

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



REVIEW

OF THE RUSSIAN
CHRISTIAN
ACADEMY

2017

volume 18

FOR THE HUMANITIES

issue 2

Since 1997

*Published
4 times a year*

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2017
том 18
выпуск 2

*Издается
с 1997 г.*

*Выходит
4 раза в год*

Санкт-Петербург

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора

А. А. Ермичев

Редакционная коллегия

Г. В. Вдовина, Г. И. Григорьев, И. И. Евлампиев, О. Е. Иванов,
М. В. Михайлова, О. Г. Оленчук, А. М. Прилуцкий,
Р. В. Светлов, П. А. Сапронов, В. А. Щученко

Редакционный совет

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

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2017. Том 18. Вып. 2. — СПб.: Изд-во РХГА, 2017.

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, 2017
© Авторы выпуска, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕОЛОГИЯ

История богословия.

Современные проблемы богословия

| | |
|---|----|
| <i>Тащиан А. А.</i> Августиновский «Псалом против донатистов» | 11 |
| <i>Публикация. Блаженный Августин.</i> Псалом против донатистов (перевод с латинского языка и комментарии А. А. Тащиана) | 15 |
| <i>Дмитриев А. П.</i> Пастырское богословие в публицистике Н. П. Гилярова-Платонова | 26 |
| <i>Щербатова И. Ф.</i> Развитие темы единой церкви у Владимира Печерина | 34 |
| <i>Хромцова М. Ю.</i> Постлиберальная теология о религиозном многообразии | 41 |

Богословская антропология и теология образования

| | |
|--|----|
| <i>Иеромонах Кирилл (Зинковский).</i> Волевые качества личности согласно Святителю Феофану Затворнику | 54 |
| <i>Иеромонах Гавриил (Мельников Д. В.).</i> Образ Бога и образ сатаны в человеке согласно текстам Св. Тихона Задонского и Иоганна Арндта | 69 |
| <i>Иеромонах Мефодий (Зинковский).</i> Религиозное образование личности vs атеистическо-деистическо-пантеистические образовательные модели. | 83 |
| <i>Священник Борис Полевой.</i> Теология и религиозное образование | 94 |

ФИЛОСОФИЯ

Русская философия

| | |
|---|-----|
| К 70-летию М. А. Маслина | 102 |
| <i>Маслин М. А.</i> Первый русский блоггер до эпохи Интернета. Еще раз о рукописности философии Василия Розанова | 104 |
| <i>Егерева Т. А.</i> Творчество и личность. Конец XVIII — начало XIX века (по письмам Н. М. Карамзина) | 113 |
| <i>Энграф Е. В.</i> Идеи Г. Лейбница в русской философии первой половины XX века (Н. О. Лосский и С. Л. Франк) | 127 |
| <i>Капилуни С. М.</i> Достоевский и Христианство: новые итоги исследования | 136 |

Из архива русской мысли

| | |
|---|-----|
| <i>Тоичкина А. В.</i> Сковорода, Коменский, Сведенборг и Достоевский в работах Д. И. Чижевского о мистиках | 145 |
| <i>Чижевский Д. И.</i> Сведенборг, Квитка-Основьяненко, Достоевский (1947) | 157 |

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

| | |
|--|-----|
| <i>Хамидулин А. М.</i> Мистицизм с точки зрения метафизики виртуальности | 162 |
| <i>Быстрова Я. В.</i> Магический костюм в религиозно-мифологической картине мира | 168 |
| <i>Гуцын Л. С.</i> Из опыта регулирования этноконфессиональных отношений в средневековой Каффе (XIV–XV века) | 177 |
| <i>Панов П. В.</i> Интенциональный анализ документов фонда уполномоченного совета по делам РПЦ по Чкаловской/Оренбургской области | 185 |
| <i>Григоренко А. Ю. С.</i> Булгаков и «Новгородские еретики»: сравнительный анализ | 194 |
| <i>Карпова А. О.</i> Тема религиозного сознания средневекового западноевропейского общества в отечественных исследованиях середины 1930-х — первой половины 1960-х годов | 200 |

