный критический августинизм»: Краткая сумма в 42 ответах на незаданные вопросы. — URL: <https://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=3289>
11. О Даре: дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом // Логос. — 2001. — № 3 (82). — С. 144–171.

12. Пашков К. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернистской антропологии. — Харьков: Богословський портал, 2010 (Сер. «Сучасна теологія»).
13. Рикер П. Путь признания. Три очерка. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — 268с.
14. Соловій Р. Постметафізичне богослов'я події Джона Капуто // Схід. — 2015. — № 4. — С. 66–75. — URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Skhid\\_2015\\_4\\_15](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Skhid_2015_4_15)
15. Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. — М.: ББИ, 2010. — 673 с.
16. John D. Caputo, *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*. — Bloomington: Indiana University Press, 1993.
17. Caputo J. *Hoping in hope, hoping against hope // Religion with/out Religion. The Prayers and Tears of John D. Caputo / ed. by James H. Olthuis*. — London; New York: Routledge, 2001
18. Caputo J. *On Religion. Thinking in Action*. — London; New York: Routledge, 2001.
19. Caputo J. *Without Sovereignty, Without Being: Unconditionality, the Coming God and Derrida's Democracy to Come // Journal for Cultural and Religious Theory*. — Vol. 4, N3 (August 2003). — P. 9–26.
20. Caputo J. D., Robbins J. W. *On the Power of the Powerless: Dialogue with John D. Caputo // Robbins J. W. (ed.), Caputo J. D., Vattimo G. After the Death of God*. — New York: Columbia University Press, 2007.
21. Grumett D. *Radical Orthodoxy // The Expository Times*. — 2011. — Vol. 122, is. 6. — P. 261–270.
22. Marion J.-L. *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness / transl. by Jeffrey L. Kosky*. — Stanford: Stanford University Press, 2002.
23. Marion J.-L. *God Without Being / transl. by Thomas A. Carlson*. — Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
24. Milbank J. *Being reconciled: Ontology and pardon*. — London; New York: Routledge, 2003.
25. Milbank J. *Can a gift be given? Prolegomena to a future Trinitarian metaphysic // Modern Theology*. — 1995. — Vol. 11, is. 1. — P. 119–161.
26. Milbank J. *Soul of Reciprocity: Part One: Reciprocity refused // Modern Theology*. — 2001. — Vol. 17, is. 3. — P. 335–391.
27. Milbank J. *The End of Dialogue // Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of Pluralistic Theology of Religion / ed. Gavin D'Costa*. — Maryknoll: Orbis Books, 1990.
28. Milbank J. *The Ethics of Self-Sacrifice // First Things*. — N91 (March 1999). — URL: <http://www.firstthings.com/article/1999/03/004-the-ethics-of-self-sacrifice>
29. Severson E. R. *Economy, Gift and Mystery // Gift and Economy: Ethics, Hospitality and the Market / ed. by Eric R. Severson*. — Cambridge Scholars Press, 2012. — P. 1–10.
30. Vorster N. *A critical assessment of John Milbank's christology // Acta Theologica*. — 2012. — Vol. 2. — P. 277–298.

И. Р. Тантлевский\*

ПСАЛОМ 110[109] КАК ИСТОЧНИК РЕЛИГИОЗНО-  
ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ КУМРАНСКОГО  
«МИДРАША МЕЛХИСЕДЕКА» (11Q13)\*\*

Автор реконструирует интерпретацию Пс. 110[109] (особенно стихи 4b и 5a), которая, по его мнению, легла в основу трактовки фигуры Мелхиседека кумранитами как главы ангелов, первосвященника небесного Храма, эсхатологического трансцендентного искупителя и судии и т. п. (см.: 11Q13 = 11Q Melchizedek; 4Q401 = 4Q ShirShabb<sup>b</sup>; ср.: 4Q544 = 4QAmram<sup>b</sup> ar).

**Ключевые слова:** интерпретация Псалма 110[109], кумранский «Мидраш Мелхиседека» (11Q13), мистицизм, мессианизм, эсхатология.

*I. R. Tantlevskij*

*Psalm 110 as a Source of the Religio-Theological Conception of the Qumran "Midrash Melchizedek" (11Q13)*

The author reconstructs an interpretation of Psalm 110 (especially verses 4b and 5a), which, in his opinion, underlay the Qumranites' interpretation of the personality of Melchizedek as a chief of angels, high priest of the heavenly Temple, eschatological transcendent redeemer and judge, etc. (see: 11Q13 = 11Q Melchizedek; 4Q401 = 4Q ShirShabb<sup>b</sup>; cf.: 4Q544 = 4QAmram<sup>b</sup> ar).

**Keywords:** interpretation of Psalm 110, the Qumran "Midrash Melchizedek" (11Q13), mysticism, messianic views, eschatology.

---

\* Тантлевский Игорь Романович — доктор философских наук, Санкт-Петербургский государственный университет, tantigor@bk.ru

\*\* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках проекта: ««Золотой век»: мифологические историософия и социогенез в древнегреческой и древнееврейской традициях» (проект № 14–03–00219).

Согласно широко распространенному мнению, одной из наиболее загадочных интерпретаций библейских личностей, встречающихся в обнаруженных в середине XX в. кумранских рукописях (принадлежали иудейской общине, проживавшей близ с.-з. побережья Мертвого моря во II в. до н. э. — I в. н. э.), является трактовка фигуры Мелхиседека, царя и «священника Бога Всевышнего» в Иерусалиме во времена Авраама (*Быт.* 14:18–20; см. ниже). В кумранских же манускриптах Мелхиседек представлен уже во вселенских масштабах в качестве главы ангелов, первосвященника небесного Храма, эсхатологического трансцендентного искупителя и судии и т. п. Помимо Книги Бытия, гл. 14, Мелхиседек упоминается в Еврейской Библии еще в одном произведении — Псалме 110[109]:4b. И вот если исходить из толкования этого стиха Септуагинтой (к которому восходят переводы на европейские языки), то происхождение кумранской трактовки образа Мелхиседека действительно покажется труднообъяснимым (ср., напр.: 1, с. 293).

Σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ

«Ты Священник вовек по чину (или: “должности”, “положению”, “званию” и т. п.; “на манер”. — *И. Т.*) Мелхиседека».

В еврейском же Масоретском тексте данный пассаж выглядит следующим образом:

אתה כהן לעולם על דברתי מלכי צדק

То есть в данном истолковании Септуагинты и следующим ей переводам буква *יוד* ‘ («йод») в еврейской фразе **על דברתי** рассматривается как древнее генитивное окончание для смягчения перехода в поэтическом тексте (см.: 10, с. 184; ср.: 7, с. 526k). Обратим также внимание на то, что Септуагинта истолковывает еврейский текст стиха Псалма 110[109]:5a — **אדני על ימינך** — таким образом:

Κύριος ἐκ δεξιῶν σου...

«Господь одесную тебя...»,

т. е. огласовывает и интерпретирует встречающийся в этом полустииши еврейский термин **אדני** как *’Адонáй*-Господь. Этой интерпретации также следуют многие позднейшие переводы.

Предлагаемая ниже интерпретация еврейского текста Псалма 110[109], как нам представляется, дает возможность объяснить возникновение кумранского представления о Мелхиседеке.

(1) Давида. Псалом.

Речение Господа (יהוה) господину моему (אדני [*’адонí*]):

«Воссядь одесную Меня,  
доколе Я не сделаю врагов твоих  
подножием для ног твоих».

(2) Жезл силы твоей  
пошлет ГОСПОДЬ (יהוה) с Сиона:  
«Правь посреди врагов твоих;

(3) почет с тобой  
в день силы твоей,  
во славе святости.

От чрева зари (или: “от чрева, <прежде> зари”. — *И. Т.*), <подобно> росе, Я породил  
тебя (יְהִי־לְךָ); вокализация в соответствии со многими еврейскими рукописями  
и интерпретацией Септуагинты (ἐξεγέννησά σε); аналогично:

Ориген (ὁ Ἑβραῖος), Сирийская версия; ср. также: *Пс.* 2:6–7(!), 2 и 12;  
89[88]:27–28; стандартная масоретская огласовка: יְהִי־לְךָ. — *И. Т.*)».

(4) Поклялся ГОСПОДЬ (יהוה)  
и не раскается:

«Ты священник вовек (כהן לעולם),  
по слову Моему (דברתי; דברת, “слово” (см.: *Втор.* 33:3), с местоименным суффиксом  
1 л. ед. ч. — *И. Т.*), (ты —) Мелхиседек».

(5) Мой господин (אדוני [’адони]) одесную Тебя.

(NB: данная огласовка исходит из указания стиха 1 на то, что «господин»  
(אדוני [’адони]) восседает «одесную» יהוה-ГОСПОДА. — *И. Т.*)

Он разобьет в день гнева своего царей;

(6) будет судить народы,  
наполнит (землю) трупами,

будет разбивать головы (или: «глав», «главных». — *И. Т.*) в земле обширной  
(или: “во многих странах”. — *И. Т.*).

(7) Из потока на пути будет пить,  
и потоку вознесет главу.

Данный псалом, по всей вероятности, является интронизационным гимном/оракулом, по-видимому, сочиненным для Давида пророком Натаном (см., напр.: 8, с. 173–176; 9, с. 31–41; ср.: 11, 138–139, 279, 993) или кем-то из придворных поэтов, когда по воцарении Давида над всем Израилем и овладении им Иерусалимом ок. 1002/1001 г. до н. э. в стране появляется новая идеология (возможно, под ханаанейским влиянием), согласно которой царь в определенной мере оказывается наделенным элементами святости и может выполнять священнические функции (см., напр.: 4, с. 142 и сл.; 6, с. 267 и сл.). И фигура Мелхиседека оказывается вполне релевантной для продвижения этой идеи. Западносемитское имя Мелхиседек (*Малки́ цедек*) означает: «мой царь — (бог) Цедек (букв.: “праведность/ справедливость”)». Цедек — ханаанейское божество, вероятно, почитавшееся доизраильским населением Иерусалима в качестве покровителя этого города. В *Быт.* 14:18–20 рассказывается о том, как праотец Аврам (Авраам), участвовавший в разгроме коалиции царей, возглавлявшейся Кедорлаомером, царем Элама, был встречен Мелхиседеком, «царем Шалема» (т. е. Иерусалима; см.: *Пс.* 76[75]:3) и «священником Бога Всевышнего (*Эл Элийон*), Творца (Владыки) неба и земли», — т. е. человеком, объединявшим функции светского и священнического помазанников, — который вынес ему хлеб и вино и благословил его и Бога Всевышнего. Поскольку Кедорлаомер изображается в *Быт.*, гл. 14, как сюзерен Земли Обетованной, военный триумф Авраама, вероятно, символизирует обретение патриархом прав

над страной. С другой стороны, то, что Авраам отдает Мелхиседеку «десятую часть из всего» (т. е. из трофеев), могло интерпретироваться как признание им приоритета последнего.

Фраза, засвидетельствованная в стихе 4 Псалма 110[109]: «Ты священник вовек, по слову Моему, (ты —) Мелхиседек», возможно, воспроизводит древнюю ханаанейскую посвятельную формулу, относящуюся к царю-священнику Иерусалима. «Мелхиседек» же здесь выступает, скорее, как традиционный титул (ср.: 12, с. 31 и сл.) владыки города; вариантной формой данного титула, включающего компонент *цедек* (вероятно, ставший восприниматься при Давиде и позднее не как имя языческого бога — *Цедек*, а буквально: «справедливость/праведность»), было обозначение «Адоницедек» (букв.: «господин (мой) — Цедек»; ср.: *И. Нав.* 10:1, 3). Иными словами оказывается, что «Мелхиседек», или новый «Мелхиседек», в данном Псалме — это *сам Давид*, легитимный преемник древних царей Иерусалима, претендующий, так же как и они, на священнические функции. Таким образом, исходя из текстов *Быт.* 14:18–20 и *Пс.* 110[109], читатель мог допустить, что священство Бога Всевышнего, Творца неба и земли, и царственность существовали в Иерусалиме изначально. Мелхиседек предстает как прообраз *вечного* (и, таким образом, в определенном смысле «возвращающегося»), праведного, порожденного Богом царя-(перво)священника (прототип Давида, царя-Давидида). При этом יָרָאֵךְ («Я породил тебя») в 110[109]:3, как и в *Пс.* 2:7, могло подразумевать то, что Господь наделил царя (перво)священническими функциями. (Ср., с другой стороны: [14, с. 195–212].)

Впоследствии же авторство данного Псалма было приписано самому Давиду, и, соответственно, упоминаемая в стихах *Пс.* 110[109] 1 и 5 личность «господина», «сидящего одесную ГОСПОДА», перестает отождествляться с этим древним израильским царем (ср., напр.: *Мф.* 22:42–45, *Мк.* 12:35–37, *Лк.* 20:41–44; *Деян.* 2:34–35; ср. также: *1 Кор.* 15:24–26; *Евр.* 1:13), а интерпретируется — по крайней мере, в отдельных кругах — как фигура «порожденного» Богом царя-священника, который будет послан на землю для спасения мира в критические для иудеев дни.

## II

В сильно фрагментированном экземпляре кумранского произведения Песни субботнего всеожожения, или Ангельская литургия (4Q401=4Q ShirShabb<sup>b</sup>), Мелхиседек, возможно, выступает в роли Первосвященника небесного Храма (фр. 11, стк. 3: «...[Мелхи]седек, Священник в общин[е Бога (или: “богов”, т. е. ангелов. — *И. Т.*) ...]»; ср. также: 11Q17 = 11ShirShabb, 2, 7 и 4Q 401 = 4Q ShirShabb<sup>b</sup> 22, 3). В Завещании Амрама (4Q544 = 4QAmram<sup>b</sup> ar), по всей вероятности, именно он фигурирует в качестве правителя всего светлого (т. е. главы сынов Света) и антагониста Мелхиреши (*Малкí рéша* букв.: «царь (мой) — нечестие»). Последний «правит над всей тьмой» и, вероятно, тождествен с Велиалом (ср.: фр. 2, 2–3; 11Q Melch 2:13–14; также: 4Q280, фр. 1 и 4Q286, фр. 7, кол. 2).

Что касается кумранского Мидраша Мелхиседека (11Q13 = 11Q Melchizedek; о нем см., напр.: 2, 18–23; 3, 254–312; 15, 15–79), то в этом произведении Мелхиседек выступает как глава ангелов и ангелоподобных существ. Он обитает на небе, но в конце «десятого» («послед[него]») юбилея (гипотетически, по преданию Иудеи в руку вавилонского царя Навуходоносора (586 г. до н. э.); ср., напр., Дамасский документ (CD-A) 1:5–11; 4Q390 (Pseudo-Moses Apocalypse), фр. 1, 7–8; ср. также: Дан. 9:24–27) должен будет явиться на землю, «дабы искупить (грехи) всех сынов [Света] (или: “своего поколения”. — И. Т.) и люд[ей] ж[ребия] [Мелхи]седека» и учинить «Суд Бо[жий]» над нечестивцами, Велиалом и его духами. (Ср. кумранскую версию Ис. 19:20 [1Q Is<sup>a</sup>]: «И Он пошлет им спасителя, и он спустится (с небес? — И. Т.)...») В Мидраше Мелхиседека кумранский автор толкует, в частности, стих Ис. 52:7:

[Как] прекрасны на горах  
ног[и] благовестни[ка,  
воз]вещающего мир,  
блавест[вующего доброе,  
возвещающего спасени]е,  
[гово]рящего Сиону:  
«[Царствует] Бог твой!» (11Q Melch 2:15–25).

Фигура «благовестника» из Ис. 52:2 отождествляется в тексте Мидраша Мелхиседека 2:18 с «Мессией (Помазанником) Ду[ха]», а также, вероятно, с фигурой «Мессии», упоминаемым в Дан. 9:25 (или 26). Обозначение «Мессия Духа» возникло, по всей вероятности, под влиянием текста Ис. 61:1–2:

«Дух ГОСПОДА Бога (רוּחַ יְהוָה) на мне,  
ибо помазал ГОСПОДЬ меня благовествовать нищим,  
послал меня исцелять сокрушенных сердцем,  
провозглашать пленным свободу  
и узникам — открытые темницы;  
возвестить год благоволения ГОСПОДА  
и день мщения Бога нашего;  
утешить всех сетующих».

Далее, в истолковании Ис. 52:7 «благовестник» отождествляется интерпретатором с «утешителем всех сетующих» из Ис. 61:2. Так как в рассматриваемом Мидраше текст Ис. 62:1–2 несколько раз соотносится с Мелхиседеком и его деятельностью, то кажется весьма вероятным допустить, что фигура «Мессии-благовестника» в данном произведении отождествляется именно с ним. Эта идентификация, как представляется, подтверждается следующим текстом из рассматриваемого Мидраша: «[...] Судо[м] Бога, как написано о нем: “[говорящий Си]ону: Царствует Бог твой!” (Ис. 52:7)». Так как в данном произведении именно Мелхиседек выступает в роли того, кто учиняет «Суд Бо[жий]», то под «[говорящим Си]ону: Царствует Бог твой!» и «благовестником» (Ис. 52:7) здесь, по всей вероятности, также подразумевается Мелхиседек. «Сион» же, по-видимому, истолковывается в данном произведении как Кумранская община.

Соотнесение «гор», на которых стоят ноги «благовестника» (Ис. 52:7), с «пророк[ами]» в 11Q Melch 2:17, по-видимому, подразумевает, что автор Мидраша Мелхиседека рассматривает «Мессию-благовестника» как личность, превосходящую пророков, которые предвозвестили его пришествие.

Особое внимание при анализе кумранского Мидраша Мелхиседека обращает на себя следующий аспект. Судя по контексту, ряд цитируемых в данном произведении библейских пассажей, в которых субъектом действия является Бог, истолковываются как относящиеся к Мелхиседеку и коррелируют с его функциями. В частности, сохранились соответствующие фрагменты комментариев к Пс. 82[81]:1: «Бог (*'Элохим*) ста[л] в сон[ме Божиим (*'Эл*);] среди богов (*'элохим*; здесь: “ангелов”. — *И. Т.*) судит Он» (11Q Melch 2:9–11) и Пс. 7:8b–9a: «Над ним (т. е. над «сонмом людей»; 7:8a. — *И. Т.*) на (небесную) высоту возвратись, Бог (*'Эл*) будет судить народы» (11Q Melch 2:10–11). В Масоретском тексте в Пс. 7:9a написан Тетраграмматон YHWH; вероятная кумранская «замена» Имени Бога — Тетраграмматона — на обозначение «Бог» (*'Эл*) свидетельствует в пользу того, что текст Пс. 7:8b–9a соотносился общинниками с миссией Мелхиседека. Вероятно, с тем же обстоятельством мы встречаемся и в 11Q Melch 2:3–4 в отношении текста *Втор.* 15:2. Цитата из Ис. 52:7 также интерпретируется в Мидраше как относящаяся к Мелхиседеку, в том числе, возможно, и фраза «царствует Бог твой». (Текст истолкования данной фразы почти полностью разрушен.)

Отметим также встречающееся в Мидраше выражение «время года благоволения Мелхисе[дека]» (2:9), возникшее, по всей вероятности, под влиянием текста Ис. 61:2: «Возвестить год благоволения ГОСПОДА...». (Фрагменты истолкования стихов Ис. 61:2b–3a сохранились в 11Q Melch 2:19–20.) Наряду с присутствующим в кумранских рукописях выражением «жребий Бога» (см., напр.: Устав общины (1Q S) 2:2; Устав войны (1Q M) 13:5, 15:1, 17:7), в данном произведении появляется понятие «[ж]ребий [Мелхи]седека» (2:8). В Мидраше Мелхиседека засвидетельствовано и выражение «наследие Мелхиседека» (2:5), возможно, каким-то образом соотносящееся кумранскими общинниками со встречающимися в Библии понятиями «наследие ГОСПОДА» и «наследие Бога». Таким образом, Мелхиседек, по всей вероятности, рассматривается в кумранском Мидраше как личность, через которую реализуются некоторые функции Бога в отношении земного мира. (Ср. далее: 13, 193–213.)

В заключение заметим, что предложенная выше интерпретация Псалма 110[109] также проясняет истоки истолкования статуса и личности Мелхиседека, нашедшего отражение в новозаветном Послании к евреям 7:1–3.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Амусин И. Д. Тексты Кумрана. — Вып. 1. — Москва, 1971.
2. Тантлевский И. Р. Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. — Санкт-Петербург, 2007.
3. Тантлевский И. Р. Загадки рукописей Мертвого моря: история и учение общины Кумрана. — Санкт-Петербург, 2012.



4. Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. — Санкт-Петербург, 2013.
5. Тантлевский И. Р. Оптимизм Экклесиаста // Вопросы философии. — № 11. — 2014. — С. 137–148.
6. Тантлевский И. Р. Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. — Санкт-Петербург, 2016.
7. Bauer H., Leander P. Historische Grammatik der hebräischen Sprache. — Halle, 1969.
8. Bentzen A. Zur Geschichte der Sadokiden // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 10 [51]. — H. 2. — 1933. — S. 173–176.
9. Bowker J. W. Psalm CX // Vetus Testamentum. — T. 17. — 1967. — P. 31–41.
10. Brown Fr., Driver S. R., Briggs Ch. A. (eds.) A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic Based on the Lexicon of W. Gesenius as Translated by Ed. Robinson. — Oxford, 1990.
11. Eissfeldt O. Einleitung in das Alte Testament. 3. neubearbeitete Aufl. — Tübingen, 1964.
12. Mazar E. The Palace of King David. Excavations at the Summit of the City of David. Preliminary Report of Seasons 2005–2007. — Jerusalem, 2009.
13. Tantlevskij I. R. Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls (Thanksgiving Hymns, War Scroll, Text of Two Columns) and Their Parallels and Possible Sources // The Qumran Chronicle. — Vol. 7. — № 3/4. — 1997. — P. 193–213.
14. Tantlevskij I. R. Etymology of “Essenes” in the Light of Qumran Messianic Expectation // The Qumran Chronicle. 1999. — Vol. 8, N3. — P. 195–212.
15. Tantlevskij I. R. Melchizedek *Redivivus* in Qumran: Some Peculiarities of Messianic Ideas and Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls // The Qumran Chronicle. — Vol. 12. — № 1. — 2004. — P. 1–79.

*З. В. Казанцева\**

## ГЕРШОН БРИН И ЕГО КОНЦЕПЦИЯ ВРЕМЕНИ В БИБЛИИ

В статье предпринята попытка обозрения взглядов исследователя-библеиста Гершона Брина на тему времени в Библии. Особое внимание уделяется его одноименной монографии. Брин анализирует преимущественно Ветхий Завет и кумранские рукописи на предмет речевых оборотов, выражающих отношение ко времени библейского человека: ученый подвергает подобные конструкции семантическому разбору. Работы Брина на настоящий момент не переведены, и автор статьи знакомит читателей с основными идеями ученого.

**Ключевые слова:** время, Ветхий Завет, кумранские рукописи.

*Z. V. Kazantseva*

*Gershon Brin and his concept of time in the Bible*

The article attempts to estimate the views of theologian Gershon Brin on the theme of time in the Bible. Particular attention is paid to his monograph with such title. Brin examines the Old Testament and the Dead Sea Scrolls on the subject of the speech structures, expressing the ratio to the time of the biblical man: scientist considers constructions by semantic analysis. Brin's monographs currently not translated and the author of the article represents the main ideas of the scientist.

**Keywords:** time, Old Testament, Dead Sea Scrolls.

Исследований, касающихся темы времени в Библии или представлений о времени и пространстве библейского человека, на сегодняшний день немного. Часто данную проблему рассматривают в сопоставлении с античной, средневековой, новоевропейской философией или напротив — с жестко преподносимых церковных позиций. Есть исключения: в этом аспекте философско-культурологические исследования С. Аверинцева особенно ценны.

Между тем, в 2001 г. вышла монография Гершона Брина «Концепт времени в Библии и Свитках Мертвого моря», которая вобрала в себя часть

---

\* Казанцева Злата Владимировна — аспирант, Русская христианская гуманитарная академия; [Zlata.kazantseva@mail.ru](mailto:Zlata.kazantseva@mail.ru)

ранее опубликованных статей автора и стала своеобразной квинтэссенцией взглядов Брина на тему времени в Библии. Монография представляет собой комплексное рассмотрение вопросов, связанных с темпоральной терминологией, мировосприятием и самовыражением ветхозаветных людей и кумранской общины. В данной статье мы в основном сосредоточимся на вышеназванной монографии ввиду ее самодостаточности, но также обратимся и к более ранней работе автора «Исследования библейских законов» (1994), где Брин касается вопроса о пророческих книгах в Ветхом Завете и восприятии времени кумранитами.

Но прежде чем мы непосредственно приступим к нашему исследованию, стоит сказать о принадлежности автора к иудейской традиции, а значит, и о потенциальной опасности ученого остаться в рамках своих религиозных убеждений. Но предупреждение об этой «опасности», по нашему мнению, скорее, поможет нам лучше понять ученого, чем помешает нам, ведь работа Брина кажется интересной и с точки зрения христианского богословия и философии культуры. Это так, потому что в работе с текстом ученый старается принимать во внимание его философско-культурологический аспект. Кроме того, в своем исследовании автор обращается в том числе и к Новому Завету. Брин делает ряд новых комментариев, но приходится констатировать, что его идеи остались незамеченными российскими исследователями, затрагивающими тему времени в сакральных текстах (рецензии и ссылки на его работу, которые удалось обнаружить, принадлежат прежде всего иностранным авторам). Возможно, причина этого в том, что на настоящий момент книга все еще не переведена на русский язык. Сложность монографии с точки зрения лингвистики еще и в том, что Брин приводит многочисленные речевые обороты, употребленные в Библии, на иврите и сравнивает с переводами Септуагинты, Таргумом, Пешитте, а также цитирует кумранские рукописи. Вероятно, богатый спектр языка автора вызывает определенные затруднения при переводе. Однако хотелось бы еще раз подчеркнуть отсутствие новых, комплексных исследований по данной теме, что делает работы Герсона Брина в наших глазах, как минимум, заслуживающими внимания.

## I

В начале исследования автор знакомит нас с приемами записи времени в библейский период. Он пишет, что отсутствие универсальной системы измерения и понимания времени повлекло за собой появление альтернативных способов темпоральной записи. Эти формы фиксации времени автор называет определениями или формулами. Для примера приведем один из множества способов измерения времени, который позволял воспринимать событие как относительно фиксированное: необходимость в нем появлялась в тех случаях, когда событие относилось к определенному моменту во времени, но в то же время не имело в нем четких координат. Этот «определенно неопределенный момент» становился своего рода временным ориентиром и удерживался в исторической памяти вследствие своего масштаба и значения (Всемирный Потоп,

Исход из Египта). Часто за точку отсчета брался возраст человека, вовлеченного в ход событий. Время в данном случае определялось удаленностью, как от момента рождения человека (X лет исполнилось N, когда N1 исполнился X1 год), так и от момента его смерти, что, например, легко проследить по первым строкам библейских книг («По смерти N...»). Другой распространенный прием фиксации времени — указание на срок правления царей, где точкой отсчета становился год воцарения. Таких форм записи времени немало — мы не будем рассказывать о них подробно. Сейчас же мы хотим подчеркнуть отсутствие единой временной линейки, где была бы задана единственная точка отсчета, а не точка, всякий раз меняющая свое положение в зависимости от исходных данных летописцев.

В целом, библейские авторы разработали ряд словосочетаний для обозначения различных характеристик времени. Например, наиболее простые выражения длительности представляют из себя наглядный способ схватывания продолжительности времени (Быт. 31: 38: «Вот, двадцать лет я был у тебя...») или соотнесение моментов начала и конца события вне количественного показателя его продолжительности. Так, слова «разверзлись все источники великой бездны» из Быт. 7: 11 нам прямо свидетельствуют о начале Потопа, а «обсохла поверхность земли» (Быт. 8: 13–14) — о его завершении. Соответственно, расстояние между двумя маркерами — длительность, на которую нет никакого прямого указания. По мнению автора, несмотря на свою простоту, такие конструкции, а также синонимичные им («с тех пор... до того как», «от... до...») или «от x года до x1 года») помогали библейским писателям выражать свое восприятие постоянного порядка вещей. Например, в Быт. 48: 15 мы читаем: «Бог, пасущий меня с тех пор, как я существую, до сего дня (וְדַעַתְּ מֵעַתָּה הַיּוֹם)» или в Чис. 22: 30: «не я ли твоя ослица, на которой ты ездил сначала до сего дня?» Альтернативный вариант этого же выражения — «от юности моей доныне», который повторяется в 1 кн. Царств, Псалтири, кн. Иезекииля. Это преемственное повторение в языке — указание на произошедшее событие (в нашем случае — прожитую жизнь). С помощью подобных утверждений библейские писатели, а за ними и мы, могли внести в речь события, иным способом не передаваемые.

Одна из форм оборота «от... до», который мы приводили выше, это формула, указывающая на неограниченность дальнейшего действия «от... и далее/и выше» (מֵהַיּוֹם הַזֶּה וְעַד אֲדָמָה / הַיּוֹם הַזֶּה וְעַד אֲדָמָה). Эта форма выражает идею безграничности конечных вещей и, согласно нашему автору, имеет в Библии два основных употребления. Первое — в локальном или географическом значении, как, например, в שָׁרְיָה וְעַד אֲדָמָה («по ту сторону Иордана и далее», Числ. 32: 19). Второе использование носит временное значение, как в выражении מֵהַיּוֹם הַזֶּה וְעַד אֲדָמָה, «с того дня и далее» (1Цар. 18: 9). Брин связывает само наличие таких стихов с подспудным «переходом на более высокий уровень абстрактного мышления» библейских писателей [2, р. 8], ведь при помощи этих формул мысль не получает связи с каким-либо эмпирически воспринимаемым фактом. Так, Брин заявляет о развитии мышления библейского человека, уже способного представить непрерывное время. Точнее, Брин, скорее, между делом отмечает это развитие, но, тем не менее, этот комментарий не ускользает от нашего внимания. Мы уверены, что у всякого развития должна быть своя точка отсчета, а раз так, мы можем сделать

вывод, что некогда, по мнению Брина, мышление библейского человека было на самом низком уровне, а затем «эволюционировало» до абстрактного. Кто в таком случае стоит на первой ступени «интеллектуальной эволюции»? Адам? Но когда читаешь Ветхий Завет, никак не возникает чувство интеллектуальной ущербности Адама: он и его потомки описаны в Библии самодостаточными, цельными. Вряд ли мы найдем в них недостатки. Поэтому тезис автора о развитии мышления, на наш взгляд, спорный: видимо, Брин как представитель западной культуры привык видеть в мире непрерывные прогрессивные изменения, следы постепенного становления человека и природы. Нам кажется, в этом случае Брин действует в рамках традиции, к которой принадлежит.

К признакам развития мышления автор относит и т. н. «синхронизмы» [2, р. 40]. Для достижения ощущения одновременности событий, тождественности времени библейские писатели применяли обороты «тогда» (אז) или «с того времени» (מאז), «в то время» (הוא זמן). Такие обороты не только обогащали речь, но, соединяясь в общем контексте со словосочетаниями «в тот день» (הוא יום) и «в те дни» (הוא ימים), обозначали большой промежуток времени или подчеркивали важность событий будущего в эсхатологической перспективе. Вообще, библейские писатели передавали эсхатологическое настроение различными выражениями, но к этому мы вернемся позже.

Стоит немного отвлечься и проговорить небольшие, но важные замечания по поводу построения и сути самих библейских выражений. Дело в том, что в библейских конструкциях исходная точка может существовать в прошлом, настоящем и будущем, а заключительная — даже за его пределами, в вечности («отныне и во веки веков»). Таким образом, в создании подобных формул библейские писатели ощущали себя свободными от каких-либо ограничений, связанных с линейным, физическим временем. Мы же в суждении об этих конструкциях оказываемся как раз несвободными: об одних выражениях мы можем сразу сказать нечто более-менее конкретное, о других — почти ничего, т. к. нередко формула утрачивала свое первоначальное значение, «истощалась» из-за чрезмерного использования [2, р. 395] или текст стиха был частично утерян, а значит, в ряде случаев делать какие-либо выводы ошибочно. Однако сам Брин находит все библейские термины родственными, имеющими общий корень, который позволяет дать первичную характеристику любым речевым оборотам, созданным для описания времени.

Как мы уже говорили, вместо точных (числовых) единиц времени ветхозаветные люди использовали для его описания определенные словосочетания. Допустим, самое простое описание протяженного времени — אל בורק («не близко») или его позитивная формулировка קוחר («далеко»). Но есть более сложные обороты, таковыми Брин считает: תהע אלו («не сейчас»), «я вижу его, но не рядом/не сейчас» в Числ. 24: 17; и идиому מלוע דע («когда-нибудь»), по мнению нашего автора, выражающую абстрактное время. Следуя вышеприведенной логике Брина об «интеллектуальной эволюции», можно также предположить, что идиома «когда-нибудь» — это тоже своего рода прорыв в мышлении библейского человека.

Конечно, одними «не близко» или «когда-нибудь» выразить более-менее конкретное время было бы сложно. К примеру, схватывание короткого про-

межутка времени, как утверждает Брин, выражалось библейскими писателями в словах: «момент» (или «мгновение»), «день», «ночь» и эквивалентных им терминах, а также вспомогательных оборотах, позволяющих усилить эффект восприятия некоего события с точки зрения быстротечности его протекания. Рассмотрим перечисленные единицы времени подробнее.

Первый из основных терминов передачи краткости интервала времени — לָלֵךְ («момент»), пишет автор, мог применяться в различных комбинациях, хотя он вполне самостоятелен. Для иллюстрации комбинированного варианта формулы Брин приводит стих из кн. Исход 33: 5: «если Я пойду среди вас, то в один момент (אֶחָד לָלֵךְ) истреблю вас». Употребление формулы «момент» в этом случае подчеркивает ощущение малого количества времени, а сращение אֶחָד + לָלֵךְ в «один момент» усиливает мимолетность промежутка времени.

Слова «день» и «ночь» без сомнений могут быть включены в различный контекст, в т. ч., как мы и сказали, в виде указания на короткий промежуток времени: «не один день, не два дня <...> но целый месяц...» (Числ. 11: 19–20) или «оно произошло ныне, а не задолго и не за день (וַיִּבְלֶה הַיּוֹם)» (Ис. 48: 7).

Само слово הַיּוֹם («день»), если включить в рассмотрение его количественное исчисление (רַב־יָמִים — «много дней») или другие характеристики, имеет различные значения. Брин считает термин «день» центральным понятием в Библии (оно повторяется более 2300 раз). общепринятое истолкование утверждает, что слово «день» используется для обозначения часов дневного света и в значении суточного периода. Но есть и второстепенные значения этого слова, и Брин рассматривает наиболее важные из них. Здесь стоит учесть, что касательно восприятия порядка дня ветхозаветными людьми, учеными высказывались разные предположения. Исследователи расходились даже в вопросе, что именно считать началом суток: день или ночь. Наш автор допускает, что у библейского человека было несколько подходов к решению этих вопросов (например, ожидаемо, что земледельцы могли иметь и практиковать собственный распорядок дня), хотя Брин придерживается традиционного мнения о начале суточного периода днем, а не ночью. В этом он соглашается с рядом богословов, утверждающих, что по окончании акта творения был действительно «вечер», а «утро» ознаменовывало переход к новому дню и значит, новому акту творения. А первое указание «и был вечер» словно простирает его до момента творения, когда вечер до первого дня олицетворяет хаос.

Ученый полагает, что слова «день», «ночь», «утро» и «вечер» самые активно употребляемые в темпоральной лексике. Смена суток — первое, что мог наблюдать человек, ведь наступление утра или ночи не зависит от его деятельности, а значит «день» и «ночь» не только не могли выйти из обихода библейских людей, но и породили множество производных, ведь понятно, что разделения дня на две части (дневное и ночное) недостаточно, их границы слишком неопределенны, чтобы дать представление о конкретном моменте времени. Отсюда: «до вечера», «рано поутру», «прежде утра», позже были выведены такие обороты, как «полдень», «полночь», «около полуночи», «утренние часы», «средние часы» и др. Последний ряд слов описывает деления дня на основе положений солнца или, другими словами, отталкивается от естественного порядка вещей: «от рассвета», «до света утреннего», «когда обогреет солнце».

Также, например, пишет Брин, к появлению терминов «месяц» и «год» мог привести устойчивый порядок смены фаз луны и сезонов и появление идеи цикла и восприятия года как единого целого.

Библии также свойственно такое употребление слова «день», как «יְמֵי הַסֵּפֶר» («конец дней»). Это слово часто используется в пророческой литературе в значении далекого будущего, т. е. по сути указывает на эсхатологические события (см. Ис., Дан., Иер. и др.). Равным образом указывает на эсхатологию и, ранее упомянутое нами, выражение «в те дни»: «в те дни и в то время, говорит Господь, придут сыновья Израилевы (Иер. 50: 4) или: «Это сбудется в последние дни (последние времена)» (Ис. 2: 2) или в «грядущие» (Быт. 49: 1). (Кстати, кумраниты, о которых пишет автор во второй части книги, говорили о «последнем поколении» (רוֹד הַאֲחֵרִים), но понимали под ним современное им поколение и, согласно автору, кумраниты жили и ощущали себя внутри конца времен.) Наконец, выше мы отмечали конструкцию, указывающую на неопределенность дальнейшего действия: «и далее». В Иез. 39: 22 читаем: «И будет знать дом Израилев, что Я Господь Бог их, от сего дня и далее» (וְהָיָה יוֹם אֵוֶה לָהֶם). Как видно, такая форма тоже может выражать направленность в эсхатологическое будущее, в вечность. Эта устремленность в будущее (или перспектива и цель) появилась у мира с Пришествием Христа, с наступлением Нового Завета, но наличие формул с эсхатологической идеей не удивляет нас и в Ветхом Завете, потому что нам кажется, что в широком смысле все темпоральные речевые обороты косвенно или ассоциативно говорят о будущем, будущее в них заложено уже не только в Новом Завете, но еще и в Ветхом, как в предтече. Ведь Пришествие Христа, его Искупительная Жертва, Страшный суд и пр. были обещаны еще в Ветхом Завете, а исполнены — в Новом (чему-то, разумеется, только предстоит исполниться).

Мы уже рассмотрели производные темпоральные словосочетания в связи со сменой суток («рано поутру», «от рассвета»), теперь обратим внимание на определения, которые не зависят от положения светил и прямо указывают на прошлое, настоящее и будущее время. Сразу скажем, что будущее время представлено довольно скудным набором слов: «завтра», «последнее поколение», «грядущее» и пр., а различные оттенки прошлого и настоящего времени ярче проявляются в контексте и сопоставлении с остальными временами.

Терминологически прошлое время, пожалуй, представлено в Писании наиболее развернуто. К примеру, слово הַנֶּשְׂאָרִים («прежде») может относиться к различным степеням погружения в прошлое. Попробуем воспроизвести авторскую классификацию этого погружения в прошлое. Первый уровень — наиболее приземленный, повседневно-бытовой: «Не говори: «отчего это прежние дни (יְמֵי הַשְּׂמֵרָה) были лучше нынешних?» (Екк. 7: 10). Такое время, надо думать, закончилось совсем недавно. Или другой пример: «А ныне... не такой, как в прежние дни» (Зах. 8: 11). Если углубляться еще дальше, на втором уровне мы коснемся конкретных случаев из истории: «прежнее имя того города было: Луз» (Быт. 28: 19). А очень отдаленное прошлое (третий уровень) возвращает нас ко временам Адама: «Разве ты первым человеком родился и прежде холмов создан?» (Иов 15: 7). Наконец, максимально далекое прошлое переносит читателя во времена сотворения мира (четвертый уровень): «прежде нежели

родились горы, и Ты образовал землю...» (Пс. 89: 3). Предельно отдаленное прошлое (пятый уровень) также выражает формула תִּשְׁאָרְךָ — в начале/сначала (всем известное: «в начале сотворил Бог небо и землю» в Быт. 1: 1).

В то же время осознание момента настоящего времени («сегодня», «ныне»), т. е. осознание человеком самого себя в настоящем времени, ознаменовывается, по Брину, как таковое после появления особых клятвенных слов в речи библейского человека. Ученый приводит примеры подобных клятв ветхозаветных людей с употреблением словосочетания «как в этот день» (или «как в сей день»): הוּיִכְ הַיּוֹם и др. Он пишет, что это стало «магическим» выражением, которое может гарантировать определенность» [2, р. 184]. Брин считает, что доподлинно осознание момента настоящего случилось именно тогда. Эта идея об осуществлении будущего времени через существование в настоящем. Говоря иначе, уверенность в сегодняшнем дне, в своем «я», существующем в этот час, переносится на будущее «я», т. е. существование сегодняшнего дня дает право верить в завтрашний день.

В общих чертах Брин также обрисовывает и то, как библейские люди переживали отведенное им, индивидуальное время. В Ветхом Завете можно встретить описание благостной старости библейского человека через употребление словосочетаний «полнота дней» или «насыщенность днями». Но Брин также приводит и анализирует сами переживания времени авторами Писания. Здесь время задевает их лично, они успели ощутить его ненадежность, скоротечность жизни или собственную конечность. Библейские писатели на миг «ухватили» время в непосредственной близости к себе. Ухватили и потеряли. «Дни мои быстрее гонца» — пишет Иов (9: 25) или — вторит ему Давид — «Дни мои — как уклоняющаяся тень» (Пс. 101: 12), «мы теряем лета наши, как звук» (Пс. 89: 9) и пр. Это ощущение мимолетности жизни, по мнению Брина, может быть истолковано как ее сопоставление с бытием Бога («потому что Бог на небе, а ты на земле» Екк. 5: 1), т. е. конкретизируется идея вечного Бога, человек заявляет о своей малости по отношению к Богу («сердце твое да не спешит произнести слово пред Богом... слова твои да будут немноги» Екк. 5: 1). Это говорит и о том, что человек чувствует, что Бог покровительствует времени.

Наконец, автор приводит собственную систему, с помощью которой могут быть описаны и распознаны различия в продолжительности жизни в Библии, и, следовательно, эта система может быть использована в качестве нового критерия датировки текстов. Это означает, что ранее малопонятные артефакты теперь же могут дать внятное истолкование, разумеется, при правильном включении их в систему Брина.

## II

В обзоре выше мы рассмотрели некоторые примечательные идеи, предложенные автором на основе текстов Библии. Мы намеренно не касались вопросов, связанных с кумранскими рукописями, с целью разграничить исследования по двум различным источникам. Впрочем, тексты Кумранской общины мало отличаются от Ветхого Завета: кумраниты подражали слову



и стилю библейских авторов и использовали их формулы и выражения для обозначения времени. Однако нам интересны и эти многочисленные отличия в представлениях о времени кумранитов и ветхозаветных людей.

В «Исследованиях библейских законов» Брин пишет, «очевидно, что кумраниты жили в ожидании нового пророчества» [3, р. 128] (видимо, кумраниты жили в ожидании нового пророчества). К сожалению, Брин не ищет причин циклически возникающего интереса кумранитов к пророчествам. Это можно объяснить причастностью автора к традиции иудеев: и кумраниты, и иудеи жили в ожидании новых пророчеств, ведь для них закон еще не исполнился, время Нового Завета не настало, грех не преодолен. То, что для христиан стало прошлым, для иудеев и поныне — настоящее. Время обещаний и ожиданий новых пророчеств — это «архе», повторение прасобытия [1, с. 128]. На наш взгляд, эта тема дает основания для разговора в другом ключе — для рассмотрения пророков, пророческой литературы как явления. (Это то, чем, к примеру, занимался Аверинцев.) Брин же рассматривает библейские выражения так, как они даны в тексте, но не задается вопросом, почему именно это слово используется в речевом обороте. В целом, если бы мы захотели углубиться в проблему, узнать о том, как изменялись формулы времени в течение истории, какие смысловые формы они приобретали и как повлияли на сознание израильтян, автор оставил бы нас без ответа. Дело в том, что в данном исследовании Брин не ставит перед собой такие задачи, он разбирает формулы семантически, но для нас всегда важен и философский и культурологический анализ библейских выражений.

Кроме того, в «Исследованиях» Брина можно встретить разбор формулы, содержащей союз «если»: в основном это «если не...», использовавшееся в юридическом праве, когда речь шла о несоблюдении закона («если не выполнил обязательство...», «если нарушил договор»). Формула «если» могла бы быть проанализирована в «Концепте времени», ведь употребление «если» предполагает наличие некоей альтернативы, за которой следует другой вариант развития событий, другое событийное время. «Если», «если бы» — это то, что могло или может существовать, и в этом сослагательном наклонении нам видится онтологический модус. Так, мы вполне в силах прийти к небольшому самостоятельному выводу, несмотря на то, что наш автор не рассматривает союз «если» в его отношении к темпоральной онтологии.

Вместе с тем Брин подробно разбирает отношение кумранитов к движению времени. Нужно сразу обозначить понимание времени кумранитов как predetermined. С одной стороны, у каждого творения Бога есть свой временной порядок, о каждой вещи у Него уже есть свой замысел. По системе взглядов общины, сотворив эпохи, Бог включил их в некую временную схему, наполнил ее и позже сотворил остальное. Раз время установлено Богом, нельзя изменить его скорость, порядок, длительность и, конечно, содержание (времена гнева божьего против людей также предначертаны) [2, р. 242–243].

С другой стороны, в свитках Мертвого моря можно обнаружить идею изменения темпа времени Богом. Проясним, что автор понимает под этим «изменением». Да, кумраниты признавали за Богом владычество над временем, но чисто

субъективно их дни могли «спешить» или «проходить быстро». Библейский мир имеет четкую перспективу, приближается к заранее определенной цели, и, размышляя об этом, человек может думать, чувствовать, как «дни спешат» или, наоборот, становятся короче (в Свитке «Комментарий на Аввакума» VII можно встретить «затянувшееся наступление последнего периода» (цит. по: [2, р. 244])). Но чуть позже автор заявляет, что кумраниты осознают изменения хода времени, когда Сам Бог хочет этого [2, р. 244]. В качестве иллюстрации к данному тезису Брин использует образ избавления Израиля от египетского рабства и цитирует Евангелие: «И если бы не сократились те дни, то не спаслась бы никакая плоть; но ради избранных сократятся те дни» (Мф. 24: 22, Мк. 13: 20). Брин комментирует: «...казалось бы, что Бог может (и обязан) изменить время, которое он создал в древности, и что он сделает это для того, чтобы спасти избранных, и они не будут страдать во времена испытаний» [2, р. 245]. В кумранской рукописи «Псевдо-Иезекииль» Бог прямо говорит пророку: «Я не буду гнушаться просьбой твоей, Иезекииль; я определяю время и сокращаю дни и годы» (цит. по: [2, р. 243]). Даже несмотря на то, что свиток был переписан и отредактирован по примеру книги пророка Иезекииля, он представляет собой результат осмысления времени конкретно кумранской общиной. На наш взгляд, тема сужения, расщепления времени заслуживает дополнительного разбора: есть ли другие места в Писании, где шла бы речь о сокращении времени, что обозначают эти стихи в другом контексте, можно ли сделать общий вывод на основе данных стихов? Вот те вопросы, ответы на которые мы бы хотели получить. Но еще раз подчеркнем, что Брин пишет монографию сообразно целям своей работы, и наши вопросы не имеют к ним отношения.

Отметим также отсутствие в главной монографии фундаментальных анализов образа времени: разбор библейских формул зачастую очень сух, они не обретают жизненность даже после приведения примеров употребления конструкций. Иными словами, Брин пользуется формой «этим оборотом библейские писатели выражали...», но не углубляет свое рассмотрение: что означает использование данной конструкции как явления. Например, когда автор говорит об особой клятвенной речи и ее функциях, он заключает, что клятва способствовала осознанию настоящего времени. Но ведь это лишь часть конструкции: по сути, мы договариваем за автора способность библейского человека помыслить будущее через настоящее. Или другой пример: Брин рассматривает стих «потому что мы — вчерашние (כִּי לִוְמַת וְנִחָא) и ничего не знаем; потому что наши дни на земле тень» (Иов 8: 9), разбирает его через противопоставление «вчера-сегодня», но не анализирует это удивительное словоупотребление: как «я» сегодняшнее может идентифицировать себя со вчерашним? «Я» присваивает прошлое время как «свое», настоящее становится ясно представляемым прошлым. «Я» осознает текучесть времени, осознает себя в настоящем, но при этом «я» приближенно к прошлому, тяготеет к обнаружению себя в прошлом. И, тем не менее, мы определенно можем назвать упущением отсутствие перевода главной монографии Бриана на русский язык, ведь автор сумел дать не только новые объяснения тем или иным библейским выражениям времени, но даже само их деление на разделы и главы — уже стремление

к систематизации формул времени. Можно сказать, попытка, предпринятая Брином, — это первая структуризация библейских речевых оборотов, несмотря на то, что автор не обозначил ее как таковую. Безусловно, некоторые идеи ученого носят спорный характер (такие, как развитие мышления библейского человека и его постепенно возрастающая способность помыслить абстрактное время) и, в том числе поэтому, тема исследования требует дальнейшего осмысления — новой структуры и дополнительных интерпретаций в философско-культурологическом ключе.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Хюбнер К. Истина мифа: Пер. с нем. — М.: Республика, 1996. — 448 с. — (Мыслители XX века).
2. Brin G. The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls. Studies on the Texts of the Desert of Judah 39. — Leiden; Boston: Brill, 2001. — 389 p.
3. Brin G. Studies in Biblical Law: From the Hebrew Bible to the Dead Sea Scrolls // Journal for the Study of the Old Testament. — Suppl. Ser. 176. — 1994. — 320 p.
4. Grossman M. [Рец. на кн.] Gershon Brin. The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls // The Jewish Quarterly Review. 2004. — Vol. 94, N2. — P. 393–395.

С. О. Зотов\*

## ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ГЕРМЕТИЧЕСКОЙ И ХРИСТИАНСКОЙ ИКОНОГРАФИИ В АЛХИМИЧЕСКОМ ТРАКТАТЕ «РОЗАРИЙ ФИЛОСОФОВ»

В исследовании рассматривается иконография известной алхимической параллели «Иисус Христос — философский камень» (Lapis-Christus-Parallele). Обзор начинается с установления связей между религиозностью и алхимической практикой в Античности и Средневековье. Далее автором исследуются изображения Христа в качества философского камня с XIV по XVIII вв., особое внимание уделяется изображениям средневекового алхимического трактата «Розарий философов», встраивающим христианские образы в герметический контекст.

**Ключевые слова:** алхимия, герметизм, Поймандр, Розарий философов, Buch der heiligen Dreifaltigkeit, Rosarium Philosophorum, Иисус Христос, Средневековье, иконография, философский камень.

S. O. Zotov

*Interaction of Hermetic and Christian alchemical iconography in alchemical treatise 'Rosary of the Philosophers'*

This study examines the iconography of the famous alchemical parallel 'Jesus Christ — the Philosopher's Stone' (Lapis-Christus-Parallele). Article begins with the review of relations between religious and alchemical practices in Antiquity and the Middle Ages. The author explores the image of Christ in the quality of the Philosopher's Stone from the XIV to XVIII centuries. Special focus is on images of medieval alchemical treatises 'Rosary of the Philosophers'.

**Keywords:** alchemy, Hermeticism, Poimandres, Rosary of the Philosophers, Buch der heiligen Dreifaltigkeit, Rosarium Philosophorum, Jesus Christ, Middle Ages, iconography, the Philosopher's Stone.

Во второй половине XIV в. в европейской алхимии появляется иконография, ассоциирующая действия алхимика с жизнью Христа. В трактате

---

\* Зотов Сергей Олегович — аспирант, сотрудник Платоновского исследовательского научного центра Российского государственного гуманитарного университета; gargantyua@gmail.com

алхимика Гратея, Сына философа, находящемся в Венском кодексе 2372 [10, S. 315–317], Христос, восстающий из гроба, изображен как метафора алхимической сублимации [3], среди иллюстраций к трактатам встречается и голова Иисуса с нимбом из алхимической посуды [11, p. 131–170]. Таким образом, в пространстве одного трактата Христос выступает и покровителем алхимии, Высочайшим Алхимиком, и философским камнем на определенной стадии его изготовления. Эти изображения являются самыми древними известными нам примерами иконографической связи христианства и алхимии. Иконография Христа как алхимика, несмотря на многочисленные текстовые упоминания, встречается в традиции довольно редко, однако Иисус в виде философского камня стал изображаться в алхимических трактатах начиная с XIV–XV вв.

Иконография Христа — философского камня закрепляется в Средневековье благодаря двум уникальным алхимическим трактатам. Начало этому положила «Книга святой Троицы» (*Buch der heiligen Dreifaltigkeit*) XV в. Это один из самых ранних немецких алхимических текстов, в которых появляется христианская образность, и едва ли не самый древний немецкоязычный алхимический текст. Самый ранний экземпляр (*Cod. 78 A 11*) находится в библиотеке в Берлине и датирован 1410–1419 гг. В переизданиях трактат приписывается Брату Улманнусу, немецкому францисканцу. Вся библейская история, от сотворения мира до Страшного суда, рассматривается автором «Книги святой Троицы» в терминах алхимии. Трактат описывает аналогию между алхимическими процессами создания философского камня и такими новозаветными эпизодами, как Страсти Христовы, смерть и воскрешение Иисуса. Библейская сцена грехопадения человечества представляет алхимическую аллегория уничтожения неблагородных металлов, а трансмутация изображается посредством христианской метафоры искупления грехов человечества [4, p. 26].

Сравнение Христа с философским камнем приживается в немецкой традиции, и вскоре начинает появляться в других средневековых трактатах. Наибольшую известность такая иконография получает после того, как образ из «Книги святой Троицы» переосмыляется в алхимическом трактате XVI в. «Розарий философов» (*Rosarium Philosophorum*) Псевдо-Арнольда из Виллановы, существовавшем в основном в печатных изданиях. В 1550 г. во Франкфурте-на-Майне выходит книга «*De Alchimia Opuscula complura veterum philosophorum*», представляющая собой собрание алхимических трактатов «древних философов» [12, S. 7–8], а вторая часть издания, «*Rosarium philosophorum. Secunda pars alchimiae de lapide philosophico vero modo praeparando, continens exactam eius scientiae progressionem. Cum figuris rei perfectionem ostendentibus*», — это иллюстрированный серией гравюр «Розарий философов», написанный на латыни с вкраплением немецких аллегорических стихов. Текст «Розария» представляет собой флорилегий, «цветник», т. е. антологию высказываний знаменитых античных и средневековых философов и алхимиков [8, p. 138]. Рецепты и рекомендации химического свойства соседствуют в трактате с таинственными изречениями [5, S. 63–80] и теоретической информацией, относящейся к натурфилософии: теориями Меркурия-первоматерии, единства противоположностей, трех алхимических первопринципов (уподобляемых телу, духу и душе, их связывающей), четырех элементов. Текст «Розария» можно

разделить на несколько больших сюжетов, каждый из которых связан с одной из иллюстраций [7]. Таким образом, изображения, являющиеся медиатором основной идеи, играют в трактате главную роль, а высказывания философов — роль комментариев или побочных, вставных нарративов, не всегда четко связанных с главным. Гравюры, как считает И. Телле, написавший комментарий к наиболее полному на сегодняшний день критическому изданию «Розария», являются частью традиции иллюстрированной алхимической поэзии, сосредотачивающейся на образах алхимических «короля» и «королевы»: Солнца и Луны. Изображения могли выполнять функцию мнемонического упражнения, позволяющего алхимику лучше запомнить последовательность сложных алхимических процессов и познать сущность *Materia Prima* [12, S. 10]. К тому же без них составленный из разрозненных изречений трактат не имел бы такой четко выстроенной логической структуры: как писал алхимик и энциклопедист эпохи Возрождения Жан д'Эспанье, «философы сегодня выказывают свое мнение гораздо лучше и точнее при помощи фигур и таинственных притч, нежели немых и малопонятных слов» [12, S. 198].

Серия гравюр «Розария философов» оригинального франкфуртского издания 1550 г. демонстрирует стадии производства алхимического камня, о которых говорится в трактате. В оперативном смысле это химические операции с металлами, однако «Розарий» предлагает алхимику при помощи рецептов работать не только над «исцелением» вещества, но и над возвышением собственной души. Впрочем, несмотря на все возможные метафорические интерпретации, оперативная алхимия в этом трактате превалирует над духовной. На визуальный ряд гравюр «Розария» несомненно повлияла иконография «Книги святой Троицы» (иллюминированного манускрипта Cgm 598): отсюда позаимствованы [13, p. 149] образы стоящих с чашей в руках ребисов (алхимических андрогинов в позе «Демонстрация совершенства»), а также особенно интересующие нас в контексте данного исследования изображения Коронования Девы Марии и Воскресения Христа. Однако если в «Книге святой Троицы» эти изображения органично вписывались в объединяющий весь трактат нарратив жизни Христа, символически отражающий алхимические процессы создания философского камня, то в «Розарии философов» две последние гравюры кажутся тематически обособленными от остальных иллюстраций, которые опираются не на христианские, а на *герметические* метафоры. И. Телле также пишет о двух последних изображениях как вставленных в трактат «без заботы о том, как они соотносятся со смыслами соседних текстов» и «прерывающих четко спланированное устройство» трактата. [12, S. 183]. Серия гравюр показывает этапы очищения металлов, их соединения и трансформации с помощью изображений ребиса — алхимического андрогина, обозначающего связь философской Серы и философского Меркурия, двух первопринципов. А. МакЛин [7] разработал интерпретацию, по которой гравюры «Розария философов» можно упорядочить согласно двум итерациям производства философского камня. Три вводные изображения показывают подготовку процесса Великого Делания, первый цикл из семи изображений — создание «Белого камня», второй — «Красного камня». Оба цикла изображают, как из умершего андрогина вылетает душа, а затем возвращается, и он воскресает, что является отсылкой

к «Поймандру» из *Corpus Hermeticum*, трактату, начало которого описывает, как Свет спускается в хаос и после снова поднимается к изначальному Свету. Эта идея прекрасно соотносится с представлениями об алхимической стадии *nigredo* — рождения через гниение. Учение о связи смерти материи с рождением новой жизни отражены в изображении, на котором один ворон (устойчивый символ *nigredo*) выбирается из земли подобно растению, провозвещающая воскресение мертвого тела ребиса, а другой, стоящий рядом, является параллелью катабасису души, летящей с неба. Подобные метафоры характерны для алхимического знания с древнейших времен — по крайней мере, уже в трактатах первого исторического алхимика Зосимы Панополитанского герметизм играет важнейшую роль [2, с. 206–214].

На гравюре «Демонстрация совершенства», показывающей последнюю стадию Великого Делания, в которой камень уже готов, но еще не очищен и не используется по назначению, присутствует целый ряд христианских символов: это и три змеи, кусающие друг друга, обозначающие трехипостасность, равенство лиц в Троице, и три змеи из одного кубка; и являющиеся одними из самых известных bestiарных символов Христа лев и пеликан, кормящий выводок собственной кровью; и даже растение с тринадцатью плодами-Солнцами, отсылающее к Тайной вечере и Христу-королю как алхимическому золоту-Солнцу. Это изображение, единственное в двух циклах гравюр подспудно оперирующее христианской образностью, подготавливает читателя к последним двум, в которых она выражена эксплицитно: изображению Коронования Девы Марии и Воскресения Христа.

К.-К. Восс полагает, что существует иконографический параллелизм между изображением Фонтана философов и сценой Коронования Девы Марии [13]: три крана источника вторят трем персонам единой Троицы и словам, которые написаны позади них: «*Tria Unum*» (три есть одно). Мы предполагаем, что три символа первопринципов, Солнце, Луна и звезда, нависающие над увенчанным короной Фонтаном философов, соотносятся с Троицей (также Душа, Тело и Дух), коронуемой (одухотворяющей) Деву Марию (материю / тело). Таким образом, в оперативном и натурфилософских смыслах Дева Мария очевидно выступает символом *Materia Prima*, а на духовном уровне — аллегорией тела постигшего мудрость алхимика. Несмотря на то, что некоторые исследователи пытаются осмыслить это изображение, видя в нем имплицитную отсылку на иерогамию, мы полагаем, что главная функция этого и следующего изображений — показать, что хотя алхимики и избрали герметический путь добывания философского камня, они стремятся к тем же благам, что и Церковь. Не только страх обвинения в ереси или колдовстве, но и попытка продемонстрировать истинную, христианскую, а не языческую суть алхимии вдохновляла составителя трактата использовать эти иллюстрации, позаимствованные из одного из самых влиятельных немецких алхимических источников того времени.

После катабасиса, сошествия во ад (параллель к герметическому катабасису-анабасису предыдущих гравюр), Христос наконец-то воскресает, знаменующая финальную стадию Делания. Главное отличие изображения Воскресения Христа в «Розарии» от его прототипа в «Книге святой Троицы» в том, что Сын Божий выходит из гроба, который на предыдущих девяти гравюрах обозначал

алхимический сосуд, в коем происходит варка философского камня. Параллель «Христос — философский камень» становится более очевидной, особенно если учитывать, что запаянную колбу с законченным философским камнем разбивали, чтобы его достать. С нашей точки зрения, если сцена Коронавания Девы Марии представляет собой констатацию создания философского камня, финальную точку Делания, в которой материя неблагородных металлов «одухотворяется», то гравюра с Воскресением Христа — это уже демонстрация применения камня. Символически философский камень исцелял так же, как и Христос исцелял душу алхимика. Согласно логике циклов трактата, последние три гравюры демонстрируют то, что происходит после производства философского камня. Именно эта финальная стадия является ключевой, и неслучайно два из трех образов на ней отчетливо связаны с христианской иконографией. Произвести философский камень — сложная, но не самая главная задача. Видимо, составитель трактата полагал, что наиважнейшее — это научиться правильно использовать камень, а также понимать, что алхимия имеет свое духовное измерение, и стремление к Богу через трансформацию души — одна из ее основных целей. Впрочем, эти идеи из области духовной алхимии в трактате реализуются в основном при помощи гравюр и туманных намеков, в основном же в тексте содержатся рассуждения об оперативной алхимии и натурфилософии. Мнение о важнейшей роли «Розария» для духовной алхимии Средневековья, идущее от К. Г. Юнга, создало традицию рассматривать этот текст с гравюрами исключительно как образчик «небесной» алхимии, хотя в первую очередь это, несомненно, трактат об оперативном получении философского камня. Один из намеков на божественную сущность философского камня мы можем найти в стихотворении на fol. 87r (перевод мой. — С. 3., добавление Меркурия согласно Д. Кану: [6, p. 90]):

И тогда Меркулин [Меркурий] изрек:  
Скрыт камень и похоронен в фонтане глубоком,  
Он отвратителен, всеми отвергнут и покрыт навозом и грязью.  
Сей живой, божественный камень, хоть и единственный в своем роде, носит  
все имена.  
И посему изрек Мориений исполненный божественной мудрости:  
Сей камень — живое существо, которое можно создать,  
Сей камень есть птица, однако и не камень, и не птица:  
Камень этот — материя, корень и приплод Сатурна.  
Он есть Юпитер, Марс, Солнце, Венера,  
Он есть крылатый [Меркурий] и он есть Луна, только сияет ярче их всех.  
Он то серебро, то золото, то элемент,  
То вода, то вино, то кровь, то *crisolinum*.

Мы видим, что в этом стихотворении философский камень оказывается синонимичным всем металлам и самому Иисусу Христу. С одной стороны, перечисление ряда «вода, вино, кровь» прекрасно входит в традицию символических списков, повествующих о составе божественной воды (раннеалхимический синоним первоматерии [2]), а с другой — включает этот ряд в систему христианского мировоззрения, намекающего на трансмутации воды в вино



и вина в кровь. В этом смысле данное стихотворение вторит стилю «Книги святой Троицы», в которых раны Христа, эпизоды его жизни синонимичны семи планетам и семи металлам; также в самом конце трактата камень называется лекарством, как и в «Книге святой Троицы». Философский камень на fol. 92v называется «Сыном философов» и сравнивается с королем: *«Наш Сын теперь царствует, а одет он в красные одежды и облачен в плоть»*. В этом фрагменте заметно, что несмотря на царственную природу, Христос-философский камень не предстает в своем трансцендентном обличье: для алхимического символизма важно именно физическое воскрешение «тела» философского камня, выражаемого визуально при помощи метафоры Воскресения (а не Вознесения) Христа. Эту мысль подтверждает и финальное немецкое двустишие, служащее подписью для финальной картины Воскресения Христа:

После Страстей моих и разнообразных мучений,  
Я вновь восстал, / очищенный / от всех пятен.

Данная идея находит прямую параллель в другом алхимическом тексте, также приписываемого Арнольду из Виллановы. В псевдо-арнольдовом трактате «Книга света» сказано: «Наш Камень должен покоиться в недрах носителя, подобно Христу во гробе» [1], отсылая к духовной алхимии в большей степени, чем пример из «Розария», описывающий Христа в химических терминах.

Являясь важной книгой для традиции духовной алхимии позднего Средневековья, «Розарий философов» не претендовал ни на оригинальность мысли, ни на абсолютную «духовность» изложенных идей, абсолютно применимых в области оперативной алхимии [7]. Именно с помощью аллегорических гравюр трактату удалось избежать чересчур таинственного и порой невнятного изложения, свойственного алхимическим трактатам эпохи, и создать ясную символическую матрицу для последующих творений алхимиков. Книга получает большую известность и быстро становится частью не только алхимического, но и интеллектуального дискурса эпохи. Многочисленные печатные латинские и вернакулярные (немецкие, английские, французские, итальянские) переиздания выходили в XVI, XVII, XVIII, XIX вв., в Германии и Чехии, также существовали рукописные варианты. Сопутствующие тексту иллюстрации (21 шт.) перепечатывались, перерисовывались и переосмыслились. Изображение Иисуса, восстающего из гроба, осталось в своем первоизданном виде, пожалуй, только в ранней рукописной копии «Розария» 1578 г. чешского мастера Яроша Гримиллера из Тржебско.

Уже в печатном издании «*Artis auriferae quam chemiam vocant*» конца XVI в. гравюры «Розария» исполнены в другой манере, а некоторые из них отличаются в деталях. Однако единственное серьезное иконографическое отличие — обретение Христом на последней гравюре цикла нимба-мандорлы, напоминающего Солнце, семантически значимо. Эта перемена показывает, что сравнение образов Христа и философского камня становится все более явным и буквальным, стирая границу между духовной алхимией и христианской теологией: Христос на данном изображении сравнивается с Королем-Солнцем из первых стадий цикла *Opus Magnum*. Даже в XVIII в. такая иконография сохраняется: в иллюминированном манускрипте солнечное гало-мандорла

изображается еще более радикально. Постепенный переход от изображения Воскресения Христа к иконографии короля, восстающего из гроба, заметен уже на гравюре в алхимическом сборнике «*Pretiosa margarita novella*» 1557 г. В более поздней книге Иоганна Даниэля Милиуса «*Philosophia reformata*» (1622) иллюстрации «Розария» подвергаются существенной смысловой и композиционной переработке. Сцена Коронования Марии превращается в водружение короны Солнцем и Луной на их сына. Воскресший представляет собой уже не Иисуса, а Короля-Солнце. Таким образом, заимствуя иконографию из «Розария», Милиус вычищает из нее практически все христианские коннотации. Христос—философский камень теперь является Королем—философским камнем, однако все же выходит из гроба, подобно своему прототипу. Эта логика изображения финальной гравюры Милиуса связана с тем, что в «Розарии» 1550 г. изображения служили не только иллюстрацией для текста, но и самостоятельной смысловой единицей — несмотря на то, что о Спасителе в трактате не говорится, изображение заставляет читателя рассматривать визуальную и текстовые составляющие трактата в неразрывном единстве. Очевидно, Милиус решил пойти по пути именно *иллюстрирования* текста, в котором нет ни слова о Короновании Девы Марии, зато часто говорится о браке Солнца и Луны и их Сыне, а философский камень называется Королем, и ни разу напрямую — Христом. Изменяя сюжет гравюр, автор сохраняет их общую композиционную логику. Хотя не все авторы сохраняют сюжеты гравюр оригинального издания «Розария», все же образы Христа или воскресающего Короля — философского камня становятся распространенными в алхимии и появляются на протяжении всего Нового Времени в различных переизданиях трактата, а также служат вдохновением для алхимических эмблем и гравюр таких авторов, как Даниэль Крамер или Якоб Бёме. Таким образом, герметические образы «Розария» век за веком продолжают копироваться, в то время как христианские постепенно исчезают, знаменуя постепенный отход алхимиков от вызванной политическими и идеологическими причинами христианизации их науки.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Д'Иже К. Новое собрание химических философов. — М.: Энигма, 2010. — URL: <http://www.rulit.me/books/novoe-sobranie-himicheskikh-filosofov-read-237399-24.html#c73>
2. Зотов С. О. Неоплатонические и герметические истоки духовной алхимии Зосимы Панополита // Сборник XXIII международной конференции «Универсум Платоновской мысли»: Платон и платонизм в контексте современных стратегий историко-философских исследований. — СПб.: Изд-во РХГА, 2015. — С. 206–214.
3. Birkhan H. Die alchemistische Lehrdichtung des Gratheus filius philosophi in Cod. Vind. 2372: Zugleich ein Beitrag zur okkulten Wissenschaft im Spätmittelalter. — Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1992.
4. Duveen D. Le Livre de la Très Sainte Trinité // Ambix. — 1948. — Vol. 3, is. 1–2.
5. Ebeling F. «Geheimnis» und «Geheimhaltung» in den Hermetica der Frühen Neuzeit // Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit. — Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, 2001. — S. 63–80.

6. Kahn D. la poésie alchimique dans l'Europe medievale et moderne // Alchemie und Poesie: Deutsche Alchemikerdichtungen des 15. bis 17. Jahrhunderts. Untersuchungen und Texte. — Berlin; Boston: De Gruyter, 2013.
7. McLean A. A Commentary on the Rosarium philosophorum. — URL: <http://www.levity.com/alchemy/roscom.html>
8. Moran B. T. Alchemical Translation // Pharmacy in History. — 1993. — Vol. 35, N3.
9. Nummedal T. Alchemy and Religion in Christian Europe // Ambix. — 2013. — Vol. 60, N4. — P. 311–322.
10. Obrist B. Review on «Die alchemistische Lehrdichtung des Gratheus filius philosophi in Cod. Vind. 2372: Zugleich ein Beitrag zur okkulten Wissenschaft im Spätmittelalter by Helmut Birkhan» // Isis. — 1994. — Vol. 85, N2. — P. 315–317.
11. Obrist B. Visualization in Medieval Alchemy // HYLE — International Journal for Philosophy of Chemistry. — 2003. — Vol. 9, N2. — P. 131–170. — URL: <http://www.hyle.org/journal/issues/9-2/obrist.htm>
12. Telle J. Rosarium philosophorum. Ein alchemistisches Florilegium des Spätmittelalters. — Bd. 2. — Weinheim: VCH, 1992.
13. Voss K. C. The Hierosgamos Theme in the Images of the Rosarium Philosophorum // Alchemy Revisited: Proceedings of the International Conference on the History of Alchemy at the University of Groningen, 17–19 April 1989. — Leiden; New York; København; Köln: Brill Archive, 1990.

*Л. А. Бараш\**

## ПРОБЛЕМА САКРАЛЬНОГО В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КОММУНИКАЦИИ

Статья посвящена исследованию религиозного аспекта художественной коммуникации. Методологической основой исследования является различение двух типов коммуникации и двух типов ценностей. Один из этих типов — ценности инструментальные, связанные с материальной практикой и порождающие соответствующий тип художественной коммуникации. Другой тип — конечные, трансцендентальные ценности, среди которых религиозные занимают важное место и которые непосредственным образом влияют на характер художественной коммуникации. Соотношение конечных, т. е. духовных (религиозных), и инструментальных ценностей в художественной коммуникации рассматривается в зависимости от специфики субъекта в разных типах культуры. Десакрализация художественной коммуникации в культуре Модерна и Постмодерна предстает как результат изменений в соотношении высших и инструментальных ценностей, преобладания гетерокоммуникации над автокоммуникацией. Особое внимание уделяется особенностям постмодернистской художественной коммуникации в связи с трудностями определения самой категории «субъект» в постнеклассической философии, трансформацией современного субъекта и проблематичностью в современной культурной ситуации традиционной в эстетике трактовки коммуникации как межсубъектных отношений.

**Ключевые слова:** художественная коммуникация, инструментальные ценности, трансцендентальные ценности, субъект, межсубъектные отношения, Модернизм, Постмодернизм, сакральный аспект коммуникации, художник, зритель.

*L. A. Barash*

*The problem of the sacred in art communication*

The article is devoted to the religious aspect of the art communication. Methodological basis of research is the distinction between two types of communication and two types of values. One of these types — instrumental values, associated with the material practices and generating the relevant type of art communication. The other type — final, transcendental

---

\* Бараш Любовь Александровна — кандидат философских наук, преподаватель филиала Российского университета дружбы народов в г. Сочи., [libar3017@mail.ru](mailto:libar3017@mail.ru)

values, including religious prominently and which directly affect the specifics of artistic communication. The correlation of final, spiritual (religious) and instrumental values in artistic communication is examined in accordance with the specific of the subject in different types of culture. Desacralization of artistic communication in the cultures of Modernism and Postmodernism appears as a result of changes in the ratio of the higher and instrumental values, the prevalence of heterocommunication over autocommunication. The special attention is paid to peculiarities of postmodernist artistic communication in the context of difficulties of definition of the category «subject» in post-non-classical philosophy, the transformation of the modern subject and challenge in the contemporary cultural situation of the traditional interpretation of communication as intersubjective relations.

**Keywords:** art communication, instrumental values, transcendental values, the subject, relations between subjects, Modernism, Postmodernism, sacred aspect of communication, artist, spectator.

На протяжении тысячелетий искусство, вдохновленное религиозными идеями и ценностями, несет в себе Истину, Добро и Красоту. И художник в своем творчестве уподоблялся Творцу, а тот, кто внимал ему, приобщался к высоким законам Духа, становился со-Творцом. Но настало время — и прозвучало: «Бог умер!» [14, с. 162]. Смерть христианского Бога означала крушение сверхчувственного, метафизического мира, сферы идей, идеалов.

Осознание «смерти Бога» — переломный момент для западноевропейской культуры. Но далеко не сразу «Ничто» заполнит все ее пространство. В XX в. случались яркие вспышки сакральности, а затем ее угасание. И искусство чутко реагировало на них, являя в художественной коммуникации то устремление к мистике, высшим смыслам, иррационализму, то поворот к земному, материальному. Наша задача — дать ответ на следующие вопросы. Какова роль сакральных ценностей в современной художественной коммуникации? Существует ли и насколько осознается в технократическом мире потребность в религиозных ценностях, заключенных как в прошлом, так и в современном искусстве? Каковы особенности контакта художника и зрителя в их обращении к религиозной тематике? У этих вопросов две стороны. Одна из них — соотношение *сверхчувственного, идеального* начала и *чувственно-конкретного, социального* во взаимоотношениях художника и зрителя. Вторая — роль *субъектности* в их общении.

При рассмотрении первой стороны плодотворным, на наш взгляд, является подход В. В. Прозерского [15], основанный на идеях, высказанных еще Аристотелем, Фомой Аквинатом. В структуре коммуникации он различает две линии: одна из них направлена горизонтально и связана со всевозможными видами *социальной* активности людей — трудовой, научной, технической, политической и т. д., вторая вертикальна и связана с *трансцендентными* ценностями. Соответственно различаются и два вида коммуникации — *гетерокоммуникация* и *автокоммуникация*. Чем больше отдаляются от точки пересечения и друг от друга горизонтальный и вертикальный векторы, тем большее напряжение возникает в пространстве между ними. По своей сути это напряжение между миром материально-полезного, социально значимого, т. е. миром *инструментальных* ценностей и миром *трансцендентальным*, т. е. пространством идеальных, конечных, финальных ценностей, среди которых религиозные — важнейшие, для достижения которых и существуют инстру-

ментальные. Именно в этом поле и рождается культура как сопряжение тех и других.

Художественная коммуникация, которую, как и культуру в целом, и художественную культуру в частности, можно условно поместить в любой точке диагонали, расположенной между перпендикулярно пересекающимися горизонтальным и вертикальным векторами, будет носить разный характер в зависимости от того, в какой близости к точке пересечения она находится. Чем больше удаленность от этой точки, тем более высокий уровень трансцендентных ценностей можно предположить в характере коммуникации. По тому, на какой уровень автокоммуникации выходят взаимоотношения художника и зрителя, можно судить о том, каковы содержание и форма произведения. Автокоммуникация, т. е. трансцендентальный аспект общения, направленный ввысь, к достижению высшего идеала, в конечном итоге устремление к общению с Богом, включает в себя высшие моральные и религиозные ценности. И религиозный потенциал взаимоотношений художника и зрителя тем сильнее, чем в более высокой точке диагонали и в большей удаленности от точки пересечения перпендикуляров, соотносимых с социальной, материально-предметной и трансцендентальной сторонами активности людей, будет условно происходить художественная коммуникация.

Вопрос о соотношении идеального (а именно в этой сфере находятся религиозные чувства и переживания) и реального, чувственно-конкретного уходит корнями в античность. Расхождение двух философских линий — Платона и Аристотеля — продолжилось и в средневековом споре об универсалиях. Было бы ошибочным выводить трансцендентную ось *автокоммуникации* только из платоновской концепции, получившей развитие у реалистов. Считать истоком социальной, материально-практической оси *гетерокоммуникации* учение Аристотеля можно, но при этом не следует забывать два факта. Первый: оба схоластических течения апеллируют к Богу, следовательно, номинализм не может не иметь отношения к трансцендентной оси автокоммуникации. Второй: вполне правомерно полагать номинализм как основу гетерокоммуникации, поскольку он пролагает пути для чувственного опыта в познании и для экспериментальной науки, но при этом надо учитывать, что он не просто связан с мистической верой, с трансцендентным миром, но связан через *субъекта*, пропускающего истину веры через себя, через свое сознание. *Субъективность*, берущая начало в номиналистической линии, будет вплоть до середины XX в. играть ведущую роль в европейской культуре и в сформированном этой культурой типе художественной коммуникации. Таким образом, вторая сторона вопроса — о роли субъективности в художественной коммуникации — неразрывно связана с первой — соотношением сверхчувственного, трансцендентного и чувственно-конкретного, социального.

Субъективность парадоксальным образом сыграла двоякую роль. С одной стороны, она означает утверждение сильной, динамичной, самостоятельной личности, активно действующей в материальном мире. С другой стороны, именно субъективность ведет к личностному осознанию высших идеалов, религиозных ценностей, возвышает человека. Утверждаемые Кантом *субъективность* суждения вкуса и *субъективная* целесообразность эстетической

рефлексии соотносятся им с идеалом [11, с. 71, 89, 104]. Идеал же состоит в выражении нравственного, «прекрасное есть символ нравственно доброго» [11, с. 228]. А это выводит субъекта в сферу сверхчувственного, сближая моральное обоснование бытия Бога с эстетическим и утверждая моральное предназначение человеческой жизни — стремление к Богу.

В «Критике способности суждения» слово «коммуникация» не употребляется. Хотя неоднократно подчеркивается разница между *общением*, основанном на эмпирических правилах, и восприятием произведения искусства. Было бы не совсем правильным считать эту часть «Критики» эстетикой восприятия. Это также и эстетика художественного творчества, поскольку речь идет и о творчестве гения. Причем о взаимоотношениях творца и воспринимающего субъекта Кант говорит в терминах, близких к моральной сфере: *общее чувство, всеобщая сообщаемость, всеобщее согласие* в суждении вкуса, *единодушие* вкуса. Что это, как не коммуникация в современном понимании слова? А поскольку *субъективно* прекрасное становится *объективно* прекрасным при условии «совпадения чувства каждого с каждым особым чувством другого» [11, с. 108–109], такое единение и согласие в восприятии прекрасного коррелируют с христианскими представлениями и восходят к вере.

У Гегеля коммуникация предстает как объективация внутреннего мира художника в произведении. Здесь идея должна явиться в качестве истины. Но изначально идея не является таковой. Она еще только должна стать *объективированной всеобщностью* в результате своего развертывания в действительности. И она проявляется в *объективном* виде в искусстве. Но не такого рода всеобщности взыскует человеческая душа, когда достигает более высокой ступени развития. Душа порывает с чувственной стихией искусства, отвращается от свойственной ему объективности и устремляется к религиозным идеалам. Именно здесь царствует «культ общины в его чистейшей, интимнейшей, *субъективнейшей* форме; это культ, в котором объективность как бы поглощена и усвоена, и содержание этой объективности уже без нее стало достоянием сердца и души» [8, с. 172].

Гегель имеет в виду религию как более высокую по сравнению с художественной форму сознания. Это теоретическое положение подтверждается художественной практикой. На протяжении XVIII, XIX вв. религиозные мотивы, темы, идеалы вдохновляли искусство. И существует огромный пласт произведений, являющихся шедеврами именно вследствие глубины религиозного содержания. Это прежде всего сочинения Баха, церковные произведения венских классиков (один только Моцарт написал их немало), религиозные сюжеты барочной и классицистской живописи. Идеализирующий творческий метод давал возможность художнику говорить со зрителем, слушателем на языке высоких чувств, мыслей, идеалов. *Автокоммуникация* барочного и классицистского типа, несомненно, поместилась бы в высокой точке диагонали между трансцендентной и материально-практической осями координат в предложенной схеме.

Художник-романтик, подчиняясь тяжелым условиям своего времени, находится в плену у мелких интересов дня и направляет свои усилия к достижению чисто практических целей [8, с. 87]. Из чего можно было бы предположить, что *автокоммуникация* в какой-то мере вытесняется *гетерокоммуникацией*. Одна-

ко романтическую форму искусства Гегель считает наивысшим достижением культуры. И когда он говорит о том, что «искусство со стороны его высших возможностей остается для нас чем-то отошедшим в прошлое» [8, с. 88], и включает раздел «Лекций по эстетике» обоснованием конца романтической фазы искусства [8, с. 609–616], это вовсе не означает предсказания конца искусства. Напротив, по его убеждению, произведения искусства «обретают свою художественную правду только как носители *живой современности*, того, что наполняет сердце человека и заставляет нас чувствовать и представлять себе истину» [8, с. 614]. Следовательно, тот факт, что искусство, возможно, исчерпало свои высшие возможности, отнюдь не означает его конца, оно будет развиваться и впредь, но содержание свое черпать из будущей действительности.

Причину распада, разложения и конца современного ему романтического искусства Гегель видит в следующем. В идеале содержание искусства должно являть собой «полное взаимослияние *абсолютного, божественного* с человеческой *субъективностью*» [8, с. 553]. В противоположность этому в современном ему искусстве «Бог есть отдельный субъект», а это влечет случайность и частный характер его художественного воплощения. Таким образом, искусство приходит в упадок в результате совпадения двух крайностей — подражания внешне *объективному*, но *случайному* и высвобождения *субъективности* с ее внутренней *случайностью* [8, с. 614].

Два столетия спустя мы смотрим на романтическую форму искусства другими глазами. Для нас на первый план выходит не снижение его до *гетерокоммуникации*, а поиски новых путей восхождения к высшей духовности, к *автокоммуникации* нового по сравнению с барокко и классицизмом типа. Шуман, Лист, Берлиоз, Гуно, Франк — все эти композиторы-романтики стремились вложить новое содержание в застывшие канонические церковные формы. В их музыке религиозные темы приобретали новое философское осмысление — противостояние тьмы и Света, противоборство Бога и дьявола, конфликт Неба и ада, утверждение классической идеи Божественной гармонии. Лист, сокрушаясь о том, что алтарь шатается и трещит, а религиозные церемонии стали предметом насмешек и сомнения, считает, что нужна новая музыка, которая выйдет из храма, будет воспевать народ и Бога. А Брамс создает на основе первого послания апостола Павла Коринфянам одну из вершин своего творчества — «Строгие напевы», катафатическое осмысление цели человеческой жизни: «Бог есть любовь».

В рамках субъектно-объектной парадигмы художественная коммуникация интерпретируется и более поздними философами. Гартман вполне в гегелевском духе строит четырехчленную структуру взаимоотношений художника и зрителя: 1) *производящий дух* (в персонально-субъективной, а также исторически-объективной форме), который «формирует материю», придает ей духовное содержание, 2) «*объективированный дух*», т. е. художественное произведение, несущее это духовное содержание, 3) «*объективирующий дух*» — созерцающее, понимающее и узнающее сознание, 4) *творческий дух художника* — высвобожденное, репродуцированное благодаря воспринимающему духу содержание внутреннего мира художника [7, с. 125–136, 484].

Сама терминология указывает на то, что в эпоху растущей субъективности, а в последующее время в силу сложившейся традиции, художествен-



ная коммуникация мыслилась расположенной именно по линии вектора трансцендентных ценностей. Однако Гартман предостерегает от сведения эстетико-поэтических ценностей к этическим, которое, по его мнению, имеет место у Гегеля и в эстетике романтиков. «„Божественное“ — говорит он, принималось непосредственно за „идею“, которая там выступала как „явление“. То, что Бог принимался за выдающееся возвышенное, вполне логично, но то, что сама чисто религиозно мировоззренческая возвышенность безоговорочно принималась за эстетическую (в мифе и догматике), было уже недостаточным различием» [7, с. 534]. Применительно к взаимоотношениям «производящего» и «объективирующего» духа можно заключить, что далеко не всегда эстетическая ценность этих отношений определяется высотой мировоззренческого содержания, нравственной ценностью.

Гартман, будучи учеником Когена и настаивая на различии нравственного и эстетического, отчасти расходится со своим учителем. Для Когена важно не различие, а взаимопроникновение одного и другого. Эстетическое и религиозное у него предстают в виде синтеза, поскольку «нравственная составляющая в религиозном чувстве — уже часть эстетического чувства», да и само «религиозное чувство скорее преимущественно эстетическое». Он считает очень важным с методологической точки зрения подчеркнуть, что не искусство питается религией, а «религия насквозь пропитана искусством» [12, с. 224].

Что же касается коммуникативных возможностей искусства, то они рассматриваются Когеном как «средства для целей *сообщения*», потому что человек ищет *общности*» с другими людьми [1, с. 480]. Оставаясь в рамках кантовской трактовки истинности, совершенства художественного произведения и его восприятия, заключающейся во *всеобщности* (ср. общность чувства, всеобщая сообщаемость у), он, между тем, уже намечает тенденцию отхода от субъектно-объектной парадигмы и приближения к современному диалогическому пониманию общения, когда толкует его как сострадание, сочувствие, «любовь самости человека» [1, с. 480].

Уже в первой половине XX в. рационализм западноевропейской философской традиции, стремление к объяснению мира в рамках субъектно-объектных отношений все меньше соответствуют сложившейся социокультурной ситуации. Наступает время поисков совершенно новых форм философствования вне субъектно-объектной парадигмы.

Однако вопросы веры, потребность в новом подтверждении бытия Бога не уходят с повестки дня. После превосходного, по словам Ясперса, опровержения всех доказательств бытия Бога, данного Кантом, после глубокомысленного, удобного, но и ложного восстановления этих доказательств Гегелем сегодня новое философское осмысление их стало насущной необходимостью. Для Ясперса несомненно, что Бог есть. И несомненно то, что истину можно найти только в Боге. Философская вера — вот что ведет к истине. Но философская вера (так называется и одна из работ Ясперса) [20] является одновременно верой в *коммуникацию* и встречей экзистенции с трансценденцией. Эта встреча — залог того, что «попутчики по судьбе, любя», найдут путь к истине. Центром, ядром теории Ясперса является различие «подлинной» и «неподлинной» коммуникации [19]. И поскольку «подлинная», по его мнению, та, где встреча

индивидов — это их взаимное творчество, равенство позиций, открытость, то ею вполне может быть коммуникация художественная.

Бесспорно, что «подлинная» коммуникация в трактовке Ясперса — это глубоко личностные, межсубъектные контакты. И противопоставление подлинного и неподлинного общения, и приближение интерпретации коммуникативных связей к трактовке их как межсубъектных отношений сближают «философию диалогии» Бубера [4; 5] с позицией Ясперса. У Бубера встреча «Я» и «Ты» — это прежде всего обращение человека к Богу, вопрошание, ожидание ответа. Но такая встреча может пониматься и как диалог, в котором открывается тайна другого человека, когда возможно подлинное межчеловеческое общение.

Характерно, что и у Ясперса, и у Бубера подлинная коммуникация — это, в сущности, выход к *трансцендентным* ценностям, в то время как неподлинное общение — это по сути *гетерокоммуникация*. У Ясперса «человек массы», находящийся в зоне гетерокоммуникации (ориентация на успех, выгоду, материальный интерес), не способен на «подлинную» коммуникацию в силу своей безличности, аморфности. У Бубера «подлинное» общение также невозможно в обществе потребления, бюрократии, вещизма, пропаганды и рекламы. Взаимоотношения художника и зрителя в «монологическом» мире разобщенных, атомизированных, отдаляющихся от трансцендентных ценностей людей все больше принимают характер коммуникативного кризиса. И происходит это в эпоху Модерна, пока еще не отказавшегося от сакральных ценностей. Хайдеггер утверждает, что искусство умирает, и причину этого видит в «*субъективизме*» метафизического мировосприятия [6, с. 337]. Слишком много внимания, считает он, традиционная эстетика уделяет анализу *переживания*, субъективного состояния, того, в котором находился художник, и того, которое испытывает зритель. «Чтобы понять сущность художественного творчества, нужно направить свой взор *не на субъективный творческий акт и не на произведение как объективированный* и вынесенный вовне результат этого акта, а на то бытие, которое раскрылось художнику и позволило... удержать себя в произведении» [6, с. 338]. Только тогда откроется истина бытия, «святое, а вместе с ним Бог и боги». Только тогда откроется тайна, «сокрытое», а это и есть цель искусства. Таким образом, художественная коммуникация для Хайдеггера — *теургический акт*, хотя попытки Скрябина и Вагнера преобразовать в этом направлении искусство ему не были близки [6, с. 344].

Очевидно, что такая постановка вопроса — отказ от субъективности — только одна сторона хайдеггеровской трактовки сути художественной коммуникации. Ее понимание как общения с Богом — это еще не полная характеристика коммуникации на основе произведения искусства. Здесь нет того, что Кант называет «всеобщим чувством», «всеобщей сообщаемостью», ведь тайна, «сокрытое» даруется *всем*. И Хайдеггер указывает на шаг, который надо сделать, чтобы понять главное [17, с. 300]. «Творящаяся в творении истина» существует благодаря *человеку* и творится *для человека*. Однако своеобразие хайдеггеровского взгляда на художественную коммуникацию в том, что с одной стороны, экстатически экзистирующий человек ни в коем случае не мыслится как совершающий некие действия, поступки *субъект*. С другой стороны, творение (художественное произведение) нуждается в его воле, охране,

и «охранение творения не разъединяет людей, ограничивая каждого кругом его переживаний, но оно вводит людей *вовнутрь их общей принадлежности истине*, совершающейся в творении, и так полагает *основу для их совместного бытия друг с другом и друг для друга*» [17, с. 302]. Благодаря творению каждый из этих людей выходит за пределы своего человеческого *здесь-бытия* и поднимается к «разверстости бытия», что можно понимать как прорыв к трансцендентному, к общению с Богом.

Очень близка хайдеггеровскому пониманию художественной коммуникации как *теургического акта* трактовка Бердяева. Близка в том, что творчество как религиозный опыт не знает деления на субъект и объект [3, с. 342], а также в том, что «художественное имеет онтологическую, а не психологическую основу», т. е. восприятие, переживание произведения во всей его красоте «есть прорыв через уродство „мира сего“ к миру иному» [3, с. 438]. И этот прорыв становится возможным потому, что художник представил нам мир «уже просветленным и освобожденным» [3, с. 438]. Будущее человечества видится Бердяеву как новая эпоха, когда искусство станет религиозным творчеством, превратится в теургию и станет действием, совместным с Богом — творчеством иного мира, иного бытия, иной жизни, иной красоты [3, с. 457–458].

Картина соотношения трансцендентальных и чувственно-конкретных ценностей в культуре Модерна сложна и противоречива. Несмотря на то место, которое занимают сакральные ценности в западной и русской философии, это культура по преимуществу *богоборческая*. Но в то же время, как это ни парадоксально, культура Модерна — высшая степень выражения духовного, завершение классического периода эпохи романтизма в Европе, начиная с бидермайера вплоть до первой половины XX в., когда возникла т. н. «новая религиозность», черты которой проявляются даже в некоторых модернистских художественных направлениях. Таких, как кубизм, словно проникающий сквозь материальные покровы и стремящийся за материальным увидеть внутреннее строение природных объектов. Или абстракционизм с его мистикой цвета и света, желанием освободиться от косности материи и выйти на уровень новой абсолютной объективности, построить религию Новой Жизни. Даже в антирелигиозных по своей сути текстах художественной литературы встречаются библейские образы, поскольку Модерн имеет христианскую генеалогию.

Начиная со второй половины XX в. характеристика субъекта становится все более затруднительной. Время, когда коммуникацию можно было рассматривать в рамках субъектно-объектной парадигмы, прошло. Однако «анахронический, дрейфующий, расколотый» [2, с. 514, 477] субъект все же существует в Постмодерне. Но возможна ли здесь межсубъектная связь? С позиций постструктурализма — возможна, но не в классическом варианте, мыслимом когда-то в субъектно-объектной парадигме, а скорее, на уровне *интерсубъективности*. После того, как Ю. Кристева вслед за М. Бахтиным дала диалогическую трактовку текста как мозаики цитации: «всякий текст вбирает в себя другой текст и является репликой в его сторону» [13, с. 169], понятие *интертекстуальности* стало ключевым в постмодернизме. Библейские тексты предстали как неотъемлемая часть многих других культурно значимых текстов. Многочисленные семантические интерференции, связанные с сакральными

темами, открываются в художественном содержании многих произведений. Это имеет и положительную, и отрицательную стороны. Отрицательная проявляется в том, что оказался возможным подход к сакральному тексту как к рядовому, *игра* на снижение религиозных святынь, искажения смыслов, провокации.

*Интертекстуальность* в постмодернизме — не только методологический ключ к изучению произведений искусства, но ключ к пониманию их функционирования в культуре. Когда Делез рассматривает три типа философов и характеризует идеализм как «маниакально-депрессивную форму философии» [9, с. 170], он отвергает Платона, тем самым отвергает *автокоммуникацию* с ее устремлением вверх, в мир высоких идей, где главное место принадлежит идеям религиозным. Далее он отвергает и направленный вниз, в глубину тип философствования, который отождествляет с досократиками и называет «шизофренией» [9, с.171–172], отрицая, видимо, и *гетерокоммуникацию*. Время Платона и Ницше прошло, считает Делез, и современный философ — это философ третьего типа, сродни киникам и стоикам, мысль которых не направлена «ни к глубинам тел, ни к высоким Идеям... Все, что происходит, и все, что высказывается, происходит и высказывается *на поверхности*» [9, с. 176–177]. По поверхности, не проникая вглубь и не стремясь вверх, распространяется корневище, *ризомы*. Распространяется хаотично, беспорядочно, случайно. Там, на поверхности, нет ограничений, нет ни центра, ни периферии, отринуты все идеалы, ориентиры, нет понятий ни о *Боге*, ни о душе. Зато в многомерном интертекстуальном пространстве постмодернистской художественной коммуникации есть простор для *множественности* интерпретаций.

В одной из своих работ У. Эко ставит вопрос о критериях истинности, в том числе и в искусстве. Он вступает в спор с крайними релятивистами, утверждающими, что «*фактов нет, современное мышление оперирует только интерпретациями*» [18, с. 62]. Это спор культурологического, а по главной своей сути — религиозного характера. Постмодернистский релятивизм, пренебрегающий фактами, идет очень далеко в своем отрицании — он отрицает Абсолют, а в конечном итоге — Бога. Когда Бог мертв, «искусство может говорить то, что говорит, так как само Бытие готово принять *любое* определение, ведь у него нет основы. Для Ницше такое растворение Бытия совпало со смертью Бога» [18, с. 64–65]. Стало быть, возможны *любое* определение, *любая* трактовка — именно на этом основана постмодернистская художественная коммуникация. Как нет ограничений хаотичности ризомы, так нет предела бесконечности, бесконтрольности (ведь критериев не существует!) *интерпретаций* одних знаков через другие. Но Эко все-таки настаивает на приоритете, очевидности *фактов*, природных сил, которые противостоят произвольным интерпретациям: «Если я интерпретирую нарисованную на стене открытую дверь как настоящую и соберусь пройти в нее, тот факт, что стена непроницаема, сведет на нет мою интерпретацию» [18, с. 66–67].

Таким образом, можно констатировать, что усиление субъектности начиная с Нового времени вплоть до пика, вершины ее в эпоху Модерна всегда отражалось в системе ценностей: среди них преобладали либо трансцендентные, либо социальные. В художественной сфере соответственно на первый план выходила *автокоммуникация* или *гетерокоммуникация*. Возникает вопрос: если

существующий в современном мире коммуникативный кризис — результат развития субъективности, достигшей во второй половине XX в. своего апогея, то есть ли выход из этого кризиса? Если в силу разных причин *автокоммуникация* на данном историческом этапе уступает свои позиции *гетерокоммуникации*, возможно ли решение проблемы именно на гетерокоммуникационной (социальной) оси в плане радикальных преобразований в сфере субъектности?

Может быть, субъект-центрированный разум должен уступить свои позиции *коммуникативному разуму*, как это предлагает Хабермас? Социальная жизнь, на его взгляд, должна принять такие очертания, при которых исчезает разрыв между *трансцендентальным* и *эмпирическим миром* [16, с. 308–309]. Вместо того, чтобы говорить о приоритете материальных или трансцендентных ценностей, надо осуществить модель общества нового типа — *коммуникативного сообщества*, где функционировали бы «коммуникационные жизненные миры, способные возвыситься над осязаемой средой и воспроизвести действия, ориентированные на взаимопонимание» [16, с. 306]. Фактически это «подлинная» коммуникация, о которой говорят Ясперс и Бубер. Инструментальное действие (производство, труд, материальная предметность), считает Хабермас, должно упорядочиваться *коммуникативным действием* — межличностными отношениями, взаимопониманием, согласием, свободным волеобразованием интерактивных участников. А поскольку в универсальном постсовременном коммуникативном сообществе не должно быть различий между трансцендентальным и эмпирическим «я», эмпирическое не будет довлеть над трансцендентальным. Для вертикального вектора автокоммуникации откроются благоприятные возможности и в художественной, и в религиозной сфере. Это определит высокий уровень духовности и индивида, и художественной коммуникации.

Можно принять точку зрения Хабермаса в качестве одного из вариантов выхода из коммуникативного кризиса. «Взаимопонимание», «свободное волеобразование интерактивных участников» — понятия очень близкие межсубъектным отношениям, к которым, очевидно, возврата не будет, во всяком случае в теоретическом плане: метафизическое объяснение коммуникации отошло в прошлое. Но то, что стоит за этими понятиями — разумно, гуманно, желаемо всеми, и является частью неосуществленного модернистского проекта. На протяжении десятилетий из этого проекта устранялось сакральное. Логично предположить, что возврат сакральных ценностей, да и религиозности в целом, но религиозности на новом уровне, по-новому осмысленной, мог бы вывести общество из коммуникативного кризиса.

Мы живем в ожидании этого. Живем в мире релятивизма, где все относительно: Добро соседствует со злом, высокое с низким, талантливое с бездарным. И кажется иногда, что многие произведения искусства написаны скорее в союзе с дьяволом, чем с Богом. Есть ли что-то, что предвещает возвращение сакрального в искусстве? Возможно, это закончившаяся эпоха метафизики? И может быть, прав Э. Жильсон, сказавший «Когда метафизика подходит к концу, начинается религия»?

## ЛИТЕРАТУРА

1. Акиндинова Т. А. Эстетика неокантианства: искусство как предмет аксиологии и философии культуры // История эстетики / отв. ред. В. В. Прозерский, Н. В. Голик. — СПб.: Изд-во РХГА, 2011. — 815 с.
2. Барт Р. Удовольствие от текста // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / пер с франц. Г. К. Косикова. — М.: Прогресс, Универс, 1994. — С. 462–518.
3. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Правда, 1989. — 607 с.
4. Бубер М. Я и Ты / пер. с нем. Ю. С. Терентьева, Н. Файнгольда. — М.: Высшая школа, 1993. — 175 с.
5. Бубер М. Два образа веры / пер с нем. М. И. Левиной, С. В. Лезова, И. И. Маханькова, А. Ю. Миронова. — М.: Республика, 1995. — 464 с.
6. Гайденко П. П. Тайна бытия. М. Хайдеггер о сущности художественного произведения // Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. — М.: Республика, 1997. — С. 333–352.
7. Гартман Н. Эстетика / пер. с нем. — М.: Изд-во иностранной литературы, 1958. — 692 с.
8. Гегель Г. В. Ф. Эстетика: в 2 т. — СПб.: Наука, 2007. — Т. 1. — 623 с.
9. Делез Ж. Логика смысла / пер. с франц. Я. И. Свирского. — М.: Академический Проект, 2011. — 472 с.
10. Жильсон Э. Бог и философия / пер. А. П. Шурбелева по изд. Wilson E., God and Philosophy. — New Haven, 1960. — 642 с.
11. Кант И. Критика способности суждения / пер. с нем. — М.: Искусство, 1994. — 367 с.
12. Коген Г. Эстетическое чувство любви / пер. и коммент. Т. А. Акиндиновой // STUDIA CULTURAE. — Вып. 3. — СПб., 2002. — С. 219–232.
13. Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики / пер. с франц. Г. К. Косикова, Б. П. Нарумова. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. — 656 с.
14. Ницше Ф. Веселая наука. Злая мудрость / пер. с нем. К. А. Свасьяна. — М.: Эксмо, 2014. — 480 с.
15. Прозерский В. В. Ценностные основания актов культуры // STUDIA CULTURAE. — Вып.15. — СПб., 2013.
16. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций / пер. с нем. М. М. Беляев, К. В. Костин, Е. Л. Петренко, И. В. Розанов, Г. М. Северская. — М.: Весь мир, 2008. — 416 с.
17. Хайдеггер М. Исток художественного творения / пер. с нем. А. В. Михайлова // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты, статьи, эссе / Сост., общ. ред. Г. К. Косикова. — М.: Издательство Московского университета, 1987. — 511 с.
18. Эко У. Абсолют и Относительность // Сотвори себе врага и другие тексты по случаю / пер. с итал. Я. Арьковой, М. Визеля, Е. Степанцевой. — М.: AST: CORPUS, 2014. — С. 21–33 с.
19. Ясперс К. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции / пер. с нем. А. К. Судакова. — М.: «Канон+»; РООИ «Реабилитация», 2012. — 448 с.
20. Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. — М.: Политиздат, 1991. — С. 420–508 с.

*Е. С. Стрункина\**

## КОНЦЕПТЫ «ПУБЛИЧНОГО» И «ПРИВАТНОГО» КАК ИНСТРУМЕНТ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИЙ

В статье исследуются четыре подхода к бинарной оппозиции частного/публичного, предложенные Джеффом Вайнтраубом: либеральный, республиканский, феминистский и социально-исторический. На материале работы Хосе Казанова «Публичные религии в современном мире» анализируется феномен «публичной религии» в рамках либерально-экономической и республиканской трактовок.

**Ключевые слова:** публичные религии, Казанова, Вайнтрауб, дихотомия частного/публичного.

*E. S. Strunkina*

*The Concepts of "Public" and "Private" as a Tool for the Study of Religions*

Present work deals with four approaches to distinction between "public" and "private" offered by Jeff Weintraub and analysis liberal-economic model, the republican-virtue approach, socio-historical and feminist approaches. Following Jose Casanova research "Public Religions in the Modern World" in the article is studied phenomenon of "public religion" from the republican and liberal positions.

**Keywords:** public religions, Casanova, Weintraub, private/public distinction.

При исследовании феномена «публичной религии» понятие «публичное» требует отдельного анализа и четкой характеристики. Исчерпывающе истолковать термины «публичная сфера» и «публичное» — довольно непростая задача. Джефф Вайнтрауб в своей, ставшей уже классической, работе «Теория и политика дихотомия публичное/частное» дает следующее определение:

Семантика понятия «публичное» раскрывается в двух аспектах: видимое — то, что открыто или явлено, видимо или доступно другим, противопоставлено тому, что скрыто или удалено из вида (и что тем самым образует «частное»), и коллективное — то, что коллективно или влияет на интересы коллектива, в противоположность индивидуальному (частному) [6, р. 8].