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ. КУЛЬТУРОЛОГИЯ

| | |
|---|-----|
| <i>Ковалевский Г. В., Климовицкий А. И.</i> Механизм и парадоксы становления слушательского «образа» П. И. Чайковского: к проблеме оценки и восприятия творческого наследия композитора | 207 |
| <i>Лукашенко Л. В.</i> Мотив ветра в книге «Когда разгуляется»: к теме Пастернак и Блок | 221 |
| <i>Потемкина С. Б.</i> «Я считала глупым умирать» | 231 |

Иванов Н. Б., Михайлова М. В. Человек, мир, благодарение.
О стихотворении И. А. Бродского «Я входил вместо дикого зверя в клетку...» 241

Ж. Ж. Руссо в России: история и современность

| | |
|--|-----|
| <i>Златопольская А. А.</i> Первоначальная редакция «Общественного договора» Ж.-Ж. Руссо и две статьи из «Энциклопедии» в русской общественной мысли конца XIX — начала XX века | 249 |
| <i>Алташина В. Д.</i> Руссо и маркиз Де Сад | 253 |
| <i>Кротов А. А.</i> История философии в мировосприятии Ж.-Ж. Руссо | 257 |
| <i>Егоров В. А.</i> Гражданская религия Жан-Жака Руссо в отечественной мысли | 261 |
| <i>Сперанская Н. М.</i> Рукописные материалы о деле шевалье де Ла Барра | 265 |
| <i>Власов С. В.</i> Вольтер о «Московии, или скорее Зиовии» | 269 |

РЕЦЕНЗИИ

Кутарев О. В. Ю. А. Коловрат-Бутенко. Язычество восточных славян I–XI
веков (по материалам Верхнего Подонцовья). — М.; Харьков, 2016. — 400 с. . . 273

CONTENTS

THEOLOGY

History of theology. Contemporary theological problems

| | |
|--|----|
| <i>Tashchian A. A.</i> St. Augustine's «Psalm against the Donatists» | 11 |
| <i>St. Augustine.</i> Psalm against the Donatists (translation from Latin and commentaries of A.A. Tashchian) | 15 |
| <i>Dmitriev A. P.</i> The Pastoral Theology in Journalism of N. P. Gilyarov-Platonov | 26 |
| <i>Shcherbatova I. F.</i> Vladimir Pecherin on re-unification of the Christian churches. | 34 |
| <i>Khromtcova M. Y.</i> Post-liberal theology about religious diversity. | 41 |

Theological anthropology and theology of education

| | |
|--|----|
| <i>Hieromonk Kirill (Zinkovskiy)</i> Volitional qualities of person according to Saint Theophanes | 54 |
| <i>Hieromonk Gabriel (Melnikov)</i> The Image of the God and the Image of Satan in Human Being according to St. Tikhon Zadonsky and John Arndt's texts. | 69 |
| <i>Hieromonk Methody (Zinkovskiy)</i> , Religious education of person vs atheistic- deistic-pantheistic model of education | 83 |
| <i>Priest Boris Polevoy.</i> Theology and religious education | 94 |

PHILOSOPHY

Russian philisophy

| | |
|--|-----|
| To the 70th anniversary of Mikhail Maslin. From the Editorial Board | 102 |
| <i>Maslin M. A.</i> The first Russian blogger. Once more on epistolary form of Vasily Rosanov's philosophy | 104 |
| <i>Egereva T. A.</i> Creative work and personality. Late 18 th and early 19 th centuries (based on the letters of N. M. Karamzin) | 113 |
| <i>Engraf E. V.</i> Leibniz ideas in Russian philosophy in the first half of XX century (N. O. Lossky S. L. Frank) | 127 |
| <i>Capilupi S. M.</i> Dostoevsky and christianity: new research findings | 136 |

From the archives of Russian thought

| | |
|---|-----|
| <i>Toichkina A. V.</i> Skovoroda, Comenius, Swedenborg and Dostoevsky in Tchiževskij's works about mystics. | 145 |
| <i>Tschizhevskij D.</i> Swedenborg, Kvitka- Osnovjanenko, Dostoevskij (1947). (Publication of A. V. Toichkina, translation of M. D. Karmanova) | 157 |