---

\* Стрункина Елена Сергеевна — аспирант, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, кафедры философии; estrunk@mail.ru

Вайнтрауб, исследуя разнообразные варианты подходов к определению дихотомии частного/публичного, отмечает, что все трактовки можно условно поделить на два типа. В подходах первого типа дихотомия частного/публичного выступает (с определенными оговорками) как синоним дихотомии политического/неполитического. В подходах второго типа акцент делается на пространство частной жизни.

Прежде чем приступить к анализу феномена публичной сферы, необходимо уточнить этимологию слова «публичное» (public). Термин имеет латинские корни и берет свое начало в истории римской политической жизни.

Итак, есть две основные модели «публичной» сферы, берущие свое начало из мира античности:

1. Самоуправляющийся полис или республика (*res publica*, буквально «общая вещь», *public thing*), от которых мы унаследовали понятие политики, как гражданства, где индивиды как граждане по мере своих способностей участвуют в процессе сознательного коллективного самоопределения.

2. Римская империя, откуда мы получили понятие суверена централизованного, единого и всемогущего аппарата правил, который находится выше общества и управляет им при помощи принятия и администрирования законов. «Публичная» власть суверенно правит над и от имени общества «частных» (*private*) и политически пассивных индивидов, имеющих права, предоставленные и гарантированные им сувереном [4, с. 314].

Таким образом, понятие «публичная сфера» наделяется разными смыслами. В связи с этим Вайнтрауб выделяет два подхода к определению «публичного пространства» в контексте политической трактовки.

Первый подход можно охарактеризовать, как либерально-экономический (*liberal-economistic*). Здесь под публичным подразумевается государственная администрация, а под частным — рыночная экономика, и взаимоотношения между ними выстраиваются как между сувереном и политически пассивными индивидами, имеющими права, предоставленные и гарантированные сувереном.

Второй подход — классический, или подход «республиканской добродетели» (*republican-virtue*). Под публичной сферой здесь подразумевается пространство для дебатов политически активных граждан. Определить границы публичного пространства в рамках этого подхода и оценить, в какой момент заканчивается частная жизнь и начинается публичная деятельность в современном обществе, довольно затруднительно.

Исследователь этой проблематики Ханна Арендт пишет: «...в современном мире эти две области постоянно переходят одна в другую, словно они лишь волны в вечно текущем потоке жизненного процесса» [1, с. 37].

В рамках обоих подходов этого типа, условно названного политическим, при анализе дихотомии частного/публичного основное внимание уделяется сфере публичного, проблематика же частного пространства менее исследована. Приватная сфера подробнее анализируется в подходах, которые Вайнтрауб характеризует как социально-исторический и феминистский.

В рамках социально-исторического подхода уместно сослаться на идеи Филиппа Арьеса, изложенные им в работе «Ребенок и семейная жизнь при



Старом порядке». Арьес тщательно исследует историю семьи в Европе, с его точки зрения, в современном обществе «победил не индивидуализм, а семья». Семья, по мнению этого исследователя, является надежным и безопасным укрытием для современного человека от бюрократического государства и формальных институтов.

С XVIII в. люди начинают защищаться от повсеместного присутствия общества, бывшего раньше источником образования, репутации и богатства... Проффессиональная и семейная жизнь затмила ту сторону существования человека, которая ранее поглощала все социальные отношения [2, с. 406–407].

В Новое время появляется жесткая граница между домашним и внешним миром. Вайнтрауб полагает, что непреодолимая грань между «приватной» сферой как пространством семейного института и «публичной» сферой как территорией обезличенных институтов становится источником разочарования и фрустрации для современного человека. Так как индивидуум не готов отказаться от «частной» жизни в пользу «публичной» и наоборот, то требуется некое пространство, в котором человек мог бы одновременно удовлетворять потребности и желания, которые он обычно реализует в каждой из этих сфер по отдельности. Наличие насыщенной социальной жизни (wealth of public life), по мнению Вайнтрауба, является возможным способом решения этой проблемы. Таким образом, понятие «публичной» сферы рассматривается последователями этого подхода, как сфера общения, мир, где люди встречаются «прежде всего, в публичном пространстве улицы, парка, торгового центра, а также микрорайона, бара или кафе» [6, р. 23].

Представители четвертого, феминистского подхода под частной сферой подразумевают семью, а под публичной — гражданское общество. При этом категория приватной сферы тщательно разрабатывается, а публичная сфера формируется по остаточному принципу.

Вайнтрауб отмечает, что несомненным вкладом представителей феминистского подхода в изучение данной проблематики является то, что они соотнесли «приватное» именно с понятием семьи, а не с рынком или изолированным индивидуумом. Несмотря на то, что категория публичного не так тщательно исследуется, некоторые последователи этого подхода дают определенные формулировки данному понятию. Например, Карен Сакс (Karen Sacks), представительница «марксистского феминизма», связывает публичную сферу с рыночной экономикой. Соответственно, определение понятия «публичное» у феминисток диаметрально противоположено определению этого же понятия у представителей либерально-экономического подхода, для которых рынок — это часть приватной сферы. Путаница, которая может возникнуть при употреблении термина «публичное», становится очевидна.

По мнению Вайнтрауба, попытки поместить сложно организованную социальную реальность в рамки одной бинарной оппозиции всегда сопряжены с рядом трудностей, и в связи с этим неизбежны упрощения многих явлений современного общества. Тем не менее он четко сформулировал и определил четыре подхода к этой проблематике публичного/приватного: либерально-эко-

номический подход, подход республиканской добродетели (или классический), социально-исторический и феминистский.

Данные подходы стали хрестоматийными и прочно вошли в современный научный дискурс. Ссылки на работу Вайнтрауба представляются неизбежными при исследовании темы публичного пространства и всего, что связано с дихотомией приватного/публичного. Несмотря на то, что Вайнтрауб при анализе этой проблематики отдельно не затрагивал тему религии и ее место в этой бинарной оппозиции, обзор его статьи необходим при исследовании проблемы «публичных религий».

Хосе Казанова в работе «Публичные религии в современном мире» приводит развернутую ссылку на исследование Вайнтрауба. Вслед за Вайнтраубом он также отмечает, что ограничить многомерность мира двумя полюсами и развести по ним все социальные явления современности фактически невозможно. По мнению Казановы, особенность сегодняшнего дня связана с размытостью границ автономных «территорий гражданского общества», «социума» и пространства между публичным и частным состояниями. Постоянно меняющиеся и нечеткие границы между этими тремя сферами создают благодатную почву для разнообразных интерпретаций и материал для новых трактовок этих явлений.

По мнению как Вайнтрауба, так и Казановы, разнообразие трактовок публичного и приватного и серьезные разночтения зачастую продиктованы не проблемами терминологического характера, а отражают глобальные различия в теоретических (и идеологических) установках.

Казанова отмечает, что теоретические предпосылки, которые формируют тот или иной подход к определению границ между «частным» и «публичным» пространством, зачастую представляют собой проявления контрфактической нормативной критики определенных процессов, происходящих в современном обществе. Это может быть критика феминистками сложившейся дихотомии приватного/публичного как синонима мужского/женского. Или критика представителями классического подхода современной тенденции сведения политического только к области государственного администрирования, что может повлечь за собой исчезновение полноценного, с их точки зрения, «публичного» пространства [5, с. 42]. «Деприватизация» религии, по мнению Казановы, является также своего рода проявлением критики определенных процессов, протекающих в современном обществе, и призывает это общество к диалогу и дебатам.

В своей работе Казанова пытается понять роль религии в структуре «публичной» и «частной» сфер и ее влияние на положение границ между ними. При этом исследователь использует теорию социальных систем Никласа Лумана и различия между «публичной» и «частной» религией рассматривает на трех уровнях:

...«индивидуальная» и «групповая» религиозность на интеракционном уровне анализа, разделение между «религиозным сообществом» и «общественным культом» на организационном уровне и на социальном уровне анализа разделение между «религией» и «миром» [5, с. 43].

Кратко рассмотрим взаимоотношения этой дихотомии на каждом из трех уровней анализа по отдельности. Анализируя «индивидуальную» и «групповую» религиозность, автор констатирует, что попытки свести феномен религии только к одной из двух форм религиозности, «индивидуальной» или «групповой», предпринимавшиеся в мировом научном дискурсе, не увенчались успехом. Эволюционный подход к этому вопросу, т. е. рассмотрение форм религиозности как процесса развития от примитивных культов к современной «индивидуальной» религии, также оказался проблематичен [5, с. 44].

Рассматривая дихотомию «публичной» и «частной» религии в формате разделения между «религиозным сообществом» и «общественным культом», Казанова приходит к выводу, что это идеальный, а потому недостижимый вариант дифференциации. Под «религиозным сообществом» подразумевается тип религиозной организации, нацеленной на удовлетворении частных, индивидуальных запросов. «Общественный культ» призван реализовать общие потребности коллектива. Исследователь отмечает, что «обычно религии демонстрируют как социальные функции, так и психологические, и удовлетворяют как коллективные потребности, так и потребности индивидуалов» [5, с. 46].

Что касается взаимосвязей религии и «мира», то в аспекте дихотомии частного/публичного это взаимодействие представляется наиболее запутанным и зачастую парадоксальным. Устройство и особенности современной западной государственности многим обязаны церкви и характеру ее трансформации в процессе секуляризации. Так или иначе, христианский индивидуализм серьезным образом повлиял на возникновение и формирование современного индивидуализма. В процессе взаимоотношений религии и «мира», в конечном итоге, современный мир вытеснил религию в пространство «институализированной» частной сферы [5, с. 50].

Как полагает Хосе Казанова, в условиях дифференцированной реальности следует стремиться определить основные варианты положения религии в современном обществе. В качестве структурной рамки он использует подходы, предложенные Вайнтраубом. Наибольший интерес представляют два из них: либерально-экономический и республиканский.

С позиций либеральной традиции публичное пространство находится в ведении государственного сектора, а частное отдано на откуп всем остальным явлениям современной социальной реальности. В связи с этим место религии, несомненно, располагается в частном пространстве, более того, отделение церкви от государства закреплено во многих государствах на конституционном уровне. Тем не менее, существует ряд вопросов, которые пробуждают активную дискуссию в обществе, в частности — о базовых принципах отделения религии от государства, которые могут быть интерпретированы совершенно по-разному.

Ссылаясь на работы ряда американских исследователей, Казанова приводит основные варианты трактовок. Первый вариант — это «строгое отделение» (*strict separation*), которое подразумевает как отказ в государственной поддержке религии, так и недопустимость каких-либо регулятивных мер со стороны государства по отношению к «церковной деятельности». Второй — «доброжелательное отделение» (*benevolent separation*), в основе которого лежит благосклонное отношение к деятельности церкви как полезной для общества.

В этом случае подразумевается отсутствие государственного вмешательства в дела церкви, но предполагается общая поддержка государством религии.

В противовес «благоклонному отношению» к религии существует «секулярное» прочтение условий отделения церкви от государства, и здесь просматривается негативное отношение как к религиозным идеям в целом, так и к церковной деятельности в частности. При «секулярной» трактовке подразумевается отказ в государственной поддержке церковных институтов, но при этом строгое регулирование государством их деятельности. Хосе Казановы пишет в своей работе, что все эти разночтения связаны с ограниченностью юридического аппарата, который используется при решении вопроса отделения религии от государства. Вне зависимости от конституционно закрепленного отделения от государства, религия может функционировать в «публичном» пространстве, считает Казанова. Здесь следует различать юридические принципы отделения церкви от государства и нормативные установки приватизации религии с точки зрения либерального подхода. Ограничение религии рамками «частной» сферы является следствием одного из базовых принципов либерализма, а именно свободы совести, которая в свою очередь создает основу для незыблемого права каждого гражданина на «частную жизнь» (right to privacy) [5, с. 56].

Хосе Казанова приводит три примера «деприватизации» религии, когда Римская католическая церковь встала на защиту демократических идей и общечеловеческих принципов существования в современном мире. Первый пример — это активная роль католической церкви в процессе демократизации Польши, Испании и Бразилии. Второй — это пасторские письма (Pastoral Letters) американских католических епископов, критикующих гонку вооружений и ряд аспектов капиталистической экономической системы. Третий пример — это выступление католической общественности против аборт. В первом примере «религия» выступила в защиту либерального политического и социального порядка, во втором и третьем примере религиозные деятели указали на недостатки и ограниченность этой либеральной системы. Соответственно если религия в лице церкви следует нормам либеральных принципов и признает неприкосновенное право граждан на частную жизнь, то она сможет снова занять определенное пространство в «публичной» сфере [5, с. 57].

В рамках республиканского подхода под «публичной религией» подразумевается «гражданская религия», а под «частной» — индивидуальные религии спасения. Понятие гражданской религии требует дополнительного толкования. Словарь социологии религии дает следующее определение этому феномену:

Гражданская религия — это комплекс идей, материальных объектов и действий, которые носят священный характер в восприятии большинства населения какого-либо государства и обеспечивают единую гражданскую идентичность и общие ценностные установки вне зависимости от этнических различий и вероисповедания [3, с. 80].

По мнению Хосе Казановы, некоторые принципы, характерные для индивидуальных религий, вступают в конфронтацию с ценностными установками, заключающимися в идеях гражданской религии. Исследователь задается во-

просом: могут ли республиканская традиция, библейская традиция и традиция современного индивидуализма сосуществовать совместно, при этом не подавляя друг друга? [5, с. 60].

Анализируя эту проблему, Казанова использует концепцию Альфреда Степана (Alfred Stepan) о разделении современного государственного общества на три разные арены: государство, политическое сообщество и гражданское общество. По мнению Казановы, религия может проявлять себя на всех этих трех уровнях «публичной» сферы. На государственной арене религия представлена «институтом церкви», на политическом — всевозможными религиозными партиями, которые борются за свои права, на уровне гражданского общества — участием в открытых дебатах на разнообразные социально-экономические темы. Исследователь полагает, что на данном этапе исторического развития религия более не стремится быть представлена на политической или государственной арене. На примере католической церкви ученый иллюстрирует характер изменений, произошедших во взаимоотношениях государства и церкви. Казанова говорит о том, что на сегодняшний день католическая церковь в большинстве демократических стран приняла свое конституционное отделение от государства и, более того, оставила традиционные попытки вернуться в сферу политического влияния. Но при этом престиж католической церкви в этих же странах невероятно высок. Казанова делает вывод, что уход церкви с государственной и политической орбиты не означает ее вытеснения в «частную» жизнь. По мнению исследователя, религия продолжает играть «публичную» роль, но уже не на политическом и государственном уровне, а на арене гражданского общества.

Таким образом, несмотря на традиционное для либерально-экономического и республиканского подходов стремление оттеснить религию в пространство «частной сферы», Хосе Казанова демонстрирует полноценную «публичность» религии даже в рамках этих трактовок.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Арент Х. *Vita Activa, или о деятельной жизни* / пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина. — СПб.: Алетейя, 2000. — 437 с.
2. Арьес Ф. *Ребенок и семейная жизнь при старом порядке* / пер. с фр. Я. Ю. Старцева. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. — 416 с.
3. Смирнов М. Ю. *Социология религии: Словарь*. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2011. — 412 с.
4. Ярская-Смирнова Е. Р., Романова П. В. *Публичная сфера: теория, методология кейс-стадии*. — М.: ООО Вариант; ЦСПГИ, 2013. — 360 с.
5. Casanova J. *Public Religions in the Modern World*. — Chicago: University of Chicago Press, 1994. — 330 p.
6. Wientraub J., Kumar K. *Public and Private in Thought and Practice. Perspectives on a Grand Dichotomy*. — Chicago: University of Chicago Press, 1997. — 399 p.

*Д. А. Головушкин\**

## РЕЛИГИОЗНОЕ ОБНОВЛЕНИЕ В РУССКОМ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ НАЧАЛА XX ВЕКА

Понятие «религиозное обновление» сегодня широко используется для характеристики религиозных процессов и явлений, возникающих в результате взаимодействия между религией как динамичной духовно-социальной подсистемой и обществом, как социальной системой, находящейся в процессе развития. Однако концептуализация самого феномена религиозного обновления к настоящему времени находится лишь на начальной стадии. Современное религиоведение только намечает контуры интегративного подхода, который бы позволил выяснить, почему в той или иной религиозной культуре религиозное обновление, а не религиозный модернизм или религиозный фундаментализм, становится формой самовыражения и самоидентификации религиозно-реформаторских движений. Ответ на этот вопрос следует искать в идейных исканиях русского религиозного реформаторства начала XX в. Будучи естественной реакцией на общественную модернизацию, сопряженную с трансформацией духовной среды и системы ценностей, его представители (внецерковная и внутрицерковная ветвь) идентифицировали процессы, происходящие в это время в религиозной сфере, как религиозное обновление. Данный концепт был определен не случайно, т. к. наиболее точно выражал понимание специфики православной культуры, ее внутренних интенций, характера и сути необходимых преобразований, а также путей их практического достижения. Как следствие он произрастал из стремления гармонизировать идею развития религии с идеей верности основам этой религии, из намерения объединить религиозное обновление с обновлением социальным. В результате в статье делается вывод, что религиозное обновление можно понимать в качестве объединяющей парадигмы религиозных процессов и явлений, сочетающих в себе одновременно черты религиозного фундаментализма и религиозного модернизма, феномена, выражающего их глубокую взаимосвязь и амбивалентность.

**Ключевые слова:** религиозное обновление, обновленчество, богоискательство, русский духовный ренессанс, русское православное реформаторство, религиозный модернизм, религиозный фундаментализм, модернизация.

---

\* Головушкин Дмитрий Александрович — кандидат исторических наук, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; golovushkinda@mail.ru

*D. A. Golovushkin*  
*Religious Renovation in the Russian Religious and Philosophical Discourse*  
*in the Early 20<sup>th</sup> Century.*

Presently the term 'Religious Renovation' is widely used for identification of religious processes and phenomena resulting from the interaction between religion as a dynamic spiritual and social subsystem and society as a social system undergoing development. However, to date the conceptualization of this religious renovation phenomenon is in an initial stage. Modern science of religion is just outlining an integrative approach that could allow to find out why in this or that religious culture the religious renovation, rather than religious modernism or religious fundamentalism, becomes a form of self-expression and self-identification of the religious-reformative movements.

Not least, an answer to this question should be searched in the ideological heritage of the Russian religious reformation in the early XX century. Being a normal reaction to social modernization connected with transformation of the spiritual sphere and value system, its representatives (nondenominational and clerical trends) identified the processes taking place in the religious sphere at that time as religious renovation. This concept was determined not by accident because it most closely conveyed the understanding of the orthodox culture specific features, its inner intensions, nature and the core of necessarily reforms and the ways of their practical accomplishment. As consequence, the religious renovation originated in tendency to harmonize the idea of religion development with the idea of adherence to the religion's principles, in intension to unite religious and social renovation. As a result, the article is concluded that the religious renovation may be understood as a uniting (paradigm of religious processes and phenomena combining both religious fundamentalism and religious modernism features, as a phenomenon that shows their deep interrelation and ambivalence.

**Keywords:** religious renovation, Renovationism, "God-seeking", Russian Spiritual Renaissance, Russian Orthodox Reformation, religious modernism, religious fundamentalism, modernization.

В переходные эпохи, в условиях нарастающих социальных изменений, перемен в экономике, новых тенденций в культуре и неопределенности на рынках морали роль религии и ее институциональных выражений в общественной перезагрузке приобретает особую значимость. Недаром та или иная социальная перестройка в большинстве случаев сопровождалась глубокими религиозными реформами, которые либо предшествовали ей, либо проводились параллельно с процессами социально-экономической модернизации, либо имели догоняющий характер. От их направленности и результатов во многом зависел успех или неуспех модернизации, формат будущего политического устройства, а также характер связей, возникающих между государством и индивидом.

В истории России одним из таких важнейших рубежей, т. н. линией трансформационного разлома стал конец XIX — начало XX вв. — время глубокого общественного и культурного кризиса, вызванного не в последнюю очередь половинчатостью российской модернизации, не затронувшей духовной среды, системы ценностей. Эта угроза нарастающего социокультурного раскола и распада побуждает русскую интеллигенцию приступить к поискам / выработке интеграционных начал / механизмов, способных восстановить общественные связи и общественное единство. Они в свою очередь приводят ее к повороту от социальной проблематики к религии, заставляют обратить внимание на церковь, которая традиционно выступала в роли посредника / интерпретатора отношений между властью и обществом. Как впоследствии писал Н. А. Бердяев,

...веяние духа пронеслось над всем миром... Изменилась перспектива. Получалась иная направленность сознания. ...Этот духовный кризис был связан с разложением целостности революционного интеллигентского мирозерцания, ориентированного исключительно социально, он был разрывом с русским «просветительством», с позитивизмом в широком смысле слова, был провозглашением прав на «потустороннее» [5, с. 4–5].

Параллельно некоторые представители православного духовенства, отчасти под влиянием возникшего диалога между церковью и светской культурой, а также в силу церковно-общественной ситуации, сложившейся в России в начале XX в., заговорили о необходимости проведения глубоких религиозных реформ. Возникает обновленческое движение (т. н. обновленчество), которое призывало не только к освобождению церкви от опеки государства, возрождению ее соборности и созыву Поместного собора, но и к выработке нового богословского метода, пересмотру отношения православного христианства к земной жизни в пользу утверждения ее высокой религиозной ценности.

В результате все эти события и явления были восприняты представителями русской религиозно-философской мысли начала XX в. как «рубеж и начало, перевал сознания», а сами процессы, происходящие в это время в религиозной сфере, были идентифицированы современниками как *религиозное обновление* [2; 4; 6].

Данное определение было выбрано не случайно. Оно наиболее точно выражало специфику религиозной культуры, ее внутренние интенции, характер и суть необходимых преобразований, а также пути их практического достижения. Как справедливо отмечает А. М. Прилуцкий, «термин соотносится как с научным познанием... так и с различными аспектами проявления общественного сознания и областью духовно-религиозной жизни» [19, с. 43]. Поэтому русский богослов и библиист, впоследствии один из идеологов советского обновленчества, профессор С. М. Зарин имел все основания утверждать, что термин «обновление... наилучшим образом соответствует православно-академической богословской традиции» [11, с. 20].

В то же время вопрос о содержании данного понятия, сущности и специфике самого феномена религиозного обновления оставался для русской религиозно-философской и богословской мысли начала XX в. открытым. В частности, И. Г. Айвазов, автор одной из работ того времени, посвященных данной проблематике, указывал:

Всматриваясь в «Новый путь» и невольно приходишь к заключению, что последнего рода суждения о нем были вызваны царящей на его страницах «принципиальной хаотичностью»... В самом деле, редакционное предисловие в № 1-м журнала до того темно, неопределенно, до того в нем все высказано обще, что с достоверностью можно было заключить лишь об одном, — что «Новый путь» будет стоять «на почве религиозного миропонимания»... Возникал вопрос: куда поведет «Новый путь». Обещание редакции — обратить свою мысль в сторону Н. Гоголя, Ф. Достоевского и Вл. Соловьева не разрешило вопроса, так как особенно в наши дни принято бесцеремонно эксплуатировать именами великих писателей для прикрытия совершенно чуждых им идей!.. Выходящие же книжки журнала давали мало материала для суждения об его направлении. Приходилось искать ответа в трудах столпов «Нового Пути»... Но здесь то и царил «хаос» [2, с. 9].



Однако из этого идейного многообразия и складывался концепт религиозного обновления. Известный русский философ и богослов А. И. Введенский, обращаясь к данной теме, небезосновательно заключал:

Современные стремления к религиозному обновлению выступают перед нами дробно, атомистично, не группируясь около какого-либо одного центра, — в этом нет ничего особенного и симптоматичного, и само собой это несколько не должно нас удивлять: все сложное начинается так [6, с. 7–8].

Кроме того, становление и эволюция форм русского религиозного реформаторства не в последнюю очередь зависели от политической ситуации в стране, от решения вопросов социального порядка. Это позволило советскому исследователю феномена богоискательства в России в начале XX в. С. Н. Савельеву также прийти к выводу:

Перед нами — сложная система, незамкнутая и достаточно нестабильная, полная противоречий в частностях и целом. И это не случайно. В духовной культуре этой части интеллигенции преобладали внерациональные формы мировосприятия, которые были обусловлены определенными социальными устремлениями данной общественной прослойки в условиях кризиса самодержавия, с одной стороны, и назревания социалистической революции — с другой [20, с. 181].

Тем не менее, опираясь на существующий опыт идентификации религиозных движений и идеологий, в частности на исследования в области религиозного фундаментализма и религиозного модернизма, выявление идейной специфики и структурно-функциональных особенностей феномена религиозного обновления становится возможным [7; 8].

Одним из первых решение данной теоретико-методологической проблемы предложил русский религиозный философ и писатель, идейный вдохновитель «нового религиозного сознания» Д. С. Мережковский. Он показал, что концептуализация феномена религиозного обновления может идти во внецерковном и внутрицерковном направлениях и зависеть от того, какую цель оно преследует — «иное состояние или иное существо». Тем самым лидер богоискателей свел дискурс религиозного обновления к вопросу:

Ожидаемое религиозное возрождение есть ли обновленная или новая церковь? ...Некогда представители светского общества боролись с церковной реакцией во имя обновления христианства; теперь обе стороны, объединившись в желательности этого обновления, разделились на два новые лагеря по вопросу о том где оно совершится — внутри или вне православия, будет ли мистический перерыв, пройдет ли меч, рассекающий между обеими церквями, старую и новую? [13, с. 85]

Сторонники «нового религиозного сознания», ставившие во главу угла критику «исторического» христианства, соответственно видели смысл и основную задачу религиозного обновления в развитии неорелигиозного творчества и разрыве с «исторической» церковью. Обозначая контуры этого движения, русский религиозный философ С. А. Аскольдов писал:

Мы ощущаем в себе и вокруг себя рост какой-то совершенно новой религиозной жизни, для которой кажутся тесными не только несовершенные формы современной общественности и церковной организации, но даже вековые традиции христианского вероучения и морального настроения. Для нового религиозного движения или, точнее, для одного из его разветвлений, является характерным некоторый как бы разрыв с Евангелием. Представители возрождающейся христианской религиозности стоят как бы в пол-оборота к евангельскому образу Христа. Не теряя его из вида, они обращают свой взор отчасти в туманную даль дохристианского язычества и иудаизма, отчасти в апокалипсическую будущность и в этой последней ищут иной, победный уже лик Христа [3, с. 30].

В схожем ключе о природе религиозного обновления рассуждает поэт-символист и философ религиозно-мистического направления Н. М. Минский. В своем знаменитом докладе «О свободе религиозной совести» он подчеркивает:

Христианство по преимуществу религия внутреннего простора. В ней бесконечное количество обителей. Истина христианская — гибкая, вьющаяся, как виноградная лоза, всеохватывающая, приспособляющаяся ко всем особенностям расовым, культурным и даже экономическим. Вот чем объясняется изобилие и бесконечное разнообразие сект в христианстве и вот почему в каждой почти секте рядом с религиозным минусом, с духовной убылью, скрывается какой-нибудь житейский плюс... Но есть еще и другая причина, более высокого порядка, которая не позволяет церкви относиться с одинаково суровым, предвзятым осуждением ко всем происходящим за ее стенами религиозным брожениям... Сущность христианства заключается не только, как я сказал выше, в открытом слухе, во внутреннем просторе, в приспособляемости ко всем условиям жизни (что всего важнее, что, может быть единственно важно) — в неиссякаемости религиозного творчества. Христианство — это храм неветщающий и, следовательно, никогда не достроенный, ибо все переставшее расти, начинает ветшать [15, с. 17–19].

Идеологи церковного обновленчества также считали, что сущность религиозного обновления заключается в проявлении «дара творчества». Однако его источник, обоснование и область раскрытия они видели в самой соборной церкви, самотождество которой и действие Святого Духа устанавливают единство и непрерывность Священного предания — живой силы, присущей живому организму. В силу этого они допускали возможность реформации «внутри Церкви», аргументируя это тем, что «ни Синод, ни восточные патриархи не покрывают идеи Церкви, и отрицание творчества последними не является отрицанием его самую Церковью» [1, с. 1].

Важно подчеркнуть, что ожидая новых пророчеств, расширения сознания и опыта церкви, сторонники церковной реформации не мыслили это развитие без опоры на основы христианской веры. В частности А. В. Карташев в работе «Реформа, реформация и исполнение церкви» отмечал:

В результате исторического движения, к настоящему времени все указанные основные философские и религиозные проблемы приобрели не только в измерении чисто культурном, но и для самих религий более сложное содержание. Перед религией и, ближе всего, перед христианством и Церковью встали по всем категориям религиозного интереса новые задачи. Несчастливая слепота — думать, что их можно

разрешить старыми средствами. Ссылки на древние святоотеческие творения тут не помогут. Это обычное ограничение полученными справками с документами патристики и каноники пред лицом непрестанно развивающейся жизни и в человеческом духе, и во всем Божием мире производит какое-то совсем странное и даже обидное впечатление. Правда, во всех религиях всегда существовал такой, для внешнего научного взгляда как будто иллюзорный, метод: находить опоры всем новым религиозным приобретениям в древних священных первоисточниках. Конечно, и для новой постановки указываемых нами религиозных задач, без сомнения, есть и найдутся опоры и в первоисточниках, и во второстепенных христианства, во всем его историческом опыте [12, с. 205–206].

Эта же мысль звучит в работах известного обновленческого деятеля начала XX в. протоирея М. П. Чельцова:

1. Обновление не есть отказ от прежде бывшего, зачеркивание его и творение совершенно нового явления: оно есть воззвание к жизни того, что есть или что было и что быть должно, но что почему-либо замерло, поблекло, захирело, и потому не обнаруживает свойственных ему жизненности, блеска и силы; 2. Обновление не перерождает и внутренней сущности того или иного явления, не производит в нем внутреннего переворота: оно выявляет эту сущность, доставляя все способы к ее обнаружению, раскрытию, процветанию; оно есть распускание бутона в цветок во всей его пышности, красоте и благоухании; 3. Но обновление не есть замазывание прорех, заплат на старом: оно должно быть глубоким и всесторонним, чтобы коснуться самых корней известного явления, им дать силы к углублению внутрь почвы и к проявлению крепким, твердым, могучим стволом для произрастания райских плодов на пользу человеку [21, с. 5].

Сторонники «религиозной революции» также подкрепляли свои взгляды ссылками на первоосновы христианства. Д. С. Мережковский, призывая к «новому религиозному действию», одновременно подчеркивал:

Церковь второго пришествия не может противоречить Церкви первого пришествия. Апокалипсическое христианство примет все предания, все догматы, все таинства, все откровения, всю святость исторического христианства. Все в нем — истина и нет ничего, кроме истины, но не вся истина в нем одном. Без исторического христианства нельзя прийти к христианству апокалипсическому. Без Христа Пришедшего нельзя прийти ко Христу Грядущему [13, с. 109].

Таким образом, *развиваемый русской религиозно-философской мыслью начала XX в. концепт религиозного обновления вырос из намерения соединить идею развития христианства с идеей верности основам христианства*. Несмотря на то, что в среде церковных и внецерковных реформаторов объем и содержание понятий «основы» и «религиозное творчество» значительно варьировались, их объединяла исходная позиция — движение вперед должно быть освящено нисхождением к глубинам, к первоисточникам. По мнению автора научной концепции русского реформационного процесса В. Д. Жуковского, в этом нет ничего удивительного:

Когда на базе мощной сверхдогматической церковной традиции, как бы воспользовавшись ее вялостью и вековой расслабленностью, вдруг ярко вспыхивает

бурный цвет светской культуры, то нужно ли удивляться тому, что со всей силой проявляет себя попятное движение к религиозному догматизму — на принципиально иной, обновленческой волне? Это движение закономерно, хотя и приходит порой в самой неожиданной форме [10, с. 240].

Третьим важным аспектом проблемы религиозного обновления является вопрос его связи с социально-политической перестройкой российского общества и роли в этом процессе самой православной церкви. Обращаясь к этой теме, А. В. Карташев не просто настаивал на неразрывности связи между обновлением религиозным и обновлением социальным, но и указывал на их совпадение в стремлении церкви к теократическому идеалу:

Одно ясно, единственный путь для движения Церкви должен совпасть с признанием ею всей глубины исторической трагедии христианства, очутившегося в разрыве с человечеством и культурой. Причина этого разрыва не в одном грехе и своеволии человечества, но и в требовании высшей религиозной истины. Все приобретения человеческого сознания в истории, все углубление и обновление стоящих пред ним философских, социальных и религиозных задач не может быть им оставлено и забыто по существу. Этих вечно растущих требований человеческого духа нельзя у него отнять ни авторитетным повелением, ни религиозными запретами, ни священными угрозами, ни священными ласками. Из глубин духа выросшие потребности должны быть приняты внутрь религии, внутрь Церкви. До сих пор учителя религии возлагали на плечи человечества бремена религиозного долга, часто тяжкие и неудоносымые. Сейчас момент обратных обязательств: Церковь должна взять на себя бремя кровавых исканий и мук человечества... Мы, наоборот, жаждем положительного обогащения объема религиозной жизни. Нам мало и того теократического объема ее, который дала в историческом воплощении Церковь. Мы желаем расширения власти религии на все вновь открытые материки и острова человеческого творчества, чаем нового расцвета ее силы в приложении к новым проблемам человеческого духа и человеческого общества [12, с. 214].

В этом же ключе высказывались представители церковного обновленчества начала XX в.:

Христианству предстоит великая задача довершить свою миссию в истории: вместе с преобразованием личности довершить преобразование обществ, народов, человечества, создать истинно-христианскую цивилизацию, перевести перенесенное им царство Божие из внутреннего мира лиц во внешний мир, и преобразованием общества и цивилизации в духе евангельских начал создать Царство Божие на земле [17, стб. 324].

Мысль о неотделимости религиозного обновления от обновления социального красной линией проходит и через творчество епископа Михаила (Семенова) — одного из идейных вдохновителей движения «голгофских христиан». Голгофа, по его мнению, дает «великое хотение» религиозно обновить жизнь, открывает путь к «новой земле» — обществу социальной правды. Отсюда главная цель епископа Михаила (Семенова) — достижение идеациональности культуры: «Так освятить нас земно, чтобы виден Он был на земле. Виден как Царь и Творец Земли. Чтобы земля во имя его просветления свидетельствова о нем» [16, с. 4].

Другими словами, представители внецерковной и внутрицерковной ветви русского религиозного реформаторства начала XX в. *рассматривали религиозное обновление как возможность выхода в новую социокультурную реальность, видели в нем путь к утверждению религиозной аутентичности современности — Царства Божьего на земле.* Не случайно Н. П. Аксаков отмечал:

Это была попытка разработки не только вопросов относительно тех сторон христианской истины, которые исторически еще не вполне ясны в христианском учении или живое сознание которых в той или иной мере ослабело к настоящему времени, но также вопросов о путях и средствах созидания христианской общности — в связи со столь мало разработанной проблемой в отношении христианства к земной жизни человечества, его культурно-историческому творчеству, об участии Церкви в процессе государственного, общественного и экономического развития [18, с. VII–VIII].

В результате можно говорить о том, что в *русском религиозно-философском дискурсе начала XX в., религиозное обновление получает свою концептуализацию как самобытная форма религиозного реформаторства, вырастающая из синтеза избранных элементов религиозного фундаментализма и религиозного модернизма. В зависимости от природы религиозно-реформаторского движения — церковное или внецерковное — целями религиозного обновления виделись переинтерпретация, переоформление религиозной традиции или, напротив, ее радикальное изменение, разрыв с ней. Одновременно религиозное обновление мыслилось как стратегия социального действия религии, ориентированная на выработку альтернативных вариантов общественного развития — религиозное обновление современности.*

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аггеев К. Реформа или реформация? // Век. — 1907. — № 1. — С. 1–2.
2. Айвазов И. Г. Религиозное обновление наших дней. — Харьков: Тип. Губ. правления, 1907. — 34 с.
3. Аскольдов С. А. Религиозное обновление // Век. — 1906. — № 3. — С. 30–31.
4. Астафьев П. Е. Религиозное обновление наших дней // Русское самосознание: Философско-исторический журнал. — 1994. — № 1. — URL: <http://russamos.narod.ru/01-03.htm> (дата обращения: 12.04.2016).
5. Бердяев Н. Русский духовный ренессанс начала XX века и журнал «Путь» (К десятилетию «Пути») // Путь. — 1935. — № 49. — С. 3–22.
6. Введенский А. И. «Религиозное обновление» наших дней: вып. 1–2. — Вып. 1. — М.: Унив. тип., 1903. — 57 с.
7. Головушкин Д. А. Религиозный фундаментализм / религиозный модернизм: концептуальные противники или амбивалентные феномены? // Вестн. Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та. Сер. 1: Богословие. Философия. — 2015. — № 1. — С. 87–97.
8. Головушкин Д. А. Феномен религиозного обновления: теоретико-методологические аспекты исследования // Знание. Понимание. Умение. — 2014. — № 3. — С. 107–115.

9. Долгов В. Б. Католический модернизм: часть западного Модерна или особая реакция на него? // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — 2012. — № 12 (26). — Ч. 1. — С. 91–98.

10. Жукоцкий В. Д., Жукоцкая З. Р. Русская реформация XX века: логика исторической трансформации атеистического протестантизма большевиков // Жукоцкий В. Д., Жукоцкая З. Р. Русская Реформация XX века: статьи по культурософии советизма. — М.: Новый хронограф, 2008. — С. 227–247.

11. Зарин С. М. Подготовка обновленческого движения в Петербургской духовной академии // Вестн. Священного Синода. — 1927. — № 4. — С. 18–21.

12. Карташев А. Реформа, реформация и исполнение церкви // Карташев А. В. Церковь. История. Россия. Статьи и выступления. — М.: Пробел, 1996. — С. 183–223.

13. Мережковский Д. С. Реформация или революция? // Мережковский Д. С. Полн. собр. соч. — Т. 16. — М.: Тип. Т-ва И. Д. Сытина, 1914. — С. 83–93.

14. Мережковский Д. С. О новом религиозном действии (открытое письмо Н. А. Бердяеву) // Большая Россия. — Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1991. — С. 91–110.

15. Минский Н. О свободе религиозной совести. — СПб.: Типография А. Е. Колпинского, 1902. — 23 с.

16. Михаил (Семенов), епископ. Почему не верят // Новая земля. — 1911. — № 15–16. — С. 4–5.

17. Об отношении Церкви и священства к современной общественно-политической жизни. «Записка Союза ревнителей Церковного обновления» (Группы петербургских священников) // Церковный вестник. — 1906. — № 11. — Стб. 321–331.

18. Предисловие // К церковному собору. Сборник (Группа петербургских священников). — СПб.: Тип. М. Меркушева, 1906. — С. I–X.

19. Прилуцкий А. М. Дискурс теологии. — СПб.: ООО «Светоч», 2006. — 306 с.

20. Савельев С. Н. Идеиное банкротство богоискательства в России в начале XX века. — Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1987. — 184 с.

21. Чельцов М. Сущность церковного обновления. — СПб.: Тип. «Отто Унфуг», 1907. — 15 с.

*И. А. Тульпе\**

## ТЕМА ИСЛАМСКОГО ИСКУССТВА В СОВРЕМЕННЫХ «ИСТОРИЯХ ИСКУССТВА»

Проблема соотношения религии и искусства в этой статье рассматривается на материале того, как представлено исламское искусство в «Историях искусства». Исследуются несколько российских и зарубежных, главным образом англоязычных, изданий второй половины XX — начала XXI вв.

Исследование этих трудов подтверждает, что термином «исламское искусство» обозначается огромное во времени и пространстве художественное единство, которое отличается от других мировых художественных феноменов. Искусство стран ислама объединяет общая религия, но оно самобытно в каждой из них благодаря исконной традиции. В качестве произведений исламского искусства принято рассматривать памятники религиозные и светские. Сила ограничений на изображения, обусловленных исламом, велика, но не абсолютна. Исламское искусство в «Историях» показывает, что в истории искусства религия — лишь один из факторов, а не движущая сила процесса.

«Исламское искусство», термин введенный западным искусствоведением, сегодня становится все более неопределенным. В статье обозначены религиозоведческие аспекты проблемы, связанной с исламским монотеизмом, ограничением на «изображение живых существ» и возможностью его нарушения.

**Ключевые слова:** искусство, религия, исламское искусство, история искусства, монотеизм, аниконизм.

*I. A. Tulpe*

*The Theme of Islamic Art in the Modern "Art Histories"*

The problem of the relation of religion and art in this article focuses on the material of representation of Islamic art in «Art Histories». A few Russian and foreign, mainly English-language publications of the second half of the XIX — beginning of XXI centuries are considered.

The study of these works confirms that the term "Islamic art" is denoted by huge in time and space artistic unity, which differs from other global art phenomena. The art of Islamic countries is united by a common religion, but this art is original in each of them thanks to the ancestral traditions. Religious and secular monuments are generally considered as the works

---

\* Тульпе Ирина Александровна — кандидат философских наук, доцент, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; tulpei@yandex.ru

of Islamic art. The power of religious restrictions on the images is high, but not absolute. Islamic art as it represented in «Histories» shows that in the history of art religion is only a factor and not the driving force of the process.

«Islamic art», a term introduced by Western art history, is becoming increasingly uncertain now. The article outlines the aspects of the problem, which are in the sphere of religious studies: the connection of Islamic monotheism, the restriction on «the image of living beings» and the possibility of its violation.

**Keywords:** art, religion, Islamic art, art history, monotheism, aniconism.

Проблема соотношения искусства и религии входит в сферу философских рассуждений. Но они не могут не учитывать эмпирический материал — как искусство в его истории, так и понимание его природы историками искусства, — поскольку, как представляется, базовые концепции природы искусства не могут не зафиксировать характер его связи с религией. Поэтому преимущественно философско-религиоведческая тема предполагает рассмотрение того, как обозначается или анализируется это соотношение не только религиоведами, но и специалистами в области искусства. Вопрос о такой связи наиболее отчетливо возникает в интерпретации изобразительного искусства в контексте ислама — религии, известной неоднозначным (если не отрицательным) отношением к такого рода деятельности. Предметом этой статьи являются современные «Истории искусства», где в популярных, просветительских или в учебных целях аккумулируются достижения наук об искусстве. Анализ основных подходов в объяснениях и описаниях исламского искусства конкретизирует и углубляет проблемное поле соотношения искусства и религии.

Интерес к исламской архитектуре и прикладному искусству появился в Европе в конце XVIII в., его серьезное исследование, вместе с успехами в изучении искусства Востока, началось только во второй половине XIX в. С этого времени феномен исламского искусства был включен в общую картину истории искусства и «Историй искусства». Глубина раскрытия темы исламского искусства зависит от объема издания, от возможности не ограничиваться Средневековьем (ранний ислам) и начальной географией распространения. Вопрос освещается как в истории западного искусства [7; 8], так и напротив — за пределами Запада [14; 12]. В изданиях, адресованных массовому читателю, естественно, освещается вопрос о том, «что такое искусство». В большинстве из них, показывающих не только классическое наследие, но и остро современные формы искусства, обозначается сложность проблемы. Не давая строгих определений, авторы так или иначе пишут о том, что искусство разных времен и народов свидетельствует о людях, о том, что их мотивировало, что они почитали, чего боялись и т. д.; в искусстве находят выражение отношения индивида к сообществу, сообщества к окружающей среде, видимого мира к невидимому. Иногда ограничиваются общим указанием на то, что в искусстве — в любых его проявлениях и видах — человечество познает себя. Современные исследователи все больше предпочитают контекстуальное изучение: искусство существует не в вакууме, оно не пассивно в отношениях с миром; искусство абсорбирует идеи из религии, философии, политики, общества в целом, преобразуя их в новые формы выражения [12, p. 13].

В современном искусствознании и философии искусства общепринято, что нет качественной эстетической разницы между искусствами разных



эпох и народов и нет эстетической разницы между «большими» и «малыми» (прикладными) искусствами [4, с. 6]. Введение в «семью искусств» не только европейской традиции уравнило предметы художественного ремесла с произведениями искусства. От того, что этими вещами пользовались, не следует, что они не могут быть искусством: бывали времена и места, когда они были самыми престижными художественными произведениями [13, р. 2]. Если раньше внимание к текстилю, ковроделию, керамике, работам по металлу выделяло исламское искусство как объект рассмотрения, то теперь это становится общим местом, особенно относительно тех культур, где живопись и скульптура не были развиты. Обозначилась проблема того, что большая часть предметов, рассматриваемых сегодня как произведения искусства, в создавшей их культуре таковыми не были, независимо от их эстетических достоинств. Одни — в качестве священных предметов — предназначались для воздействия на невидимые силы (вместилища для сверхъестественных сил, мосты в другие измерения), доступ к которым рядовых членов сообществ был ограничен, многие вещи при этом делались для мертвых и помещались в могилы; другие предназначались для определения места в сообществе (оружия и окружающая среда); третьи были способом «документирования» моментов творения мира, деяний богов и героев [14, р. 1–2].

Относительно связи религии с искусством большинство авторов ограничиваются культурным контекстом, в том числе и упоминая усиление влияния искусства внутри культур, религиозных и властных структур [6, с. 9]. Несколько конкретнее, например, Фредерик Хартт (Frederick Hartt), полагающий, что религия особенно проявляется в иконографии — направлении, задаваемом религиозным институтом, с одной стороны, и религиозным опытом художника — с другой; при этом во многих религиях Бог предстает как художник, создатель мира и всего живого [10, р. 17–18]. Соавторы Хью Хонор (Hugh Honour) и Дж. Флеминг (John Fleming) выделили рубрику «Искусство и мировые религии», где рассмотрели буддизм и дальневосточное искусство, раннехристианское и византийское, а завершили ранним исламским, ограничившись периодом формирования конфессионально определенных искусств [11, р. 270]. Особняком в ряду «Историй искусства» стоит издание, имеющее целью через искусство и архитектуру показать историю религий мира. Поэтому здесь во введении специально рассматривается вопрос о том, что такое религия: после фиксации существующих в науке проблем в определении религии и причин ее появления, автор указывает, что исходит из того, что в течение истории религиозные верования играли важную роль в жизни людей, что и демонстрирует религиозное искусство, которому всегда уделяли большое внимание [16, р. XIV–XV].

Поскольку исламское искусство без ислама невозможно, то история его распространения увязывается с распространением новой религии (следует иметь в виду, что завоевание страны, военное или мирное, не означает ни быстрой исламизации населения, ни появления нового искусства). Многочисленность и разнообразие культур вошедших в исламский мир народов дают основания говорить о синкретичности исламского искусства, вобравшего множество элементов и соединивших их под воздействием новой идеологии в уникаль-

ной целое. Интересный пример: миниатюра «Искушение Адама и Евы» (1307) к «Хронологии древних народов» ал-Бируни, созданная в Табризе: Адам и Ева изображены в эдемском саду с нимбами, практически нагими (!), третий персонаж — искуситель Сатана, протягивающий Еве плод, представлен в виде пожилого человека с седой бородой, в восточном халате и тоже с нимбом (см.: [10, p. 292, fig. 367]). Любое искусство включает в себя и отражает состояния и противоречия общества и культуры, которые дают ему жизнь [8, p. 279]. Разделение в X в. исламского мира на отдельные независимые государства тоже способствовало обогащению исламского искусства: «...потеря единства была доступом к художественному разнообразию» [17, p. 265]. Вместе с тем и поздние империи способствовали определенной интеграции художественных идей (об этом подробнее см.: [17, p. 275]). В способности ассимилировать разнородные художественные течения и придавать им единообразные формы проявляется особенность исламского мира. В богатых региональных культурах от Испании до Центральной Азии и Индии всегда ощущается общий (исламский) субстрат [4, с. 330].

Степень художественных взаимодействий в значительной мере зависела от особенностей местных традиций. В Испании, например, ко времени завоевания обращенными в ислам маврами собственной значимой изобразительной традиции еще не сложилось — в «Истории искусства» Хосе Рафолса (Jose Rafols) исламское искусство представлено как искусство арабского Востока и арабское искусство в Испании [15, p. 165–171]. Главным архитектурным выражением ислама стала мечеть, хотя в описаниях знаменитой Кордовской мечети обычно указывается наличие римских или раннехристианских воздействий на внешний облик строения и византийских (мозаика) — в интерьере, но, как правило, не выделяются черты *исламского* искусства (см., напр.: [7, p. 171–172]). В Индии же коренные традиции были настолько самобытными и сильными, что индийская культура, как пишет Х. Моде, обычно ассимилировала вторгавшихся захватчиков и только ислам (точнее, культура его носителей) сохраняет здесь многие самостоятельные черты, но и он не смог подчинить себе всю Индию или стать поворотным пунктом в развитии ее культуры, превратившись в индо-мусульманское ответвление, в один из этапов истории ее искусства [5, с. 7, 111].

Впрочем, современное искусствознание, изучающее региональные истории искусства, также рассматривает исламские воздействия как этап в развитии национальной традиции. Поэтому вопрос об «исламском искусстве» как особой рубрике в истории искусства, возможно, через некоторое время перестанет быть актуальным.

Указания на отличия вероучения и культовой практики ислама от христианства имеют целью не только объяснить быстроту распространения ислама, но и особенности исламской архитектуры (пространство мечетей, первоначально по крайней мере, не было обусловлено требованиями ритуала, как в христианских интерьерах) [10, p. 283, 285] и направление влияния мусульманского учения на изобразительное искусство. Прежде всего речь идет о монотеизме, выражающемся в образе жизни и образе мысли верующих: прямые отношения между человеком и Богом, каждый стоит перед лицом Бога, без посредни-

чества священников и заступничества святых, здесь нет иерархии, таинств, богослужебных предписаний; простые идеи — братство людей и равенство всех перед Аллахом, простота пяти столпов ислама и следования моральным установлениям, содержащимся в Коране, знание которого обязательно. Успех новой религии в завоеванных землях в течение веков после первой победы можно объяснить характером исламской веры и ее привлекательностью для миллионов новообращенных [13, р. 286].

Монотеизмом объясняются — хотя и с разными акцентами — ограничения на фигуративные изображения: неприятие политеистического идолопоклонства, недопустимость соперничества художника с Аллахом как творцом; в соединении с идеей трансцендентности Аллаха, что делает его непредставимым, следовательно, не образимым — недопустимость изображения Бога, которая распространяется на все живое [12, р. 28]. Кроме Корана используют и ссылки на Сунну, некоторыми хадисами которой как подтверждают запрет на изображение (например, что ангелы не входят в дом, в котором есть изображение или собака), так и напротив, объясняют несовместность действия запрета, поскольку Мухаммад был просто человеком, поступки и суждения которого неравнозначны кораническим установлениям (в Коране нет прямого запрета на изображения) (об этом подробнее: [11, р. 252–254]). Упоминание так или иначе установленного ограничения далее служит основанием для объяснения специфики исламского искусства, представляемого читателю главным образом архитектурой и элементами архитектурного убранства мечетей, мавзолеев и дворцов, а также книжными иллюстрациями и циклами миниатюр, предметами художественного ремесла.

В качестве специфических черт искусства, сопряженного с исламским монотеизмом, выделяется следующее: практическое отсутствие разделения на религиозное и гражданское, что делает возможным включать в «исламское искусство» предметы художественного ремесла, не связанные с мечетью, равно как и дворцы правителей, и караван-сарай; и преобладание абстрактных форм над живыми. Арабеска, каллиграфия или геометрический орнамент, присутствующие на всех видах носителей, являются выражением собственно исламского в искусстве мусульманских стран. Доминирование орнамента иногда продолжают объяснять запретом на фигуративные изображения: исчезновение изобразительных сюжетов «вызвало к жизни пышный расцвет орнаментализма, который из вспомогательного, прикладного элемента становится объединяющим, накладывающим на искусство самых отдаленных районов характер общности» [3, с. 81]. Но исламский аниконизм (т. е. безобразность, что отличается от иконоклазма как действенного неприятия изображения) рассматривается сегодня все чаще не как зло, лишившее мусульманскую культуру живописи и скульптуры, но как адекватная форма выражения мировоззрения: характер искусства регламентируется не столько буквой, сколько духом раннего ислама, отношение которого к искусству скорее неопределенное, чем отрицательное [11, р. 252]. Не арабы были изобретателями орнамента, но они сделали его «визитной карточкой» исламского искусства. Наше знание орнаментов, как замечает, М. Кампен-О'Райли (Kampen-O'Riley), не делает нас готовыми к восприятию арабески, этой бесконечной сети переплетающихся узоров, простирающейся

за пределы видимого мира. В этом плетении мотивов проявляется не только любовь арабов к математике, они «ослепляют» узором, слишком сложным для восприятия глазом и мысленным взором. Аллах — единство в многообразии и многообразии единства, но орнамент — не портрет Аллаха, а отпечаток пальца (thumb-print) [12, p. 28]. Можно созерцать арабски Альгамбры в течение нескольких дней подряд — говорит другой автор, — и только начать испытывать их очарование, такое созерцание «индуцирует пассивность сродни трансцендентальной медитации, освобождая интеллект для достижения бесконечных ветвлений (ramifications) чистой логики» [10, p. 289]. Каллиграфия, значимость которой связана с авторитетом Корана, присутствует не только в рукописях священной книги — тексты появляются на зданиях и на всевозможных изделиях из металла, слоновой кости, стекла, керамики и текстиля, постоянно напоминая верующим, что слово Божие есть единственная реальность в эфемерном мире, и таким образом подразумевается, что все созданное человеком, в том числе произведения искусства, тоже эфемерны [11, p. 252].

Главным же носителем «изображений живых существ» предстает миниатюра, иллюстрирующая книги разных жанров (о различении слов «иллюстрация» и «иллюминация» (от «осветить») и предпочтительности последнего, чтобы подчеркнуть, каким образом образы «просвещают» или «проливают свет» на текст, см.: [12, p. 37]). Очевидно, что она оценивается различно: орнаментальный схематизм подчиняет живые образы; в свободном от догм ислама жанре воплощается радость и полнота бытия (напр., [2, с. 113]). Большинство авторов помещают миниатюру в область светского искусства, но она может расцениваться и как выражение исламского мистицизма. Так, известный сюжет о соблазнении Юсуфа (Иосифа), популярный среди персидских поэтов из Шираза, был иллюминирован в сборнике стихов Саади «Бустан» известным персидским художником Бисхадом (1455–1536). С помощью анализа визуального языка миниатюры предлагается прочтение сюжета в духе суфийского понимания дуальности материально-духовной действительности, как мистической аллегории в простом повествовании: Юсуф (духовная красота Бога) снимает ограничения архитектуры (запертые двери распахнулись) и материального мира (см.: [12, p. 43–44]).

В рассмотренных работах основные подходы к исламскому искусству таковы. Делается акцент на синкретичности культуры, охватившей разные этносы. Утверждается, что наличие общей религии обуславливает определенное единообразие исламского искусства в странах, имевших до обращения различные художественные традиции, которые перерабатываются в новую форму. На форме и функционировании исламского искусства отразилась вероучительная и организационная специфика ислама (в частности, по сравнению с христианством). Ссылаясь на Коран или хадисы и единобожие, не приемлющее идолопоклонства, авторы подчеркивают наличие ограничений на изображительность, что приводит к преобладанию орнамента, имеющего не только декоративное назначение, но и выражающего суть исламского мировоззрения. Сила обусловленных исламом ограничений велика, но не абсолютна, что подтверждается, прежде всего, живописью миниатюр и изображениями людей и животных на предметах художественного ремесла. В качестве произведений

исламского искусства описаны религиозные и светские памятники. Исламское искусство, как оно рассматривалось прежде и рассматривается сейчас в «Историях искусства», свидетельствует, что в истории искусства религия предстает лишь одним из факторов, а не движущей силой. Правомерное для популяризаторской литературы сравнение искусства в исламе с христианским искусством наводит на вопрос об эвристичности такого подхода для проблемы «искусство и религия» в целом

Термином «исламское искусство» обозначается громадное во времени и пространстве художественное единство, которое очевидным образом отличается от остальных мировых художественных традиций. Одновременно происходит перестановка акцентов с общего исламского на региональное, что фиксирует объективный процесс роста национального самосознания народов, исповедующих ислам, но указывает и на то, что термин, произведенный не самой культурой, а западной наукой, становится размытым, в том числе и потому, что, возможно, обозначает отсутствующий объект. Обоснования разные. Принявшие ислам арабы не могли принести на завоеванные земли своего искусства, они использовали местных мастеров с их навыками и стилями, а также заимствовали методы строительства и прикладного искусства у тех, с кем имели торговые и дипломатические контакты. Ислам не нуждается в дидактических возможностях искусства, оно служит украшению общественных зданий, а не является средством пропаганды учения, наставления в нем, т. е. ислам и искусство не связаны (такого рода доводы критически упомянуты в: [9, р. 424]) Несколько десятилетий назад в советском издании говорилось о неправомерности принятого в западном искусствоведении термина «исламское искусство», поскольку искусство каждого из народов Ближнего и Среднего Востока в эпоху феодализма имеет свои художественные особенности, которые нельзя объяснить религией, а применение его только к памятникам культового искусства, делает его значение узкоспециальным и несущественным для истории искусства [1, с. 10]. Полагаю, что это суждение нельзя игнорировать только из-за его «идеологической составляющей». Проблемность религиозно обоснованной классификации для такого обширного и разнообразного материала (неоднородность самого ислама, его масштабы и влияние, охватывающие не один период и одну страну, а четырнадцать веков и почти четыре десятка стран) признает Лесли Росс (Leslie Ross), указывая на трудности определения исламского искусства, исламского религиозного искусства и вообще религиозного искусства [16, р. 249].

Действительно, в раздел «исламское искусство» включают произведения, которые не имеют специфически религиозного характера: что же делает их исламскими — страна, заказчик, исполнитель, пользователь? Не все же, созданное в христианских странах или по заказу христиан, следует называть христианским искусством... Можно ли разделить по «религиозному признаку» сосуды, украшенные орнаментом с вплетенными в него кораническими цитатами и без них как произведение исламского искусства и как просто бытовую утварь? Вероятно, не случайно Европа издавна приобретала предметы высокохудожественного ремесла, не воспринимая их носителями религиозного содержания, а некоторые «исламские» ткани дошли до наших дней благодаря использованию в христианских церквях.

Наряду с проблемой содержания термина «исламское искусство», обращает на себя внимание важная, на мой взгляд, тема: если признать, что аниконизм имманентен монотеизму, то как ограничение фигуративных изображений связано с принципиальной неизобразимостью Бога; и если эти ограничения выражают дух ислама, органичны ему, то достаточно ли для понимания причин «нарушений» указаний на свободомыслие или на силу доисламских художественных традиций или на отсутствие контролирующих структур.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Всеобщая история искусств: в 6 т. — Т. 2: Искусство средних веков, кн. 2 / под ред. Б. В. Веймарна и Ю. Д. Колпинского. — М.: Искусство, 1961.
2. История зарубежного искусства. 2-е изд., перераб. / под ред. М. Т. Кузьминой и Н. Л. Мальцевой. — М.: Изобразительное искусство, 1980.
3. История искусства зарубежных стран. — Т. 2 / под ред. Ц. Г. Нессельштраус. — М.: Изд-во Академии Художеств СССР, 1963.
4. История мирового искусства / под ред. Э. Анноша, А. Карделли и др.; пер. с итал. — М.: БММ АО, 2006.
5. Моде Х. Искусство Южной и Юго-Восточной Азии / общ. ред. русского издания В. В. Вертоградовой и Д. В. Деопика; пер. с нем. — М.: Искусство, 1978.
6. Фронтизи К. История изобразительного искусства / пер. с фр. — М.: БММ АО, 2005.
7. Adams L. A History of Western Art. 5<sup>th</sup> ed. — McGraw-Hill, 2011.
8. Davies P. J., Denny W. B. (eds). Janson's History of Art: The Western Tradition. 8<sup>th</sup> ed. — Prentice Hall: Pearson Education, Inc., 2011.
9. Gowing L. (ed). The Encyclopedia of Visual Art. — Vol. 3: History of Art: Byzantine Art — Ottonian Art. — Danbury, Connecticut: Grolier Educational Corporation, 1985.
10. Hartt F. Art: A History of Painting, Sculpture, Architecture. 4<sup>th</sup> ed. — Vol. 1. — New Jersey; New York: Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs, Harry N. Abrams, Inc., 1976.
11. Honour H., Fleming J. The Visual Arts: A History. — New Jersey; Prentice-Hall: Englewood Cliffs, Inc., 1982.
12. Kampen-O'Riley M. Art beyond the West: the arts of the Islamic world, India and Southeast Asia, China, Japan and Korea, the Pacific, Africa, and the Americas. 3<sup>rd</sup> Edition. — Prentice Hall: Pearson Education, Inc., 2014.
13. Kleiner Fred S. (ed). Gardner's Art through the Ages: A Global History. 5<sup>th</sup> Edition. — Cengage Learning, 2016.
14. Mackenzie L. Non-Western Art: A Brief Guide. — Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey, 1995.
15. Rafols J. F. Historia del Arte. — Barcelona: Editorial Óptima, 1999.
16. Ross L. Art and Architecture of the World's Religions. — Greenwood Press, 2009.
17. Stokstad M., Cothren M. W. Art History. 4<sup>th</sup> ed. — Vol. 1. — Prentice Hall: Pearson Education, Inc., 2011.

# КУЛЬТУРОЛОГИЯ. ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

---

УДК 1(091)

*Н. Б. Иванов\**, *М. В. Михайлова\*\**

## ДУХ ЧУМЫ НА ПИРУ ДУХА О ПЕСНИ ПРЕДСЕДАТЕЛЯ ИЗ «ПИРА ВО ВРЕМЯ ЧУМЫ»\*\*\*

Статья посвящена метафизическим смыслам пушкинского текста. В центре внимания авторов находится проблематика смертности и бессмертия, составляющая ядро «Пира во время Чумы». Песнь Председателя устроена так, чтоб провести читателя от смятения перед лицом смерти через ужас и восторг к обетованию бессмертия. Благодарственная энергия гимна освобождает и раскрывает сознание для восприятия тех аспектов мира, что остаются непостижимыми вне поэтического праксиса.

**Ключевые слова:** поэзия, Пушкин, метафизика, жизнь, смерть, бессмертие, пир.

*N. B. Ivanov, M. V. Mikhailova*

*THE SPIRIT OF PLAGUE AT THE FEAST OF SPIRIT*

*On the Chairman's Song from «The Feast During the Plague» by A. Pushkin*

The article deals with the metaphysical meaning of Pushkin's text. The authors check the focus at the issues of mortality and immortality, representing the core component of the "Feast During the Plague". The song is arranged so as to lead the reader from the turmoil in the face of death to the horror and delight and then to the promise of immortality. The energy of thanksgiving liberates and opens the reader's mind to accept the aspects of the world that are inconceivable beyond the poetic praxis.

**Keywords:** poetry, Pushkin, metaphysics, life, death, immortality, feast.

Долг поэта, если не гадать и не лукавить, прост: обнаружить своим словом Божий дар, Сущему в лице слова и Слову в лице сущего отдать должное, удо-

---

\* Иванов Николай Борисович — кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, кафедра социальной философии и философии истории; n\_ivanov@inbox.ru

\*\* Михайлова Марина Валентиновна — доктор философских наук, доцент, Русская христианская гуманитарная академия, профессор кафедры педагогики и философии образования; marinamai63@gmail.com

\*\*\* Исследование поддержано грантом РГНФ «Логос и поэзис: философская герменевтика русского поэтического высказывания»: 16-03-00669.

стоверя их заветное сродство, на собственный неповторимый лад перелагая их фундаментальную космогоническую рифму, в согласии с которым бьется сердце родного языка и дышит на просторе вселенский вольный дух. Дар и дань, послушание и дерзновение, родное и вселенское, неслыханное и незабвенное в этом горизонте сходятся. *Сущее только на словах превращается в сущее на деле*. Оно неприкосновенно и свято, горит и не сгорает, и ничто ему не указ. Пир духа — дружество Сущего и Слова, настоящий мир настоящего поэта.

Правда, так бывает не всегда. Чаше Божий дар себя не обнаруживает, как и сам «Бог не обнаруживает себя *внутри* мира», если наблюдать со стороны — глазами Витгенштейна [4, с. 216]. Пир не терпит непрошенных гостей. Сродство Сущего со Словом избирательно.

Настоящая поэзия не оставляет места для обыкновенных иллюзий относительно свободы человеческого существа. Работая с языком, поэт ничего не в нем меняет, и *святость* языка в поэзии становится особенно ощутимой, безусловной и властительной. Поэт вливает слова одно в другое, как вливаются воды ручья в самих себя. Нам остается их только повторять, но это повторение — не еще один экземпляр некоторой вещицы, а сама жизнь единственной вещи, как музыка композитора впервые становится живой в практике исполнения.

Еврейское слово «кадеш» означает и «святой», и «отделенный»: некая доля мира, предназначенная Богу. Но есть ли на свете что-нибудь не Божье, что не Им сотворено? Святое — то, что открылось своей божественной принадлежности. Этим и занят поэт: он обнаруживает святость простых вещей. В мире поэта нет ничего, что не было бы частью обычной жизни: метель, огонь в камине, стук в окошко, но когда эти знакомые вещи претворяются словом родного языка, они являют свою святость. Поэт не уводит нас из падшего мира в мир горний. Он говорит, как когда-то Бог сказал Моисею: «Сними обувь твою, потому что место, где ты стоишь, есть земля святая». Как сказано у Аверинцева,

... тот неизвестный предел,  
что отделяет ум земной от Бога,  
есть наше невнимание. Когда б  
нам захотеть всей волею — тотчас  
открылось бы, как близок Бог. Едва  
достанет места преклонить колена [1, с. 22].

Самое прекрасное и поражающее в поэзии — то состояние, в котором ты оказываешься по прочтении, причем уже не первом, когда мир, открытый тебе стихотворением, уже целостен, но все еще исполнен тайного света — свят.

Едва ли мы усомнимся, что квинтэссенция «Маленьких трагедий», песнь об *упоении в бою* [6, с. 377–379], ясно и полно являет святость вещей, дружество Слова и Сущего. Но вот слова Вальсингама: «Спою вам гимн я в честь чумы». Ты так видишь свое дело чести — воздаешь ее *чуме*? «Гимн в честь чумы! прекрасно! bravo, bravo!» — отзываются его товарищи. «Прекрасно»? Или когда чума вокруг, можно славить что угодно? Поистине «странная охота».

Человек, потерявший мать и любимую жену, собрал друзей и устроил пир. И этот пир, и впервые в жизни к нему пришедшие стихи — ответ на всеобщую смертность. В начале трагедии пирующие пьют в честь Джексона, кто «выбыл



первый из круга нашего». Можно сколько угодно делать вид, что смерти нет, но каждому придется выйти из круга живых. Пир во время чумы начался с грехопадением и никогда не прекращался.

В первой строфе лоб в лоб встречаются две силы: «косматые дружины» Зимы и жар огня. Когда нам ни холодно, ни жарко, нам *все равно*. Оттого мы и живем в своих миражах-застенках, что по отношению к большому миру (и большому времени, добавил бы Бахтин) храним безразличие. В центре переживаемого нами «окружающего мира» — ядро *трансцендентального равнодушия*. Мы с легкостью смотрим на мир взглядом постороннего, как если бы нас там — а значит, и вовсе — не было, потому мы и привыкли выдавать объективность воззрения за критерий его истинности. Именно так мы читаем советы метафизиков всех времен: подальше от «субъективности», научимся без слез и смеха «понимать» (*intelligere*, по выражению Спинозы). Но кто никогда не плакал-не смеялся, тот никогда ничего и не поймет. А кто ничего не понимает, тот никогда не плачет-не смеется. Пушкин приглашает нас в мир *по ту сторону равнодушия*. Вальсингамов гимн ввергает нас туда, где с одной стороны — стужа неминуемой смерти, с другой — огонь, в котором окаменелое бревно пресловутой идентичности уже горит последним ярким пламенем, «трещит и слез полно», как сказано у Данте.

Треск каминов и жар пиров — ответ на тьму и холод за окном. «Весел зимний жар пиров»: Дорога ложка к обеду, а жар — зимой. Можно и летом полюбоваться огнем, но зимой жар очага — условие твоей жизни. Пир — не развлечение, его веселье — оружие, защищающее наше достоинство, сберегающее жизнь от смертельной стужи. «Убивают не гневом, а смехом» [5, с. 30], — свидетельствует Ницше. Тут важны не столько контексты «Заратустры», сколько то, что смех — оружие, им можно победить врага.

Во второй строфе мы созерцаем то же самое мгновение, что и в первой, но в чуть иной транскрипции. Место Зимы занимает Чума, и роднит ее с Зимой то, что, будучи царицей, она вдруг встает с трона и направляется к нам. Обыкновенно мы идем верной дорогой к своему концу, а тут она *сама* приближается к нам и «льстит жатвою богатой». Мы привыкли думать, что ей все равно. Напротив: как только *нам* становится *все равно*, это прельщает Чуму. Она начинает торопить события, «к нам в окошко день и ночь / Стучит могильною лопатой» — в то окошко, откуда мы привыкли смотреть на мир со стороны вполне объективным взглядом. Тогда мы и спрашиваем себя: «Что делать нам? и чем помочь?».

Когда мы отождествляем сущее и мир, видимый из окошка нашего застенка, это не просто имманентная иллюзорность нашего воззрения, это вина и грех. За это придется *отвечать*. Кант боролся с трансцендентальными иллюзиями, выявил их источник и пределы, имея в виду, что однажды от них можно освободиться. Однако грех не проходит бесследно. Можно встать на путь искупления, но нельзя обойти возмездие.

Царица Чума прельщена, соблазнена, она во власти *всемства*, если говорить языком Достоевского, того хайдеггеровского *Das Man*, к которому она стучится. Не Чума породила в нас безразличие друг к другу. Напротив, наше безразличие позвало ее. Дьявол не по ту сторону окошка, а по эту, где ни жарко,

ни холодно, все заняты важными делами, совершенствуют свое объективное мировоззрение — и вдруг сталкиваются с проблемой, не имеющей решения на привычных путях. «Что делать нам?»

Ответ следует в третьей строфе: «Как от проказницы Зимы, / Запремся также от Чумы!» Предлагается попросту продолжать жить. Делай, что делаешь, но есть одна тонкость: продолжая пировать, «восславим царствие Чумы».

Зима настанет, даже если мы и предпочитаем позднюю весну или раннюю осень. Смерть приходит с той же царственной неизбежностью. Чумная эпидемия — лишь усиление происходящего всегда. Спрашивая удивленно «Что делать?», мы обличаем себя в том, что принимаем мир лишь отчасти. Пушкин предлагает нам от Чумы не отворачиваться. Это не значит, что мы распахнем ей дверь. Зимой не стоит весь день находиться на морозе. Зимняя свежесть хороша, когда знаешь, что вернешься в дом к огню. Так и с Чумой: не обязательно бросаться ей навстречу. Царица деликатно стучит в окошко, в дверь не ломится — и мы будем сдержанны, и все же не забудем о ней, *восславим царствие Чумы*.

Зима и Чума в гимне друг друга замещают, что дает основания к Чуме отнестись, как к Зиме-проказнице. Слово легкое, детское, Пушкиным любимое. В «Онегине» герой зовется проказником [6, с. 16], а проказница Зима — «матушкой» [6, с. 143]. В словаре Даля читаем: «*Проказить* — строить проказы, выкидывать штуки, чудить, чудачить, каверзить, пакостить: *Кошка проказит, молоко вылакала*». И Зима, и Чума любят чудить, выкидывать штуки. С той стороны окна кипит жизнь, исполненная своеобразного веселья, небезразличная к тому, что происходит в нашем доме. Когда здесь поселяется равнодушие друг к другу, это вызывает у сил по ту сторону окна желание каверзить. Рассудок скажет: «Нет ни царицы Чумы, ни Зимы-проказницы. Это *иносказания*». Едва ли так. Когда мы читаем Пушкина, у нас нет шанса *сказать* что бы то ни было *иными словами*. Попробуем поэтому понять, что сказано. Когда Чума стучится в окошко, это не столько вызов, сколько отклик на нашу собственную слабость и бесчестие. Но это и шанс, иногда первый в жизни, ответить ей «Нет».

Хоть Пушкин и отсылает нас к «Чумному городу» Вильсона как источнику трагедии, нельзя не вспомнить вступление к «Декамерону»: «Со времени благотворного вочеловечения Сына Божия минуло 1348 лет, когда славную Флоренцию, прекраснейший из всех итальянских городов, постигла смертоносная чума» [3, с. 12]. Тогда большинство флорентийцев избрали один из двух путей. Первый — запереться у себя, соблюдать правила гигиены, молиться и надеяться, что беда пройдет стороной. Второй — пуститься во все тяжкие, поскольку все равно умирать. Пока сограждане кидаются кто в жар, кто в холод, семь молодых женщин и трое мужчин и принимают решение удалиться из чумного города. Поселившись в загородном доме, они рассказывают друг другу истории. Нечто подобное и предлагает Вальсингам: «Утопим *весело умы*». Можно хранить ум в унылой трезвости, можно утопить его бездарно. Ни то, ни другое не позволяет сохранить человеческое лицо. Сколь достойней героини Боккаччо, рассказывающие истории за пиршественным столом. Веселье продолжается и во время чумы. Казалось бы, нечему радоваться и нечего прославлять, но разве дар дружбы и жизни — не повод для благодарности?

Лишь другу можно сказать: «Есть упоение в бою», в том, что ты идешь на смерть, в доблести и дерзости. Человек совершает отчаянный, бессмысленный шаг, но иначе ему в этой точке бытия достоинства не сохранить. Шаг этот оказывается упоительным. То, что грозит последней бедой, вдруг приносит избавление гнета голода и нужды. Ты выходишь из от их власти и отдаешься иному: «Все, все, что гибелью грозит, / Для сердца смертного таит / Неизъяснимы наслажденья».

Пушкин присматривается к реальности, являющей себя в мире как бой. Поле боя по-русски — всегда чисто поле, приуроченное, чтобы пролить на нем кровь и усеять его мертвыми костями, как мы помним с детства из того же Пушкина. Место гиблое, но и славное, освещаемое доблестью — последним блеском твоей души. Поле боя — место встречи со смертью. Если хочешь утратить верный путь к смерти, вызови ее на бой.

Но разве гимн в честь Чумы не ставит нас в ситуацию не вызова, а скорее обороны? И могучая Зима, и грозная Чума сами надвигаются на нас. Мы их не звали, но вдруг услышали стук в окошко. На нас прет страшная сила. Запереть двери — понятно, но что там можно восславить? Какая слава и честь в том, чтоб сорваться в пропасть или быть поглощенным пучиной? Безликий рок хорошо был знаком древним: уже у Гомера и Эсхила говорится не только о славных поединках. Гектор, лучший из героев «Илиады», убегает от Чумы в лице Ахилла, и правильно делает. Хор в «Орестее» с горечью поет о том, что война забирает братьев, мужей, сыновей, а возвращает легкий пепел в урнах, и нет в этом красоты вызова — есть ужас перед всепоглощающей и равнодушной стихией смерти. На поле боя ты можешь спеть любую песню, но ее поглотит скрежет и вой, шум, и ее никто не услышит. Выходя на поединок, я могу взглянуть врагу в глаза, но есть ли лицо у смертной бездны?

Лишь на первый взгляд стихия безлика. Когда ты, преодолевая жуть, заглядываешь в бездну, она смотрит на тебя, и ты начинаешь различать черты лица. «Прометей» Эсхила так и начинается: «Ну, вот мы и на месте, у конца земли» [8, с. 5]. Вместе с хором Эсхила и пушкинским Вальсингамом и мы очутились на краю, где ты впервые видишь завораживающий взгляд стихии. Так легко отдаться ей, но так достойно сказать ей «Нет».

Гимн являет нам противостояние двух миров. Бой, бездна, океан, ураган — мир стихии, влекущий и упоительный. В нем нет границ и форм, он хаотичен и мрачен, там царит беспорядочное движение. Чума не дышит мерами, как гераклитов огонь, дыхание ее яростно и непредсказуемо. Гимн поется из мира пира. Дом пира определен и ясен, *clare et distincte*: там горит огонь. Безграничности стихии противостоит граница дома, мраку — огонь, бесформенности — форма. Камин дает правильное место огню, бокал держит форму и меру вина. Вместо ураганного движения появляются балы. Танец — стихия, обретшая ритм и порядок, а за счет этого — красоту. Наконец, яростному упоению бездной противостоит учтивая веселость.

Когда Чума стучится в окошко, мы, даже оставаясь в доме, уже оказываемся «бездны на краю». Закрывая двери и наливая другу вина, мы выходим на бой. Дуновение Чумы выводит нас из платоновской пещеры, где мы живем, не замечая ее дыхания. Когда герои «Государства» выходят на свет, почему-

то ни у кого не возникает вопроса: а как они узрели свет? Ведь все видимое из пределов пещеры является не более чем твоей иллюзией, иначе ты не в пещере. Однако они *идут* на свет, у них впервые отчего-то открываются глаза. Дуновение Чумы дает нам шанс проснуться.

В гимне Пушкин мастерски удерживает точку равновесия между очарованием простых вещей и упоением грозящей стихией. Он не певец мелкой анакреонтики, тем более что и у самого Анакреонта ценность дев и чаш доказывается единственным аргументом: «Ах, ужасен мрак Аида, многотруден спуск подземный, / А кто раз туда спустился — на возврат оставь надежды!» [2, с. 123]. Но и героика не кажется Пушкину единственно заслуживающей уважения. Его позиция много интереснее: он умеет радоваться прекрасной жизни с пирами и светом огня, но знает, что когда послышится стук в окошко, нас ждет упоение в бою. Невероятной силы покой проистекает из уверенности сердца. Пушкин предлагает слушать не рассудок, твердящий, что лучше быть богатым и здоровым, а сердце, где упоение раскрывается на краю бездны, как цветок.

Какова природа этого алогичного, противоречащего рассудку упоения? «Все, все, что гибелью грозит, / Для сердца смертного таит / Незьясными наслажденья...». Предыдущая строфа с упоением, ураганом, дуновением подобна огромному вдоху, расширяющему внутреннее пространство. Мы только что были в ограниченности дома, и вдруг в душе открылся мир, где бездна разверзается, разъяренный океан бушует, ураган несется. Таков объем вдоха. За ним следует выдох: «Все, все, что гибелью грозит...» Вдохнуть целый мир, упиваться им — вот неизъяснимое наслаждение.

«Неизъяснимы наслажденья» при всей своей очевидности (кто хоть однажды с горки на санках не летел?) *таинственны*. Первая реакция падшего человека — отшатнуться от края бездны. Лишь усилие мужественного духа, способного сделать шаг навстречу стихии, грозящей гибелью, открывает ее тайную красоту «сердцу смертному». Сердце — центр человека, точка, где соединяются и ум, и чувство, и жизнь. В сладости, вопреки всякой очевидности наполняющей смертное сердце — «бессмертья, может быть, залог».

Надежда на бессмертие открывает новый горизонт. Все, что грозит нам смертью, упоительно и прекрасно именно потому, что нет иного способа победить смерть, кроме как пройти через нее. Чтобы увериться в бессмертии, придется умереть. За отвратительным лицом царицы грозной Чумы открывается Лик бытия. Незьяснимое наслаждение и упоение свидетельствуют о том, что все не так плохо, как нам казалось по привязанности к маленькому уютному миру. «И счастлив тот, кто средь волненья / Их обретать и ведать мог» — тот, кто в этой жизни уже способен подняться и взглянуть на ее предел хоть и с ужасом, но без отвращения, а с упоением и наслаждением. «Обретать и ведать»: постичь предсмертный восторг, когда ты счастлив, потому что наконец свободен. Песнь Председателя — опыт бессмертия в чистом виде. Пушкин завел речь о косматых дружинах и привел нас в точку, где раскрылось сердце и теперь уже ничего не страшно.

Миру Чумы при этом присуще некое лукавство. Проказница Чума грозит гибелью, но в угрозе ее таится залог бессмертия. Мотив угрозы в гимне по-

вторяется не раз: «царица *грозная* Чума», «среди *грозных* волн и бурной тьмы», «все, все, что гибелью *грозит*». Трудно предположить, что Пушкин испытывал трудности с подбором синонимов. Если он трижды подряд ставит одно и то же слово, он что-то хочет нам сказать. Как не вспомнить «отдаленные седой зимы угрозы» из «Осени», шедевра пушкинской философской лирики. Едва ли «зима», «проказы» и «угрозы» случайно сходятся в разных текстах. Речь поэта — его мир. В этом мире вещи существуют, а поэт на них смотрит и о них нам рассказывает. В мире Пушкина Чума — грозящая проказница, а не мрачный палач. Палач и вовсе угрожать не будет, он на работе. Чума, зарифмованная с Зимой-проказницей, приоткрывает особенное лицо мира, освобождающее от излишней серьезности. Да, человек только что похоронил жену и мать, серьезней не бывает, но вдруг в песне посещает его бодрый дух той веселости, когда угрозы смерти — лишь проказы. Возможно, нашему разуму кажется необратимой бедой то, что на деле является врагами бессмертия и источником неизъяснимых наслаждений. Мир не прост, не однолинеен, и мудро ему доверяться. Ставить границы (глупо зимой настезь двери раскрывать), но в то же время и доверяться.

Веселость, открывающаяся в гимне Председателя Вальсингама, особого рода. Мир грозит тебе открыто, и не просто грозит, а разрушает твою жизнь, но вдруг эта угроза откликается наслаждением, конститутивный момент которого — его неизъяснимость. Быть неизъяснимым — одна из принципиальных черт сущего: оно не нуждается в нашем слове, а само в Слове является. Называя наслаждение неизъяснимым, Пушкин не констатирует невозможность описать его словами, а удостоверяет его подлинность. Столкновение с громким грозящим миром обнаруживает присутствие в нас такой глубины и тишины, куда никакая Чума не достигнет. Выход в неизъяснимое оказывается выходом в подлинное.

Бессмертие — *иной* мир. «Неизъяснимы наслажденья» указывают на бессмертие. Пушкинское слово являет голос бессмертия на уровне аподиктического, без всяких сомнений. Это как лучник, который попадает в цель не потому, что у него меткий глаз и сильная рука, а потому, что он настоящий лучник.

Осталась последняя строфа. В первых двух нам обрисовали положение вещей, в третьей дали руководство к действию: восславить царствие чумы, что и было исполнено в четвертой и пятой, представляющих собою гимн неизъяснимым наслаждениям, сокрытым внутри всего, что нам гибелью грозит, и удостоверяющим бессмертие сердца. Шестая строфа — итог, финал, апофеоз: «Итак — хвала тебе, Чума». Пройдя путем текста, мы уверились в том, что восславить Чуму возможно и достойно. Когда она стучалась к нам в окошко могильною лопатой, у нас были некоторые сомнения, но теперь, заглянув в бездну, мы обрели странное доверие к стихии, разрушающей жизнь. Обыкновенно человек строит системы защит: море опасно — туда не ходим, бездна влечет — подальше от края и т. д. Оказалось, можно открыться стихии, грозящей разрушением, *принять смерть* ясно и отчетливо, *claire et distincte*, вновь прямо по Декарту.

Вальсингам не первым воспел Смерть. Его опередил на этом поприще святой, известный своей любовью к всякой твари. У св. Франциска Ассизско-

го в «Гимне брату Солнцу» [7, с. 229–231] использован предлог *per*, который означает и *за*, и *через*. Когда Франциск говорит «Laudat si', mi' Signore, per sora Luna, per frate Vento», это одновременно означает и «Хвала Тебе, Господь мой, за сестру Луну и брата Ветра», и «Будь восхваляем, Господь, сестрою Луною и братом Ветром», *через* них. Франциск возносит хвалу Господу и *за*, и *вместе* с творениями и в завершение говорит: «Laudato si', mi' signore, per sora nostra morte corporale, da la quale nullu homo vivente pò skappare» («Благодарю Тебя, Господи, за сестру нашу смерть телесную, которой никто из живущих избежать не может»). Это необходимая часть его песни. Если мы принимаем мир лишь отчасти и в нем есть нечто враждебное, чужое (например, смерть), то мы вовсе не принимаем мир. «Да» может быть только безоговорочным. Доверие к жизни предполагает принятие смерти как части участи, как части пути. Вслед за братом Франциском мы можем увидеть ее как творение, участвующее в прославлении Творца.

Если мы способны так взглянуть в лицо Чумы, нам и впрямь не страшна могила тьма, нас не смутит ее призыванье. Чума призывает к смерти, и в начале гимна звучит смятение от этого призыва. Теперь мы приобрели опыт стояния на краю смертной бездны, и нам уже не страшно, потому что неизъяснимый покой и изведенное наслаждение удостоверяют наше бессмертие. Вернемся ненадолго к пятой строфе: «И счастлив тот, кто средь волненья / Их обретать и ведать мог». Счастлив средь волненья: Пушкин мог бы сказать «блажен», но он говорит о счастье. Соглашаясь быть своим в бушующем мире, мы получаем возможность хранить глубокий покой и тишину внутри. Кто имел мужество взглянуть в грозный лик бытия и принять мир вполне, тот и счастлив. Он настолько уже не чужд всей полноте жизненных возможностей, что эта причастность, участие и в этом смысле счастье дает ему бесстрашие, покой и невозмутимость. Возможно, поэтому последние три стиха песни возвращают нас в мир лицейской лирики, и в мир, который был нам явлен в начале, в первой строфе и в третьей: «Бокалы пеним дружно мы / И девы-розы пьем дыханье».

Теперь мы возвращаемся в пространство пира с полным сознанием того, что делаем, собираясь в доме вокруг огня. Пир — наш ответ на деликатный и постоянный стук в окошко могильной лопатой. И шипенье пенистых бокалов, и дружба, и розы, и девы, и упоенье жизнью и красотой — это тот мир пира, который Пушкин познал в юности, понял его красоту, радовался своей принадлежности к нему. Дыхание Чумы открывает в нем уже не гедонистический, а экзистенциальный смысл. «И девы-розы пьем дыханье, — / Быть может... полное Чумы!» Оборот «может быть» появился в пятой строфе по отношению к бессмертию, теперь — по отношению к Чуме. Смертность и бессмертие отбрасывают свет друг на друга, обнаруживают неявное, но непреложное сродство, которое не декларируется, но принимается нами как истина. Следуя путем текста, мы приходим — во всяком случае, имеем возможность прийти, если не вырываем руку из руки Пушкина, который нас бережно и уверенно туда ведет — к освобождению от страха смерти, к братству с ней. Гимн Чуме столь убедителен именно потому, что и Чума, если мы решаемся воздать ей должное, оборачивается для нас чем-то настоящим, не только несущим конец сущему в моем лице, но и обнаруживающим ясную незыблемость всех вещей

по ту сторону Чумы. Я покорно и благоговейно воздаю честь даже тому, что несет мне гибель, потому что все на свете либо достойно песни, прославления и признания в любви, либо и вовсе не существует. Поэзия есть гимн хвалы и признание в любви.

В дуновении Чумы мы узнали упоение. Теперь, упиваясь дыханием девы-розы, целуя ее с благодарностью и от всего сердца, мы пьем саму Чуму, но дышим не тлением, но бессмертием и смыслом. Наше дыхание может сделаться таким, что дух жизни станет наполнять нас, даже если мы стоим рука об руку со смертью. Если мы дышим благодарностью и хвалой, мы чисты, и никакая Чума нас не возьмет.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Стихи духовные. — Київ: Дух і Літера, 2001.
2. Анакреонт. Мелика // Хрестоматия по античной литературе: в 2 т. — Т. 1. — М.: Просвещение, 1965.
3. Боккаччо Д. Декамерон. — М.: ГИХЛ, 1955.
4. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Избранные работы. — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005.
5. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Собр. соч.: в 2 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1990.
6. Пушкин А. С. Собр. соч.: в 10 т. — М.: ГИХЛ, 1959–1962. — Т. 4.
7. Франциск Ассизский. Сочинения. — М.: Изд-во Францисканцев — Братьев Меньших Конвентуальных, 1995.
8. Эсхил. Прометей // Эсхил. Софокл. Еврипид. Трагедии. — М.: ОЛМА-пресс, 2001.

*А. Н. Ефимова\**

**ИСТОРИЯ ВОЗРАСТАНИЯ ЛИЧНОСТИ  
В ВОСПОМИНАНИЯХ Д. С. ЛИХАЧЕВА О СОЛОВКАХ  
К 110-летию академика Д. С. Лихачева**

В статье обобщаются те компоненты лагерного опыта автора воспоминаний, которые способствовали формированию личности в условиях лагерного существования. Академик Д. С. Лихачев делает акцент именно на гуманистической составляющей своего лагерного опыта: общение с лучшими представителями интеллигенции (философом А. А. Мейером, учеными А. И. Анисимовым и Н. Н. Виноградовым и др.) и духовенства (святителем Виктором, священником Николаем Пискановским и др.), работа в музее (опись икон), творчество (театр, поэзия), сострадание к чужому горю (помощь детям-сиротам), близость смерти (массовые расстрелы). Показывается, что эти факторы стали причиной укрепления веры, мужества, понимания ценности жизни, воспитания любви к природе, интереса к русской истории и искусству. В конце своей жизни он делает вывод, что самое главное в его жизни — это люди. Он подчеркивает, что на формирование человека важное воздействие оказывают как крупные явления, так и мелочи.

**Ключевые слова:** личность, человек, интеллигенция, гуманизм, лагерная автобиографическая проза, страдание, Соловки.

*A. N. Yefimova*

*History of growth of the personality in memoirs of D. S. Likhachev about the Solovki*

The article summarizes the components of the prison experience of the author of memoirs, which contributed to the formation of the personality on conditions of living in the labour camp. Academician D. S. Likhachev makes the emphasis on the humanistic components of his prison experience: communication with the best representatives of the intelligentsia (philosopher A. A. Meyer, scientists A. I. Anisimov and N. N. Vinogradov et al.) and the clergy (bishop Victor, the priest Nicholay Piskanovsky et al.), work at the museum (inventory of icons), creativity (theater, poetry), sympathy for grief of others (help to orphans), the proximity of death (mass shootings). It is shown that these factors have led to the strengthening

---

\* Ефимова Алла Николаевна — преподаватель английского и русского языков, Казахстанско-Российский медицинский университет; [alla\\_almatinskaya@inbox.ru](mailto:alla_almatinskaya@inbox.ru)



of faith, courage, understanding of life's values, love for nature, interest in Russian history and art. At the end of his life, he concludes that the most important thing in his life is people. He emphasizes that the formation of a person depends on both major and minor events.

**Keywords:** personality, person, intellectuals, humanism, prison autobiographical prose, suffering, Solovki.

Дмитрий Сергеевич Лихачев был арестован в 1928 г. за то, что состоял в «Братстве Серафима Саровского». Сначала кружок назывался «Хельфернак (Художественно-литературная, философская и научная академия)» [3, с. 134], его участники обсуждали различные философские, богословские, исторические и литературоведческие вопросы; обменивались мнениями в связи с текущими событиями. После полугодового следствия Д. С. Лихачев был приговорен к пяти годам лагерей. Через несколько месяцев после окончания Ленинградского университета (1927) его отправили на Соловки, которые он назовет своим «вторым (но первым по значению) университетом» [3, с. 226]. В своих воспоминаниях «Мысли о жизни» он подробно описывает этот период своей жизни.

Цель этой статьи — вычленил те компоненты, которые способствовали формированию личности автора в условиях лагерного существования. Зрелый ум автора делает акцент именно на гуманистической составляющей своего лагерного опыта. Перейдем к тексту воспоминаний.

Самым важным своим впечатлением Д. С. Лихачев называл людей, с которыми его свела жизнь. На Соловках он преимущественно находится среди людей интеллигентных. Общаясь друг с другом, они «проходили гигантскую школу взаимообучения» [3, с. 151]. «Соловки были именно тем местом, — подчеркивает автор, — где человек сталкивался с чудом и с обыденностью, с монастырским прошлым и с лагерным настоящим, с людьми всех уровней нравственности — от высочайшей до самой позорно низкой» [3, с. 170].

У Д. С. Лихачева возникло опасение, что мемуарная литература тех лет создает не совсем верное впечатление о жизни в заключении, ограничивающееся страданием, унижением, страхом. Автор стремится донести до читателя то, что в действительности, вопреки ужасным условиям, были люди, которые продолжали жить интеллектуальной жизнью: «И эта умственная жизнь была даже в некоторых случаях даже весьма интенсивной, когда вместе оказывались люди, привыкшие и хотевшие думать» [3, с. 170].

Д. С. Лихачев выделяет такую характерную черту у интеллигентной части Соловецких узников, как умение иронией и горьким юмором сгладить кошмарную реальность. Они «всячески подчеркивали абсурдность, идиотизм, глупость, маскарадность и смехотворность всего того, что происходило на Соловках» [3, с. 171], в шуточных прозвищах, анекдотах, остротах и на страничках юмора в журнале «Соловецкие острова». Преподобный Антоний Великий говорил по этому поводу, когда поселянин соблазнился, услышав, как он шутит со своими учениками: «Человека нельзя заставлять нести подвиги свыше сил, и если бы я не шутил иногда с моими учениками, то они впали бы в уныние и лишились бы той бодрости, которая поддерживает их теперь» (цит. по: [6, с. 298]).

Особое значение Д. С. Лихачев придает Соловецкому музею, считая его самым примечательным для себя местом. Заведующим музеем был Николай

Николаевич Виноградов, заядлый коллекционер. «Н. Н. Виноградов разбирался в людях и знал, кому следует помогать» [3, с. 206]. Он умел быть «своим» среди начальства и блатарей, но в то же время он спасал от общих работ интеллигентных и творческих людей. Он приглашал их перед сном в музей для чтения докладов и бесед, чтобы хотя бы на какое-то время они оказались в своей среде, чтобы как-то их поддержать. Д. С. Лихачеву было поручено в музее делать опись икон, среди которых было много исключительно ценных: он отмечал их названия и век. Благодаря этому музею Н. Н. Виноградов спас много церковных ценностей.

«Немаловажной реальностью соловецкой интеллектуальной жизни» [3, с. 213] Д. С. Лихачев называет Соловецкий театр. В театре ставились как концертные номера низкого уровня, так и постановки на высоком профессиональном уровне, а также читались доклады.

Существенно также значение природы в ее воздействии на душу автора. С восхищением Д. С. Лихачев вспоминает удивительное разнообразие пейзажей, отличающее Соловецкие острова друг от друга. Он осознает, что величественная красота природы Соловков помогла ему сохранить душевное здоровье. Благодаря работе в Криминологическом кабинете и обязанности ходить в детскую колонию у него был пропуск на выход из Кремля. И однажды в солнечный день он задремал в кустах. Открыв глаза, он с изумлением увидел прямо перед собой зайчиху с маленькими зайчатами.

Они смотрели на меня не отрываясь, как на чудо. Монахи приучили животных не бояться человека. Зайчиха явно привела своих детишек показать им меня. Я не шевелился, они тоже. Мы смотрели друг на друга, вероятно, с одинаковым чувством сердечной приязни [3, с. 172–173].

Автор заметил, что после этой неожиданной встречи у него в душе появилось и долго сохранялось чувство любви ко всему живому.

Совершая прогулки по Реболдовской, Савватиевой и Муксоламовой дорогам, он погружался в воспоминания и размышления об исторических событиях в России, связанных с Соловками в прошлом. А разнообразие природы — белые ночи летом и темные дни зимой, мрачные болота и зеркальные озера, низкорослые березы и многолетние сосны, валуны и лишайники — создавало ощущение нереальности бытия. Архиепископ Иоанн (Шаховской) говорит о необходимости уединения для духовного развития человека:

Затормошенные и оглушенные суетой люди уже не способны думать об истинах великих и вечных, для постижения которых нужна хотя бы минута Божественного молчания в сердце, хотя бы мгновение святой тишины (цит по: [5, с. 21–22]).

А когда не было возможности физического уединения, Д. С. Лихачев накрывался одеялом перед сном и простирал свой умственный взор за пределы лагеря, уходя в мир воспоминаний о Петербурге, об университете и доме, особенно вспоминал своих близких, их заботы о нем и молился о них, пряча под подушкой серебряный складень.

Если музей, театр, лекции, доклады образовывали и способствовали росту личности автора, то сострадание к другим, к тем, кому было тяжелее, чем ему,

облагораживало его душу. Отдельные страницы воспоминаний посвящены «вшивкам», беспризорникам, проигравшим одежду. Они лежали под нарами и кланчили еду, не выходя на работу, а когда умирали, их выносили в ящиках на кладбище и закапывали.

Мне было так жалко этих «вшивок», что я ходил как пьяный — пьяный от страдания. Это было уже во мне не чувство, что-то вроде болезни. И я так был благодарен судьбе, что через полгода смог некоторым из них помочь [3, с. 158].

Самое большое изменение в душе автора произошло от осознания близости смерти. В лагере шли массовые расстрелы. Каждую ночь расстреливали определенное количество человек, среди которых должен был быть и Д. С. Лихачев, но он спрятался среди дров между поленьями, и его не искали. «С этой страшной ночи во мне произошел переворот» [3, с. 198]. Во-первых, к нему пришло понимание того, что каждый день — это Божий дар, и нужно быть благодарным и достойным этого дара. Во-вторых, этот день может быть последним, и не стоит бояться нечего на свете, т. е. следует быть мужественным. И, в-третьих, т. к. вместо него был расстрелян другой человек, он решил жить так, чтобы было не стыдно перед памятью о том человеке, т. е. жить за двоих. Эта ночь научила его быть благодарным Богу, мужеству и стремлению к совершенству. Как пишет епископ Аркадий Лубенский,

смерть вместе с тем побуждает людей к нравственному совершенствованию: она напоминает ничтожество земной жизни и заставляет думать о загробной. Она побуждает готовиться к ответу на Страшном Суде, который у каждого из нас не за горами, а за плечами (цит по: [5, с. 376]).

Д. С. Лихачев в конце своей книги (и жизни) делает вывод, что самое главное в его жизни — это люди.

Сколько же их было? Как они были разнообразны и как интересны! Какую ценность представляет человеческая личность! Мне надо было бы систематически вести записи, ибо ради этих встреч стоит жить» [3, с. 474].

И встречи с этими людьми, которые в основном были хорошие, являются для него огромным богатством. Значимость, которую он придает общению с людьми, в свете православной антропологии объясняется тем, что, общаясь с другими личностями, личность раскрывается, изменяется и обогащается, а т. к. все личности уникальны, то через общение человек и открывает что-то новое в другом, и познает лучше себя [2, с. 116].

Перечислим некоторых из них. Большое влияние оказал на Д. С. Лихачева известный философ Александр Александрович Мейер. «Его исключительная образованность позволяла ему быть одним из самых современных философов, работы которого о слове, аллегории, мифе кажутся написанными сегодня» [3, с. 227]. О Михаиле Ивановиче Хачатурове, который получил статью за растрату и неудачное пересечение границы, Д. С. Лихачев отзывался как об остроумнейшем и многоопытном человеке, от которого «можно было научиться в практической жизни, а главное — умению обходиться с начальством,

не теряя собственного достоинства» [3, с. 275]. Многие интеллигентные люди на Соловках старались преодолеть тяжелые физические и моральные страдания, занимаясь тайком творчеством. «Это было настоящее сопротивление, но не с оружием в руках, а сопротивление творчеством, которого всех нас хотели лишить» [3, с. 279]. Автор обращает внимание на то, что большинство его знакомых интеллигентных людей писали стихи. Особенно невероятным казалось Д. С. Лихачеву, как Александр Петрович Сухов (талантливый лектор и педагог) мог писать роман, несмотря на тяжелые условия соловецкой жизни, к тому же не имея ни стола, ни стула. Георгий Осоргин остался в памяти автора как бодрый, улыбчивый и независимый человек. Его несломленность вызывала уважение у уголовников и раздражение у начальства. С болью в сердце и с восхищением Д. С. Лихачев вспоминает о последних днях жизни Георгия Осоргина. Он знал о предстоящем расстреле, но ни словом, ни видом не дал знать о смертном приговоре приехавшей на свидание жене. В воспоминаниях автора можно прочитать также о положительном воздействии еще двух светлых личностей — доброго и веселого владыки Виктора Вятского (Островидова) и тихого и скромного отца Николая Пискановского. Присутствие таких людей помогало другим заключенным не впасть в отчаяние, поддерживало их. И в то же время они были духовным ориентиром для верующих.

Д. С. Лихачев подчеркивает, что на формирование человека важное воздействие оказывают как крупные явления, так и мелочи. В своих воспоминаниях автор-рассказчик пишет о том, что он пережил, что он понял, чему научился, какие в нем произошли перемены. Впоследствии он сделал такой вывод: «Как важно выбирать своих знакомых, и главным образом выше тебя по культурному уровню!» [3, с. 330] Общение с высокодуховными верующими людьми также возымело свое действие, укрепив веру, дав пример для подражания и также формируя мировоззрение. На склоне лет он спрашивает себя: «Чему я научился на Соловках?» Вспоминая уголовника, который ему помог, он сказал: «На Соловках я понял, что каждый человек — человек» [4]. Как уже упоминалось, для Д. С. Лихачева встречи с людьми — это огромное богатство. Он научился ценить человеческую личность, а общение с людьми дореволюционного воспитания было для него «в высшей степени полезно» [4]. И он с уважением относится к их моральной стойкости.

Из всей этой передряги, — делает он вывод, — я вышел с новым знанием жизни и с новым душевным состоянием. То добро, которое мне удалось сделать сотням подростков, сохранив им жизнь, да и многим другим людям, добро, полученное от самих солагерников, опыт всего виденного создали во мне какое-то очень глубоко залегшее во мне спокойствие и душевное здоровье [4].

У него не осталось в душе чувства обиды за время, проведенное в лагере, он осознает, что оно ему многое дало в плане умственного развития: «И это вовсе не по поговорке, что прошло, то будет мило. Испытания, которым я подвергся „милыми“ стать не могли» [4]. В книге воспоминаний ощущается обретенная благодаря жизненным испытаниям духовная свобода личности автора, который реализовал ее в свободе слова, потому что «свобода слова — это синтез свободы сознания, свободы воли, творческого переживания и диалога» [1, с. 640].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Василюк Ф. Е. На подступах к синергичной психотерапии // Фонарь Диогена. Проект синергичной антропологии в современном гуманитарном контексте / сост., общ. ред. С. С. Хоружего. — М.: Прогресс-Традиция, 2010. — 928 с.
2. Вадим Леонов, прот. Основы православной антропологии: учебное пособие. — М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. — 456 с.
3. Лихачев Д. С. Мысли о жизни: Воспоминания. — СПб.: Азбука-Аттикус, 2013. — 480 с.
4. Лихачев Д. С. Заметки и наблюдения. Ленинград, 1989. — URL: <http://www.pravmir.ru/na-solovkah-ya-ponyal-cto-kazhdiy-chelovek—chelovek/> (дата обращения: 22.03.2016).
5. Пестов Н. Е. Современная практика православного благочестия: в 2 т. — Т. 1. — М.: Братство святого апостола Иоанна Богослова, 2014. — 736 с.
6. Пестов Н. Е. Современная практика православного благочестия: в 2 т. — Т. 2. — М.: Братство святого апостола Иоанна Богослова, 2014. — 752 с.

С. А. Лишаев\*

## ГЕРМЕНЕВТИКА МОЛОДОСТИ: ЖИЗНЬ НА ПРОСТОРЕ\*\*

Возрастная специфика молодости рассматривается с позиций философской герменевтики. В основу истолкования экзистенциальной конституции молодости положена ее темпоральная организация. Дается набросок внутренней периодизации молодости и краткая характеристика входящих в него возрастных формаций третьего уровня (подростковость, юность, возмужалость). Акцентируется внимание на разнообразии образов будущего в молодости в целом и в разных ее возрастах.

**Ключевые слова:** возраст, философия возраста, взрослость, молодость, надситуативное будущее, подростковость, юность, возмужалость.

S. A. Lishaev

*Hermeneutics of youth: life in the open*

The article regards the age peculiarity of youth from the standpoint of philosophical hermeneutics. The existential constitution of youth is interpreted on the basis of its temporal structure. We gives an outline of internal periodisation of youth and the third level age formations it contains (adolescence, juvenility, virility). The emphasis is made on the diversity of the shapes of the future as it looks in youth as a whole and on its different stages.