PHILOSOPHY OF RELIGION. RELIGIOUS STUDIES

| | |
|--|-----|
| <i>Khamidulin A. M.</i> Mysticism from the point of view of the metaphysics of virtuality | 162 |
| <i>Bystrova Ia. V.</i> Magic costume in religious and mythological outlook | 168 |
| <i>Lusine Gushchian</i> From the experience of regulation of the ethno confessional relationships in the medieval Caffa (XIV — XV centuries) | 177 |
| <i>Panov P. V.</i> Intentional documents analysis of fund authorized council in roc under the sov'narkom/USSR ministers` council in Chkalovsk/Orenburg region | 185 |
| <i>Grigorenko A. Y. S.</i> Bulgakov and "Novgorod Heretics": Comparative Analysis | 194 |
| <i>Karpova A. O.</i> The theme of the religious consciousness of the medieval Western European society in Russian research of the middle of 1930-s — the first half of 1960-ies. | 200 |

HISTORY OF CULTURE. CULTURAL STUDIES

| | |
|---|-----|
| <i>Kovalevsky G. V., Klimovitsky A. I.</i> The Mechanism and Paradoxes of Creating the Listener's Image of Pieter Thcaikovsky: Discussing the Problem of Evaluation and Perception of his Artistic Heritage | 207 |
| <i>Luckashenko L. V.</i> The motive of wind in the poetry collection "Kogda Razgulryayetsya": to the theme Pasternak and Block. | 221 |
| <i>Potemkina S. B.</i> «I thought it silly to die» | 231 |

Ivanov N. B, Mikhailova M. V. Man, world, gratitude on the poeme «I have
braved, for want of wild beasts, steel cages» by J. Brodsky241

J.-J. Rousseau in Russia: history and modernity

Zlatopolskaya A The First Version of J.-J. Rousseau's Social Contract and Two
Articles of the Encyclopédie in Russian Social Thought of the Turn of the
Twentieth Century249

Altashina V. D. Rousseau and marquis de Sade253

Krotov A. A. The history of philosophy in J. J. Rousseau's world outlook257

Egorov V. A. Civil religion in Jean-Jacques Rousseau's national thoughtt261

Speranskaya N. M Manuscripts concerning the chevalier de La Barre affair.265

Vlasov S. Voltaire about « Muscovy or rather Ziovia»
(«La Moscovie, ou plutôt la Ziovie »).....269

CRITICS AND BIBLIOGRAPHY

Kutarev O. V. Y. A. Kolovrat-Butenko. Heathenism of Eastern Slavs
I–XI centuries (On materials of the headwaters Seversky Donets). —
Moscow-Kharkiv, 2016. — 400 p.....273

История богословия. Современные проблемы богословия

УДК 273::18+1(091)

*А. А. Тащиан**

АВГУСТИНОВСКИЙ «ПСАЛОМ ПРОТИВ ДОНАТИСТОВ»

Публикация представляет собой исследование, а также стихотворный перевод с латыни на русский язык поэтического произведения «Псалом против донатистов» великого христианского мыслителя, «отца Запада» — Аврелия Августина. Исследовательская часть публикации освещает теологический и эстетический аспекты этого произведения. В ней дается рассмотрение «действующих причин» донатистского раскола и создания Августином «Псалма»; раскрытие его содержательной структуры; трактовка псалма как лирической художественной формы, а также ее философское и богословское понимание. Переводная часть снабжена научным аппаратом (примечаниями и комментариями). Перевод этого августиновского сочинения на русский язык осуществлен впервые. Данная работа может представлять интерес для теологов, философов, религиоведов и литературоведов.

Ключевые слова: Аврелий Августин, христианство, донатисты, псалом, Церковь, единство.

A. A. Tashchian

St. Augustine's «Psalm against the Donatists»

The research object of the publication is St. Augustine's poetical work "Psalm against the Donatists". The analytical part of the publication is supplemented with a versified translation of the text of the "Psalm" from Latin into Russian. The analysis covers the theological and aesthetic aspects of St. Augustine's poem. It studies the "efficient causes" of the Donatist schism and the creation of the "Psalm", its content structure, and offers philosophical and theological insights into the nature of the psalm as an art form. The translation is supplied with annotations as well as historical and analytical commentaries. The text of the translation is the first Russian translation of the "Psalm". This work can interest theologians, philosophers, specialists in religious and literary studies.