**Keywords:** age, philosophy of age, maturity, youth, oversituational time, adolescence, juvenility, virility.

То и это затевать,  
Порывая с тем и этим...  
Ю. Мориц

---

\* Лишаев Сергей Александрович — доктор философских наук, профессор, Самарский национальный исследовательский университет имени академика С. П. Королёва (Самарский университет); lishaevs@bk.ru

\*\* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-03-00705 («Философия возраста в горизонте герменевтической феноменологии»).

## От детства к взрослости

Переход от отрочества к молодости — это переход от детства к взрослости. Детское Dasein представляет собой ряд отличных друг от друга режимов присутствия, общий знаменатель которых — зависимость от среды, ситуативность, адаптивность. На протяжении детства границы ситуации, к которой адаптируется ребенок, все время расширяются, но до конца отрочества его этос остается ситуативно обусловленным, хотя и становится — от возраста к возрасту — все более гибким, темпорально организованным и творческим. Другое ребенка (его ноуменальное «я») находится в зависимости от прочно впаянного в ситуацию эмпирического «я». Ребенок не в силах изменить или создать желательную ситуацию (за исключением ситуаций игровых, фантазийных). Освоенное им после трех лет временение не выходит за ситуативные рамки. Меняется ситуация — меняется приспособляющийся к ней ребенок. Держатели его надситуативного будущего — родители, которые думают о его будущем за него и ради него (подробнее о детстве см.: [5]).

Переход к взрослости предполагает включение *режима полноформатного (надситуативного) временения*: временение и забота взрослого распространяются на все ситуации внутри жизни, на все, что в ней было, есть и будет. Жизнь как целое производна от надситуативного временения, создающего темпоральную основу для экзистенциально ориентированной рефлексии (о ситуативном и надситуативном времени в контексте философии возраста см.: [3]). Надситуативное временение позволяет удерживать дистанцию к происходящему: произвольно входить в ситуацию и выходить из нее, работать над созданием желательных ситуаций. Временение на этом уровне обеспечивает возможность для проектирования персонального будущего в размерности жизни.

Человек становится взрослым, когда от режима при-других-бытия он переходит к *проектированию собственного будущего*, к жизни, в основании которой лежит не адаптация к ожиданиям среды, но поведение, ориентированное собственным желанием, причем не сиюминутным, а таким, реализация которого отнесена к надситуативному времени. Рефлексия взрослого отличается от рефлексии ребенка тем, что первый не ограничивается осмыслением происходящего в текущей ситуации, но делает предметом анализа саму ситуацию, помещая ее в контекст надситуативных будущего, прошлого и настоящего. Предметом заботы взрослого становится жизнь, а не текущая ситуация и то, что к ней примыкает.

Чтобы осознанно прочертить линию жизни (а это — сверхзадача взрослого человека), нужна длинная воля. Последняя возможна там, где мотивирующее, мобилизующее «нечто» выдвинуто в далекое прошлое или будущее (в пределе — в вечность). Без надситуативного временения не может быть ни длинной воли, ни верности данному другим и себе слову.

В био-графическом существовании ребенка авторство принадлежит не ему, а жизни, роду, родителям, обществу, он же лишь *исполняет* их волю. Взрослость предполагает иное. От взрослого ожидают, что он способен быть и исполнителем, и (в той или иной мере) *автором* (точнее, со-автором) своей жизни. Метаморфоз во взрослое состояние свершается в форме перехода от ситуативного к авто-био-графическому (надситуативному) временению.

Термину «автобиография» мы придаем отличное от общепринятого значение, толкуя его как событийно-смысловую форму жизни, создаваемую сущим, чей способ бытия основан на понимании и временении. Привычное значение этого слова (описание собственной жизни как литературный жанр) при таком подходе мыслится как производное от способности человека быть со-автором своей жизни, «сочинять» ее, следовать творческому замыслу.

### Молодость в целом

До недавнего времени аналитикой молодости занимались преимущественно психологи и социологи. Наибольший вклад в разработку этой темы внесла возрастная психология. В рамках возрастной психологии преобладают исследования, в фокусе которых находятся проблемы подросткового возраста, в меньшей степени — юности. Философская литература по этому вопросу не столь богата. На сегодняшний день имеется несколько посвященных молодости статей [9; 8], а также разделов в монографиях по философии возраста, изданных в последние годы [2; 1; 7].

Своеобразие возрастных формаций зрелости (в нашем их понимании) определяется соотношением темпоральных измерений надситуативного временения *Dasein*: в зрелости доминирующим вектором временения является настоящее, в старости — прошлое. *Временным измерением, генерирующим заботу* в молодости, является развернутое до смертного часа и, далее, до безменя-мира будущее. (Подробнее о возрастной периодизации в горизонте герменевтической феноменологии см.: [4].) Удержание в поле зрения конечности жизни побуждает молодое *Dasein* к постановке долговременных целей. В молодости будущее определяет собой настоящее и направляет отбор значимых моментов прошлого.

### Прошлое в молодости

У молодого человека запас надситуативного прошлого, которое нажито в период взрослой жизни, невелик. По большей части — это возрастные напластования детства. Однако детский опыт не может определить (в содержательном плане) настоящее и будущее взрослого человека, не может задать перспективу.

Влияние детства *на жизнь в целом огромно*, но детство не содержит опыта обращения со взрослыми желаниями, со взрослым общением и целеполаганием. Бытовые привычки, поведение в стрессовой ситуации, фобии, комплексы, способность организовать себя и т. д. по большей части формируются в детстве и являются бессознательной основой жизни молодых людей, но их возрастной этос определяется не этим, а тем, как неситуативное будущее воздействует на настоящее и прошлое. И хотя на первом этапе молодости (в сознании подростка) детство присутствует как значимое прошлое, эта значимость *производна от надситуативного будущего*, которое требует своего утверждения и устройства: прошлое для подростка — это то, от чего надо избавиться, чтобы утвердить свою зрелость как свое будущее.



В дальнейшем (в годы юности и возмужалости) молодые обращаются к накопленному опыту детского и взрослого прошлого за футуро-пригодными материалами, сопоставление которых с мечтами и целями помогает прочертить профиль желанного будущего. Прошлое здесь работает на будущее, подтверждая или оспаривая (через акты рефлексии) экзистенциальную пригодность тех или иных его образов.

### Настоящее в молодости

Настоящее молодости переходно, нестабильно, на него невозможно «опереться» (по-настоящему устойчивым оно станет только в зрелости). Настоящее заботит молодого человека, но чаще не само по себе, а в отношении к будущему. Настоящее проходит сквозь «фильтры» ожиданий, планов, надежд, и это меняет его «окраску», его переживание, отношение к нему. Будущее определяет надситуативное, а нередко и ситуативное настоящее: замыслы и проекты влияют на вхождение в ситуацию, на выход из нее и на поведение в ней.

Настоящее молодости наполнено новизной и событийностью, но молодым часто кажется (в силу высокоскоростного восприятия и высокого уровня витальности), что в их жизни ничего не происходит, что они живут скучно, пресно, однообразно. Так происходит потому, что настоящее воспринимается ими как предварение того, что впереди, а их актуальное «я» — как прообраз их лучшего (будущего) «я». Настоящее не переживается (за редким исключением) как самодостаточное, самоценное, заслуживающее воспроизведения и продления. Главное — впереди, оно в будущем, а то, что в настоящем, лишь предваряет его. Давление доминирующего по величине и содержательности будущего девальвирует настоящее. Осознание ценности даров молодости приходит тогда, когда этот возраст оказывается частью надситуативного прошлого: «Почему я не ценил то, что было? Почему не воспользовался тем, что предлагала мне жизнь!».

Происходящее «здесь и теперь» проигрывает будущему потому, что наличное ограничено, а «еще не наступившее» — нет. Будущее легко наделить полнотой и совершенством. С этим, в частности, связан идеализм и утопизм мышления молодых. Отношение к настоящему изменится в годы зрелости, когда надситуативное будущее утратит свою заманчивую неопределенность и будет восприниматься как расширенное продолжение *того, что уже сложилось*, или даже как его постепенное «усыхание» (страх перед приближающейся старостью).

### Будущее в молодости

Определяющее возрастную расположенность молодых будущее открывается и переживается по-разному. В обществах модерна и постмодерна оно дано в двух базовых формах: как *неопределенное будущее*, содержащее в себе не поддающееся учету множество возможностей, и как *каким-то образом определенное будущее*.

*Определенное будущее*, если говорить о молодости в современных обществах, имеет два модуса.

Первый модус — это проекты будущего, принятые к исполнению в качестве *пробных*. Они предполагают экспериментирование с будущим на площадке надситуативного и ситуативного настоящего. При благоприятном исходе апробации одного из проектов он *может* превратиться из пробного в генеральный проект будущего. Но до тех пор, пока этого не произошло, молодой человек продолжает заниматься *практической футурологией* и тестировать на привлекательность и исполнимость различные варианты будущего.

Второй модус определенного будущего — это *будущее генеральных проектов*, которые переживаются как *обязательные к исполнению*. Именно на них делается ставка «в большой игре». Такие проекты («семья и дети», «настоящий профессионал», «политик» и т. д.) предполагают «игру в долгую». С ними человек связывает свою идентичность, поэтому *мобилизирующий эффект* от них, как от драйверов настоящего, прошлого и ближайшего будущего, будет максимальным. Слишком большим ударом был бы провал проекта, который был признан генеральным. В то же время удовлетворение от продвижения (воплощения) такого проекта можно отнести к самым значимым, определяющим общее (фоновое) самочувствие человека экзистенциальным эффектам.

*Неопределенное будущее* также имеет два модуса.

Во-первых, оно присутствует как *темпоральное основание (экзистенциальный фон)* практической футурологии пробных проектов будущего. В *будущем возможно все*, поскольку в возрасте 16, 20, 23 лет его переживают как (практически) «бесконечное». Теоретически (на уровне рефлексии) будущее признается ограниченным, но на уровне чувства его окончание через 40–50 лет (а для молодого это «бесконечность») непредставимо и тонет в неопределенности. Переживанию его как бы бесконечности соответствует характерное для молодости чувство экзистенциальной свободы, легкости, беспечности. Неопределенное будущее, переживаемое в модусе квазибесконечности, — это темпоральный фон, делающий молодость привилегированным возрастом для «поисков себя», для проб и ошибок, для набора впечатлений и опыта. Эти впечатления будут питать Присутствие на протяжении зрелости и старости.

Во-вторых, неопределенное будущее может *выступать не в связке с определенным будущим пробных проектов, а самостоятельно*, как освобождающий от забот бесконечный простор. Беззаботность открывает внимание тому, что происходит здесь и теперь. Переживание бесконечности будущего выводит юному по ту сторону времени и он — на время — впадает в беззаботность. В этом модусе существования (соответствующим переживанию чистой возможности иного в эстетике юного [6, с. 146–153]) молодой человек живет тем, что не имеет отношения ни к будущему (к проектам), ни к прошлому (обещания, воспоминания, ошибки). В этом метафизическая сила молодости: молодые отзывчивы, способны к удивлению, восхищению, к непрагматически ориентированному действию. Приподнимаемая над повседневностью свежим ветром неопределенного будущего молодость любознательна и способна к отклику на бесполезные с утилитарной точки зрения вещи, на то, что не встраивается в проекты. Метафизическая беспечность коррелятивна переживанию неопре-

деленного будущего как чистой возможности иного, чья данность освобождает Присутствие (Dasein) для того, что просто есть.

Возрастная структура жизни включает в себя возрасты первого (детство и взрослость), второго (детство включает в себя младенчество, ясельное детство, игровое детство, отрочество; взрослость разделяется на молодость, зрелость и старость) и — в некоторых случаях — третьего уровня (порядка) [4]. К возрастам третьего уровня относятся, в частности, три возраста молодости: подростковость, юность и возмужалость (поздняя молодость). Специфика этих возрастов будет рассмотрена нами ниже.

### **Ломкий возраст. От ребенка к взрослому**

Переход от отрочества к подростковости — самая трудная фаза метаморфоза, самый высокий возрастной перевал, преодолеваемый человеком.

Достижение биологической, социальной и экзистенциальной зрелости не совпадают по времени (биологическая зрелость опережает зрелость социальную и экзистенциальную). В обществах модерна и постмодерна временной разрыв в достижении разных измерений зрелости значительно возрос, в связи с чем продолжительность молодости увеличилась. Появились основания для выделения особых возрастных периодов внутри молодости. Первый из них — подростковый период.

Статус подростков в различных периодизациях до сих пор остается неопределенным. Одни авторы рассматривают подростковый период как последнюю фазу детства, другие — как самостоятельный возраст, третьи избегают термина «подростковость» и от детства переходят к юности и/или молодости. Мы рассматриваем подростковость как первую фазу молодости (от 13/14 до 16/18 и более лет).

Подростком является тот, кто не признает себя ребенком, но еще не вполне утвердился в своей взрослости. Подростковая демонстрация взрослости обычно оспаривается окружающими и школой как институтом (средняя школа была и остается *детским* местом, местом, замедляющим взросление). Самозахват взрослости порождает конфликт с теми, кто не спешит признавать его. Подросток идет на этот конфликт, потому что независимость имеет для него принципиальное значение (дети могут быть «неслухами», но родительская любовь для них — самое дорогое; власть родителей ребенком не оспаривается). Конфликт на почве взросления — не каприз (не детское «я хочу!»), он возникает как эффект метаморфоза детского тела во взрослое: новая фактичность Dasein переживается, осознается и требует своего признания и утверждения.

По телу, душе и — отчасти — экзистенциально подросток уже перестал быть ребенком, в то время как его социальное положение не изменилось (жизнь в родительском доме, экономическая несамостоятельность, пребывание в школе). Сознывая свою экономическую несостоятельность, на полную автономию подросток не претендует. Но он хочет и требует, чтобы его суждения, даже если они не совпадают с суждениями родителей и учителей, уважались, чтобы признавалось его право самостоятельно решать, как проводить свободное

от школы и домашних обязанностей время, с кем дружить, какую музыку слушать, какую одежду носить и т. д. Содержание подростковой состоит в утверждении права на *собственную, отдельную от близких жизнь* (пусть пока и в стенах родительского дома).

*Противопоставляя* детскости взрослость, подросток *не обнаруживает готовности к работе над содержанием надситуативного будущего*, к подчинению определенному проекту будущего ситуативного временения. Пока что его «проектом» является *взрослая жизнь как таковая* (свобода распоряжаться собой), и он изо всех сил *отталкивается* веслом будущего *от близкого берега детства*, не слишком задумываясь над тем, куда направить свою лодку. Подросток ограничивается захватом свободного времени как плацдарма взросления и от месяца к месяцу укрепляет и расширяет его, создавая *собственный* — альтернативный детскому и родительскому — мир.

Надситуативное настоящее подросткового мира (в частности мира подростковой компании) с его особой (обособленной от детского и родительского миров) музыкой, одеждой, кумирами и т. д. по своему содержанию (на взгляд стороннего наблюдателя) ничтожно. Но для подростка это *его*, заданное им настоящее, и он *будет отстаивать свой мир «до последнего»*. Этот мир подросток застраивает *из пред-стоящей, будущей взрослости*; главное, чего он ждет от него, — максимальная обособленность и от «детского», и от «родительского» миров. Достоинство подросткового мира в том, что в нем он живет по *своей* — пусть для кого-то и глупой — *воле*. Не признанный взрослыми взрослым, он ищет признания в сообществе сверстников и воображаемых собеседников (героев фильмов, книг, компьютерных игр и т. д.).

Вместе с появлением *своего* будущего и настоящего (взрослый живет в мире, решения в котором принимает он сам), у подростка появляется и *свое* надситуативное прошлое («я — не ребенок!»).

Настаивая на независимости, молодой взрослый попутно открывает для себя, что миру, собственно, нет до него никакого дела, что он ему враждебен. Вслед за В. Цоем он вновь и вновь повторяет: «Я чувствую, закрывая глаза, — / весь мир идет на меня войной». Решимость действовать самостоятельно, на свой страх и риск и экзистенциальное одиночество (одиночество в окружении друзей и близких) — две стороны одной медали.

Сознание того, что во взрослом мире он лишний, нередко ведет к «подростковому нигилизму». Посмотрев на мир взрослых глазами взрослого (т. е. критически) подросток обнаруживает фатальное, как ему кажется, расхождение между тем, что люди говорят, и тем, что они делают. Идеалист и романтик «по возрасту» (в силу недостатка опыта) он готов к конфронтации не только с близкими взрослыми, но и «со всем миром». Равнодушному, серому, сытому и лицемерному миру он говорит: «Закрой за мной дверь. Я уйду» (В. Цой).

### **Время поисков и надежд**

Юношеский возраст наступает, когда 1) молодой человек перестает доказывать (окружающим и самому себе), что он не ребенок, и когда 2) он формирует (или хотя бы «участвует в процессе») содержательный проект своего

будущего, не важно, будет ли это учеба в вузе или первое место работы. Начало юности можно, условно, отнести к 16–17 годам, а завершение — к 18–28 годам. Юность — это молодость в расцвете, *молодость по преимуществу*.

Признание за выпускником школы права решающего голоса в определении будущего, а также того, что оно зависит от него (экзамены, подготовка к ним — в современных условиях — это своего рода инициация при вхождении в юность), снимает необходимость отстаивать свою зрелость. Окончание школы характеризуется общественным признанием нового возрастного статуса бывшего школьника. Пока ты в школе — все считают тебя ребенком. После ее окончания к тебе относятся как к молодому взрослому...

На юных мир не только «идет войной» (хотя это чувство у них сохраняется), теперь он раскрывает им (в качестве студентов и работников) объятия, вовлекает их в свои взрослые дела, манит открытым небом будущего, которое и зовет, и пугает одновременно. Будущее бросает юноше вызов: если ты сам по себе, покажи, на что ты способен, докажи, что ты есть! Борьба за признание собственной зрелости перестает быть центральной проблемой; в центре внимания юного оказывается *свое будущее*, его ожидание и поиск.

Центральное противоречие юности (и молодости как таковой) — это противоречие между *призванной к самостоятельному бытию и полной энергии самостью молодых и ее неактуализированностью* в содержательном плане. Юное «я» еще не знает своих границ. «Я» есть, но что оно собой представляет — не ясно. Будущее не определено, оно *определяется*, нащупывается. Конкретизация будущего, материалы для которой черпаются в настоящем и прошлом, задает вектор их содержательно-смысловому обустройству. Оценки и анализ настоящего, как и интерпретация прошлого, меняются в зависимости от успешности/не успешности реализуемого будущего.

У юноши еще нет прошлого, которое будет столь многое определять в годы зрелости и, тем более, старости. Его структурирование и осмысление направляется образами желанного будущего. Наибольшую определенность из трех измерений времени в юности имеет надситуативное настоящее, но и оно не дает чувства устойчивости, стабильности. Нет уверенности, что настоящее — не случайность, не ошибка, не маленький «эпизод» в поисках «своего пути». Шаткость настоящего обусловлена, с одной стороны, его неукорененностью в прошлом, с другой — неуверенностью юноши в том, что настоящее — это начало того дела, тех отношений, которые будут продолжаться многие годы и станут его судьбой.

Неопределенность самости в содержательном отношении генерирует заботу о состоятельности собственного «я» («Что я могу? Что я смогу?»). Не случайно М. Эпштейн в автобиографических размышлениях о юности иронически переименовывает юношу в «яношу», справедливо акцентируя внимание на том, что гипертрофия «я», пафос самоутверждения — характерная ее особенность [9]. Незнание своих возможностей порождает экзистенциальное напряжение и вызывает беспокойство: какое будущее выбрать? Юноша соотносит силы и способности с желанными образами себя в будущем. И до тех пор, пока поиски баланса между первым и вторым продолжаются, сохраняется режим бытия-юным.

(Заметим в скобках, что временение молодых (в том числе — юных) в *архаическом и традиционном обществах* имеет специфику и заслуживает специального рассмотрения. Темпоральная доминанта молодости в разных культурах остается одной и той же: доминирует будущее, но его восприятие и, соответственно, возрастные этосы молодости могут отличаться в зависимости от историко-культурных условий. Дело в том, что в традиционном обществе неопределенность будущего — это неопределенность *не по содержанию*, а *по исполнению* заранее заданного содержания жизни (каким будет мой муж/жена? сколько у меня будет детей? сколько из них выживет? сколько я проживу? будет ли муж любить меня? хорошим ли я буду хозяином/воином/кузнецом? и т. д.). *Проектирование будущего* и его выбор как форма заботы в годы юности не универсальны. В традиционном обществе не было необходимости в поиске и постановке жизненных целей, они были чем-то само собой разумеющимся, заранее заданным. Молодые принимали на себя заботу о своем будущем, но не выбирали его.)

Сознание юными того, что «время еще есть», питает жизнерадостность, беспечность, энтузиазм; сознание конечности жизни, необходимость определять свое будущее через постановку целей и их реализацию вызывают тревогу и беспокойство: «время идет, а ничего не происходит; я по-прежнему не знаю, чего я хочу по-настоящему и на что я способен». Если будущее не предзадано (как в традиционном обществе), найти в нем себя «с первой попытки» удастся немногим. Отсюда жажда перемен и готовность к ним, а также озабоченность поисками и апробацией будущего через экспериментирование с проектами.

Условием свободного экспериментирования с будущим являются и его неопределенность, и его «необъятность», квазибесконечность. Поиски юных поддерживает уверенность в том, что времени для апробации возможностей предостаточно: будущее просторно, смерть же — умозрительна, ее реальность лишена практической достоверности.

В силу индивидуальных различий между людьми определение (ограничение) будущего происходит по-разному, разной оказывается и продолжительность этого возраста.

1. Иногда период юности как жизни в горизонте неопределенного будущего длится недолго. Так бывает, когда определение (избрание) будущего происходит *через событие*, которое освобождает от необходимости сравнивать между собой разные его варианты. *Событие дает чувство призванности к определенному будущему* (подробнее об этом в разделе «Возмужалость»).

2. Для очень многих людей юность оказывается *временем ожидания*. Человек где-то учится/работает, с кем-то встречается (то, что сегодня называют словечком «отношения»), но при этом держит окна возможностей открытыми («отношения» — еще не брак). Определенный вектор развития событий задан, и в выборе вектора он участвовал, но уверенности, что «это» — на всю жизнь, у него нет, как нет и решимости выйти из надситуативного настоящего волевым усилием. Юноша *готов все поменять*, «если представится подходящая возможность», но при этом не готов (или не способен, не может) приложить усилия для практического экспериментирования с будущим. Это юность, поджидающая «счастливого случая», который откроет лучшее будущее и подаст

знак: «Пора, действуй!». Когда счастливый случай выпадает, юные пытаются этим случаем воспользоваться. Однако часто ожидание затягивается вплоть до момента, когда молодому человеку становится ясно, что «ничего лучше уже не будет». И тогда «то, что в наличии» будет продолжено до зрелого возраста и станет его «судьбой», а точнее, долей.

3. Люди энергичные и увлекающиеся склонны к активному экспериментированию с будущим. Они тоже ждут счастливого случая, но помимо этого активно *тестируют будущее*, «пробуясь на разные роли» с тем, чтобы выбрать для себя самую подходящую из них. Таких людей, понятное дело, меньше, чем «ожидающих».

### **Возмужалость: расставание с простором (действительность vs «неограниченные» возможности)**

Поздняя молодость (возмужалость) наступает, когда молодой человек, *отказавшись от дальнейших поисков будущего, решает, что вот это занятие — для него, что этот человек — его судьба*, и начинает закладывать фундамент здания, строить которое предполагается не месяцы или годы, а десятилетия.

Говоря о возрасте, начало которого сопрягается с *решимостью и решением*, с осознанным или полуосознанным персональным выбором, мы говорим о возрастной формации, которая не является универсальной, антропологически неминуемой. Переход к возмужалости не подкреплён существенными сдвигами на физиологическом и психическом уровнях, а социальная и экзистенциальная мотивация делают ее открытой к проживанию, но не более того. Пройдет ли человек через этот период или нет — каждый сегодня решает для себя сам.

Возмужалость — это период, когда принимаются и проводятся в жизнь решения, осуществление которых сужает горизонт грядущего за счет фиксации внимания, энергии и воли на нескольких возможностях. При этом другие возможности, маячившие на горизонте и ожидавшие своей апробации, решительно отсекаются.

Из неопределенного множества вариантов *авто-био-графического будущего*, из множества возможных «я», наперебой требующих воплощения (борьба между ними составляет содержание юности), молодой человек выбирает одну или две возможности и связывает с ними свое «я». Сужение поля происходит на двух главных направлениях: избираются спутница/спутник жизни и «дело жизни». Избранные возможности принимаются к исполнению, и на них делается решающая жизнь ставка. *Решимость* — ключевое слово для возмужалости.

Готовность *добровольно* отказаться от открытого горизонта возможностей в пользу определенного будущего осуществляется по-разному, но все эти различия можно свести к двум основным типам.

1) От перебора возможностей отказываются в результате события, превращающего одно из занятий в призвание, а одного из окружающих людей в единственного/единственную. *Решимость* здесь возникает под воздействием *события (события встречи)*, облегчающего отсечение ветвящихся возможно-

стей в ту пору, когда их ветвление еще не пресечено иссушающим дыханием Хроноса. Здесь юноша (девушка) оказывается в ситуации, когда предмет, дело или человек непроизвольно абсолютизируются (в сущем обнаруживается и переживается нечто Другое, не-сущее). Но если в чем-то одном открывается то, что «больше всего», отпадает необходимость в дальнейших поисках лучшего, большего.

2) Готовность в какой-то момент отказаться от неопределенного будущего в пользу будущего определенного может возникнуть в результате рефлексии над опробованными и еще не опробованными (воображаемыми) возможностями, в результате их сравнения между собой и отбора (рефлексивного и/или интуитивного) *наилучшей из них в качестве главной*. Вероятность отказа от дальнейших поисков заметно повышается, если представившаяся (или уже опробованная) возможность значительно превосходит те, которые рассматривались ранее, или... когда время ранней юности проходит, и в какой-то момент появляется и крепнет чувство: «уже пора! или сейчас, или никогда!».

Во втором (наиболее распространенном) варианте перехода к возмужалости его *ведущим мотивом* оказывается сознание ограниченности времени, отпущенного на реализацию задуманного, в частности, сознание того, что жизнь не обязательно продлится до 60–70 лет, что она может прерваться раньше, и понимание того, что для большого дела требуется (в общем случае) большое время. Беспокойство может вызывать понимание того, что период, когда окна возможностей широко открыты, когда есть из чего (из кого) выбрать, ограничен (особенно остро временной лимит переживают женщины). Ожидание (поиск) лучшего может привести к худшему, чем то, что обещает «день сегодняшний»: к зрелости под знаком «так сложилось», «доля такая». Возмужалость — это самоограничение ради самоопределения, ради самоактуализации, ради достижения максимально возможной для данного индивида полноты присутствия и воплощения.

Решимость отказаться от поисков и приступить к долговременному строительству выражается в совершении *действий, стопорящих или резко осложняющих смену взятого лодкой курса*. К таковым следует отнести совершение шагов, предполагающих большие затраты времени и сил, а также шагов, которые накладывают на человека серьезные обязательства. К «шкагам судьбы» можно отнести, например, создание семьи, рождение ребенка, защиту диссертации (зачем вкладываться в нее, если не предполагаешь заниматься наукой в дальнейшем?) и т. п.

Для возмужалого человека, как и для подростков и юношей, большое будущее весомее настоящего и прошлого. Каждый месяц, каждые полгода и год интенсивного движения в избранном направлении (будут ли это работа или личная жизнь) несут с собой что-то новое. Главный экзистенциальный проект *только запускается*, создавая фундамент для надситуативного настоящего, которое станет главным временем в годы зрелости, в годы *воплощения того*, что задумано, что завязалось в молодости. Но в период возмужалости будущее сохраняет свое доминирующее положение в темпоральной развертке существования.



Осознанный (или полусознанный) отказ от принятия обязывающих решений означает выбор в пользу пролонгации юности. Данный тип возрастного поведения в обществе, разуверившемся в мегапроектах, становится все более распространенным. В атмосфере постмодерна большие авто-био-графические проекты оказываются под вопросом. Однако отказ от принятия ответственности за обязывающие проекты не может отменить наступления зрелости. Феномены «молодости без возмужалости» и «зрелости без возмужалости» заслуживают специального анализа и будут рассмотрены нами в других исследованиях.

### Заключение

Будущее становится опорным временем молодости, открытие (и открытость) которого, во-первых, *освобождает от диктата ситуативного времени* и, во-вторых, определяет *специфику временения* тех, кто молод. Способ бытия молодого человека имеет иной, чем у зрелых и старых, темпоральный образ: общее настроение (расположенность) молодости задается «необозримостью» предстоящего и небольшим по глубине и «заполненности» опытом минувшего.

Открытое небо «бесконечного» будущего дает молодому человеку чувство свободы в настоящем и в определенной мере освобождает его от диктата сложившегося без него мира. В то же время открытое будущее тревожит молодых своей неопределенностью. *Чувство «бесконечного времени»* впереди уравнивается *сознанием* конечности существования, побуждающим определить свое будущее, «определиться». Темпорально фундированная амбивалентность молодости соединяет радость предвкушения («впереди — целая жизнь») с беспокойством и заботой: на молодых взрослых ложится ответственность за их жизнь.

Иным, чем в годы зрелости и старости, оказывается и маркированный в возрастном отношении доступ к вневременному истоку временения (к Другому). В молодости Другое обнаруживает себя в произвольной абсолютизации большого будущего, когда неопределенная сумма возможностей переживается как чистая возможность иного. Данность Другого в форме переживания чистой возможности иного «на время» отключает генератор заботы (время), и человек пребывает в состоянии метафизической беспечности.

В каждом из трех периодов молодости (подростковость, юность, возмужалость) будущее доминирует по-разному. В подростковые годы оно совпадает со «взрослостью вообще» и переживается как не-детство, противопоставляясь детству как вольность взрослой жизни (как взрослость «вообще»). В юности положение меняется: будущее подчиняет себе настоящее и прошлое в содержательном отношении, ставя их в зависимость от определения будущего. В годы возмужалости неопределенное будущее множества возможностей сворачивается до принимаемого к исполнению будущего главных проектов. Будущее возмужалости переживается не как «бесконечный простор», а как определенная перспектива, как даль.

Будущее, возможное, новое, свое собственное — это то, что определяют возрастную расположенность *Dasein* в молодости.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Косилова Е. В. *Философия возраста: Взаимосвязь эмоционального и познавательного взросления человека.* — М.: ЛЕНАНД, 2014.
2. Красиков В. И. *Синдром существования.* — Томск: Наука, 2002.
3. Лишаев С. А. Возраст и время // *Вестн. Русской христианской гуманитарной академии.* — 2015. — Т. 16, вып. 4. — С. 46–55.
4. Лишаев С. А. О критериях возрастной периодизации (материалы к философии возраста) // *Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина.* — Сер. Философия. — 2015. — Т. 2, № 4. — С. 66–76.
5. Лишаев С. А. Четыре возраста детства // *Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина.* — Сер. Философия. — 2016. — Т. 2, № 3 (в печати).
6. Лишаев С. А. *Эстетика Другого.* 2-е изд-е, испр. и доп. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008.
7. Пигров К. С., Секацкий А. К. *Бытие и возраст. Монография в диалогах.* — СПб.: Алетейя, 2016 (в печати).
8. Соловьева С. В. *Юность и молодость в философии возраста // Модернизация культуры: идеи и парадигмы культурных изменений.* — Самара: Самарский государственный институт культуры, 2014. — С. 180–187.
9. Эпштейн М., Юрьенен С. *Метафизика юности // Отечественные записки.* — 2014. — № 5 (62). — URL: <http://www.strana-oz.ru/2014/5/metafizika-yunosti> (дата обращения: 26.08.2016).

*А. Ю. Крамер\**

## АУДИОКУЛЬТУРА: ЗАМЕТКИ К МУЛЬТИДИСЦИПЛИНАРНОМУ ИССЛЕДОВАНИЮ

Представлены элементы концепции аудиокультуры, как комплекса человекообразных, объективно и субъективно значимых артефактов и практик. Интегрирующей основой аудиокультуры представлен саундскейп как единство звучащего и слышимого в конкретности социокультурной ситуации, географическом месте и времени. Саундскейп рассматривается как динамическая структура, состоящая из внешнего и внутреннего кругов звучащего и слышимого, причем весь комплекс феноменов субъективно слышимого представляется существенной частью саундскейпа и аудиокультуры в целом.

**Ключевые слова:** аудиокультура, саундскейп, звучащее, слышимое, артефакты и практики.

*A. Yu. Kramer*

*Audioculture: The sketch for multidisciplinary research*

The article presents the sketch of the multidisciplinary concept of audioculture, perceived as the wide complex of objective and subjective human-dimensional cultural artifacts and practices. The soundscape considers the base of the whole integration of 'sounding' and 'hearing' within specific social and cultural circumstances, place and time. The soundscape consists of the 'inner' and 'outer' circles of sounding and hearing (listened to). The complex of 'sounding / hearing from inside' phenomena consider the important and integral part of soundscape and, therefore, audioculture itself.

**Keywords:** audioculture, soundscape, sounding, hearing, artifacts and practices.

### 0.

Для целей нашей работы введем в рабочем порядке следующее определение: культура понимается нами как все мыслимое, сделанное, измененное и используемое человеком в интересах человека. Когда есть воздействие человека

---

\* Крамер Александр Юрьевич — кандидат культурологии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; aykramer@gmail.com

на какой-то, не обязательно материальный, субстрат, — только в этом случае результат воздействия становится фактом культуры.

Говоря об аудиокультуре, мы имеем дело с широким кругом взаимосвязанных и взаимозависимых явлений, в которых значимо присутствуют звучащее и слышимое (а также не-звучащее и не-слышимое).

Отметим, что работ, посвященных аудиокультуре как системе (или единству, или комплексу), — очень немного; знания о звучащем и слышимом носят чрезвычайно фрагментарный характер. Из значимых работ, стремящихся преодолеть эту фрагментарность, отметим две англоязычные хрестоматии: К. Кокса — Д. Уорнера [39] и М. Буля — Л. Бэка (второе издание — при участии Д. Хоуза) [35; 36]. Из отечественных работ стоит отметить разве что сборник статей о звучащем в контексте образования [1] и книгу «Аудиокультура XX века» [25], которая, при всей звучности заголовка, посвящена в основном радио и радиотеатру.

Несколько слов о том, почему мы используем термин «аудиокультура», а не «фонокультура» [3] или относительно устоявшийся термин «аудиовизуальная» («пост-гутенбергская») культура. Во-первых, «фонокультура» в интерпретации Ю. Борева относится к культуре аудиозаписи. Во-вторых, мы полагаем, что происходит намеренная «визуализация» культуры в условиях, когда доказана полисенсорная природа мозга [47; 77]. В культуре акцентируются проявления «видимого» — не без влияния телевидения, кино, театра, компьютеров и 3D, визуально ориентированного мультимедиа («видеоселфи»). Как представляется, «сдвиг в визуальное» начался еще в позднее Возрождение (это тема отдельного исследования) и шел в европейской культуре по пути игнорирования аудиального компонента или подчинения его визуальному. Мы видим одной из своих задач вернуть аудиальному свои права как неотъемлемой и равноправной части европейской культуры.

В этом смысле важной характеристикой аудиокультуры мы полагаем ее «человекоразмерность», которую, следуя М. Петрову, мы понимаем как

сумму ограничений, которую человек как существо естественное (суточные и биологические ритмы жизни, движение по возрастным группам, универсалии общения и взаимопонимания, закономерности психики, физические и ментальные возможности и ограничения) накладывает на социальные структуры коллективной жизни и деятельности, мы предлагаем назвать человекоразмерностью — неустранимой характеристикой социальных реалий, которая выступает на правах условия осуществимости любой коллективной деятельности [18, с. 108].

Наша задача в этой статье — выделить (пусть и «пунктиром») и наметить пути обсуждения наиболее существенных и проблемных областей знания, связанных с различными аспектами аудиокультуры.

## 1.

С технической точки зрения мы говорим именно о звуке, о слухе, о взаимодействиях звучащего / слышимого, об интерпретациях звучащего / слышимого. Говоря о звучащем, следует иметь в виду, что в «звучащем» имплицитно

задан вполне определенный способ взаимодействия источника звука и его приемника. В это взаимодействие, во-первых, включена среда передачи звука и, во-вторых, императивное требование к приемнику обладать одновременно разумом, способностью восприятия и способностью осмысленного слышания. Говоря о восприятии, мы имеем в виду в равной степени как звучащее, доступное для объективного инструментального анализа, так и ситуации, в которых нет регистрируемых объективно звуковых колебаний, но которые в конечном итоге воспринимаются и интерпретируются именно как звучание. Говоря языком психоакустики, сигнал в восприятии никогда не соответствует сигналу в физическом смысле.

## 2.

Физическое явление колебаний воздуха (динамический процесс локального изменения давления) становится звуком только тогда, когда может быть воспринято и интерпретировано как звук. «Окультуренным» звук становится в результате вторичной интерпретации — когда, явно или скрыто, но существует легитимация актов слышания (того, что «должно быть услышано») и актов отказа от слышания (то, что «услышано быть не должно»). К последнему приведем несколько примеров.

Пример первый: перформатив «Тихо!», открыто звучащий в классе, на собрании; в скрытом виде он присутствует на театральном представлении, на концерте, в богослужении. Объективная сторона этого перформатива — феномен «звуковой агрессии», известный также как «командный голос» («командирский рык»), работающий как инструмент легитимации единоначальной власти. Субъективная сторона перформатива «Тихо!» связана с результатом обеззвучивания — тишиной, среди культурно значимых смыслов которой «растворение в первичном», «пустота», «неопределенность», и даже метафизическая «бездомность» [2].

Второй пример: существующее правило «приглушения» смеха, разговоров (и того пуще — ссор) в условиях нахождения группы людей в замкнутом пространстве. Обратная сторона этой ситуации — оружие толпы на митингах, на стадионах; «социализирующая» музыка на демонстрациях (полностью блокирующая разговоры), экзальтация ди-джеев на радио. Здесь же — то, что С. Вершинин называет «этническим многоголосием» в звуковом ландшафте города, задавая при этом вопрос, связанный с толерантностью: «могут ли мигранты разговаривать (добавим — разговаривать громко. — А. К.) на своем языке в публичных местах — на улицах, в транспорте, по месту жительства?» [7, с. 80].

Третий пример: ситуации «заглушить как перекричать», весьма при этом разнородные по социальным и коммуникативным параметрам. Так, уличный шум заглушает разговоры, вынуждая уличных торговцев кричать громче (ситуация, известная с 1920-х гг. [45, с. 21]) или владельцев уличных кафе включать привлекающую музыку на максимум.

Здесь же — ситуация, хорошо известная в российской действительности: водитель маршрутного такси включает радио настолько громко, что не слышит

пассажиров. Технически грамотные пассажиры в ответ начали изобретать средства подавления нежелательной радиотрансляции [19]; чиновники принимают решения о запретах (например, [17]), используя в том числе и механизм давления через авторские и смежные права.

Собственно, мы сейчас говорим о механизмах легитимации — как неприемлемости громкого звука вообще, так и неприемлемости шума определенной громкости в определенное время (строительные и санитарные нормативы по уровням допустимого шума [21; 22], законы о запрете громкого звука в ночное время и т. п.). Как следствие, совершенствуются звукоизоляция, акустические фильтры-шумоглушители, в т. ч. автомобильные, оружейные, производственные, бытовые, строительные (ср. наушники с активным шумоподавлением или свежеизобретенный «пузырь тишины») [65]).

И еще один пример в связи с тишиной: звучащая в кафе фоновая музыка — в силу громкости — позволяет разговаривать, только приблизившись друг к другу (эффект «навязывания перехода в интимное пространство» в терминологии проксемики).

### 3.

Преднамеренность обеззвучивания связана с комплексным феноменом глухоты (в медицине известно, помимо последствий травм, порядка сотни заболеваний, приводящих к глухоте, из которых десятков генетических). Здесь обнаруживается культурно значимый «перекос нормативности», причем на грани табу: что более «инвалидно» — отсутствие ноги или отсутствие слуха? Слепота или глухота? Или мы должны относиться к «альтернативности» в равной степени политкорректно?

### 4.

Несмотря на то, что звуковые колебания, регистрируемые инструментально, вполне материальны, звук — это результат человеческого восприятия, и в этом смысле любое звучащее — это всегда распредмечивание чего-либо в «человеческое содержание» [13, с. 42].

В этом смысле представляет интерес серьезнейший сдвиг практик слушания, начавшийся в 1995 г. с появлением стандарта \*mp3 и mp3-плееров, которые быстро объединились со смартфонами и сотовыми телефонами, продолжив линию personal / handheld audio, начатую еще авторadio 1960-х и продолженную «бумбоксами» (переносными кассетными / CD-магнитолами) 1980-х. Мотив «переносного аудио» в сочетании со складывающейся культурой «цифровых коллекций» и файлообмена изменил практики повседневного слушания [58; 78]. На это же сработали развитие интернета и удешевление производства и дистрибуции цифрового контента по сравнению с компакт-дисками [60].

Коллекции звукозаписей — это не только музыка, это еще и аудиокниги. В России 2015 г. они составляли 15–17% общего объема продаж цифрового литературного контента; для сравнения начиная с 2012 г. доля взрослых аме-

риканцев, потребляющих аудиокниги, колеблется около 12%. При этом цены на аудиокниги ощутимо растут — если в 2011 г. они были дешевле бумажных в среднем в 2,2 раза, то в 2015-м — всего в 1,6 раза [14]).

## 5.

Следуя логике «опредмечивания — распредмечивания» теории практик, мы в рабочем порядке устанавливаем, что в культуре существует единство артефакта и практики — причем так, что артефакт порождает практику и распредмечивается в ней, практика же сворачивается в артефакт. Для целей нашего исследования мы определяем практику как комплекс неэксплицированных знаний и умений в решении практических задач, правил и коллективных норм, стоящих за объяснительными парадигмами, — возможных в данной культуре в данный момент времени; практики порождают идентичности, институты и идеологии и изменяют через них социальную реальность [8, с. 14–23]. Артефакт мы понимаем как результат опредмечивания практической деятельности в материальные (культурные) объекты [6], выступающий один из как порождающих стиль жизни факторов восприятия, оценивания и действия [67–69].

## 6.

Ключевое понятие, завязанное на интегральность аудиокультуры в данном месте и времени, — саундскейп («звуковой ландшафт» — *soundscape*). Изобретатель термина Р. Шефер подчеркивал, что саундскейп состоит из *слышимых* событий [75] (подчеркивая «слышимость» события в противовес видимости предметного мира).

Концепция «слухового единства» (локальной идентичности) А. Корбена [38] породила определение саундскейпа Э. Томпсон, наиболее нам близкое: «...саундскейп одновременно — и физическое окружение, и способ постигать это окружение, это одновременно и мир, и культура, сконструированная так, чтобы этот мир имел смысл» [84, с. 2]. Словесная игра на тему «ландшафта» (*-scape*) породила таких кентавров, как «этноскейпы», «медиаскейпы», «техноскейпы», «финанскейпы» и даже «идеоскейпы» А. Аппадуря [27], который подчеркивал, что мы имеем дело с «кирпичиками» теоретических — воображаемых (*imagined*) миров.

Тем не менее, саундскейп — интегральный «срез» аудиокультуры именно в данном месте, с четкими географическими координатами, причем восприятие саундскейпа — а оно носит преимущественно характер фоновой практики — особая мультидисциплинарная, сложнейшая и по методам, и по технологиям область [40]. В целях данной работы мы устанавливаем, что аудиокультура в данном месте и времени существует как «звуковой ландшафт» (*soundscape*), который свою очередь взаимодействует с (а) экзистенциально значимым «чувством места» (*placeness*), которое в свою очередь (б) участвует в формировании «рамки сцены человеческого поведения» [20, с. 35] и (в) подлежит концептуализации через систему ценности слышимого или неслышимого.

## 7.

Мы предлагаем (не конкретизируя расстояния от источника звука, поскольку они варьируются в разных культурах) выделить для саундскейпа условно два круга звучащего — «внутренний круг» (то, что слышит только человек, наблюдающий саундскейп) и «внешний круг», плюс комплекс «переходных» (пограничных) явлений.

Внутренний круг: звучащее на границе осознания (сон, физиология). Также — феномен «навязчивой музыки» (earworms) [30; 87] и его взаимосвязи с памятью (и более того, несколько более фундаментальный вопрос о границах памяти и — в нашем случае, слуховых, хотя могут быть любые сенсорные — галлюцинаций).

Пограничный слой (то, что при приближении вплотную может быть еще кем-то услышано): часть физиологии, звукозаписи в наушниках, звуки одежды (шорохи, звучащие аксессуары).

Внешний круг: (а) звучащее по установленным в культуре правилам (группы людей, транспорт, техника, производство); (б) природные звуки (погода, животные, шум моря и т. д.).

## 8.

Саундскейп имеет динамическую природу. Не случайно его часто называют «звуковой атмосферой»; как отмечает Б. Лабелль, применительно к городской среде:

Бытие в городе — это не только опыт физического и прямого окружения (environment), но и чувство протяженности (extensiveness) функционирующего динамического окружения; эта протяженность окружает тело и проникает в него [59, с. 215].

Динамика восприятия саундскейпа зависит от демографических причин, в т. ч. персональной возрастной чувствительности к звуку; от контекста городской (или загородной) среды; от времени суток или времени года; здесь же работают социальные факторы идентификации / власти / принуждения / легитимации. Динамика саундскейпа сильнее всего определяется также рядом психологических и нейрофизиологических факторов; мы отметим их чуть позже.

Как представляется, практико-динамический подход к исследованию саундскейпов позволяет найти достаточно нетривиальный ракурс исследования ряда культурных явлений. Так, изучение ночных саундскейпов, особенно в городах (а уж тем более в сравнении с саундскейпами дневными), с неизбежностью выводит на функциональное зонирование города (в которое «вшита» культурно значимая дихотомия «работа / досуг»). Попутно здесь же обнаруживается проблема недосыпания (фрагментарного сна или хронического недосыпания), которому на начало 2000-х гг. было подвержено от половины до  $\frac{3}{4}$  опрошенных в разных странах [32; 43]. Здесь же — проблема «сонных водителей» (согласно данным Минтранспорта США 2002 г., половина из попавших в аварийные ситуации по причине засыпания за рулем имеют возраст менее 21 года; согласно



тому же исследованию, «громко слушать радио» для 14% водителей — средство борьбы с сонливостью [66]). Среди причин недосыпания отмечаются: работа более чем на одном месте, переработки, сочетание работы и образования, вечерние и ночные развлечения. Как указывал отчет Гэллапа 1995 г.:

...население, от высших политиков и звезд до генеральной совокупности, рассматривают сон как роскошь. Каждый четвертый из тех, кто отмечал трудности со сном, полагает, что вы не можете быть успешным в карьере и иметь при этом достаточно времени для сна [41, с. 6].

Насколько устойчивы такие социальные стереотипы и как они изменились за 20 лет — еще необходимо осмыслить.

## 9.

Исследования саундскейпов, как правило, ориентируются на описательные технологии (фиксируя, на что обращают внимание респонденты и как они описывают звучащее) в сочетании с картографией и геолокацией. Таковы The Sound City project [81], проект Sounds of the City университета Глазго [82], проект Sonorus университета Шеффилда [76], проект Urban Sound Datasets [85], проект Chatty maps [26; 37]. Иной вариант, требующий куда большего внимания к деталям, связан с оценкой культурно значимых пространств через характеристики звучащего (например, [61]).

Данные накапливаются и обрабатываются, их много, однако все они в той или иной степени игнорируют субъективность наблюдателей-респондентов, которая, как нам представляется, сама по себе является существенной частью саундскейпа.

## 10.

Можно выделить три основные сложности в исследовании слуховых восприятий. Первая: мы практически всегда имеем сравнительно изменчивую среду проведения сигнала (тот же воздух), при этом надо учитывать, что любые границы сред, даже родственных, искажают колебания. Например, когда речь идет о концерте в помещении: звук искажается (модифицируется) сначала самим музыкальным инструментом, а затем, вторично — помещением, и только в таком, «двойне модифицированном» виде доходит до слушателя [50, с. 154]. Сигнал источника и сигнал, пришедший на приемник, как правило, не идентичны.

Вторая сложность, связанная с анатомией слуховой системы, — слуховой орган находится в глубине височной кости, звуковые колебания передаются через кость и могут быть восприняты как звук, особенно с учетом лобных и гайморовых пазух, изменяющих характер проводимого звука (что существенно как минимум для восприятия собственного голоса).

И третья сложность, психоакустическая: на данном этапе развития когнитивистики невозможно доказательно показать, где, когда и как нейросигнал

превращается в мысль. Следствием этой невозможности оказываются разного рода предвзятости о том, как тот или иной звук должен быть воспринят и понят, как (если звук искажен) искаженный звук должен правильно восприниматься и пониматься.

## 11.

Еще раз повторимся: в культуре имплицитно существуют правила, устанавливающие, что *должно* быть услышано и что услышано быть *не должно*. Однако *должное* относится не только к слышимому объективно, но и к объективно недоказуемым ситуациям, когда человек слышит то, что не слышат другие. Это могут быть намеренно «воображаемый» звук, внутренняя речь, феномены, связанные со слуховой памятью, слуховые галлюцинации и т. п.

Два вопроса в связи с этими феноменами. Первый: мы имеем дело с фантазиями (т. е. намеренной выдумкой) или нет? И если нет — то второй, самый важный вопрос: какова этиология и мера ее нормативности? Варианта в конечном итоге два: (а) или это то, что в норме может звучать, или (б) звучит то, что в норме звучать не должно. При этом есть ряд пограничных феноменов, самый простой из которых — обычный шум в ушах (тиннитус) — «фантомное звуковое восприятие, при отсутствии объективного поступающего извне звукового стимула» [15; 62]. В определенных условиях тиннитус может расцениваться и как акоазм (слуховая галлюцинация — при осознании ее нереальности). Акоазмы — важный симптом в случае алкоголизма или шизофрении, при фоновой гипоксии, при делирии вследствие интоксикации, при переутомлениях, бессоннице, в предсонных состояниях, при гипнозе.

Вообще понятие «галлюцинации» как часть концепта «измененного состояния сознания» (ИСС) чрезвычайно важна в культуре, особенно после «открытия» подсознания и бессознательного. ИСС в принципе можно считать своего рода антагонистом «здорового смысла» [11], и в этом смысле ИСС — в том числе и химического, и психического, и мистического генеза — явления в известной степени «нормативно иррационального» в культуре. Нормативность в данном случае — следствие легитимного психиатрического обобщения, вне зависимости от индивидуальных содержаний.

К слову, такой же нормативностью обусловлен своеобразный жанр исследования — «патография», исследования творческих процессов и их результативности в зависимости от переживаемых заболеваний. Патографии о Шопенгауэре, Шумане, Моцарте и других выдающихся творческих деятелях (следует упомянуть и концепцию «эвропатологии» Г. В. Сегалина) задают достаточно явную линию на иррационализацию «образов» выдающихся личностей.

## 12.

Как правило, исследования звучащего в контексте городской культуры полностью игнорируют слуховой опыт тех, кого исследователи выбирают в качестве объектов экспериментов или сборщиков информации о саундскейпах (наблюдателей).

Например, остается открытым вопрос о том, какие внешние обстоятельства в каждом конкретном случае способны запустить «слуховые навязчивости» (earworms), какова вероятность превращения их в доминанты, и насколько такие доминанты способны исказить «звуковой ландшафт» (soundscape). Как, если применить терминологию гештальт-психологии, память будет влиять на перефокусировку внимания? Есть ли здесь возрастная, социальная, в конечном итоге и культурная специфика? Эти вопросы до сих пор остаются без ответа.

### 13.

Звук, с физической точки зрения, всегда возникает на границе сред — и, как следствие, распредечивается результат физического контакта на границе двух и более сред. Не поезд стучит по рельсам — стук возникает на границе между колесами и стыками рельсов. Звук струны возникает на границе контакта с пальцем или волосом смычка.

Не клавиатура вот прямо сейчас стучит под моими пальцами — этот звук возникает на границах клавиш, пружин и корпуса. Однако все немного сложнее, поскольку распредеченное всегда подлежит явной или неявной интерпретации — пальцы чувствуют клавиатуру, и налицо не только звучащее, а скорее, комплекс ощущений в духе «audio-tactile» М. Маклюэна [64]. К слову, именно в таком ключе имеет смысл трактовать сказанное полвека назад пианистом Г. Гульдом по поводу манипуляций с устройствами воспроизведения звукозаписей: «При всей своей ограниченности манипуляции с ручками настройки являются все же некоей разновидностью интерпретации» [10, с. 110].

### 14.

Еще один, исключительно важный момент: распредечивание письма (или печатного текста, или движения голосовых связок) в речь. Артикулированная речь должна быть услышанной. И в этом слышимом важны пара- и экстралингвистические аспекты речевых актов, прежде всего интонирование («мелоритмика») и расстановка пауз. Определенным «лингвокультурным» нормативом речевого ритма [5] — в т. ч. правильного «паузирования» — устанавливается культурная норма «voice/unvoice»-ритма (V/U ритма), мерой которого парадоксальным образом становится феномен заикания [23].

### 15.

Существует «внутренняя речь». Что это вообще такое? По Л. Выготскому, это «процесс испарения речи в мысль», в силу чего речь «оказалась бы сокращенной, отрывочной, бессвязной, неузнаваемой и непонятной по сравнению с внешней речью» [9, с. 332]. Сущность «внутренней речи» неочевидна. Это о-вещствление или раз-вещствление? Диалог с воображаемым предметом (персонажем)? Псевдокоммуникация? Или, опять же по Выготскому, «мысленный черновик письменной речи»? Галлюцинация?

Очевидно одно: внутренняя речь — звучит и тем самым становится важным фактом аудиокультуры, в связи с чем встает достаточно остро вопрос о границе нормативности этого явления. Нейрофизиология пока не дает сколь-нибудь однозначного ответа, действительно ли внутренняя речь есть «мнимый воспринимаемый объект» (см.: [53; 63; 72; 79; 88]). Факт «слышит голоса» может стать психиатрическим симптомом [86], но, с другой стороны, это объективно недоказуемо (мало того, выявлены спонтанные активации чувствительных к речи участков коры головного мозга во время тишины [51]).

## 16.

Звучащее всегда контекстуально, причем значимыми для восприятия оказываются не только факторы географии, сезона, времени суток, но также экзистенциальные компоненты состояний, связанных, в числе прочего, и с культурной обусловленностью ожиданий восприятия фигуры / фона: на что принято (нормативно) или нужно (должно) обращать внимание, а что игнорировать.

Отметим класс культурно-значимых «звуковых символов», специально сделанных или отобранных именно как заведомо обращающие на себя внимание. Помимо башенно-колокольных (сигналы отсчета времени, пожарная тревога и т. д.), это мелодии сотовых телефонов или дверных звонков, характерные (и запатентованные) звуки мотоцикла, зажигалки или авторучки; это рекламные попевки и радиоджинглы-позывные.

Звучащее — контекстуально, и контекстуальность выступает порождающим фактором для класса практик (включая практики мышления), связанных с воспроизводством состояний как своего главного или единственного содержания.

Отметим среди таких практик:

(а) практики молчания — молчание как отказ от коммуникации, включая и факторы цензуры (*cultural censorship*); молчание в смысле «значимого нескazanного», включая факторы невербальной коммуникации; легитимированное «право хранить молчание» в смысле «не свидетельствовать против себя»;

(б) практики фонового слушания — среди них выделяют, к примеру, слушание во время еды (или поездки в автомобиле), сопровождающее размышления и деятельность, слушание для снятия нервозности или для эмоционального возбуждения [54]. Описано фоновое влияние музыки Моцарта («*Mozart effect*») на выполнение тестовых задач учениками школ и колледжей [80], при этом отмечены определенные культурные различия в этом влиянии [57].

Поведение потребителей также регулируется фоновой музыкой [48; 56]. В частности, отмечается влияние фоновой музыки на оценку привлекательности пищи [55; 70]. Существует особый термин для фоновой музыки в потребительской культуре — *muzak* («музычка»), причем употребляется он, как правило, в отрицательном контексте, поскольку эта музыка не только вторгается в личное пространство или «отрицает артистическую креативность», но и, шире — становится ядром «культуры не-слышания» (слушать, но не слышать) [33, с. 27].

Практики фонового слушания имеют прямое отношение к структурированию образа жизни. Функциональная планировка городской среды прямо задает динамическую структуру фоновых шумов (через управление ритмом и скоростью передвижения); планировки зданий непосредственно определяют структуру шумов, фоновых для социальных взаимодействий. Высокие уровни фоновых шумов в местах массовых досуговых взаимодействий (клубы, бары) объявлены ВОЗ в прошлом году экологической угрозой — более миллиарда человек в возрасте 12–35 лет в странах со средним и высоким уровнями дохода оказываются в зоне риска возникновения глухоты [74].

## 17.

Правило «это не должно быть услышано» в культуре осуществляется через механизмы регулировки (перефокусировки) внимания:

(а) через отсекаание (или ослабление) неуместного сигнала — например, музыка в наушниках выступает как своеобразный «фильтр» восприятия, трансформирующий восприятие окружающей среды [34; 42; 89] и порождающей своеобразные ритуалы взаимодействия (таков, например, отмеченный Е. Бунич ритуал «готовности контакта» через жест «вынуть один наушник» [4]).

(б) через торможение (вследствие скорости происходящих событий) переработки неуместной информации, с откладыванием ее опознания на потом или игнорированием (детали «офисного» шума, звуков улицы и пр.).

Заметим, попутно, что мобильное слушание структурирует примерно треть рабочего времени — в том числе с целью психологически «отгородить» от рабочего окружения [49].

## 18.

Звучащее имеет потоковый характер; именно в этом контексте для нас значимыми оказываются теоретические построения, связанные с концептами «sonic experience» (проживание событий в динамике «потока») и «auditory scene», в которой пересечение жизненного опыта слушателя и аудиостимулов по сути рассматриваются как мультисенсорный «театр сознания» [44]. Следует при этом заметить, что состояние (опыт) «вслушивания в мизансцену» [31] становится все большей редкостью.

Именно в таком, «сценическом» смысле — через физические ответы или поведенческие характеристики — начиная с The World Soundscape Project [83] и оценивается саундскейп. Наиболее известна т. н. стокгольмская структурная модель саундскейпа, которая учитывает топологию взаиморасположений «приемника» (человека) и источников звука при условии опознания источников звука как технологических, природных и человеческих [28; 29; 71]; эта методология легла в основу Swedish soundscape quality protocol (2012, SSQP).

Принятый в 2014 г. стандарт ISO 12913-1:2014 дает следующее определение саундскейпа: «...акустическое окружение как осознаваемое или переживаемое и/или понимаемое человеком или людьми в контексте» [52]. Сле-

дует обратить внимание на логическую парадоксальность ситуации: неявно подлежащие стандартизации объективные данные акустических измерений «окружения» де-факто ставятся в зависимость от субъективно и комплексно «переживаемого». Эта очевидная алогичность была отмечена на конференции Inter-Noise 2014 в докладе «Измерение саундскейпов — стандартизуемо ли?», где, помимо прочего, сказано:

Любые стандарты и рекомендации в сфере исследований саундскейпа должны удовлетворять общему правилу: поскольку исследования саундскейпов 'полагаются на человеческое восприятие', все виды измерений должны всегда отражать способ, которым саундскейп осознается и понимается человеком в его контексте... <...> ... очевидно, что жесткие и явные пределы акустических параметров не могут быть определены, они не могут описать комплексное восприятие саундскейпа» [46, с. 3509].

## 19.

Для нас принципиально важна динамика саундскейпа, и не только в смыслах, которые задает метафора «сцены» (возраст, сценография, время суток, рабочий или выходной день), но и в смыслах, определяемых индивидуально внутренней, субъективной динамикой саундскейпа. Ключевым для субъективной динамики является момент «входа в рамку» саундскейпа: в опознании должного и игнорируемого он зависит от культурных акцентов и личного опыта. Несколько модифицируя предложенные Д. Захарьным [12, с. 138] критерии «рамки» (применительно к кадру), сформулируем характеристики индивидуальной «рамки входа» в саундскейп по линиям трех границ: (а) границы слышимости (предела восприятия); (в) границы слуховой компетенции (объема слуховой памяти, значимых слуховых ассоциаций и их «коллективного» характера); (б) границы различения звуковых систем (звуков речи и музыки, музыки и шума).

Мы предполагаем, что для исследования саундскейпа нужна предварительная процедура отбора наблюдателей (слушателей) с верификацией в каждом случае индивидуальной «рамки входа» в саундскейп.

## 20.

Само же исследование саундскейпа может вестись как статичным, так и движущимся наблюдателем. В исследовании можно фиксировать — в сочетании с топологическими характеристиками саундскейпов — следующие аспекты динамики:

(а) моменты перехода элементов саундскейпа из фона в фокус — определяются пересечениями маршрута слушателя (пути, границы, узлы, ориентиры [16]) со статическими и динамическими элементами саундскейпа (фон, игнорируемые и опознаваемые сигналы [73]);

(б) варианты различения управляемости и прогнозируемости элементов саундскейпа:

– звуки почти неуправляемые и частично прогнозируемые — ландшафтные (например, погода и т. п.) и биогенные звуки (издаваемые живыми организмами, включая людей, такие как храп, стоны, чихание, кашель, еда, питье, бурчание в животе);

– звуки относительно управляемые, но достаточно прогнозируемые — техногенные звуки (машины и механизмы, включая бытовые объекты);

– звуки относительно управляемые и прогнозируемые — социогенные (создаваемые группами людей);

(в) интенсивность саундскейпа определяется, с одной стороны, интенсивностью фона и степенью частоты появления внезапных фокусных элементов, с другой — устойчивостью фокуса и ритма внимания слушателя. Динамика интенсивности определяет степень стабильности саундскейпа.

## 21.

Отметим в заключение несколько проблем, значимых для исследований саундскейпов (и аудиокультуры в целом). Подчеркнем еще раз: саундскейп не может быть представлен исключительно в объективном ключе, поскольку психофизиология наблюдателя — составная часть динамики саундскейпа.

В настоящее время изучаются только ситуации восприятия во вторичном звуковом поле (с использованием предварительно записанных и воспроизводимых в лабораторных условиях звуков), а целый класс натуральных звучаний первичного поля (включая звучащее в «ближнем круге») выпадает из рассмотрения [24, с. 38]. Динамика же саундскейпов вообще не исследуется (ситуации «слушающий в движении», мобильные элементы саундскейпа, динамика дня, недели), включая динамику входа и выхода из привычного окружения, выхода с привычных маршрутов и т. д.

И наконец, значимыми в контексте исследований аудиокультуры могут оказаться исследования тех элементов саундскейпов, которые неявным образом определяются слуховым опытом, с выявлением факторов узнавания не того, что звучит, а того, что *должно* или *должно бы* звучать. Как нам представляется, подобные исследования могут существенно расширить наше знание о саундскейпах и аудиокультуре в целом.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аудиокультура в образовании: материалы научно-методического семинара, 24 апреля 2000 г. — СПб.: НОУ «Экспресс», 2000.
2. Барсукова Т. В. Морфологическое исследование феномена тишины // Вопросы. Гипотезы. Ответы: наука XXI века. — Краснодар: ИП Акелян, 2015. — С. 20–41.
3. Боров Ю. Б. Эстетика. 4-е изд. — М.: Политиздат, 1988.
3. Бунич Е. По городу с плеером // Микроурбанизм. Город в деталях: сб. статей / под ред. О. Бредниковой и О. Запорожец. — М.: Новое литературное обозрение, 2014. — С. 94–108.
5. Бурая Е. А. Ритмические средства выражения социальной и национальной идентичности // Вестн. МГЛУ. — 2014. — № 1(627). — С. 33–43.

6. Бурдые П. Формы капитала // Экономическая социология. — 2005. — Т. 6, № 3. — С. 60–74.
7. Вершинин С. Е. Принцип шума или проблема звуковой толерантности // Дискурс-Пи. — 2003. — Т. 3, № 1. — С. 17–19.
8. Волков В. В., Хархордин О. В. Теория практик. — СПб.: Изд-во Европейского ун-та СПб., 2008.
9. Выготский Л. С. Мышление и речь // Выготский Л. С. Собр. соч.: в 6 т. — Т. 2: Проблемы общей психологии. — М.: Педагогика, 1982. — С. 5–361.
10. Гульд Г. Перспективы звукозаписи // Гульд Г. Избранное: в 2 кн. — Кн. 2. — М.: ИД «Классика-XXI», 2006. — С. 95–115.
11. Егоров А. Е. Здравый смысл как трансгрессия // Измененные состояния сознания: сб. ст. / под ред. А. К. Секацкого, — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. — С. 40–52.
12. Захарьин Д. Б. От звукового ландшафта к звуковому дизайну // Антропологический форум. — 2009. — № 11. — С. 135–182.
13. Каган М. С. Философия культуры. — СПб.: Петрополис», 1996.
14. Книжный рынок России. Состояние, тенденции и перспективы развития. Отраслевой доклад / под общ. ред. В. В. Григорьева. — М.: Федеральное агентство по печати и массовым коммуникациям, 2016.
15. Кузовков В. Е., Мегрелишвили С. М., Щербакова Я. Л. Шум в ушах: этиология и патогенез // Российская оториноларингология. — 2013. — № 4 (65). — С. 69–73.
16. Линч К. Образ города. — М.: Стройиздат, 1982.
17. Малкова М. Никакого шансона // SmartNews. — 21.02.2014. — URL: <http://smartnews.ru/regions/penza/16022.html> (дата обращения: 01.09.2016).
18. Петров М. К. Человеческая размерность и мир предметной деятельности // Высшее образование в России. — 2010. — № 4. — С. 108–118.
19. Подавитель «Антишансон VIP» // Интернет-магазин «Системы безопасности». — URL: [http://www.bez-opasnost.ru/antishanson\\_vip.php](http://www.bez-opasnost.ru/antishanson_vip.php) (дата обращения: 28.09.2016).
20. Рапппорт А. Г. К пониманию архитектурной формы: дис. ... д-ра искусствоведения: 18.00.01. — М., 2000.
21. Санитарные нормы СН 2.2.4/2.1.8.562–96 «Шум на рабочих местах, в помещениях жилых, общественных зданий и на территории жилой застройки» (утв. постановлением Госкомсанэпиднадзора РФ от 31 октября 1996 г. N36).
22. Санитарно-эпидемиологические правила и нормативы СанПиН 2.1.2.2645–10 «Санитарно-эпидемиологические требования к условиям проживания в жилых зданиях и помещениях» (утв. Постановлением Главного государственного санитарного врача РФ от 10.06.2010 N64).
23. Скляр О. П. V/U-ритм речи при чтении как индикатор состояния функции речевого дыхания у заикающихся // Техническая акустика — 2004. — Т. 4, № 4. — С. 163–173.
24. Старикова И. В. Восприятие звуков современной акустической среды: некоторые тенденции экспериментальных исследований // Экспериментальная психология. — 2011 — Т. 4, № 4. — С. 27–51.
25. Шерель А. Аудиокультура XX века. История, эстетические закономерности, особенности влияния на аудиторию: Очерки. — М.: Прогресс-традиция, 2004.
26. Aiello L. M., Schifanella R., Quercia D., Aletta F. Chatty maps: constructing sound maps of urban areas from social media data // Royal Society Open Science. — 2016. — N3(3): 150690. (19 p). — URL: <http://rsos.royalsocietypublishing.org/content/3/3/150690>. (дата обращения: 25.09.2016).
27. Appadurai A. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy // Public Culture. — 1990. — Vol. 2, N2. — P. 1–24.



28. Axelsson O., Nilsson M. E., Berglund B. A principal components model of soundscape perception // *The Journal of the Acoustical Society of America*. — 2010. — Vol. 128, N5. — P. 2836–2846.
29. Axelsson O. How to measure soundscape quality // *Proceedings of the Euronoise Conf.*, Maastricht, The Netherlands, 31 May 2015. — P. 1477–1481.
30. Beaman C. P., Williams T. I. Earworms (stuck song syndrome): Towards a natural history of intrusive thoughts // *British Journal of Psychology*. — 2010. — T. 101, N4. — P. 637–653.
31. Beer D. Tune out: music, soundscape and the urban mise-en-scène // *Information, Communication & Society*. — 2007. — Vol. 10, N6. — P. 846–866.
32. Bonnet M. H., Arand D. L. Clinical effects of sleep fragmentation versus sleep deprivation // *Sleep Medicine Reviews*. — 2003. — Vol. 7, N4. — P. 297–310.
33. Bradshaw A., Holbrook M. B. Must we have Muzak wherever we go? A critical consideration of the consumer culture // *Consumption Markets & Culture*. — 2008. — Vol. 11, N1. — P. 25–43.
34. Bull M. *Sounding out the city: Personal stereotypes and the management of everyday life*. — Oxford: Berg, 2000.
35. Bull M., Back L. (eds.) *The Auditory Culture Reader*. — New York: Berg, 2003.
36. Bull M., Back L., Howes D. (ed.) *The auditory culture reader*. — Bloomsbury Publishing, 2015.
37. Chatty Maps Project // *GoodCityLife*. — URL: <http://goodcitylife.org/chattymaps/index.html> (дата обращения: 25.09.2016).
38. Corbin A. *Village Bells: Sound and Meaning in the 19<sup>th</sup>-century French Countryside*. — New York: Columbia University Press, 1998.
39. Cox C., Warner D. (ed.) *Audio culture: Readings in modern music*. — New York: Continuum, 2004.
40. Davies W. J., Adams M. D., Bruce N. S., Cain R., Carlyle A., Cusack P., Hall D. A., Hume K. I., Irwin A., Jennings P., Marselle M., Plack C. J., Poxon J. Perception of soundscapes: An interdisciplinary approach // *Applied Acoustics*. — 2013. — Vol. 74, N2. — P. 224–231.
41. *Drowsy Driving and Automobile crashes: NCSDR/NHTSA expert panel on driver fatigue and sleepiness*. — U. S. Department of Transportation, National Highway Traffic Safety Administration, 1998.
42. Emmerson S. 'Live' versus 'real-time' // *Contemporary Music Review*. — 1994. — Vol. 10, N2. — P. 95–101.
43. Ferrara M., De Gennaro L. How much sleep do we need? // *Sleep Medicine Reviews*. — 2001. — Vol. 4, N2. — P. 155–179.
44. Ferrington G. Audio design: Creating multi-sensory images for the mind // *Journal of Visual Literacy*. — 1994. — Vol. 14, N1. — P. 61–67.
45. Garrioch D. Sounds of the city: the soundscape of early modern European towns // *Urban History*. — 2003. — Vol. 30. — P. 5–25.
46. Genuit K., Fiebig A. The measurement of soundscapes—Is it standardizable? // *Inter-Noise and Noise-Con Congress and Conference Proceedings*. — Institute of Noise Control Engineering, Melbourne, 2014. — Vol. 249, N4. — P. 3502–3510.
47. Glasser M. F., Coalson T. S., Robinson E. C., Hacker C. D., Harwell J., Yacoub E., Ugurbil K., Andersson J., Beckmann C. F., Jenkinson M., Smith S. M. & Van Essen D. C. A multi-modal parcellation of human cerebral cortex // *Nature*. — 2016. — Vol. 536. — P. 171–178.
48. Gueguen N., Jacob C. Congruency between instrumental background music and behavior on a website // *Psychology of Music*. — 2014. — Vol. 42, N1. — P. 29–34.
49. Haake A. B. Individual music listening in workplace settings: An exploratory survey of offices in the UK // *Musicae Scientiae*. — 2011. — Vol. 15(1). — P. 107–129.

50. Howard D. M., Angus J. Acoustics and Psychoacoustics. 3<sup>rd</sup> ed. — Oxford: Focal Press, 2009.

51. Hunter M. D., Eickhoff S. B., Miller T. W. R., Farrow T. F. D., Wilkinson I. D., Woodruff P. W. R. Neural activity in speech-sensitive auditory cortex during silence // *PNAS Neuroscience*. — 2006. — Vol. 103, N1. — P. 189–194.

52. ISO 12913-1:2014. Acoustics — Soundscape — P. 1: Definition and conceptual framework // ISO Online Browsing Platform. — URL: <https://www.iso.org/obp/ui/#iso:std:iso:12913:-1:ed-1:v1:en> (дата обращения: 11.09.2016).

53. Jones S. R., Fernyhough C. Neural correlates of inner speech and auditory verbal hallucinations: A critical review and theoretical integration // *Clinical Psychology Review*. — 2007. — Vol. 27. — P. 140–154.

54. Kampfe J., Sedlmeier P., Renkewitz F. The impact of background music on adult listeners: A meta-analysis // *Psychology of Music*. — 2011. — Vol. 39, N4. — P. 424–448.

55. Kantono K., Hamid N., Shepherd D., Yoo M. J. Y., Carr B. T., Grazioli G. The effect of background music on food pleasantness ratings // *Psychology of Music*. — 2016. — Vol. 44, N5. — P. 1111–1125.

56. Knoferle K. M., Spangenberg E. R., Herrmann A., Landwehr J. R. It is all in the mix: The interactive effect of music tempo and mode on in-store sales // *Marketing Letters*. — 2012. — Vol. 23, N1. — P. 325–337.

57. Kotsopoulou A., Hallam S. The perceived impact of playing music while studying: age and cultural differences // *Educational Studies*. — 2010. — Vol. 36, N4. — P. 431–440.

58. Krause A. E., North A. C., Hewitt L. Y. Music-listening in everyday life: Devices and choice // *Psychology of Music*. — 2015. — Vol. 43(2). — P. 155–170.

59. LaBelle B. Acoustic Territories: Sound Culture and everyday life. — New York: Continuum, 2010.

60. Leyshon A. Time — space (and digital) compression: software formats, musical networks, and the reorganisation of the music industry // *Environment and Planning*. — 2001. — Vol. 33. — P. 49–77.

61. Lindborg P. M. A taxonomy of sound sources in restaurants // *Applied Acoustics*. — 2016. — Vol. 110. — P. 297–310.

62. McCormack A., Edmondson-Jones M., Somerset S., Hall D. A systematic review of the reporting of tinnitus prevalence and severity // *Hearing Research*. — 2016. — Vol. 337. — P. 70–79.

63. McGuire P. K., Silbersweig D. A., Murray R. M., David A. S., Frackowiak R. S. J., Frith C. D. Functional anatomy of inner speech and auditory verbal imagery // *Psychological Medicine*. — 1996. — N26. — P. 29–38.

64. McLuhan M. The Gutenberg Galaxy: the Making of Typographic man. — Toronto: University of Toronto Press, 1962.

65. Muzo — State of the Art Vibration Monitoring System // Indiegogo. — URL: <https://www.indiegogo.com/projects/muzo-state-of-the-art-vibration-monitoring-sys-sound-sleep#/> (дата обращения: 20.08.2016).

66. National Survey of Distracted and Drowsy Driving Attitudes and Behavior: 2002 Final Report — The Gallup Organization for U. S. Department of Transportation National Highway Traffic Safety Administration (NHTSA), 2003. — URL: [http://www.nhtsa.gov/people/injury/drowsy\\_driving1/survey-distractive03/HS809566v1.pdf](http://www.nhtsa.gov/people/injury/drowsy_driving1/survey-distractive03/HS809566v1.pdf) (дата обращения: 15.07.2016).

67. North A. C., Hargreaves D. J. Lifestyle correlates of musical preference. Part 1: Relationships, living arrangements, beliefs, and crime // *Psychology of Music*. — 2007. — Vol. 35(1). — P. 58–87.

68. North A. C., Hargreaves D. J. Lifestyle correlates of musical preference. Part 2: Media, leisure time and music // *Psychology of Music*. — 2007. — Vol. 35(2). — P. 179–200.
69. North A. C., Hargreaves D. J. Lifestyle correlates of musical preference. Part 3: Travel, money, education, employment and health // *Psychology of Music*. — 2007. — Vol. 35(3). — P. 473–497.
70. North A. C. The effect of background music on the taste of wine // *British Journal of Psychology*. — 2012. — Vol. 103. — P. 293–301.
71. Ohlson B. Sound fields and sonic landscapes in rural environments // *Fennia*. — 1976. — Vol. 148. — P. 33–45.
72. Perona-Garcelan S., Marino Perez-Álvarez M., Garcia-Montes J., Cangas A. J. Auditory Verbal Hallucinations as Dialogical Experiences // *Journal of Constructivist Psychology*. — 2015. — Vol. 28, N3. — P. 264–280.
73. Pocock D. Sound and the Geographer // *Geography*. — 1989. — Vol. 74, N3. — P. 193–200.
74. Prevention of blindness and deafness: Make Listening Safe // WHO. — URL: <http://www.who.int/pbd/deafness/activities/MLS/en/> (дата обращения: 20.09.2016).
75. Schafer R. M. *The Soundscape: Our sonic environment and the tuning of the world*. — Rochester: Destiny Books, 1994.
76. SONORUS, an Initial Training Network under the FP7 People Programme at Chalmers University of Technology. — URL: <http://www.fp7sonorus.eu> (дата обращения: 30.09.2016).
77. Spence C. Crossmodal correspondences: A tutorial review // *Attention, Perception & Psychophysics*. — 2011 — Vol. 73. — P. 971–995.
78. Sterne J. The mp3 as cultural artifact // *New media & Society*. — 2006. — Vol. 8(5). — P. 825–842.
79. Szechtman H., Woody E., Bowers K. S., Nahmias C. Where the imaginal appears real: A positron emission tomography study of auditory hallucinations // *PNAS*. — 1998. — Vol. 95(4). — P. 1956–1960.
80. Taylor J. M., Rowe B. J The “Mozart Effect” and the Mathematical Connection // *Journal of College Reading and Learning*. — 2012. — Vol. 42, N2. — P. 51–66.
81. The Sound City Project. — URL: <http://soundcityproject.com> (дата обращения: 30.09.2016).
82. The Sounds of the City project at Glasgow University. — URL: <http://soundsofthecity.arts.gla.ac.uk> (дата обращения: 30.09.2016).
83. The World Soundscape Project // Barry Truax’s page at Simon Fraser University. — URL: <http://www.sfu.ca/~truax/wsp.html> (дата обращения: 25.09.2016).
84. Thompson E. A. *The soundscape of modernity: architectural acoustics and the culture of listening in America, 1900–1933*. — Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002.
85. Urban sound datasets: two datasets and a taxonomy for urban sound research // The Center for Urban Science and Progress (CUSP) at NYU Tandon School of Engineering, New York University. — URL: <https://serv.cusp.nyu.edu/projects/urbansounddataset/> (дата обращения: 30.09.2016).
86. Vilhauer R. P. Inner reading voices: An overlooked form of inner speech // *Psychosis*. — 2016. — Vol. 8, N1. — P. 37–47.
87. Williamson V. J., Jilka S. R. Experiencing earworms: An interview study of involuntary musical imagery // *Psychology of Music*. — 2014. — Vol. 42, N5. — P. 653–670.
88. Woodruff P. W. R. Auditory hallucinations: Insights and questions from neuroimaging // *Cognitive Neuropsychiatry*. — 2004. — Vol. 9, N1–2. — P. 73–91.
89. Yamasaki T., Yamada K., Laukka P. Viewing the world through the prism of music: Effects of music on perceptions of the environment // *Psychology of Music*. — 2015. — Vol. 43(1). — P. 61–74.

## **СТРОИТЕЛЬНЫЕ РИТУАЛЫ В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ: СИМВОЛИКА МЕСТА**

В статье определены основные понятия и признаки организации сакрального пространства в представлениях народов традиционного общества. Дается обзор схожих представлений об организации такого пространства в различных культурах. Делаются выводы о связи культурных архетипов, космогонических представлений и социальном устройстве религиозной общины.

**Ключевые слова:** Традиционное общество, космогонические представления, китайская народная религия, славянская культура, храмовая топография, сакральная геометрия.

*V. M. Avdeev*

*Construction rituals in traditional societies: the symbolism of the place*

The paper defines the basic concepts and features of the organization of sacred space in the views of the peoples of the traditional society. It provides a review of similar ideas about the organization of such space in different cultures. Conclusions are made about the relationship of cultural archetypes, cosmological ideas and social structure of the religious community.

**Keywords:** traditional society; cosmological ideas; Chinese native religion; Slavic culture; temple topography; sacred geometry.

Строительство храма не может быть случайным процессом и предполагает целый комплекс космогонических, теогонических и религиозных ритуалов. Всякий ритуал нацелен на то, чтобы установить прочные связи между общественной жизнью и космосом. Однако степень выполнения этой функции ритуала зависит от ряда условий, и в первую очередь, от правильно выбранных времени и места его выполнения.

По представлениям народов традиционного общества, максимальная эффективность таких ритуалов достигается в той точке пространства, которая

---

\* Авдеев Владислав Михайлович — старший преподаватель, Русская христианская гуманитарная академия, кафедра культурологии, искусств и гуманитарных наук,; vlad11.avdeev@yandex.ru

принимается ими за священный «центр мира», в той точке, в которой когда-то разыгрывалась космогоническая драма, т. е. там, где, собственно, был сотворен мир. Что касается ритуалов, сопровождавших создание культурных объектов (святилища, жилища, орудий труда, одежды), то они рассматривались в традиционном обществе как элементы универсального космогонического ритуала. Поэтому в них также особое значение отводилось выбору места и времени.

Выбранное место, разумеется, должно обладать определенными признаками, позволяющими правильно расположить святилище или жилище и сделать его в той или иной мере безопасным, устойчивым к вредоносному воздействию природных стихий. Но это место также должно было быть безопасным и с «космической» точки зрения, оно должно быть защищено не только от воздействия физических сил природы, но и от неблагоприятных «тонких» воздействий.

Характерное для многих древних народов восприятие космоса как живого существа касалось и его пространственных характеристик. К их числу относились и места, находящиеся под контролем природных стихий и других субъектов «тонких миров», которые также вели свою «жизнь», независимую от человека, и могли относиться к нему как благосклонно, так и враждебно. У всех без исключения народов имеются представления о т. н. блуждающих влияниях. Например, в китайской народной религии

далеко не все божества помогают. Наоборот, существует множество опасных существ. Они могут быть самыми разными. Прежде всего, это привидения *гуй*, в особенности души мертвецов, умерших насильственной смертью, души утопленников, возвращающиеся на то место, где утонули, до тех пор, пока заманят туда новую жертву, смерть которой их освободит, души самоубийц, которые особенно опасны. Народная религия объясняет происхождение этих привидений тем фактом, что у каждого человека есть точное количество лет, отведенное ему при рождении; пока он не достиг этого количества, он не сможет войти в ад, и его душа останется скитаться по земле. Только после определенного времени она может вновь войти в цикл переселений, или, если это душа самоубийцы, то она будет обитать в Городе Самоубийц, из которого уже не выйдет никогда, чтобы вселиться в новорожденного [4, с. 180–181].

Блуждающие влияния проявляются через опасных животных или через приносящие вред вещи.

Любая старая вещь приобретает опасную силу, главным образом, потому что она долго находилась в контакте с людьми: холмы, на которых стоят похоронные стелы, были часто посещаемыми духами; статуи лошадей, поставленные перед могилами высших чиновников, иногда отправлялись на прогулку по ночам и иногда принимали человеческий облик; старая подушка по мере изнашивания принимает на себя злые влияния и вредит тем, кто ею пользуется. Старые деревья, камни часто имеют опасные свойства. Речь не идет о духах, живущих в этих деревьях или камнях, а о самих вещах, и эта злая сила чаще всего является безличной и бессознательной; между тем часто случается, что вещи приобретают сознание и собственную личность и превращаются в мужчин или женщин, способных причинять вред [4, с. 181–182].

Такие воздействия в традиционных обществах уподобляются воздействию тех тонких влияний, которые оставляет после себя человек, точнее, его останки, когда он, согласно представлениям древних народов, переходит после смерти в другой мир. Человеческое существо рассматривается во многих случаях как триединство духа, души и тела, и в результате смерти тела это триединство распадается, дух теряет свою опору в теле и покидает его. Однако тело до определенного момента сохраняет насыщенность тонкими, психическими элементами, и эти последние могут при определенных условиях оказывать на окружающих самое разнообразное воздействие. Аналогичным образом дело обстоит с местами и различными предметами, особенно если эти места или эти предметы наделялись ранее сакральным значением. Речь может идти о старых заброшенных храмах, о кладбищах, или, что особенно опасно, о святилищах чуждой цивилизации.

Судя по всему, человек в традиционном обществе сталкивался с такими влияниями достаточно часто, или, по крайней мере, часто стремился их учитывать. Знания, позволяющие избегать таких влияний места или использовать их себе во благо, иногда объединялись в специальную науку, которую условно называют «священной географией». Особое значение эта наука, разумеется, имела при строительстве храмов, когда выбор места играл решающую роль. Но и строительство городов зачастую не могло обходиться без знания этой науки [6].

Чтобы избавиться от этих влияний, необходимо было освятить пространство, на котором будет находиться храм. Это освящение являлось повторением космогонического процесса, а примером ему были деяния богов. Тесная связь между освящением места и космогоническим процессом встречается на самых первых уровнях культуры. Обычно легенды сообщают, что божественные существа когда-то освоили ту территорию, на которой теперь проживает племя, породили их Предка и создали социальные институты. Затем они построили огромный столб в центре деревни и взобрались по нему на небо. Этот столб был эквивалентен космической оси, и именно вокруг него начиналось обживание территории, которая становилась «миром». Этот столб являлся для многих первобытных племен священным, и не только потому, что они видели в нем мировую ось, но также и потому, что он связывал территорию обитания племени с небесным, божественным миром. В обиходном лексиконе до сих пор применительно к освоению, декларации прав на территорию сохраняется понятие «застолбить».

Человеческое существование невозможно без постоянного сообщения земного мира с небесным. И в каждом новом месте, на каждой новой территории существование людей возможно лишь в том случае, если акт космического творения будет воспроизведен.

Размещение на какой-либо территории с необходимостью предполагает ее освящение. Если это размещение не временное, как у кочевников, а постоянное, как у оседлых, оно предполагает принятие жизненно важного решения, от которого зависит существование всей данной общности. Найти «свое место», обрудовать его, обжить — все эти действия предполагают жизненно важный выбор Вселенной, которую они «сотворяют», чтобы сделать своей. И эта «Вселенная» всегда

является подобием образцовой Вселенной, созданной и обитаемой Богами. Она составляет, таким образом, часть священного деяния Богов [7, с. 29].

Многие европейские народы сохраняли подобные столбы вплоть до времен крещения. В небесной сфере этому архитипу соответствует Млечный путь — столб, который поставили боги, когда создавали Вселенную. Теперь человек, когда он создает свой мир, в первую очередь будет должен поставить столб, который будет отмечать «центр мира».

Другой архетип, имеющий сходное происхождение, несет в себе проявившуюся в некоторых культурах (например у друидов северо-запада древней Европы) символику поклонения Мировому Древу. Признаки ее мы можем обнаружить и в форме древних скандинавских церквей, и в шатровой архитектуре деревянных храмов Русского севера. При этом, несмотря на принадлежность к христианской религии, очевидно отличие их архитектурных форм от купольных решений, пришедших из Византии, в основе которых лежит символика небесной сферы, опирающаяся на единственно возможные сводчатые решения пространств катакомбных церквей.

Если «наш мир» символизирует священный космос, то всякое неблагоприятное, разрушительное влияние связывается с хаосом. Если человеческий мир создается по образу и подобию мира богов, то существа, разрушающие его, закономерно отождествляются с врагами богов, с демонами. В представлениях народов многих традиционных обществ, их войско возглавляется Драконом или Змеем, которого боги побеждают в начале времен. Нападение на человеческий мир — это попытка Дракона или Змея отомстить, разрушить созданный по образцу священного космоса мир людей. Поэтому разрушение поселения или отдельного дома приравнивается к победе сил хаоса, всякая победа над хаосом, когда новое пространство отвоевывается у него, упорядочивается и «становится домом», воспроизводит победу божественных сил.

Дракон — это образ морского чудовища, первого змея, символ космических вод, мира Теней, Ночи и Смерти. Одним словом, нечто аморфное и мнимое, то, что еще не получило «форму». Дракон должен был быть побежден, разрублен Богом, для того чтобы Космос смог зародиться... Но... эта победа Бога над Драконом должна символически повторяться каждый год, т. к. мир ежегодно должен создаваться заново. Победа Богов над силами Теней, Смерти и Хаоса повторяется также в каждой победе жителей поселения над захватчиками [7, с. 38].

М. Элиаде предполагает, что оборонные сооружения древних поселений — рвы, лабиринты, насыпи — создавались для защиты не столько от людей, сколько от нашествия демонов и душ умерших, т. е., тех самых «блуждающих влияний», о которых речь шла выше. В некоторых поселениях в период заразных заболеваний вокруг селения описывали круг, чтобы демоны, приносящие болезни, не могли проникнуть внутрь. В Средние века в европейских городах стены городов также освящались для защиты от демонов, с которыми ассоциировалось любое внешнее разрушительное вмешательство.

Таким образом, при выборе места для строительства следует учитывать все эти влияния, и необходимо предусмотреть необходимые меры защиты. Кроме того, необходимо было учитывать социальный и кастовый порядок расселения

внутри города. Известный антрополог А. М. Хокарт, исследуя индийские касты, пишет, что «при организации города четыре группы размещаются в четырех главных точках внутри четырехугольной или круглой ограды» [8, с. 46]. Однако как само кастовое деление, так и аналогичный способ размещения характерны не только для Индии; все это можно встретить и у других народов. Каждая сторона света соответствует одной из стихий (огню, земле, воздуху или воде), одному времени года, и на соответствующей стороне должен преобладать символический цвет располагающейся здесь касты. В селениях Индии брахманы занимали север, кшатрии — восток, вайшьи — юг и шудры — запад. К этому расположению, вероятно, восходит деление на «кварталы», т. к. это слово указывает на четвертую часть города. Такое расположение должно быть также связано с ориентацией по сторонам света, которая в традиционном обществе имела огромное значение как для всего поселения, так и для отдельного дома.

Строгость порядка расселения основана также и на том, что план города в некоторых традиционных обществах является схемой расположения созвездий Зодиака. Зимнее солнцестояние соответствует северу и знаку Козерога, весеннее равноденствие — востоку и знаку Овна, летнее солнцестояние — югу и знаку Рака, осеннее равноденствие — западу и знаку Весов. При делении на «кварталы» в каждую сторону света входили также и сопутствующие знаки. Форма города могла быть круглой, символизируя круг Зодиака, или квадратной, поскольку квадрат вообще символизирует землю и устойчивость, прочность. Эта схема модифицируется, не утрачивая исходной основы, во многих традиционных обществах. Так, например, Р. Генон приводит два примера — со схемой римских городов и со схемой размещения древних еврейских кочевых стоянок, схемой, которая позже стала распространяться на всю страну, а не на отдельные города. [3, с. 127–131]. Римляне основывали свои города вокруг двух перпендикуляров дорог: *кардо*, которая шла с юга на север, и *декамануса*, направленного с запада на восток. В местах пересечения этих дорог с городскими стенами устанавливались ворота, и город оказывался разделенным на четыре квартала. В еврейских поселениях четыре группы племен, образующие двенадцать колен, которые распределялись в соответствии со знаками Зодиака. Левиты, жреческое сословие (соответствующее индийским брахманам), не входившее в число двенадцати колен, располагалось в центре, вокруг Скинии, главной святыни. Сходство подчеркивается тем, что царское колено, колено Иуды, размещалось на востоке.

Всю эту сакральную геометрию можно рассматривать одновременно и как причину, и как следствие того обстоятельства, что пространство, до сих пор оставшееся профанным, путем выполнения ритуалов обретает более высокий, священный статус. Благодаря этому вся природа преобразуется и в итоге оказывается насыщенной мифологическими сюжетами. Л. Леви-Брюль так описывает специфику сакрального пространства:

Священное место никогда не выступает в сознании этих туземцев как нечто отдельное, изолированное. Всякий раз оно является элементом более широкого комплекса, куда входят определенные виды растений и животных, изобилующие в данном месте в определенные периоды; мифические герои, которые здесь жили,



творили, действовали, — герои, нередко слитые с этой почвой, воплощенные в данной местности, — наконец, чувства, пробуждаемые этим мифологическим комплексом [9, с. 138].

Как уже отмечалось, понятие сакрального пространства предполагает идею повторения изначального божественного творения, которое когда-то освятило данное пространство, преобразило его, наделило его особым смыслом, отделило от окружающего профанного пространства. Аналогичная идея повторения лежит в основе понятия сакрального времени и служит основой для ритуалов, а также для надежд на личное спасение, которые обязательно свойственны религиозному человеку. Сила, действенность, эффективность сакрального пространства поддерживаются непрерывным воспроизведением, постоянным продолжением освятившего его однажды акта божественного творения. Следовательно, этот акт не сводится только к освящению данного фрагмента профанного пространства, но обеспечивает также сохранение, устойчивость данной и открывшейся в этом пространстве сакральной силы. Такое место становится неиссякаемым источником силы и святости, которые открыты любому человеку, если он в это место попадет. Таким образом, самый общий признак сакрального пространства — возможность приобщения к священному, возможность «причастия».

В традиционных обществах считается невозможным самостоятельный выбор человеком священного пространства. Это пространство само «открывается человеку». Однако иногда используется особая техника, которая основана на космологии и является ее следствием. Ориентация по сторонам света, о которой выше шла речь, является одним из компонентов подобной техники. Разумеется, в традиционном обществе эта техника применяется не только к сооружению святилища. Строительство дома также предполагает преобразование профанного пространства в священное. В любом случае место будущего строительства определяется либо при помощи искусства ориентации и своего рода геомантии, либо посредством особого «знака». Это может быть наличие или, наоборот, отсутствие муравьев, мышей и т. д.

Иногда при закладке города совершался следующий ритуал: на волю отпускали домашнее животное, например быка, и через несколько дней начинали его искать. Если находили, то приносили в жертву на том же месте, и здесь, с этого же места, начинали закладку города.

Самые древние модели святилища — это ограда, стена, или круг из камней. В представлениях народов традиционных обществ, сакральное пространство всегда является опасным для тех, кто соприкасается с ним, не пройдя специальной подготовки, не совершив предварительных религиозных действий. «И сказал Бог [Моисею]: не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая» (Ис. 3: 5). Ритуальный смысл порога храма или дома выполняет ту же самую функцию и по сей день; когда мы снимаем обувь, приходя домой, мы вновь и вновь подчиняемся божественному требованию.

Космогония представляет человеку образцовую модель для всякого строительства. Строительство каждого нового города или нового храма — это

подражание божественному творению мира, его воспроизведение и повторение. Любой город, любое жилище находятся в «центре мира», и если город представляет собой «образ мира», то и дом в традиционном обществе — это микрокосм. Порог дома, дверь разделяют два пространства — священное и профанное. Очаг соотносится с центром мира. У некоторых народов столб, подпирающий крышу дома, рассматривается как эквивалент Мировой Оси. Можно вспомнить и секрет Одиссея: стены спальни в его доме были возведены вокруг старого оливкового дерева, которое также символизирует Мировое Древо, находящееся в центре Вселенной. Если же такой столб отсутствует, то его религиозные и мифологические функции выполняет верхнее отверстие для дыма или печная труба.

Храм, с одной стороны, является подобием Вселенной, а с другой — считается, что он расположен в «центре мира», т. к. его центр находится напротив Полярной звезды. Посредством освящения пространства и умелого применения строительных ритуалов каждый храм оказывается в «центре мира», и парадокс заключается в том, что все храмы, дворцы, города располагаются в одной и той же общей «центральной» точке. Должно быть ясно, что речь идет об особом, сакральном пространстве, которое, в отличие от физического пространства, может иметь множество «центров».

У наших предков были распространены следующие строительные запреты: дом не строили

там, где раньше проходила дорога или стояла баня; на спорном участке земли; там, где были найдены человеческие кости,... где кто-нибудь поранил топором, ножом, косой или серпом руку или ногу до крови, где опрокинулся воз... на месте дома, сожженного... оставленного вследствие болезней, наводнений [1, с. 45].

Дороги и бани связывались в народных представлениях с властью нечистой силы. Спорный участок переносит все ссоры во вновь построенный дом. Если на месте предполагаемого строительства обнаруживались останки человека, то запрет на возведение дома, вероятно, был связан с теми «блуждающими влияниями», о которых говорилось выше.

Ранения, болезни, поломки созданных человеком предметов, наводнение, пожар совершенно однозначно маркируют ту часть пространства, на котором это случилось, причем соответствующий прецедент становится нередко определяющим признаком данного места в системе топографических представлений [1, с. 48].

Славяне, чтобы определить место будущего дома, часто выпускали домашний рогатый скот на волю и ждали, пока он не уляжется. Это место и считалось самым благоприятным для постройки. Рогатый скот символизировал идею плодородия, производительной силы, богатства. Более того, в этом ритуале он, как прирученное человеком животное, представлял дом, домашнее хозяйство. Известны и славянские аналоги геомантии, гадательных операций, применявшихся при выборе места будущего жилища.

Наиболее распространенным... является следующий способ: по углам будущего дома хозяин насыпает 4 кучки зерна. Делается это вечером. Если на утро

следующего дня зерно окажется нетронутым, то место считается выбранным удачно. Если зерно тронут — место признается неудачным [1, с. 49].

Похожий способ гадания по поводу выбора места для постройки встречается у многих народов. Так, например, албанцы для выяснения, удачным или неудачным является выбранное место для постройки,

площадку посыпают на ночь пеплом из сита и ставят на нее стакан или фильджан (кофейная чашка) с виноградной водкой (раки). Иногда оставляют и другую провизию — кукурузу, сыр, соль и пр. Если наутро раки и пепел остаются нетронутыми, место считается удачным. Если же стакан сдвинут или раки пролиты, а на пепле найдут чьи-либо следы — место несчастливое. Когда на пепле обнаруживают следы человека, считают, что люди будут жить хорошо в новом доме. Если же на пепле находят следы животного, то предполагают, что это животное не приживется на новом месте. Хозяева в этих случаях начинают искать новое место для строительства дома [2, с. 99].

Таким образом, первое, что устанавливалось в случае благоприятного исхода, — это углы, т. е. границы будущего дома. В результате пространство, бывшее до процедуры гадания совершенно однородным, делится на пространство внутреннее и внешнее. Во внутреннем пространстве можно заметить элементарную ориентацию, позволяющую определить его центр и четыре стороны, соответствующие четырем сторонам света. Тем самым определяется характер связи внутреннего пространства с мирозданием, которое символически «интериоризируется» («центр мира» переносится в центр дома; четыре края света становятся четырьмя стенами будущей постройки). Символизм данной операции подтверждается многочисленными обрядами, связанными со стенами, порогами, дверьми, запорами, со всем тем, что вновь и вновь подчеркивает границу внешнего и внутреннего. Зерно, используемое при гадании, также символизирует богатство и плодородие. Особое значение имеет длительность гадания, которая уменьшает вероятность получить положительный результат, но сообщает всей процедуре подчеркнuto эзотерический характер. Известно, что к процедуре гадания не допускались женщины.

Номинальная цель гадания — определить, является ли данное место «счастливым», или нет. Практическая целесообразность, как мотив гадания, отсутствует, однако последнее уже производится на месте, соответствующем определенным утилитарным требованиям. Практическая целесообразность ограничивает гадание, но не является решающим фактором при выборе места под строительство, так как не каждое место, отвечающее прагматическим требованиям, окажется «счастливым». Здесь играют свою роль перечисленные выше запреты, в соответствии с которыми, согласно космогоническим представлениям, некоторые места заведомо не могут оказаться «счастливыми» (места на бывшей дороге, места захоронений и т. д.). К этим ограничениям следует добавить и определение времени начала строительства, которое должно было символически совпадать с космическим рождением мира.

В мировой культуре сложилась тенденция возведения храмов в местах расположения святынь предшествующих верований. Так, католический собор во французском городе Шартр был возведен на месте римского храма, кото-

рый в свою очередь был построен в месте языческого святилища. Коневский Рождественско-Богородичный мужской монастырь на ладожском острове Коневец имеет на своей территории Конь-камень, бывший местом поклонения язычников. Крупнейший древний христианский храм — собор Святого Павла в Риме, имеет ориентацию алтарем на запад. Анализ реконструкции первоначального храма, датируемого V в. и перестроенного Микеланджело Буонарроти в середине XVI в., без кардинального изменения ориентации, показывает очевидное сходство его конструкции с подобными решениями древних египтян (см. храмы в Абу-Симбеле, Карнаке и Луксоре). Те же перестильный двор, гипостильный зал и место Святое Святых, расположенное на западе, куда лучи солнца проникали два раза в году, в дни весеннего и осеннего равноденствия [5, с. 68]. Отсюда напрашивается вывод о том, что для нужд принятой в Римской империи христианской веры был не выстроен новый, а приспособлен уже имеющийся языческий храм. Подобным же образом афинский Парфенон одно время был освящен в честь Пресвятой Богородицы.

Опираясь на анализ приведенных выше примеров, можно сделать общий вывод о том, что строительство храма как культурная деятельность, являясь воплощением архетипа, была воспроизводством космогонического процесса творения Вселенной. Физический мир должен был быть уподоблен устройству храма. Социальная вселенная проективно находила себя в устройстве религиозной общины, где иерархия определяла место каждого прихожанина. В храме устанавливалось равновесие между функциями социального управления и функциями жреца, призванного управлять стихиями посредством исполнения ритуалов и обрядов. При установлении такого равновесия храм становился святилищем божества, домом Бога.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. 2-е изд., исправл. — М.: Языки славянской культуры, 2005. — 224 с.
2. Будина О. Р. Народное жилище Северной Албании (деревянные постройки) // Культура и быт народов зарубежной Европы. — М.: Наука, 1967. — 256 с.
3. Генон Р. Зодиак и стороны света // Генон Р. Символы священной науки. — М.: Беловодье, 1997. — 496 с.
4. Масперо А. Религии Китая. — СПб.: Наука, 2004. — 376 с.
5. Музыченко Я. Б., Слободянюк С. В., Стафеев С. К., Томилин М. Г. История оптики. Ч. 1: Визирные системы древности. — СПб.: Изд-во ИТМО, 2009. — 108 с.
6. Сакральная топография средневекового города. — М.: Изд-во ИХКС, 1998. — 212 с. (Известия Института христианской культуры средневековья. — Т. 1.)
7. Элиаде. М. Священное и мирское. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — 144 с.
8. Hocart A. M. Caste, a comparative study. — New York, Russell & Russell, 1968. — 157 p.
9. Levy-Bruhl L. How natives think. — Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985. — 392 p.

*Ю. В. Филиппова\**

## ЧЕРТЫ ПОСТМОДЕРНИЗМА В АМЕРИКАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ «НОВОЙ ВОЛНЫ»

В статье рассматривается влияние постмодернизма на «новую волну» в американской литературе. На примере произведений нескольких авторов выявляются особенности данного литературного направления, отмечается, что, несмотря на культурологическое многообразие этого направления, в нем нашли отражение идейная составляющая и способ выражения, свойственные постмодернизму.

**Ключевые слова:** постмодернизм, литература, «новая волна», жанр, эстетика, текст, автор.

*Y. V. Filippova*

*Postmodernism's features in «New wave» of American literature*

The article reviews the impact of postmodernism on «New wave» of American literature. It should be noted that in spite of culturological diversity, ideological context and method of expression, the features inherent to postmodernism are reflected in this literature and its peculiarities are revealed in given examples.

**Keywords:** postmodernism, literature, «New wave», genre, aesthetics, text, author.

Взаимопроникновение культурных парадигм и появление постмодернистских тенденций в творчестве американских писателей происходили не только под влиянием европейской культуры. Америка, как и вся западная культура, столкнулась с действительностью, характеризующейся возрастанием технологического прогресса, информационным взрывом, окончательным оформлением массового общества потребления и научными открытиями, в связи с чем изменилась сложившаяся мировоззренческая система.

В области художественного творчества наступила эпоха постмодернизма, который позиционирует собственный стиль как выражение хаоса, в котором не существует никакой формы, никаких границ, никакой направленности,

---

\* Филиппова Юлия Владимировна — аспирант, старший преподаватель, Русская христианская гуманитарная академия.

никакого определенного пространственного, временного или исторического измерения, но присутствует множественность традиций и стилей. Для постмодернистов в художественном произведении не может быть формы, композиции, структуры, логически выстроенного повествования, поскольку они, с их точки зрения, отсутствуют в действительности. Текст существует сам по себе, как отражение внутреннего мира автора, также неструктурированного и неоформленного. По мнению Д. Фокема, «постмодернист уверен, что социальный контекст состоит из слов и что каждый новый текст написан поверх старого». Постмодернизм не различает «правду и вымысел, прошлое и настоящее, обязательное и необязательное» [13, р. 42–46].

Как отмечает Т. П. Григорьева [3], постмодернизму свойственна фрагментарность. В реальности все происходит не последовательно, а одновременно, поэтому объяснить ее лучше не линейной пространной речью, а минимализированными, краткими сообщениями (фактами, образами, ударными фразами). Почти все характерные признаки постмодернизма имеют в своей основе принципы множественности, нелинейности и хаотичности: деканонизация традиций, гибридизация жанров, множественность человеческих «я», карнавализация, ирония, пародия, игра, интертекстуальность, плюрализм поэтики, множественность точек зрения и интерпретаций текста, коллаж, символы пустыни, лабиринта и пр. [7, с. 13–15]. Текст художника становится стихийным, в нем отсутствует упорядоченность, содержащая литературные признаки сюжета, композиции и характеров. Для автора не существует разницы между фактами действительности, собственными фантазиями, своим и чужим текстом. Ролан Барт провозгласил «смерть автора», на смену которому пришел «записывающий», скриптор, ограниченный в своих знаниях человек [2, с. 276–296].

По утверждению Д. Фокемы, «постмодернист пишет о постижимых, по крайней мере мыслимых, но невозможных мирах, мирах, которые — так говорит нам разум — могут существовать только в нашем воображении» [13, р. 54].

Считается, что литература «новой волны» (НВ) произошла напрямую от постмодернизма [10]. Однако литература модернизма интересовалась человеком скорее как инструментом, а ни один серьезный текст НВ не может быть прочитан в отрыве от контекста эпохи и авторских концептуальных построений, которые гораздо более связаны с культурологическим настоящим, чем у постмодернистов. Проблема существования заботила английских и американских авторов ничуть не меньше, чем представителей философии экзистенциализма — Камю, Сартра и других. Можно говорить о том, что НВ подходила к литературе весьма оригинально и избирательно. Литературное направление «новая волна» зародилась в Великобритании в 1960-х гг., к середине следующего десятилетия расцвет ее был позади, однако следует заметить, что НВ остается явлением глубоким, не до конца изученным и, следовательно, представляющим интерес. Именно это направление вывело на иной уровень фантастику, доказав, что этот жанр фантастики принадлежит большой литературе, и повлияло на всю последующую культуру и контркультуру. Истоки НВ можно отыскать где угодно, и они поддаются любому истолкованию, тем более что под влиянием постмодернизма все обращались со словом как удоб-

но. НВ стала неизбежной примерно в 1930–1940-е гг., когда жанры фэнтези и научной фантастики начали сближаться и сливаться, что иногда приводило к непредсказуемым результатам. Недовольство культурой и цивилизацией, ожидание апокалипсиса, страх перед будущим и поиски мира внутри человеческой личности неминусом должны были проникнуть в фантастический жанр. Во многом НВ отражала контркультуру конца 1960-х, проявляя интерес к измененным состояниям сознания под действием наркотиков, к восточным религиям, нарушению табу, к сексу, демонстрируя связь с поп-артом и со средствами информации вообще, пессимизм относительно будущего, которое вызывало у авторов твердой научной фантастики традиционный оптимизм, сосредоточенность на вероятности катастрофы, вызванной перенаселением и вмешательством в экологию, также как и войной, и общий цинизм относительно политики США и Великобритании [10]. НВ интересовалась ближайшим будущим; но этот интерес направлялся на одно из базовых понятий НВ — внутренний космос.

В 1964 г. Майкл Муркок возглавил журнал «Новые миры», деятельность которого в конце 1960-х способствовала формированию НВ. В «Новых мирах» Муркока печатались большинство известных авторов НВ, в том числе и нескольких американских писателей: Сэмюэль Р. Дилани, Томас Диш, Джеймс Сэллис, Джон Т. Слейдек и Памела Золин. Другие участники НВ из США, часто объединяемые под этим ярлыком — Эллисон, Норман Спинрад и Роджер Желязны; англичане — Баррингтон Бейли, М. Джон Гаррисон, Лэнгдон Джонс и Чарльз Платт и другие. Философской основой творчества этих писателей стала идея о существовании бесконечного множества миров, параллельных нашему (по Муркоку, инкарнаций) [9].

Придуманное Баллардом название «внутренний космос» [1] подразумевало не только психологизм, но и оригинальную трактовку человеческой личности и окружающего мира. Происходило не переключение, а погружение во внутренний мир, что облегчило принятие иллюзорности реальности. Желязны [6] находил опору в теориях Юнга, Спинрад — в Марковице, а Муркок и Дик черпали вдохновение отовсюду. Внутренний космос объяснял все прочее: культурные и гуманистические приоритеты, отрицание всех социальных ценностей (политика, религия, образ жизни вообще), особое внимание ко всем факторам, подавляющим и изменяющим личность (СМИ, клонирование и связанные с ним трансформации, гипноз и прочее). Все способы развития личности для проникновения во внутренний космос — наркотики, мистика, сверхчувственные восприятия, как тотемы массовой культуры неизбежны, чтобы раскрыть и ликвидировать психологию толпы, добраться до личности. Эффекта НВ достигла не какой-то потрясающей идеей, а стилевыми изысками и психологическими конструкциями, иногда непонятными или слишком замысловатыми, но неизменно шокирующими.

Если говорить о художественном методе, то он переплетается, например, с философско-исторической прозой, где для постановки глубоких проблем необходимо создать продуманный и детализированный «фон». И во многих произведениях НВ воображаемый мир — это только средство (например, в таких романах, как «Дюна» Ф. Херберта (1965) [12] и «Левая рука Тьмы» (1969)

У. Ле Гуин) [8]. Изменения коснулись не только внешних черт произведения, где вся научно-фантастическая конструкция была заранее predetermined, где захватывающе развивался сюжет, но сами миры и населяющие их герои оставались неизменными, застывшими. Лишь с приходом писателей уровня Ле Гуин или Самуэля Дилэни predeterminedность уступила место вееру возможностей, вероятностям, неоднозначности, многомерности повествования и множественности миров. Время хиппи и битников — 1960–1970-е гг., задавало такую высокую планку качества художественного выражения идей, что приходилось ей соответствовать. Каждый роман превращался в мощную концентрацию идей и образов, а интеллектуальный уровень и образцованность авторов до сих пор вызывают восхищение.

Проблема истинной и ложной реальности, введенная Филипом Диком в НВ и в литературу вообще, была для писателя основной, но не единственной. Автор 30 с лишним романов стал одним из ярчайших авторов американской НВ. Интересно отметить, что идеи Филипа Дика известны больше, чем его имя. Он один из самых экранизируемых американских писателей-фантастов XX в. По его книгам снято немало популярных фильмов, однако следы влияния Дика заметны и в лентах, формально не имеющих к нему отношения. Самой популярной из них является «Матрица». Образ виртуальной реальности, насильственно объединяющей сознания разных людей, появился уже в раннем романе «Око небесное» (1957). Еще ближе к «Матрице» другая книга Дика, «Убик» (1969), где виртуальный мир, по которому странствуют герои, возник в результате взаимодействия медленно угасающих сознаний т. н. полуживущих, чей неминуемый распад разума искусственно приостановлен. Однако персонажи «Убика» не подозревают о своем истинном положении почти до самого финала, полагая, что живут в реальном, посюстороннем мире. На самом же деле их бездыханные тела упакованы в прозрачные пластиковые гробы, а души могут общаться с внешним миром лишь при помощи «переносного усилителя протофазонов», что напоминает людей-батарейки из фильма Вачовски.

Сложная и противоречивая тема наркотиков также представлена во многих книгах Филипа Дика. Роман «Стигматы Палмера Эдрича» один из ярчайших тому примеров. В этом произведении наркотики, погружающие человека в специфические грезы, становятся оружием в руках пришельцев, пытающихся поработить сознание землян. И одновременно — орудием сопротивления, последней надеждой человечества. Психоделические «путешествия» описаны на страницах романа живо и, по мнению специалистов, чрезвычайно правдоподобно. Книга соответствует духу шестидесятых, когда расширяющие сознание средства были в чести.

Еще одно свойство романов Дика — ни в одном из них нет завершения, четкого финала, логической точки. Дик предпочитал финалы открытые, непредсказуемые. Он объяснял это так: «Всякий мой роман — по меньшей мере два романа, наложенные друг на друга. Вот почему в них так много оборванных линий, и по той же причине невозможно предсказать финал — ведь линейного сюжета как такового нет» [4].

Среди десятков имен «нововолнистов» имя Самуэля Дилэни безусловно, значимо. Следует заметить, что Дилэни — уникальный писатель, знания



которого даже для научной фантастики слишком обширны, его невероятное умение работать с архетипами, подсознанием, обращение к мифологии делают многие из его научных выкладок настолько сложными, что требуют тщательного изучения.

Все проблемы, которые затрагивает Дилэни в своих произведениях, в некоторой степени, конечно, появились вследствие образа жизни самого автора. Почти во всех его произведениях присутствуют группы людей, обделенные и угнетенные с точки зрения общепринятой, навязанной обществом, морали, в том или ином смысле изгои. Впрочем, с самой точкой зрения общества, Дилэни разбирается по-своему, и его подход, как всегда, нестандартен. В романе «Вавилон-17» такими изгоями представлены «транспортники» — огромная прослойка, целый мир, живущий по своим неписаным законам, замкнутый, но в то же время являющийся неотрывной частью всего мира, одной из его основ, не менее важной, чем миры «таможенников», аристократии, науки и искусства. И в то же время это мир презираемый, грязный и чуждый в глазах всех остальных, сознательно отталкиваемый. Ридра Вонг — поэтесса, популярная в пяти исследованных галактиках — мостик к этому миру. Ее глазами, мыслями и чувствами мы проникаем в эту удивительную среду. Здесь мы видим попытки показать ту сложную «культуру» взаимоотношений, которую Дилэни раскроет позднее в «Далгрене».

Роман «Вавилон-17», представляет интерес скорее для филологов, нежели для любителей фантастики. Ведь Вавилон-17 — это особый язык, который структурирован таким образом, что находится на гораздо более высоком уровне по сравнению со всеми языками, известными человечеству. Этот язык обладает свойствами, которые многократно увеличивают умственные возможности (считается, что чем сложнее язык, тем более развит народ, пользующийся этим языком). Осознав этот язык — поскольку привычное изучение тут не подойдет, — человек превращается в супергероя, причем не карикатурного, как изображается в комиксах Марвелл, а действительно обладающего сверхспособностями. Связано это с тем, что знание Вавилона-17 усиливает не только мозговую деятельность, но и, как следствие более высокой мыслительной отдачи, позволяет ускорить физические реакции, и использовать умения, которыми до Вавилона-17 человек обладал либо пассивно, либо не обладал вообще. Сам язык представляет собой дискурс сознания, и автор следует постулату о том, что нигде цивилизация не отражается так совершенно, как в языке. Если мы плохо знаем язык как таковой, то мы плохо знаем и цивилизацию. За таким подходом к языку стоит гипотеза Сепира–Уорфа (Sapir–Whorf hypothesis), гипотеза лингвистической относительности — концепция, разработанная в 30-х гг. XX в., согласно которой структура языка определяет мышление и способ познания реальности. Структуралист Дилэни сумел сделать эту идею сюжетообразующим стержнем мощного научно-фантастического романа. Причем историю о языке, способном изменить наше мышление, он не только рассказывает, но и показывает. «Человек — это язык, на котором тот говорит» [5] — утверждение для картины мира, предложенной в «Вавилоне-17», верное. Проблема идентификации, ощущение себя самостоятельной личностью — центральная в книге. Пока ты не назван — ты не существуешь. И на этом строится

мощь самого совершенного оружия — языка «Вавилон-17», способного «программировать» своих носителей на совершение самых чудовищных вещей, лишая их воли и собственного «я».

Норман Спинрад — «нововолнист», чей роман «Жучок Джек Баррон» за колкий язык, нелюбимые темы и циничное отношение к политике вызвал скандал на уровне британского парламента. Особую «славу» роману принесли демонстративный цинизм и нецензурная речь.

При кажущейся простоте книги Спинрада композиционно сложны. В них смешаны литературные жанры: политическая хроника, космическая научная фантастика, семейная сага и эротический роман. Он использует сильнодействующие стилистические средства — гротеск, пародию, разрушает все моральные и социальные табу. Пародируются жанры, политические ситуации, исторические реалии, тот или иной образ мыслей. Спинрад определяет фантастический жанр так: «Это новая литературная норма, которая помогает нам исследовать «возможное — но — несуществующее» [11]. Показательным в этом смысле является роман «Агент Хаоса», который поначалу выглядит как привычная антиутопия, ведущая свое начало от оруэлловского «1984». Существует Гегемония, тоталитарное образование, в котором культивируются всеобщий контроль всех над всеми, слежка, строгая кастовость, разветвленная структура политической полиции, и немногочисленные бунтовщики, выступающие за гражданские свободы — Демократическая Лига. Спинрад использует здесь эффект обманутого ожидания, поскольку построив понятную читателю структуру, он ее уничтожает. Он не симпатизирует Гегемонии, но наш вектор симпатий он неожиданно поворачивает и упирает в пустоту. Потому что и Лига вовсе не общество бескорыстных борцов за справедливость, а лишь горстка недалеких людей, не знающих, почему демократия лучше тоталитаризма, не говоря о том, что метод у них одинаков — террор. Традиционное тяготение к черно-белому делению мира не срабатывает, ломая привычную модель о плохих и хороших, Спинрад вводит в контекст романа никем не запланированную «третью силу». Он сделал еще и так, что симпатии, которые могла бы вызвать эта самая сила, оказывались противоестественными, потому что «Братство Убийц» все свои кровавые акции осуществляет не ради бессмысленного разрушения, а во славу Хаоса. Одно из первых и наиболее увлекательных исследований энтропийных тенденций в социальной жизни скрыто сюжетом политического боевика, действие которого происходит на Марсе и в ближнем космосе. Спинрад основал свой роман на экономической теории Г. Марковица, пришедшейся автору как нельзя кстати. Логичность автора романа основана именно на строгой математической последовательности, из которой вытекает предсказуемость и Гегемонии, и Демократии. Предсказуемый мир конечен, Вселенная же — бесконечна и неисчерпаема, следовательно, нужно дать волю Хаосу. Вот почему террор, устраиваемый «Братством», столь непредсказуем: сегодня они помогают Гегемонии, завтра — Лиге, хотя им самим все равно. Эта ясная схема завораживает уже к середине романа, и все сложнее замечать, насколько она безумна, потому что Хаос, будучи самодостаточным, вообще не нуждается в агентах.

Приведенные примеры — лишь малая толика созданного авторами «новый волны». И хотя выстроить четкую систему особенностей, отличающих это

направление от других, крайне сложно, но те особенности, на которые оказал влияние постмодернизм, несмотря на многоплановость и разнообразие произведений, можно проследить: это, прежде всего, необязательность увлекательного сюжета — он может быть абсурдистским, разрушающим все правила и каноны жанра. Свойственная постмодернизму эстетика шока и использование символа как художественного приема, использование слэнга, причем как существующего, так и фантастического, встречается почти во всех работах «нововолнистов», которые создают, если так можно выразиться, хаотическое невозможное, но существующее.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Баллард Дж. Затонувший мир. — Нижний Новгород, 1994.
2. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Р. Барт. — М.: Прогресс, 1989.
3. Григорьева Т. П. Движение красоты. — М., 2005.
4. Дик Ф. Гибельный тупик. — М., 1993.
5. Дилэни С. Вавилон-17; Нова; Падение башен. — М., 1993.
6. Желязны Р. Бог Света. — М., 1994.
7. Киреева Н. В. Постмодернизм в зарубежной литературе. — М., 2004.
8. Ле Гуин У. Левая рука Тьмы. — М., 1998.
9. Муркок М. Кочевники Времени. — СПб., 1993.
10. Реликтов В. «Новая волна»: Конец детства научной фантастики? // Смерть Вселенной. — СПб.: Васильевский остров, 1991.
11. Спиррад Н. Агент Хаоса. Крепость Сол. — Смоленск, 1993.
12. Херберт Ф. Дюна. — М., 1992.
13. Fokhema D. W. Literary History, Modernism, and Postmodernism. — Amsterdam, Philadelphia, 1984.

*О. Н. Левшина\**

## ФОРМИРОВАНИЕ БАЗОВЫХ ПРИНЦИПОВ АМЕРИКАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

В статье, написанной на основе методологии истории идей, выявлены базовые принципы американской культуры и прослежена история их формирования. Выделены три базовых принципа американской культуры: идея *self-made man*, буржуазный этос и либерально-демократические ценности. В их основе лежат представления европейских просветителей. Однако, будучи европейскими по содержанию, помещенные на американский континент, данные принципы приобрели особое американское «звучание», отличное от их восприятия в Европе. Это обстоятельство подтверждает сложный характер межкультурного взаимодействия и противоречивость его результатов. Поскольку выделенные базовые принципы определяют своеобразие американской культуры вплоть до настоящего времени, их изучение поможет сформировать стратегию исследования механизмов российско-американской межкультурной коммуникации на современном этапе.

**Ключевые слова:** история идей, идеи-единицы, базовые принципы культуры, американская культура, межкультурная коммуникация, «*self-made man*», буржуазный этос, либерально-демократические принципы.

*O. N. Levshina*

*Formation of the basic principles of American culture*

This article is based on the methodology of history of ideas. It is devoted to the studying the basic principles of American culture and the history of their formation. There are three basic principles of American culture: the idea «*self-made man*», the bourgeois ethos and liberal-democratic values. They are based on the ideas of the European Enlightenment. However, being European in content, in America these ideas took on American special meaning, that was different from their perception in Europe. This fact illustrates the complex nature of cross-cultural communication and inconsistency of its results. The basic principles define the uniqueness of American culture up to the present time. Their study will help to develop a strategy for studies of the mechanisms of Russian-American cross-cultural communication at the modern stage.

---

\* Левшина Ольга Николаевна — кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет гражданской авиации; [ansilion@yandex.ru](mailto:ansilion@yandex.ru)

**Keywords:** history of ideas, unit-ideas, the basic principles of culture, American culture, cross-cultural communication, “self-made man”, the bourgeois ethos, the liberal-democratic principles.

Чтобы понять поведение американцев, Америку как страну и суть государственной политики, важно знать культуру Соединенных Штатов.

*Гэри Вивер*

Культурология постоянно ищет новые подходы к пониманию сущности и механизмов развития культуры. Один из таких подходов, названный «история идей», был сформулирован в 1936 г. американским исследователем Артуром Лавджоем. Благодаря междисциплинарному характеру, этот подход позволил объединить усилия исследователей различных направлений: философов, историков, социологов, филологов, и позволил по-новому взглянуть на мировую интеллектуальную историю [9, с. 11]. Однако, несмотря на восьмидесятилетнюю историю, методология истории идей в нашей стране не получила широкого распространения и недостаточно широко используется российскими исследователями культуры.

Изучение культуры с позиции истории идей предполагает, что в основании всех историко-культурных процессов лежит система общих представлений, базовых принципов, составляющих ткань интеллектуального пространства культуры и обеспечивающих его преемственность. Артур Лавджой называет их идеями-единицами (unit-ideas) [6, с. 9]. Они определяют картину мира, духовные основания культуры и присутствуют в сознании ее представителей. Существование идей-единиц, или базовых принципов, является важным условием сохранения самобытности и целостности локальных культур.

Применение методологии истории идей к изучению культуры позволяет выявить во всем многообразии культурных феноменов определенный набор устойчивых образований, которые определяют специфику культуры и делают ее не похожей на другие. Также особый аналитический метод, сложившийся в рамках истории идей, позволяет понять, как рождаются и распространяются в культуре новые интеллектуальные веяния, как происходит переход идей из одной культурной среды в другую. Обращение к глубинам духовных процессов позволяет лучше понять закономерности развития культуры и механизмы межкультурного взаимодействия на современном этапе.

Данные перспективы открываются только после выявления и описания базовых принципов той или иной культуры. В данной статье в качестве примера выбрана американская культура, т. к. она всегда вызывала существенный интерес в России как реализация определенной социально-политической и культурной модели.

Как правило, базовые принципы культуры формируются на начальных этапах культурогенеза, а затем, в процессе развития культуры, происходит их окончательное оформление и усложнение [12, р. 14]. Поэтому, чтобы выделить базовые принципы американской культуры, необходимо посмотреть, в каких условиях происходило ее становление.

У истоков американской культуры стояли представители разных народов и рас: белые переселенцы, индейцы, а позднее и африканцы, насильно ввозившиеся в Америку и превращавшиеся в рабов. Разнообразный этнический состав колонистов оказал существенное влияние на формирование американской культуры, определив ее специфику и отличие от европейской. Белые европейцы, индейцы и чернокожие рабы находились на разных ступенях общественного развития, что порождало неравные условия для взаимодействия их культур. В результате многие культурные традиции индейцев и африканцев были утрачены, а ведущую роль в процессе формирования американской культуры сыграли белые переселенцы.

Среди белых колонистов тоже не было единства. В Новый Свет переселялись выходцы из Англии, Франции, Голландии и других стран Европы. Помимо этнических и культурных различий у них было много общего. Во-первых, большинство из них были протестантами, покинувшими Европу, спасаясь от религиозного преследования. Во-вторых, что более важно, первыми переселенцами двигало желание построить в Америке новое, совершенное общество, основанное на принципах свободы и божественной справедливости. Пилигримы ощущали себя избранными Богом для создания нового мира — Нового Света в противовес дискредитировавшему себя Старому, погрязшему в социальной несправедливости, роскоши и разврате.

Отделенная от Европы Атлантическим океаном, Северная Америка представлялась первым переселенцам идеальным местом, на котором могут быть испытаны и реализованы на практике самые смелые идеи, касавшиеся поиска совершенных форм государственного и общественного устройства. Один из пилигримов, Джон Уинтроп, ставший позднее губернатором Массачусетса, в проповеди «Образец христианского милосердия», произнесенной в 1630 г., определил миссию пуритан как создание в Америке Божьего «града на Холме» [8, с. 176].

Мечту первых переселенцев о справедливом обществе принято называть «американской мечтой», ее принципы были положены в основу Декларации независимости (1776) и Конституции США (1787) — основных документов раннего этапа американской истории, возвестивших миру о появлении республики, в которой наиболее полно были реализованы принципы свободы и демократии.

Утопические идеи и представление о собственной исключительности свойственны американцам и сейчас. Не случайно кандидат в президенты США Хиллари Клинтон назвала свою предвыборную статью «Почему Америка исключительна» («Why America Is Exceptional») [11].

Среди первых переселенцев было немало образованных людей, которые понимали, что создание нового общества невозможно без воспитания нового человека — образованного, свободного, активного, способного стать не только носителем, но и творцом его ценностей. Этим объясняется пристальное внимание первых переселенцев к вопросам образования и культуры. К 1789 г. в США существовало уже девять колледжей, а к 1830 г. — сорок пять. Старейшими из них являются: Гарвардский (1636), колледж Уильяма и Мэри (1693), Йельский (1701), Логколледж (1726), Принстонский (Колледж Нью-Джерси)

(1746), Пенсильванский (Филадельфийская академия) (1751), Колумбийский (Королевский колледж) (1754), Брауновский (Колледж Род-Айленда) (1764), Дартмутский (1769), позже преобразованные в университеты [4, с. 310].

Стремительное развитие учреждений науки и образования в Америке было вызвано просветительской верой в обучение как способ преодоления пороков современности. Не случайно выдающиеся американские просветители считали своей первоочередной задачей повышение культурного уровня населения колоний. Бенджамин Франклин основал первую в североамериканских колониях библиотеку (1731), Американское философское общество (1743), Пенсильванский университет (1751); Томас Джефферсон организовал университет в Виргинии (1819), а Джон Адамс открыл в Бостоне Американскую академию искусств и наук (1780).

Существование общей утопической идеи — «американской мечты» и становление системы образцов способствовали «американизации» первоначально разрозненных переселенцев. Мощным объединяющим импульсом послужила также необходимость с оружием в руках защищать свою свободу и независимость от Великобритании. Этнические и культурные различия постепенно стирались, и на смену разрозненным переселенцам пришла новая американская нация, вобравшая в себя черты составивших ее народов. Одновременно с рождением нации складывалась и американская культура, также вобравшая в себя многие черты европейской, в основном, британской культуры, но специфическим образом преломившая их внутри себя.

Первыми базовыми принципами американской культуры были утопические и мессианские идеи, воплотившиеся в принципах либерализма и демократии. Под их влиянием сложилась особая социальная структура, в которой преобладал средний класс, сформировавшийся из буржуазии, торговцев и ремесленников. Недаром А. С. Пушкин называл американцев «народом, не имеющим дворянства» [7, с. 136]. Сословный состав накладывал отпечаток как на ценностные основания американской культуры, так и на формы ее внешнего проявления, в частности на преобладание практической, утилитарной ориентации культуры.

Другим базовым принципом американской культуры был буржуазный этос — система ценностей и правил поведения человека в капиталистическом обществе. Под влиянием протестантизма в Америке стало формироваться отношение к труду как к призванию, а успех в профессиональной деятельности рассматривался как знак божественного расположения. Буржуазный этос способствовал развитию американской торговли и промышленности, благодаря которым США в скором времени вошли в число наиболее развитых стран мира.

Под влиянием протестантизма в американской культуре всегда высоко ценились личные достижения, а особым уважением пользовались *self-made man* — люди, которые «сами себя сотворили». Как правило, это были выходцы из низов, добившиеся богатства и высокого положения в обществе только благодаря собственному труду и таланту.

«Сотворить» себя в Америке мог каждый (за исключением рабов — до 1865 г.). Демократические принципы предоставляли всем гражданам США равные возможности для развития своих способностей и осуществления

профессиональной деятельности. Результат зависел только от усердия самого человека. Успеху в делах способствовали личная инициатива, активность и гигантский запас ресурсов, который предоставил первым переселенцам американский континент [2]. Идея *self-made man* до сих пор прочно функционирует в сознании американцев, что позволяет рассматривать ее в качестве одного из базовых принципов духовной культуры США.

Теперь попытаемся ответить на вопрос о том, являются ли выделенные нами базовые принципы сугубо американскими или они имеют аналоги в европейской духовной культуре. Чтобы ответить на этот вопрос необходимо снова совершить небольшой экскурс в историю.

Пилигримы, ступившие на американский континент, были носителями европейских культурных традиций, поэтому базовые принципы американской культуры формировались под влиянием европейских идей. Концептуальное основание американской культуры составляли идеи французских и британских просветителей, американским был лишь способ их выражения. Например, в основе идеи *self-made man* лежала сложившаяся еще в эпоху Возрождения идея активной, творческой личности. Однако идеей человека, способного добиться богатства и достойного положения в обществе независимо от своего происхождения, религиозной или национальной принадлежности, она стала лишь в союзе с принципами демократии, реализованными в Американской республике.

В основе «кодекса чести» Франклина лежали нормы протестантской этики, сформулированные европейцами, но форму «пособия» для начинающих бизнесменов они обрели лишь в Америке.

Американские либерально-демократические идеи базировались на принципах свободы и равенства, разработанных в трудах французских просветителей, но практическое воплощение они получили в положениях Декларации независимости и Конституции США.

Превращение европейских культурных традиций в американские происходило под влиянием новых условий жизни, в которые попадали переселенцы в Новом Свете. По мнению американского историка Фредерика Джексона Тернера подобная трансформация осуществлялась в процессе постепенного продвижения вглубь североамериканского континента [1, с. 9]. Переселенцам пришлось изначально строить свои отношения с окружающим миром по принципу покорения. Для освоения новых земель им требовались решительность, независимость, уверенность в себе, настойчивость и ориентация на личные достижения. В совокупности с протестантским трудолюбием, бережливостью и умеренностью они составили основополагающие ценности США и легли в основу американского характера.

Необходимость освоения новых земель ставила перед американцами практические задачи — строительство новых городов, развитие промышленности и транспорта, поэтому на первых порах в США наиболее активно развивались наука и техника, а не художественное творчество и метафизика. Сравнивая европейскую и американскую цивилизацию, академик Н. Н. Болховитинов отмечал, что если символом европейской цивилизации были и до сих пор остаются средневековые замки и дворянские усадьбы, то олицетворением



американской цивилизации служат небоскребы, фермы, заводы, банки, транспортные развязки и т. п. [1, с. 9–10]. Не случайно сотрудничество между Россией и США, начавшееся в середине XVIII в., первоначально развивалось в сфере науки и техники.

Американская культура сегодня — это прежде всего определенный образ жизни, включающий в себя фундаментальные убеждения, ценности, образ мышления и мировоззрение, которые разделяет большинство американцев. Исследователи культуры Дэвид Маук и Джон Оакланд среди базовых ценностей американской цивилизации выделили индивидуализм, независимость, утопизм, уважение к правам и свободам других людей, законопослушность и патриотизм [14, р. 12]. Специалист в области международных отношений Гэри Вивер дополняет этот список ориентацией на личные достижения, стремлением к материальному благополучию, недоверием к сильному централизованному правительству [2]. Как мы видим, смысловое ядро американской культуры сегодня составляет, с незначительными изменениями, тот же набор базовых принципов, заложенных еще в колониальный период и получивших законченное выражение в эпоху Просвещения. В этом проявляется преемственность американской культуры и ее самобытность.

Итак, мы выделили три базовых принципа американской культуры: *self-made man* — идею активной личности, способной «сотворить» себя и добиться высокого положения в обществе только благодаря собственным усилиям; буржуазный этос, наиболее ярко воплотившийся в «кодексе чести» Бенджамина Франклина; и либерально-демократические ценности. В их основе лежали идеи французских и британских просветителей, однако в Америке они получили своеобразное выражение, отличное от восприятия их в Европе. Трансформация европейских идей происходила под влиянием новых условий жизнедеятельности, с которыми столкнулись переселенцы в Новом Свете. Изменение смысла европейских просветительских идей на американской почве свидетельствует о сложном характере взаимодействия культур и противоречивости его результатов.

Понимание базовых принципов, лежащих в основе американской культуры, предоставляет широкие возможности для поиска эффективных способов взаимодействия между культурами России и США на современном этапе непростых международных отношений.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Американская цивилизация как исторический феномен: восприятие США в американской, западноевропейской и русской общественной мысли / отв. ред. Н. Н. Болховитинов. — М.: Наука, 2001. — 493 с.
2. Вивер Г. Мозаика американской культуры // Kontinent Media Group. — URL: [http://www.kontinent.org/article\\_rus\\_460d686ac350e.html](http://www.kontinent.org/article_rus_460d686ac350e.html) (дата обращения: 18.11.2016).
3. История идей как методология познания: Коллективная монография / под ред. проф. Г. Н. Оботуровой. — Вологда: изд-во ВГПУ, 2012. — 136 с.
4. Кернс Э. Е. Дорогами христианства: история церкви. — М.: Протестант, 1992. — 414 с.

5. Кревекер С. Д. де Письма американского фермера // Брэдфорд У. История поселения в Плимуте. Франклин Б. Автобиография; Памфлеты. Кревекер де С. Д. Письма американского фермера: пер. с англ. — М.: Художественная литература, 1987. — 749 с.
6. Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи / пер. с англ. В. Софронова-Антони. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. — 376 с.
7. Пушкин А. С. Джон Теннер // Взгляд в историю — взгляд в будущее: Русские и советские писатели, ученые, деятели культуры о США. Сборник / сост. А. Н. Николюкин. — М.: Прогресс, 1987. — С. 127–139.
8. Савельева М. Ю. Парадигмы Просвещения в Западной Европе, России и Америке: единство и противоречие оснований // Философский век. Альманах. — Вып. 31: Бенджамин Франклин и Россия: к 300-летию со дня рождения. Ч. 1 / отв. ред. Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. — СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2006. — С. 170–178.
9. Философский век. Альманах. — Вып. 14: История идей как методология гуманитарных исследований. Программы спецкурсов / отв. ред. Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. — СПб.: Санкт-Петербургский центр истории идей, 2001. — 414 с.
10. Campbell N., Kean A. American cultural studies: an introduction to American culture. — London; New York: Routledge, 2005. — 312 p.
11. Clinton H. Why America is exceptional // Time. Oct. 2016. — URL: <http://time.com/4521509/2016-election-clinton-exceptionalism/> (дата обращения: 17.11.2016).
12. Crowder D. B. Ideas that built America / by Daniel Boyd Crowder. — Charleston: Mountain State Press, the University of Charleston, 1987. — 224 p.
13. Hewitt J. P. Dilemmas of American self. — Philadelphia: Temple University Press, 1989. — 304 p.
14. Mauk D., Oakland J. American civilization: an introduction. 5<sup>th</sup> ed. — London; New York: Routledge, 2009. — 393 p.
15. Raussert W. Space and concepts of American culture: from Crevecoeur to the contemporary Asian American cultural discourse. — URL: [http://webdoc.gwdg.de/edoc/iae/ee/artic23/raussert/9\\_2003.html](http://webdoc.gwdg.de/edoc/iae/ee/artic23/raussert/9_2003.html) (дата обращения: 29.10.2016).

*Л. С. Перевозчикова\**, *Р. В. Дорохина\*\**

## ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ПОЛИТИКА ОРДЕНА ИЕЗУИТОВ

В статье раскрыта тема влияния иезуитов на развитие науки, высшее образование и студенческие корпорации. Выявлены принципы, по которым жили члены данного Ордена, и этическая составляющая работы со студенчеством. Были высказано предположение и приведены аргументы в пользу того, что иезуитский Орден является более студенческой корпорацией, нежели клерикальной организацией.

**Ключевые слова:** орден, духовенство, студенчество, иезуиты, университет.

*L. S. Perevozchikova, R. V. Dorokhina*  
*Jesuits Order educational policy*

This article considers the Jesuit influence on the development of science, higher education and student corporation. The principles on which this Order members lived and ethical component of the work with students are being revealed. Assumption that the Jesuit Order is a student corporation rather than clerical organization was made and the author presented some arguments to prove it.

**Keywords:** order, clergy, students, Jesuits, university.

Орден Иисуса с самого начала своего существования привлекал к себе внимание как со стороны духовенства, так и мирской власти. Неоднозначное отношение папы римского к Ордену как защитнику папской власти и укрепление таковой в католической Европе давало иезуитам такие привилегии и возможности, о которых даже помыслить не мог ни один духовный орден. Даже доминиканцы, «псы господни» — инквизиторы средневековой Европы не имели таких полномочий и прав, какими обладали иезуиты. Они же в полной мере пользовались полученными привилегиями, в первую очередь касавши-

---

\* Перевозчикова Лариса Сергеевна — доктор философских наук, Воронежский государственный технический университет, институт архитектуры и градостроительства; perevozch@vgasu.vrn.ru

\*\* Дорохина Римма Викторовна — кандидат философских наук, Воронежский государственный технический университет, институт архитектуры и градостроительства; dor-rimma@yandex.ru

мися образовательного процесса, некоторые положения которого не всегда устраивали представителей академического сообщества. Образовательная политика и институциональный характер Ордена дали высокоразвитых и хорошо ориентирующихся в любой жизненной ситуации и интеллектуальном пространстве полезных для Ордена членов. Обучение наукам открывало для Ордена большие перспективы, иезуиты могли быть духовниками у истеблишмента и одновременно советниками, миссионерами-проповедниками, учеными в университетах (как в своих, так и в других), но если оценивать последний пункт объективно, то по большому счету знаменитых ученых-иезуитов Орден миру не дал. Среди академической плеяды можно особо выделить преподавателя парижского университета иезуита Мальдоната, который имел до тысячи слушателей, Андрея Густав Веттера, Анри Биго и Ив Кальвез. Иезуитский Орден еще до официального своего признания сделал ставку на образование и интеллектуальное развитие, а все потому, что изначально это было студенческое сообщество, состоявшее из студентов и возглавлявшееся студентом.

Политика Ордена Иисуса изначально была направлена на контролирование всех сфер общества. Осуществлялось такое влияние благодаря различным факторам. Рассмотрим эти факторы в порядке значимости для Ордена с точки зрения данного исследования. Для рассмотрения факторов, или ресурсов, воспользуемся классификацией Пьера Бурдьё [6, р. 1], который их в свою очередь называл капиталами. И на первое место определим социальный ресурс, подразумевающий под собой принадлежность к определенным сословиям, слоям. На начальном этапе основания Ордена видим среди его членов как выходцев из дворянского сословия, так и простолюдинов. Дальше мы наблюдаем динамику приема в Орден людей как из дворянских семей, так и зажиточных буржуа, имеющих вес в обществе; простолюдинов, если они не имеют особых талантов, перестают принимать. В Орден вступали как явно, так и тайно. Тайными членами Ордена в своем большинстве были чиновники, имеющие высокий социальный статус, что позволяло Ордену расширять влияние и связи в определенных кругах общества.

Культурный ресурс — это моральные ценности, нормы, правила поведения, образования, воспитания и пр. Образование в политике Ордена играет решающую роль, т. к. образованный и воспитанный человек добьется поставленной цели быстрее и эффективнее, чем не обладающий таковыми качествами. Члены Ордена, получившие образование в университетах, могли рассчитывать на то, что их примут преподавать там же, а это означало открытие коллегии, формирование штата, привлечение студентов, разделяющих их взгляды, и как следствие — распространение и продвижение целей и миссии Ордена.

Экономические ресурсы Ордена, которые появлялись как следствие его деятельности, — это ценности и частная собственность. Частная собственность у Ордена Иезуитов появлялась как дар либо покупалась, а удачное вложение денежных средств в активы приносило проценты. Также сюда можно отнести пожертвования. Все это формировало фонд Ордена. Частная собственность, капитал, ценные бумаги, информация (которая продается и покупается) делали Орден финансово состоятельным и независимым, что не давало повода для влияния на него извне.

Орден также располагает политическими ресурсами, которые, по мнению Бурдье, состоят из множества практик отдельных субъектов, обладающих теми или иными капиталами (ресурсами), местом в политическом пространстве. Политический ресурс объединяет в себе все вышеперечисленные ресурсы. Обладание же ресурсами порождает власть [4, с. 145–146]. Именно поэтому иезуиты играли большую роль на мировой политической арене. Но удержать власть всегда было довольно сложно, поэтому дела у иезуитов шли с переменным успехом: Орден Иисуса был то востребован, то гоним.

Иезуиты поставили цель распространить свое влияние на все сферы жизни — от духовных до светских. Придерживаясь правила «для достижения цели все средства хороши», иезуиты в своей деятельности напрочь забывают, что в первую очередь являются духовным орденом и, отрицают все правила нравственности и морали. Ценности, исповедуемые людьми духовного сословия, должны значительно отличаться от ценностей простых мирян. Но иезуиты как самый коварный, умный, изворотливый и искусный в политике и религии (а в Средние века одно от другого было неотделимо) духовный орден старались играть по правилам «и вашим и нашим». И самое интересное, что это довольно длительное время им удавалось, как удается и сейчас.

Игнатий Лойола, основатель Ордена Иисуса, начал заниматься руководством духовной деятельностью, будучи студентом. Первое свое сообщество он основал при университете Алкала, в него вошли его друзья и знакомые, желающие заняться духовным совершенствованием. Данное студенческое сообщество поставило перед собой две цели: 1) личное освящение и 2) заботу о душах своих ближних. В связи с разнообразными жизненными коллизиями Игнатию пришлось покинуть город и продолжить обучение в парижской Сорбонне, где он основал Орден Духовных Рыцарей, впоследствии Орден Иисуса, также будучи студентом и вместе со студентами. Исходя из этого вывод напрашивается сам: раз Лойола и его товарищи основали Орден, будучи студентами университета и, следовательно, в его стенах, значит Орден стоит считать студенческим объединением, которое только впоследствии переросло в международный Орден духовной направленности. В большинстве случаев такая динамика — от студенческих орденов до духовных — характерна для периода позднего Средневековья, но, как правило, организации, возникшие в университетах, так и оставались студенческими корпорациями. Сами иезуиты свой Орден не считают студенческим объединением по той причине, что официально его утвердил папа римский в 1540 г., уже после того, как его члены окончили университет, хотя фактически он был образован почти на десятилетие раньше.

15 августа 1534 г. шесть первых членов нового ордена присягнули на верность братству, связав таким образом себя с ним, и по примеру других студенческих корпораций стали жить сообща в одном доме, полностью разделяя и поддерживая интересы Ордена.

Переехав в Рим, Орден Духовных Рыцарей настолько разросся, что начали думать об образовании монашеского Ордена и придумывать для него новое название. Игнатий Лойола говорил:

Я советую, назвать его Орденom Иисуса. Это наивысшее из всех имен было мне божественным образом внушено еще во время моего уединения в Манрезе

и недавно подтверждено, когда близ Рима Бог Отец приобщил меня к своему Сыну. Потому дорогие братья, нам нечего искать другого [3, с. 25].

Через три года после подачи заявки папе римскому, Орден Иисуса утвердили как монашеский, с правом принятия в него студентов, наставлением и попечительством как за ними, так и за их имуществом.

Из монашесствующего ордена Орден Иезуитов быстро переквалифицировался в образовательный, т. к. Игнатий Лойола понял, какую выгоду может получить, властвуя над умами людей. Изначально всю образовательную функцию Лойола отдавал университетам, но увидев, как студенты-иезуиты, создавая студенческие сообщества, тренировались в остроумии, занятиях наукой и проведении диспутов, задался идеей внедрения членов Ордена в университеты и не только. После чего еще при жизни Лойолы иезуиты стали преподавать в Римском, Ингольштадтском университетах. Открылись школы, гимназии и коллегии в Палермо, Риме, Ферраре, Флоренции, Падуе, Перудже, Неаполе, Монреале и т. д.

В Италии к концу 1554 г. и к началу 1555 г. насчитывается пятнадцать иезуитских гимназий, на Сицилии — три, из которых одна с университетским курсом, в Португалии — две, в Испании — две, одна из них с университетским курсом, в Германии — одна; всего 23 высших учебных заведения... кроме того, имеется 12 коллегий иезуитских учеников при католических университетах, где читают лекции иезуитские профессора (в Испании) [1, с. 41].

Таким образом интеллектуальная деятельность захлестнула иезуитский Орден, породив высокообразованных клириков, способных быть не только миссионерами и преподавателями, но и духовниками европейских королей, играющими в их деятельности существенную роль, их советниками.

Иезуиты для своих студентов выпросили у папы особые милости, дающие им привилегии, которыми могут пользоваться лишь выпускники. Иезуитские коллегии имели право раздавать ученые степени наравне с университетскими, что университетским властям, мягко говоря, не нравилось и с чем они активно боролись. В самом начале всем несогласным с таким положением дел, будь то студент или профессор, грозили отлучением от Церкви, апеллируя к папской булле. Вот пример одного из правил иезуитского Ордена, утвержденного папой Павлом III:

...они могут иметь при университетах коллегии и для этих коллегий могут нанимать имена и другое имущество с доходами и процентами с них, дабы обращать их на пользу и надобность учащихся... Все доходы с коллегиальной собственности должны употребляться на воспитание учеников; по достижении ими достаточных познаний в науке, общество может после тщательного испытания принимать их в свою среду и давать места учителей [1, с. 61–62].

Сами про себя и процесс обучения в настоящий момент иезуиты пишут так:

...в 1540 г. Иезуиты были вовлечены в работу в сфере образования. Сначала их внимание концентрировалось на подготовке новых членов Общества. Затем, в 1548 г., по просьбе жителей Мессины, Италия, Иезуиты открыли свою первую школу для светских студентов. Сегодня существует 3 730 иезуитских образова-

тельных учреждений по всему миру, которые дают образование 2,5 миллиону студентов. Немного более 4 000 Иезуитов и 125 000 светских и монашествующих сотрудников, а также священников работают вместе в апостолате образования Общества, которые включают в себя школы программы Вера и Радость (Fe y Alegría), которые способствуют социальным переменам посредством целостного и народного просвещения среди неимущих, особенно в Латинской Америке и Испании. В систему образования входят также технические и профессиональные школы, так же, как и учреждения начального, среднего и высшего образования [2].

Изначально свои школы иезуиты создавали «не для деревенской детворы, не для миллионов тружеников, а для “избранной” молодежи: для сыновей феодалов, чиновников и купцов, а также для тех наиболее способных юношей скромного происхождения, которых они рассчитывали в дальнейшем превратить в иезуитов» [5]. Братья иезуиты довольно серьезно отнеслись к процессу обучения, вследствие чего в середине XVI в. они поехали с миссионерской деятельностью в Америку, где в результате открыли три учебных заведения в Рио-де-Жанейро, Сан-Сальвадоре и Фернамбуке, далее в Лиме, Куско и Лампасе.

Студенты-иезуиты по примеру других студентов при университетах стали создавать свои корпорации. Одной из таких знаменитых корпораций была Марианская Содалияция (от лат. *sodalitas, atis* — содружество, союз), образованная в 1631 г. в городе Гродно. У нее были свой устав, печать и привилегии. В Марианскую Содалиюцию входили студенты, особо почитавшие Богоматерь, отсюда и название корпорации. Как сейчас, так и более четырехсот лет назад студенческие корпорации религиозного толка придерживались определенных принципов, среди которых на первом месте всегда выступали духовность и служение.

Одна из современных студенческих корпораций находится в Береговом университетском городке Озера университета Лойола в Чикаго. 10 октября 1924 г. было создано студенческое братство Alpha Delta Gamma. Братство является иезуитским, что наглядно иллюстрирует его девиз “Ad Dei Gloriam” («За славу Божию») — сокращенный многовековой девиз иезуитов “Ad Maiorem Dei Gloriam” («К вящей славе Божией»), который был создан Св. Игнатием. Эта организация не допускает дискриминации на основании веры, расы или этнической принадлежности, основана на идеалах Общества Иисуса. Буквы, принятые для братства — ADG, служили сокращением его девиза.

Национальное братство Alpha Delta Gamma основано на Пяти Базовых Принципах, известных, как «Пять S»: Религиозность, Ученость, Служение, Дух учения и Общественное благо. Сегодня Alpha Delta Gamma оценивает Пять Базовых принципов всё также высоко. Каждая община в течение учебного года старается из всех сил дополнить «Пять S» множеством аспектов. Но наиболее важно, что Alpha Delta Gamma всё еще помнит истинный смысл, почему ее Отцы-основатели начали разговор в тот судьбоносный день 1924 года. И этот смысл — Истинное Братство [7].

Принцип духовности основан на преданности христианским идеалам, мужественности и бескорыстному служению ближним. Принцип образованности указывает на то, что многие братства стремятся повысить интеллектуальный уровень своих выпускников посредством старательного обучения. В основе их

взгляда на образование находится идеал универсально образованного человека, способного применить свои знания в различных областях социальной практики. Под ним всегда понималось повышение интеллектуального уровня посредством усердного обучения, овладение профессиональными и социокультурными компетенциями. Служение — это одновременно и принцип, и обязанность, провозглашаемая всеми без исключения корпорациями. В первую очередь под ним понимается активная деятельность по борьбе с социальными пороками, участие в важнейших гражданских инициативах, работа ради достижения общественного блага. Иногда ценность служения раскрывается на примере понятия «волонтерство» — бескорыстный труд на благо окружающих. Как правило, кодексы предусматривают иерархию служения: человечеству, родине, колледжу, братству, своим коллегам. Принцип социальной направленности означает, что студенты вовлечены в социально значимую деятельность, реализуемую через благотворительные акции и волонтерство. Корпоративная деятельность, занятость в работе по развитию самой организации также рассматривается как фактор нравственного воспитания студентов. Эта совместная деятельность проходит в духе дружбы и взаимопомощи и способствует культурному, духовному и научному развитию.

Подводя итог вышесказанному, стоит отметить такие положительные моменты в образовательной и корпоративной политике Ордена, как целеустремленность, братство, уважение старшинства, веротерпимость, стремление к свободе, самоопределению, интеллектуальной деятельности. Все эти этические ценности позволили Ордену Иезуитов не просто выжить в нелегкие времена, но и дали возможность построить новые учебные учреждения, открыть собственные университеты и внедрить своих интеллектуалов в другие учебные заведения, создать коллегии и студенческие корпорации. Правильное использование своих ресурсов, выработка стратегии позволили Ордену воплотить большинство проектов в жизнь. Орден Иисуса — это синтез науки и веры, коллективного начала и индивидуализма.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бёмер Г. История ордена иезуитов / пер. с нем. Н. Попова. — М.: Ломоносовъ, 2012.
2. Иезуитское образование. — URL: <http://www.jesuit.ru> (дата обращения: 18.04.2014).
3. История иезуитского ордена, составленная по подлинным отчасти неизданным документам аббатом Гетто автором Истории Церкви во Франции и многих других исторических сочинений. — Т. 1, кн. 1–3: 1491–1598 / пер. О. А. Циклинской. — М.: Русская печать, 1912.
4. Радугина О. А. Дворянский род как субъект исторического развития и социокультурный институт общества. — Воронеж: ГУП ВО «Воронежская областная типография», 2011.
5. Эпштейн А. Орден иезуитов // Книга для чтения по истории средних веков / под ред. А. Сказкина. — URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/skazk/12.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/skazk/12.php) (дата обращения: 12.04.2014).
6. Bourdieu P. Esquisse d'une théorie de la pratique. — Genève: Ed. de Droz, 1972.
7. History of Alpha Delta Gamma. — URL: <http://alphadeltagamma.org> (дата обращения: 06. 02. 2011).



*А. М. Копировский\**

## ВОСПРИЯТИЕ ЦЕРКОВНОГО ИСКУССТВА ВЕРУЮЩЕЙ МОЛОДЕЖЬЮ: ДУХОВНЫЕ И ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ПРИОРИТЕТЫ

В статье анализируются итоги опроса группы верующей (православной) молодежи, связанного с ее отношением к церковному искусству. Выявлены духовные и эстетические критерии и приоритеты членов группы, их многообразие и противоречивость, когда иконы могут привлекать одними качествами и отталкивать другими. Констатируется, что эти приоритеты у членов группы, в отличие от распространенного стереотипа, не противопоставляются. В то же время показано, что восприятие церковного искусства даже у верующей молодежи вызывает трудности, которые не могут быть преодолены редуцией при объяснении его духовного и художественного содержания. Делается вывод, что формирование духовно-нравственных ценностей с помощью церковного искусства не является одноплановым регулируемым процессом.

**Ключевые слова:** приоритеты, духовный, эстетический, церковное искусство, икона, молодежь.

*A. M. Kopyrovsky*

*Perception of Church Art by Young Believers: Spiritual and Aesthetic Priorities*

The article contains analysis of survey findings resulting from a group of young Orthodox believers being asked to share their views about church art. The outcome of the survey allowed the author to establish their spiritual and aesthetic criteria and priorities, which are both varied and contradictory in that certain features in icons can be attractive to young viewers while others can put them off. The author observes that the priorities identified by people within the group are not contrasted despite the common stereotype. On the other hand, the article confirms that even for those young people who believe, church art may present challenges that cannot be resolved by oversimplifying explanations accompanying its spiritual and aesthetic meaning. The author concludes that formation of spiritual and moral values with the help of church art is neither a straightforward nor an easily controlled process.

**Keywords:** priorities, spiritual, aesthetic, church art, icon, young people.

---

\* Копировский Александр Михайлович — кандидат педагогических наук, Свято-Филаретовский православно-христианский институт (Москва); amkop51@gmail.com

Исследования об отношении молодежи в нашей стране к искусству, проведенное в начале 2000-х гг., показало, что, начиная с 90-х гг. XX в. и позже интерес к искусству у молодежи растет, но это «сопровождается усилением легковесного к нему отношения» [5, с. 309]. Автор исследования Ю. У. Фохт-Бабушкин отмечает также заметное повышение интереса к развлекательному искусству и падение его «в отношении к искусству глубоких чувств и серьезной мысли <...> усиление рационального и ослабление эмоционального отношений к искусству» [5, с. 310].

Соглашаясь с общей тенденцией, выведенной в этом исследовании, нельзя не привести пример, возможно, имеющий в себе перспективу изменения самой этой столь удручающей сегодня тенденции. Таким примером стали результаты изучения духовных и эстетических приоритетов неформальной группы верующей молодежи — более 30 молодых людей в возрасте от 17 до 28 лет, православных христиан, членов молодежного «Круга» Преображенского содружества малых православных братств [2]. Большинство членов «Круга» учится в вузах или уже имеет высшее образование. Нельзя не отметить большого разнообразия их жизненных интересов: они получают образование или работают в области гуманитарных наук, техники, медицины, экономики, строительства, биологии, педагогики, психологии.

Особенности этой группы респондентов — в сознательном свободном выборе ими христианской веры. Абсолютное большинство членов «Круга» не относится к категории ДВР (дети верующих родителей): из двух родителей, как правило, только один — верующий (и зачастую тоже ставший им в сознательном возрасте в результате личного выбора), а второй нет; есть и семьи, где родители не соотносят себя с христианством вообще. Также отличает этих молодых людей реальное, а не номинальное воцерковление в Русской православной церкви. В храм они ходят регулярно, 1–2 раза в неделю, причем большинство участвует в церковных таинствах. Встречаются своими группами вне храма они тоже 1–2 раза в неделю, обсуждают, в частности, и темы, связанные с искусством.

В нашем исследовании мы сосредоточились на восприятии этой группой молодежи произведений церковного искусства.

\*\*\*

Первое, что удивляет в отношении этих молодых людей к церковному искусству, — отсутствие у них замкнутости на «своем», «корпоративности», безличного единства. Хотя для всех респондентов произведения церковного искусства (прежде всего иконы) имеют большое значение, но воспринимаются они по-разному, и далеко не всегда положительно. Так, у некоторых молодых людей вызывает неприятие то, что в храме находится слишком много изображений, которые «мешают видеть людей».

Негативные ощущения в храме испытывали некоторые члены «Круга» в отношении к одному из главных элементов храмового декора — высокому иконостасу («когда иконостас — сплошная стена»). Имелось в виду то, что иконостас, с одной стороны, отделяет тех, кто находится в храме, от священнослужителей, совершающих богослужение, а с другой — что он становится комплексом, трудно воспринимаемым при визуальном контакте.

Подобные же негативные ощущения вызывали иконы плохого качества (имелось в виду именно качество художественного исполнения, а не условность традиционной иконописи, которая на неподготовленного зрителя часто производит впечатление примитива). Кроме того, отторжение и раздражение вызывали иконы, наивно, «в лоб» передающие содержание, связанное с основными догматами веры. Например, не воспринимались всерьез изображения «Новозаветной Троицы» с аллегорическими фигурами Бога-Отца в виде старца и Духа Святого в виде голубя; они описывались с явной иронией: «изображены дедушка и птичка».

Чрезвычайно показательным, на наш взгляд, было то, что многие респонденты не ограничивались единственным подходом к произведениям церковного искусства, но относили к себе все три предложенные им для ответа позиции. Произведения церковного искусства для них, в зависимости от их настроения, ситуации, формы и содержания этих произведений: 1) имеют значение, 2) безразличны, 3) раздражают. Таким образом, в отношении молодых людей к церковным образам не прослеживались тенденциозность и предвзятость. Наоборот, было заметно их явное желание непредубежденно вникать в содержание изображений и анализировать их форму, и лишь после этого делать выводы.

В целом произведения церковного искусства, безусловно, связываются у верующей молодежи с молитвой и храмовым богослужением. Однако здесь нет однозначности. Лишь приблизительно в половине случаев респонденты отмечали, что иконы «помогают молиться». Во многих других случаях звучали утверждения, что «иконы не обязательны для молитвы». В то же время эти высказывания не имели «иконоборческого» содержания: оказалось, что некоторые из икон, независимо от их связи с молитвой, опрошенной молодежи «дороги и близки».

Основным же духовным приоритетом в отношении молодежи к иконам можно считать не столько формальную принадлежность икон к храму, сколько ясно осознаваемую возможность с их помощью лучше понять что-то о Боге, вере, церкви, о себе и окружающем мире. Формулируют это осознание молодые люди очень уверенно и в то же время без схематизма и стилизации: «во фресках XII в. почувствовала то, что помогает легче относиться к настоящему»; иконы «помогают увидеть подлинную красоту: становится ясно, что в жизни настоящее, а что — нет»; и т. п. У большинства членов группы произведения церковного искусства вызывают интерес также к истории церкви и страны.

Показательно, что приоритет отдается иконе не столько из-за их красоты, сколько из-за внутреннего, духовного содержания. При этом содержание видится связанным с жизнью в ее экзистенциальном, а не бытовом аспекте («воспринимаешь мир и себя сквозь иконы, не потому что они красивые — просто они живые»). Неожиданным, но также вполне обоснованным в свете приведенного выше определения выглядит и утверждение: «иконы более живые, чем картины».

Безразличных к духовно-художественной проблематике произведений церковного искусства в группе не оказалось. Но категорического противопоставления иконы и картины как духовного и светского феномена в ответах не встречается. Для большинства икона в музее — несомненно, положитель-

ное явление и в духовном, и в художественном плане. Лишь небольшая часть опрошенных выступила против экспонирования икон в музее, считая, что это акцентирует эстетическое их значение в ущерб духовному.

Но даже такие высказывания не означают причастности респондентов к распространенному стереотипу, когда в картине видится лишь «ограниченность натурализма», тогда как восприятие иконы соответствует «освобождению и духовности» [4, с. 98]. Напротив, в ответах членов группы содержатся тонкие замечания, показывающие, что и светская живопись, и даже натура может быть воспринята с точки зрения духовных характеристик. Например, «лицо человека бывает иконой, не хуже иконы, написанной по канону»; «бывают картины — Ван Гог, Айвазовский (sic! — А. К.) и даже фотография, просто вид из окна, которые побуждают молиться; но картины, в отличие от иконы, могут побуждать и мечтать, и расслабляться». Интересно, что последнее определение дается не в негативном ключе по отношению к картине, а лишь указывает на другое ее предназначение.

Выяснение эстетических приоритетов происходило на основании вопросов, связанных с восприятием произведений церковного искусства в музее. Как оказалось, абсолютное большинство респондентов (приблизительно 4/5) не только допускают, но и предполагают размещение таких произведений и в храме и музее, и лишь 1/5 — только в храме. При этом в музее при виде икон и др. церковных изображений многие испытывают желание молиться, ощущают укрепление веры, чувство покаяния или возвышенной радости.

Приблизительно такое же количество опрошенных испытывают в музее от созерцания таких произведений (в первую очередь икон) эстетическое наслаждение (по словам одной респондентки, иконы «вводят в эстетический экстаз»). Некоторые не боятся признаться, что отдельные иконы вызывают у них желание поскорее уйти — когда на них изображаются ад, митарства, казни (например «Усекновение главы Иоанна Предтечи»), или когда иконы перегружены сюжетами и фигурами.

В целом предпочтение отдается образам не сюжетным или сложно-символическим, а таким, где главную роль играет выразительность лика или фигуры.

При размещении икон в музее абсолютное большинство респондентов высказываются за их развеску по музейным правилам, а не за имитацию храма. Единственное исключение из этого правила (что, впрочем, трудно назвать в полном смысле слова исключением, настолько деликатно оно выражено) — желание «сделать хотя бы одну комнату как часовню».

Также большинство — за выделение в экспозиции шедевров церковного искусства, причем средствами, принятыми в музейной практике, а не в храме (полотенца, подвесные пелены, свечи и т. п.). Вообще отношение к шедеврам у молодежи особое, они принципиально выделяются и в эстетическом, и в духовном плане, из обычного ряда. О хорошем вкусе и понимании духовного содержания произведений говорит отнесение ими к шедеврам икон Андрея Рублева, Владимирской иконы Богоматери, фресок Ферапонтова монастыря (существенно, что это сказали видевшие их в оригинале), мозаики «Святой мученик Димитрий Солунский» XII в. и новгородской иконы Спаса Нерукотворного XII–XIII в. из Третьяковской галереи. Большое впечатление на многих произвела икона

XIV в. «Христос — Царь Славы» («Христос во гробе»), также из Третьяковской галереи. Среди изображений, которые члены группы считают шедеврами, упоминаются мозаики храмов Равенны и Софии Киевской. Все это произведения действительно самого высокого духовного и художественного уровня.

Практически все члены группы признают, что для восприятия иконы недостаточно знания ее сюжета, необходимо и представление о ее художественном языке.

Разнообразие подходов было продемонстрировано членами группы при ответе на вопрос о принципах размещения икон в храме. Большинство респондентов хотело бы видеть в храме только древние или только современные иконы, написанные в древней стилистике, без их смешения. Что же касается совмещения икон древнего условного письма и отличающихся от них более поздних «живоподобных» икон, и даже храмовых произведений академической живописи XIX в., довольно многие считают, что можно располагать их и вместе — так живее. При этом абсолютное большинство хотело бы видеть как можно меньше икон в храме (!) при значительно более строгом порядке в их расположении (в современных православных храмах практикуется бессистемная «ковровая» развеска икон, часто — в несколько рядов). Многих отталкивают ненатуральным блеском оклады икон производства известного комбината церковных изделий «Софрино».

Однако наличие высоких эстетических приоритетов, соединенных с восприятием духовного содержания икон, обилие переживаний и размышлений по их поводу, как оказалось, не отменяет парадоксального факта: по утверждению членов группы, в полном смысле слова «встреча» с иконой состоялась лишь у 1/5 их части. Соответственно, для 4/5 группы она только происходит, у большинства — с трудом, а для кого-то еще не произошла.

Столь неожиданный итог исследования заставляет задуматься о результативности привычных форм знакомства молодежи с произведениями церковного искусства. Разрабатываемое в течение многих десятилетий направление, предполагающее формирование духовно-нравственных ценностей с помощью произведений искусства, обещает, по утверждению его адептов, достижение быстрых и высоких результатов при сравнительно небольших затратах времени.

В качестве примера можно привести методику, разработанную сотрудниками Брянского государственного университета им. академика И. Г. Петровского [3]. Авторы методики полагают, что знакомство с произведениями церковного искусства способно изменить к лучшему представления молодежи о ценности человеческой жизни, добра, свободы выбора, любви к Родине, к природе и т. п. (всего приводится 9 показателей). «С помощью анкетирования, — пишут они, — было выявлено (до проведения предлагаемого авторами цикла занятий. — А. К.), что на высоком уровне сформированности духовно-нравственных ценностей находилось 46% учащейся молодежи, на среднем уровне — 43%, на низком — 9%» [3, с. 434]. В результате чтения нескольких лекций-визуализаций, написания студентами эссе и создания собственных произведений православной тематики, как утверждают эти авторы, «количество учащейся молодежи с высоким уровнем духовно-нравственных ценностей выросло до 84%, со средним изменилось до 16%» [3, с. 435].

Однако то, что быстро достигается, может оказаться непрочным. Наше исследование показало: даже для тех молодых людей, кто знаком с церковным искусством, воспринимает его не только в плане истории и эстетики, но и в прямой связи со своей религиозной верой, оно не вызывает однозначно положительной, «формирующей» реакции. Наличие серьезных, не поверхностных духовных и эстетических приоритетов у опрошенной молодежи говорит о ее открытости к проблеме искусства — не только церковного, но и светского, готовности и возможности воспринимать его отнюдь не в развлекательном плане. И все же, у большинства — только в потенции. Поэтому представляется, что произведения церковного искусства неплотворно преподнести молодежи в качестве панацеи от бездуховности и отсутствия интереса к серьезному искусству. Вопрос о «встрече» с искусством, т. е. об осязаемом, полноценном соприкосновении с духовно-художественной реальностью, ее глубоким восприятии, способном, действительно, оказать влияние на формирование духовно-нравственных ценностей [1, с. 147–152], может быть на этом этапе не разрешен, а лишь поставлен. Впрочем, именно серьезность постановки такого вопроса открывает возможность его разрешения в будущем.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Копировский А. М. Храмовый «синтез искусств» как основа учебного курса // Свет Христов просвещает всех. Альманах Свято-Филаретовского института. — Вып. 7, май 2013. — М.: СФИ, 2013. — С. 134–155.
2. Молодежный «Круг» Преображенского содружества малых православных братств. — URL: <http://psmb.ru/sections/vocerkovlenie-detey-i-molodezhi.html>
3. Саланкова С. Е., Бычкова Н. В., Массарова Т. Л. Формирование духовно-нравственных ценностей у учащейся молодежи посредством изучения истории, восприятия и создания произведений изобразительного искусства на православную тематику // «Концепт». — 2014. — Т. 20. — С. 431–435. — URL: <http://e-koncept.ru/2014/54349.htm>
4. Флоренский П. А., свящ. Обратная перспектива // Флоренский П. А., свящ. Соч.: в 4 т. — Т. 3 (1). — М.: Мысль, 1999. — С. 46–98.
5. Фохт-Бабушкин Ю. У. Искусство в жизни молодых поколений России. Достигнутые эффекты, упущенные возможности и сохраняющиеся надежды — СПб.: Алетейя, 2005. — 320 с.

# РЕЦЕНЗИИ

---

УДК 141.4

*Д. В. Семиконов*

**РЕЦЕНЗИЯ НА МОНОГРАФИЮ:  
ШАПОШНИКОВ Л. Е. ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКИЕ ЦЕНТРЫ  
РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ XIX–XX ВВ. —  
Нижний Новгород: Нижегородский гос. пед. ун-т  
им. Козьмы Минина, 2015. — 389 с.**

Оговоримся сразу, что монография нижегородского профессора Льва Евгеньевича Шапошникова весьма объемна и содержит большое количество информации по философскому наследию А. С. Хомякова, В. С. Соловьева, В. В. Розанова, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского и Н. А. Бердяева. Особенно подробно автор разбирает историософские взгляды мыслителей, и это очень ценно, т. к. автор — признанный авторитет в данной области. Но в своей рецензии мы затронем лишь один, хотя и очень важный, а возможно, и центральный для данной книги аспект — соотношение философии и религиозной традиции.

Само название монографии «Персоналистические центры русской религиозной философии XIX–XX вв.» порождает сразу вопрос: что подразумевается под термином «религиозная философия»? Мы начнем наш разговор именно с разъяснения данного обстоятельства. Вполне очевидно, что в нашем случае мы имеем дело с христианской, а точнее, с православной философией. Но возможен ли вообще такой термин, как «христианская философия»? Сразу в голову приходит Мартин Хайдеггер с его тезисом о том, что христианская философия столь же возможна, как деревянное железо.

Понятие христианской философии еще более противоречиво, чем мысль о квадратном круге. Так как круг и квадрат еще согласуются друг с другом в том, что и тот и другой — это пространственные фигуры, тогда как христианскую веру и философию разделяет пропасть. Даже если кому-то хочется утверждать, что истина имеется и с той и с другой стороны, то это значит, что в понимании истины существует глубинное различие [4, с.132].

Известному философу-неотомисту XX в. Этьену Жильсону принадлежит иная установка:

Христианская философия представляет собой лишь один из родов философии и включает в себя такие философские системы, которые были тем, чем они были, только благодаря существованию христианской религии, воздействию которой они добровольно подверглись [2, с.46].

Жан Бофре, известный собеседник Хайдеггера, размышляя над этими противоположными формулировками, приходит к выводу о необходимости ответить на следующие вопросы:

Действительно ли необходимо подчинять... христианство философскому ограничению?.. Не лучше ли для него, когда оно находится вне философии? Свойственно ли ему облачаться в философские одеяния лишь для того, чтобы более уверенно вступать в соревнование с идеологиями, которые представляются ему соперничающими? [1, с. 36–37].

Зачем вообще философствовать, когда ответ определен заранее? Может ли христианский философ прийти к выводам, противоречащим христианскому откровению? Или он исходит из догматических аксиом? Но может ли быть он назван тогда философом? Представляется, что данные вопросы стояли и перед автором рецензируемой монографии.

На самом деле определение, данное Жильсоном, грозит некоторыми последствиями для христианской ортодоксии, т. к. под него подходят не только Фома Аквинский или Иоанн Дамаскин, но любой мыслитель, формировавшийся под определяющим влиянием христианской религии, но пришедший к еретическим взглядам.

Более того, все влиятельные ереси, начиная с арианства, являются попытками сформировать непротиворечивую систему, используя философские средства. В этом плане показателен один из героев данной монографии, о. Сергей Булгаков, объявивший в своей «Трагедии философии» всякую философскую систему ересью, отказавшийся от философии и в результате изобретший свою, но уже богословскую ересь.

В данном случае мы прекрасно понимаем, что само слово «ересь» носит оценочный характер, но задача наша не в том, чтобы «заклеймить» того или иного философа с ортодоксальных позиций. Скорее, бы хотелось обратить внимание на тот факт, что практически все попытки построения системной христианской философии заканчиваются обвинениями со стороны ортодоксии в ереси.

Рассмотрим персоналии, которым посвящена монография. Это А. С. Хомяков, В. С. Соловьев, В. В. Розанов, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский и Н. А. Бердяев. Из них только Хомяков не обвинялся в какой-нибудь ереси. Все остальные были творчески плодовиты, пытались выстроить мировоззренческие системы и обвинялись в ереси со стороны представителей ортодоксии.

Вполне ожидаемо А. С. Хомякову в монографии отведено наибольшее место, ему посвящена фактически половина работы. Лев Евгеньевич Шапошников — один из авторитетнейших исследователей творчества нашего великого славянофила, и такой акцент на наследии Хомякова вполне понятен и оправдан.



Особое внимание в монографии уделяется учению Хомякова о соборности. Подробнейшим образом разбирая всю полемику вокруг этого понятия, Лев Евгеньевич безусловно становится на сторону Хомякова, выступая его апологетом и отмечая, с одной стороны, новаторский характер его экклезиологических построений, с другой — их укорененность в православной традиции.

Итак, «единство во множестве» выступает определяющим признаком соборности, позволяющим выделить этот феномен из мира других духовных образований. В свою очередь, соборность становится у Хомякова и его сторонников критерием правильности религиозной веры, основанной на церковной жизни, имеющей в их концепции определяющее значение и для всех других сфер человеческой деятельности (с. 66–67).

В такой формулировке «единства во множестве» славянофильские представления о соборности попадают в контекст философии немецкого идеализма, что также отмечается автором. Зависимость, пусть и не определяющая, Хомякова от Шеллинга безусловна. Сам акцент на органичности сочетания единства и множественности как живого начала церковного сообщества созвучен идеям немецкого философа. Но Хомяков на самом деле идет дальше. Он не просто излагает учение о Церкви, используя философские категории своего времени, но улавливает одну из основных интуиций православной традиции, а именно триадиологическую основу христианского учения о личности и Церкви. Само начало соборности у него связано с исхождением Святого Духа от Отца, а разрушение соборности на Западе с появлением в католической традиции учения о Filioque. Как отмечает современный исследователь, «именно эти мысли Хомякова поражают неожиданным для ученого богословствования XIX в. созвучием патристике: он исповедует, что откровение Духа в Церкви, Пятидесятница, есть такое явление Духа «вовне», которое само это «внешнее» делает внутренним для Св. Троицы» [3, с. 160]. Именно этот аспект привлекает к Хомякову особое внимание и на современном Западе [5].

Автор монографии вполне закономерно выделяет темы «А. С. Хомяков и русская философия», «А. С. Хомяков и русское православное богословие». На наш взгляд, Хомяков наибольшее и положительное влияние оказал своими богословскими работами. Темы, заданные им, вопросы, им поставленные, методы полемики, им выработанные, сохраняют актуальность и по сию пору. Изобретенный им неологизм «соборность» прочно вошел в отечественную богословскую традицию. Естественно, что и в богословии Хомякова есть спорные моменты и явные ошибки с точки зрения православного богословия. Спиритуалистичность в понимании таинств, протестантская настороженность в отношении мистики и аскетики, отрицание онтологичности церковных священнодействий и уход в психологизм.

Говоря по-иному, А. С. Хомяков стремится онтологическое понимание обрядов заменить психологической их трактовкой... Однако для православия подобные тезисы являются «протестантским искажением христианства (с. 68).

Добавим к этому, что само понятие соборности Хомяков относил только к Вселенской Церкви, лишая этого свойства Церкви Поместные, что также представляется неверным [3, с. 160].

Но все это никак не отменяет факта огромного и положительного влияния Хомякова на православное отечественное богословие. Можно сказать, что после Хомякова не было православного русского богослова, который мог бы проигнорировать высказанные им взгляды. Многие из наследия Хомякова актуально и сейчас. Особенно бы хотелось отметить важность проблемы вовлечения церковного народа во внутреннюю жизнь Церкви, проблему преодоления и ныне существующего разделения между клиром и мирянами. Остается только согласиться со следующими словами автора:

Экклезиология славянофилов впервые на русской почве поставила ряд принципиальных для церковного сознания вопросов и предложила свой вариант ответа на них. Это, прежде всего, учение о соборности и связанные с ним установки на повышение роли мирян жизни еkkлезии, о необходимости «просветления» социальной сферы церковными началами, о стремлении преодолеть формальное обрядоверие. Очень важной является позиция славянофилов, согласно которой Церковь не есть внешний, формальный авторитет, а она — истина, реализующаяся в жизни христианина (с. 68).

Но когда мы переходим к вопросу о влиянии Хомякова на русскую философскую мысль, мы уже ступаем на более зыбкую почву. Проблема в том, что Хомяков влиятелен как «светский богослов», и примечательно, что и на русскую религиозную философию он оказал наибольшее влияние именно в этой ипостаси. Как философ Хомяков не создал какой-либо системы. Историческая философия его незаконченной «Семирамиды» примечательна в большей степени тем, что она была первым опытом, но опытом во многом сырым, а в плане этимологических построений и прямо ошибочным. Можно, конечно, считать, что философия не обязана быть системной, но в случае с Хомяковым вполне очевидна незавершенность его мысли. Он высказывался *ad hoc*, а поводы в основном представлялись богословские, и если его теологические взгляды складываются в систему, то систематически изложить его философию представляется невозможным. Может, отсутствие философской системы и позволило ему остаться в рамках ортодоксии?

Как мы уже сказали, наибольшее влияние на русскую философию Хомяков оказывает благодаря выработанным им богословским категориям, в частности соборности. Интереснейшей представляется следующая мысль Льва Евгеньевича:

Соборность в обществе, точно так же, как и в Церкви, выступает как итог деятельности трансцендентного существа и человека. В силу этого соборное сознание играет как бы роль посредника между божественным и земным миром. У некоторых более поздних мыслителей из лагеря русской идеалистической философии, начиная с В. Соловьева, роль связующего звена между трансцендентным и земным играет «София». В этом плане учение о соборности как бы предшествует софиологии (с. 70).

Тезис о связи между соборностью Хомякова и построениями русских софиологов очень интересен, тем более что и соборность Хомякова, и Со-

фия С. Н. Булгакова имеют триадологическую основу. К сожалению, данный тезис не получает развития, а было бы интересно посмотреть на связь триадологии и экклезиологии у Хомякова и русских софиологов, тем более что именно в этой сфере русская софиология и входит в резкое противоречие с традиционным богословием.

Здесь самое время вернуться к вопросу о соотношении понятия «религиозной философии» и «персоналистических центров». Осознавая всю сложность соотношения философии и догматических религиозных установок, автор во введении делает следующий ход. Он разводит узкое и широкое понимание термина «православная мысль». В случае с широким пониманием

к этому феномену духовной жизни относятся православно ориентированные художественные произведения, философские труды, социологические теории и другие формы проявления духа. При этом формально создатели данных идей могут расходиться с догматическими установками православия, как это происходит у Л. Н. Толстого, Н. А. Бердяева, В. В. Розанова и других (с. 8).

С другой стороны, в узком смысле, православная мысль — это

взгляды, вписывающиеся в контекст догматики, церковной доктрины, т. е. являющиеся собственно православными... Исповедание символа веры составляет единую основу для богословия и философских построений, но это единство не упраздняет индивидуальных особенностей мыслителей, своеобразии их трактовки мировоззренческих проблем. Поэтому и могут в рамках православия существовать такие разные мыслители, как А. С. Хомяков и П. С. Казанский, П. А. Флоренский и М. М. Тареев, С. Н. Булгаков и В. Н. Лосский (с. 8).

Таким образом, автор делит выбранные им «персональные центры» на узкоправославных мыслителей, т. е. таких, как С. Н. Булгаков и П. А. Флоренский, и широких православных мыслителей, как В. В. Розанов и Н. А. Бердяев. Непонятным, правда, остается место В. С. Соловьева. Но это не важно. На наш взгляд, такое деление сомнительно и не позволяет решить проблему «православной философии». Да, Булгаков и Флоренский считали себя православными, были священнослужителями и позиционировали свои взгляды, в частности софиологические, как соответствующие церковной традиции. Но это не делает их выразителями православной мысли, т. к. большинство еретиков в истории считали себя ортодоксами и выразителями церковного опыта. Критерием такой собственно православной мысли может быть признана не позиция мыслителя по отношению к Церкви, а наоборот, отношение Церкви к мыслителю, выражающееся, в частности, в канонизации. Но такой вопрос даже не может быть поставлен в отношении о. Сергия Булгакова и тем более В. С. Соловьева. Да и о. Павел Флоренский, несмотря на свою мученическую кончину, именно по причине своих более чем сомнительных взглядов не принимается современной Церковью в качестве богословского авторитета. А вот их жесточайший критик архиеп. Серафим (Соболев), прямо называвший софиологию Флоренского и Булгакова ересью, недавно канонизирован. Да, Розанов и Бердяев прямо противопоставляли свои взгляды православной традиции, но и они формально не были отлучены от Церкви, как тот же Л. Н. Толстой. Таким образом, все

«персоналистические центры» данной монографии, кроме А. С. Хомякова, находятся за границей узко понимаемой православной мысли, т. е. не могут быть названы авторитетными выразителями православной традиции.

Но это, возможно, не так уж и плохо, т. к., пытаясь каждый раз загнать философа в рамки догматики, мы действительно рисуем квадратный круг. А потом указываем на несуразность полученной фигуры. Возможно, пришло время отнестись объективно к персоналиям русской философии и не подлавливать их на несоответствии богословским доктринам. Это неблагодарное занятие, за которым от нас может ускользнуть нечто важное, например философские интуиции, затрагивающие некие архетипы русской души. Ведь есть что-то объединяющее понятие соборности Хомякова, русскую софиологию, обожествление природной стихии Розановым, иррационализм Бердяева. Нам важно услышать некую мистическую интуицию, которая скрывается за их философскими взглядами, дабы не только дать ей догматическую оценку, но и понять что-то о себе. Представляется, что монография Л. Е. Шапошникова позволяет нам сделать еще один шаг в данном направлении. В конце своего исследования уважаемый автор пишет: «Поэтому нигилистическое и апологетическое отношение к Бердяеву должно уступить место серьезному и объективному изучению его трудов» (с. 390). Думаем, что данная установка должна быть распространена не только на Николая Александровича, но и на других русских мыслителей.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером. Новоевропейская философия. — СПб.: Владимир Даль, 2007.
2. Жильсон Э. Дух средневековой философии. — М.: Изд-во института св. Фомы Аквинского, 2011.
3. Славянофильство и современность. Сборник статей. — СПб.: Наука, 1994.
4. Хайдеггер М. Ницше. — Т. II. — СПб.: Владимир Даль, 2006.
5. O'Leary P. P. The Triune Church. A Study in the Ecclesiology of A. S. Homakov. — Freiburg, 1982.

УДК 9. 94

*С. В. Никоненко\**

## СТОЛЕТНИЙ ЮБИЛЕЙ ЗДАНИЯ РХГА: ЭСТЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ДОСТОПРИМЕЧАТЕЛЬНОГО МЕСТА

Статья, приуроченная к столетию со дня сооружения здания Русской христианской гуманитарной академии (наб. р. Фонтанки, 15; арх. Б. Я. Боткин, К. С. Бобровский, 1916 г.), представляет собой целостный историко-архитектурный и эстетический анализ достопримечательного места. Прослеживается история участка с середины XVIII в. Его поочередно занимали «слоновый двор» и два доходных дома. Исследуются стилевые особенности фасадов и интерьеров здания, выполненных в стиле италянизированного неоклассицизма. Проводится эстетический анализ стиля неоклассицизм и показывается, что дом-памятник является ценным памятником отечественного зодчества.

**Ключевые слова:** история, архитектура, художественный стиль, анализ, достопримечательное место, РХГА, юбилей.

*S. V. Nikonenko*

*Russian Christian Academy of Humanities Building's One Hundred Years Old: Aesthetical Analysis of Historical Place*

The matter of the article is to study the 100 years history of the historical building (15 Fontanka embankment, 1916, B. Y. Botkin, K. S. Bobrowski). The history of three buildings situated at this place (elephant's zoo, first dwelling house, second dwelling house) has been studied from the middle of the 18<sup>th</sup> century until nowadays. The author considers the aesthetical analysis of the new classicism architect style. Facades and interiors of this eminent building are investigated.

**Keywords:** history, architecture, art style, analysis, historical place, Russian Christian Academy of Humanities, anniversary.

В 1916 г. исполнилось сто лет со дня введению в эксплуатацию здания — памятника архитектуры Петербурга, которое вот уже долгие годы занимает

---

\* Никоненко Сергей Витальевич — доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, serg\_nikonenko@rambler.ru

Русская христианская гуманитарная академия — один из ведущих вузов города и страны в сфере гуманитарного образования. В настоящем очерке мы собрали практически все известные исторические сведения об участке, на котором стоит здание. Также здесь будет представлен эстетический анализ архитектурного убранства дома, являющегося произведением архитектурного искусства и одним из лучших зданий в стиле итальянизированного неоклассицизма.

Доходный дом Петроградского губернского кредитного общества (наб. р. Фонтанки, 15), построен архитекторами К. С. Бобровским и Б. Я. Боткиным. Скульптурное убранство фасада выполнил скульптор-модельщик А. Е. Громов. Здание представляет собой единый комплекс со зданием банка, которое выходит на Караванную улицу под номером 12 и построено теми же зодчими. Следует отметить, что Боткин и Бобровский были на то время молодыми перспективными архитекторами; Боткин закончил Академию художеств в 1906 г., а Бобровский — в 1904 г. Бобровский был учеником прославленного зодчего Леонтия Бенуа, а Боткин получил серьезную практику, будучи членом коллектива архитекторов, который в 1908–1910 гг. построил здание магазина Гвардейского экономического общества (Б. Конюшенная ул., 21–23, впоследствии ДЛТ). Однако здание банка — их первая и единственная самостоятельная работа в Петербурге.

Заказчик и собственник дома — Петроградское губернское кредитное общество — было солидной финансовой организацией, образованной в 1906 г. под названием Санкт-Петербургское общество долгосрочного кредита. В 1908 г. общество стало именоваться Санкт-Петербургским губернским кредитным обществом, а после переименования Санкт-Петербурга в Петроград приобрело название, которое и сохранялось до 1919 г., когда банк был закрыт и национализирован. Отметим, что начиная с 1880-х гг. банки выступали заказчиками видных зданий, которые в основном были выстроены в самом центре столицы и существенно изменили ее облик. Здания банков на Невском пр. (№ 1, 7–9, 12, 44, 58, 62, 82), Большой Морской улице (№ 3–5, 15, 22, 32, 31) и других улицах являются высокохудожественными памятниками архитектуры. И дом на Фонтанке, вне всякого сомнения, входит в число достижений русского зодчества.

Перед тем, как мы поговорим о самом здании РХГА, хотелось бы немного сказать об истории квартала и участка. На сохранившейся гравюре, изображающей Аничков дворец и относящейся примерно к 1770 г., видно, что к северу от Невского проспекта по нечетной стороне Фонтанки была довольно пустынная территория, хаотично застроенная небольшими строениями. Поэтому неудивительно, что возле почти пригородной дороги, соединяющей Летний дворец (находился на месте Михайловского замка) и Невский проспект, разместили слоновый двор — «караван-сарай», около которого жили «караванщики» (т. е. погонщики и служители, которые «по улице слона водили»). Именно от слоньего двора улица получила свое экзотическое наименование Караванной. Но отметим, что такое название и поныне не кажется странным, поскольку с 1877 г. улица упирается в здание цирка, на арене которого выступают целые «караваны» разных зверей. Причем, насколько известно, слоновый двор находился как раз на участке, которое ныне занимает здание РХГА (затем он был переведен в район Суворовского проспекта, который до 1900 г. назы-

вался Слоновой улицей). Поэтому история дома на Фонтанке удивительна: сначала здесь был слоновый двор, а потом банк!

Каменные дома, стоящие вплотную друг к другу, появились в начале XIX в. Этот квартал предназначался для «обывательской застройки», поэтому большинство домов были доходными, т. е. состояли из квартир разной площади и разного уровня комфорта, которые сдавались внаем. Лишь дом № 7 по Фонтанке и его флигель по Караванной № 4 принадлежали аристократам — Белосельским-Белозерским. Они жили в этом старинном доме, предпочитая сдавать роскошный дворец на Невском внаем. До 1970-х гг. на Караванной улице под № 10 стоял барский двухэтажный особняк с большими арочными окнами в стиле неobarocko. Сильно поврежденный во время войны, он был снесен для устройства предполагаемого дублера Невского проспекта (план, возникший в 1915 г., так и не осуществлен). На его месте сейчас современное здание бизнес-центра, которое выстроено из стекла и облицовано серым камнем. Несмотря на то, что архитекторы стремились согласовать новый дом с соседним зданием банка, у них мало что получилось: дом выглядит диссонансом в старой застройке. Фасад этого бизнес-центра, выходящий на Фонтанку, представляет собой недостроенное здание 1980-х гг., предназначенное для какого-то НИИ, но на долгие годы замороженное и достроенное лишь в 2000-е гг. Это здание в виде «коробки», выстроенное советскими архитекторами, гораздо лучше согласовано со зданием РХГА, хотя и несколько диссонирует, «придавлявая» его справа. Прочие дома в квартале — это доходные дома, которые постепенно перестраивались и росли вверх. Представляет значительный интерес дом № 19, который сохранил старинный фасад пушкинского времени, правда, безвкусно надстроенный в советское время. Этот дом, выступающий острым углом на Фонтанку, скрывает дома за собой, если смотреть с Аничкова моста, в том числе и здание РХГА. Именно поэтому не существует ни одного дореволюционного снимка здания, хотя фотографий, снятых с Аничкова моста, довольно много. Прочие дома в квартале — тоже старинные здания, которые были надстроены и перестроены в период эклектики. Все эти дома — настоящие памятники и поныне жилые здания. Это дом № 2 с двумя изящными башенками; № 11 — т. н. дом Дягилева; № 17 — строгий, будто выточенный красный дом, соседний с РХГА.

Не стоит забывать, что сто лет назад, на момент постройки здания, набережная Фонтанки была совсем другой. Да, напротив был совершенно тот же прекрасный вид на «Фонтанный дом» — дворец графа Шереметьева, за которым уже тогда громоздились брандмауэры доходных флигелей по Литейному проспекту, равно как и торчали верхушки старых лип барского сада. Рядом находились Шуваловский дворец, дворец Белосельских-Белозерских и прочие особняки высшей знати. Но на самой реке, где сейчас стоит множество туристских судов, а голоса экскурсоводов из репродукторов порой врываются в самые верхние аудитории, тоже было всё забито — но только баржами с дровами. Недалеко от РХГА (у дома № 19) сохранился причал екатерининского времени, на который выгружали дрова. Барок было так много, что лишь посередине был узкий проход для судов. Кроме барок, напротив здания РХГА долгие годы был живорыбный садок — большая баржа с будкой, в полу которой был вмонтирован огромный

сетчатый ящик; в нем содержалась рыба на продажу. Кстати, по Фонтанке было и пассажирское движение: каждые 15 минут ходил пассажирский пароход. Он проходил всю Фонтанку — от Летнего сада до Старо-Калинкина моста и делал остановки у Симеоновского и Аничкова мостов.

Теперь перейдем к самому зданию. На сохранившейся почтовой раскрашенной открытке начала XX в., изображающей Манежную площадь, виден дом № 12 по Караванной улице. Он представлял собой приземистое желтое трехэтажное здание с невысокими этажами, скромным классически декором, балконом в центре второго этажа и треугольным фронтоном, в котором было четыре окна (каменная часть мансардной квартиры). Не лишенный благородства и старинного облика дом был рядовым зданием, уступая в импозантности соседним домам. К сожалению, не сохранилось ни одного изображения, на котором можно было бы увидеть «трехэтажный дом», который выходил на Фонтанку, 15. Это большая потеря, но тогда далеко не все улицы столицы снимались на фотокамеру. При строительстве банка и доходного дома архитекторы сохранили часть старых стен (в то время это было обычной практикой, если стены были прочные и надежные). Этим обусловлено то, что первый этаж здания практически не возвышается над уровнем тротуара: это, очевидно, старинная часть дома, которая глубоко «вросла» в землю. Сейчас не представляется возможным определить, какую часть старых стен сохранили строители дома. Скорее всего, это первый и второй этажи. Возможно, сохранена и разбивка по осям. Однако установить это можно, лишь сбив штукатурку со стен и обнажив кладку; понятно, что на это никто и никогда не пойдет.

Хочется два слова сказать о той части здания, в которой располагался банк — ведь два дома представляют собой единое целое. Здание банка, в котором с самого начала располагался большой кинематограф «Сплендид-Палас» (впоследствии переименованный в «Родину»), выстроено в стиле неоклассицизма с творческим цитированием мотивов флорентийского зодчества. Первый и второй этажи объединены в ордер, который усилен глубокой нишей с тремя арками и восьмью мощными колоннами. Второй и третий этажи здания обработаны серым камнем и более нейтральны. На мансардном этаже, отделенном балюстрадой из балясин, располагается величественный картуш, обрамленный двумя скульптурами крылатых львов (недавно они были заново вызолочены). В задачи статьи не входит подробное описание внутреннего убранства этой части дома, но мы отметим, что интерьеры выдержаны в стилях неоклассицизма с элементами отделки палатцо времен Медичи. Строгие залы с колоннами, резные двери и каминные темного дуба, панно на мифологические сюжеты, лестницы с балясинами — во всем чувствуется как присущая банку солидность, так и свойственное дворцу изящество. Современники отмечали это новое здание как замечательное творение классического зодчества, и даже строгий, придирчивый критик Г. Лукомский дал дому высокую оценку. В заключение рассказа об этом доме отметим, что верхний зал перекрыт двускатной стеклянной крышей, которая прекрасно видна из окон подъезда и дворовых помещений РХГА (недавно была отреставрирована).

Доходный дом, выходящий на Фонтанку, вне всякого сомнения, гораздо скромнее банковского здания, но и он является замечательным памятником



итальянизированного неоклассицизма. Дом не только автономен, но и отличается собственным решением фасадов. Здание имеет строгий облик. Оно отделано серой цементной штукатуркой (кстати, гораздо более долговечной, чем обыкновенная), что свойственно эстетике неоклассицизма, который отказался от многоцветности модерна и эклектики, перейдя к монохромному решению фасадов. Тем более, такое решение особенно переключилось с серой каменной облицовкой итальянских палаццо. В РГХА несколько лет существует центр итальянской культуры; и довольно символично, что он расположен в здании, на архитектуру которого оказало сильное влияние итальянское зодчество.

Особо остановимся на декоре этого здания. Картуши, балясины, цветочные мотивы заимствованы из первоисточников в ренессансном зодчестве; в них есть нечто как от «стиля Медичи», так и от манеры Палладио. Как свойственно домам в стиле неоклассицизма, декор на фасаде крупный, даже массивный, но достаточно редкий, отчего он не затеняет игру гладких плоскостей стен, эркеров, карниза, мансарды. «Первоисточники», итальянские палаццо — относительно небольшие здания; здесь же декор и архитектурные приемы применены к фасаду крупного доходного дома. Поэтому декор и фасад этого здания — творческая интерпретация, а отнюдь не подражание ренессансным прототипам.

Первые два этажа решены в спокойной и сдержанной манере. Отделанные легким рустом, они служат как бы постаментом зданию. Такое решение фасада характерно именно для крупных доходных домов эпохи модерна и неоклассицизма, в большинстве которых первый и второй этажи отделялись строго, даже сурово, контрастируя с декоративностью верхних этажей. Лишь два балкона на втором этаже — нарочито тяжеловесные с мощными развитыми кронштейнами, украшенными вырезанными в камне листьями и плодами — украшают вход в здание. Между этими балконами посередине как бы «спряталась» глубокая ниша арки во двор. Подобные балконы применял также великий зодчий Щуко, который в то же время строил в схожий знаменитый дом на Каменностровском проспекте, 65.

Три этажа выше — с третьего по пятый — как бы контрастируют с нижними, отличаясь легкостью, изяществом, хотя и в них видна нарочитая сухость, четкость и даже «грубость» в линиях и деталях. Пилястры с коринфскими капителями создают ордер, задавая масштаб всему зданию, выступая его смысловым центром. Между пилястрами мы видим пять не сильно выступающих изящных эркеров, которые идут лишь на два этажа и завершаются балкончиками с балясинами. Анфилада сближенных эркеров — это прекрасная творческая находка, довольно редкая для домов Петербурга (стоит отметить дом на Каменностровском пр., 53, арх. С. Гингер, 1910 г., где этот прием был применен впервые). Две боковые оси на четвертом и пятом этажах украшены бетонными балконами с балясинами, которые уравнивают своей строгостью изящество эркеров и придают всему фасаду поразительную цельность и строгость. В нынешней аудитории № 504, к примеру, находятся оба балкончика, что придает этой зале навсегда запоминающуюся особенность.

Шестого этажа как будто нет. Настолько удачно зодчие смогли его «спрятать», применив оригинальный прием: большие картуши цветочного рисунка,

расположенные над коринфскими капителями пилястр совершенно отвлекают внимание от полноценного этажа с большими окнами. Тем самым здание оптически «облегчается». Оно, при всей строгости своей брутальной пластики, кажется легким, устремленным ввысь, будто бы выточенным из черной глыбы. Мощный развитый карниз, на котором мы видим сплошную балюстраду с перилами из каменных балясин, наполовину скрывает мансарду. Девять квадратных кубов, уходящих в скат кровли и строго соответствующих осям здания, делают мансарду важным композиционным акцентом, завершающим это высокое здание. Вместе с тем мансарда выглядит «родной», совершенно уместной. Она может служить прекрасным пособием современным архитекторам и инженерам; ведь искусство создавать художественно оформленные мансардные этажи в современном Петербурге, увы, давно утрачено. Надо отметить, что фасад здания уже начинал ветшать, но ему повезло: в 2000-е гг. в рамках адресной программы реставрации фасадов по Фонтанке он был отреставрирован.

С парадной лестницы хорошо виден узкий и глубокий двор здания. Несомненно, планировка дворов осталась «в наследство» от прежнего доходного дома, который был невелик, отчего дворы не казались столь тесными. Бобровский и Боткин, хорошо осознавая, что двор маловат, применили оригинальный подход к композиции дворовых фасадов, который был выработан еще в период модерна. Архитекторы сделали контур двора подчеркнуто изломанным, с выступами и впадинами, со скошенными углами на поворотах. Особенно творчески зодчие подошли к оформлению двух симметричных лестниц черных ходов. Лестницы помещены в выступающие призматические башни-ризалиты, а входы на них дополнительно акцентированы нарочито «крепостными» по своему решению тамбурами входов с арочными проемами. В результате пространство двора, являющегося типичным для Петербурга двором-колодцем, динамично, оно как бы «пульсирует». Двор несет в себе определенную лапидарную пластику. Поэтому мне хотелось бы отметить, что и скрытые от глаз, утилитарные фасады зодчие проработали с большим вкусом. Отметим также особенность этого здания, которая не сразу бросается в глаза. Около черных лестниц находятся небольшие жилые помещения всего из двух комнат, предназначенные для прислуги; они имеют иную разбивку по этажам и более низкие потолки. И поныне большая часть этих служебных помещений — жилые однокомнатные квартиры; поэтому здание РХГА, еще до войны занятое разными учреждениями, частично сохранило функции жилого дома.

Давайте зайдем в парадную этого большого здания. Мы попадаем в довольно просторный вестибюль. Чрезвычайно ценно то, что пол вестибюля и площадок лестницы вымощен подлинной плиткой. Особенно богато мощение нижнего вестибюля, где на полу выложен красивый геометрический узор из плитки разных форм и четырех цветов. К сожалению, плитка потрепана временем; однако администрация РХГА относится к ней очень бережно. И это не только потому, что дом с 1993 г. состоит на учете в ГИОП. Дело в том, что вузом управляют профессора Д. К. Богатырёв, Р. В. Светлов, Д. В. Шмонин — люди высокой культуры, которые прекрасно понимают, что художественные полы парадной — это своеобразная «визитная карточка», самая видная часть

интерьера старинного дома. Но все же нельзя не признать, что десятилетия хищнической эксплуатации в эпоху советских учреждений, а также значительная нагрузка на полы берут свое: плитка нуждается в серьезной реставрации, а это не только дорого, но и затруднительно — ведь такой плитки больше в России не выпускается... Зато прекрасно сохранились перила, за которыми заботливо ухаживают. Они простого, строгого, но изящного рисунка. Похожие перила можно видеть и в знаменитом «доме Бенуа» (Каменноостровский пр., 24–26) — ведь Боткин и Ю. Бенуа работали вместе на строительстве здания ДЛТ. По словам ректора РХГА Д. К. Богатырёва, в окнах парадной ранее были старинные остекления с фрагментами витражей. По моим сведениям, они были «геометрического рисунка», однако изображений их обнаружить не удалось. Еще в тот период, когда РХГА занимал лишь небольшие площади, подъезд был отремонтирован, а старые окна заменены на стеклопакеты с сохранением исторического рисунка. Остается только предположить, насколько красиво выглядело огромное арочное окно между шестым и седьмым этажами сто лет назад, когда оно сияло таинственным светом переливающихся цветных стекол.

С площадок парадной в коридоры и аудитории РХГА ведут большие массивные двери (ныне после ремонта многие из них закрываются, что важно для звукоизоляции и экономии тепла). Это двери бывших огромных барских квартир доходного дома, которых было двенадцать (квартиры в мансардном этаже сдавались дешевле). Еще до основания РХГА (тогда РХГИ), когда дом занимали разные учреждения, планировка квартир была изменена. Впрочем, это характерно для доходного дома, функция которого легко обратима из функции жилого здания в конторское, учебное, торговое и даже фабричное сооружение. Тем не менее, отдаленно угадываются контуры бывшего коридора, а некоторые аудитории (например, 603, 604, 504 и др.) не изменили своих размеров и представляют собой бывшие комнаты. Да и такая бытовая деталь, как санузлы, на своем историческом месте. К большому сожалению, многие элементы внутреннего убранства давно утрачены: больше нет лепных розеток, оконных латунных шпингалетов, кованой решетки лифта, которая вторила перилам лестницы. Зато сохранилось окно в брандмауэре седьмого этажа, из которого открывается красивый вид на крыши и купола города. Еще одна загадочная особенность этого дома: из-за контура участка боковые брандмауэры идут не перпендикулярно плоскости фасада, а под углом к ней. Надеюсь те, кто бывал в РХГА, замечали, что в актовом зале один из углов у окна тупой, а в аудитории 504 он, наоборот, острый.

В искусстве нет закона неуклонного прогресса. Сейчас, в 2015 г., строят другие дома, но они не могут сравниться по своим художественным достоинствам со строгим и величественным домом на Фонтанке. Здание РХГА, представляющее собой памятник архитектуры, отмечает свой столетний юбилей. Будем надеяться на то, что оно будет заботливо сохраняться для потомков, а каждый, кто учится, работает или просто посещает РХГА, будет знать про этот дом и с почтением к нему относиться.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Кириков Б. М. Архитектура Петербурга конца XIX — начала XX века: Эkleктика. Модерн. Неоклассицизм. — СПб.: Коло, 2006.
2. Архитекторы-строители Санкт-Петербурга середины XIX — начала XX века. Справочник / авт. — сост. А. М. Гинзбург, Б. М. Кириков; под ред. Б. М. Кирикова. — СПб.: Пилигрим, 1996.
3. Айзенштадт В. Б., Айзенштадт М. Я. По Фонтанке. Страницы истории петербургской культуры. — СПб.; М.: Центрполиграф, 2009.
4. Лукомский Г. К. Современный Петербург. Очерк истории возникновения и развития классического строительства (1900–1915). — СПб.: Коло, 2002.
5. Зодчие Санкт-Петербурга XIX — начала XX века. — СПб.: Лениздат, 2000.

## 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)

*Шученко* 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 Куадрато* — 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\_Р7.0.5–2008).

Примечания, приложения и фотографии в публикации не используются. Справочная и графическая информация помещается внутри статьи.

В отдельном файле, приложенном к электронному письму, автор указывает свою фамилию, имя, отчество полностью, место работы и занимаемую должность, ученую степень, звание, электронный адрес и/или контактный телефон. Также автор, при необходимости, сообщает информацию о проекте, в рамках которого подготовлена статья (название организации-спонсора № гранта/соглашения, название проекта) для размещения указанной информации в специальном подстрочном примечании.

В случае если статья написана двумя или более авторами, сведения о последних даются в одном файле последовательно, по отдельности о каждом из авторов, при этом указывается один, удобный им для связи, электронный адрес и/или контактный телефон.

Автор гарантирует, что все данные в его публикации реальны и аутентичны, его работа не является плагиатом. Все авторы обязуются в случае необходимости предоставлять опровержения и исправление ошибок.

Адрес редакционной почты: [vestnik.rhga@mail.ru](mailto:vestnik.rhga@mail.ru).

## Information for contributors

The «Journal of the Russian Christian Academy for the Humanities» is a publication of the eponymous institution of higher learning. The issues include original contributions dealing with the topic relevant to the scope of the humanities including philology, philosophy, theology, cultural studies, education and psychology.

The members of the editorial board are required to ensure (1) that all papers comply with the publication guidelines; (2) that the papers are properly checked for language problems and style. The changes effected by the board are not to interfere with the ideas of the authors. The author enjoys a right to submit the contribution on the Journal's Internet website when submitting the manuscript for publication.

The Journal charges a publication fee, from which contributions by graduate students are exempted.

All proposals are reviewed by the Editorial Board and by official referees. Proposals that do not comply with the standards of the Journal, can be rejected or returned to the author for further improvements to be made.

The submission guidelines for contributors to the Journal are:

- UDC should be given in the top left corner,
- the author's last name and initials in Russian — in the top right corner,
- the title of the manuscript in Russian,
- an abstract and keywords in Russian should be included,
- the author's last name and initials in English in the right corner,
- the title of the manuscript in English,
- an abstract and keywords in English should be included,
- the manuscript,
- references.

The length of the manuscript should not exceed 10 000–12 000 words (1,0 typographic unit).

Abstracts in Russian and English should not exceed 100 words (1000 characters with spaces). It is advisable to have abstracts in English proofread, computer-aided translations of abstracts are not under consideration.

References and essential notes should be given in square brackets as follows — [5, p. 56–57].

Quotations exceeding four lines (over 200 characters) should be given with hanging indent (in 10-point font).

References are to be in full compliance with the National State Standard — GOST Certification System (ГОСТ\_P7.0.5–2008).

Notes, comments, appendices and photographs are not used in the publication. Background information, reference sources, diagrams are embedded within the text.

In a separate file attached contributors provide their full name (last and first), place of work, position, academic degree, email address and / or contact telephone number. When needed, contributors can provide information on the grant program under which the research results presented have been obtained (sponsoring organization, grant number / contract, title of the project) to have this information given in a special footnote.

If a contribution is written by two or more authors, the personal data concerning all of them should be given in a single file, one by one, with a contact e-mail address and/or a telephone number of a contact person.

Contributors must guarantee that the manuscripts submitted are original, are not published or under consideration elsewhere, are not plagiarism. All authors agree to provide a refutation and corrections be it deemed necessary.

Proposals should be sent to: [vestnik.rhga@mail.ru](mailto:vestnik.rhga@mail.ru)

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия  
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023  
Тел. 570-02-36  
[www.rhga.ru](http://www.rhga.ru)

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

**ВЕСТНИК  
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

**2016. Том 17. Вып. 4**

Подписано в печать 25.11.2016. Формат 70 × 100  $\frac{1}{16}$ . Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 29,67. Тираж 550 экз. Заказ № 227

Отпечатано в типографии «ПОЛИКОНА»  
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 199