Keywords: Augustine, Christianity, the Donatists, psalm, Church, unity.

* Тащиан Андрей Артемович, кандидат философских наук, доцент, Кубанский государственный университет, ФИСМО, кафедра философии; tashchian@gmail.com

В разностороннем и крайне внушительном по объему творчестве Августина «Псалом против донатистов» (*Psalmus contra partem Donati*) (393 г.) — беспримерное явление, хотя бы потому, что это — единственное дошедшее до нас стихотворное произведение мыслителя. Несмотря на свои скромные размеры (297 строк), оно привлекает к себе внимание исследователей без малого полтора столетия. Нельзя, впрочем, не признать, что на протяжении всего периода его изучения порой высказывались суждения, ставящие под сомнение его значимость как полемического богословского произведения и преуменьшающие его художественное мастерство [1, с. 15; 22, р. 309; 8, р. 104; 5, р. 134], однако подобная недооценка озвучивалась без учета целостной взаимосвязи составляющих его аспектов. И хотя в пределах предлагаемой статьи невозможно раскрыть все стороны этого многогранного произведения, мы все же попытаемся должным образом представить отечественному читателю этот замечательный памятник христианской культуры.

Как богословское сочинение, имеющее полемический характер, «Псалом» уникален, поскольку он — самый ранний опус Августина, целиком направленный против донатистской схизмы. И вправду, проводя в поздних «Пересмотрах» (*Retractationes*) ревизию своих произведений, Августин впервые заговаривает о распре с донатистами, рассказывая как раз о написании «Псалма» [14, 617]. В чем же заключалась историческая подоплека ее возникновения?

«Действующие причины» этого церковного раскола восходят к периоду гонений на христиан при императоре Диоклетиане (303–305 гг.). Специфика этих преследований в Северной Африке заключалась в том, что гонители требовали, угрожая смертью, выдачи и уничтожения христианских святых (книг, сосудов). К тому священству, что поддавалось на угрозы, стали относиться как к отступникам (*lapsi*) и предателям (*traditores*). В итоге христиане Северной Африки (в особенности в Нумидии) разделились на кафоликов, призывавших сохранить единство Церкви, и тех, кто фанатично выступал за церковную чистоту, настаивая на исключении отступников из общения и на необходимости перекрещивания, если крещение было получено от «павшего» священника, а рукоположение — от епископа-«традителя». Радикалы, отделившись, образовали «партию» (т. е. схизму) Доната (*pars Donati*), от имени Доната Великого (ум. 355 г.), второго епископа раскольников, который возглавил схизму, заняв кафедру в Карфагене вслед за их первым епископом Майорином.

Этот раскол в Нумидии обрел весьма широкое распространение (привлекая в свои ряды адептов, как правило, из низших слоев населения), так что в эпоху Августина в этом регионе они составляли большинство христиан. Одним из наиболее действенных средств донатистской агитации было сочинение и распевание псалмов. Августин даже дает описание обычая псалмодии у донатистов [16, 220], и примечательно, что в одном анонимном тексте (1-я пол. V в.) говорится о Пармениане (епископе схизматиков, сменившем Доната на карфагенском престоле), который обходил всю Африку, сочиняя против кафоликов псалмы [21, 601A]. Оценив по достоинству успешность псалмодии как способа религиозной пропаганды, Августин решает использовать против схизматиков их собственное оружие и с его помощью подвести даже самых недалеких людей к кафолическому пониманию того, как обстояли дела с донатистами [14, 617].

Содержательная структура «Псалма» имеет три основных раздела. Первый раздел (стихи 8–163), вводимый прологом, подает в правильном, с католической точки зрения, свете историю возникновения раскола. Второй (164–267) имеет своей задачей полемику по поводу сложившегося в тот период церковного противостояния, каковая включает в себя подкрепленную библейскими аргументами критику донатистской установки на «межпартийную» нетерпимость, выражающуюся прежде всего в отказе от общения с католиками и практике перекрещивания (обычной у донатистов при принятии христиан-кафоликов в их общину). Третий раздел (268–97) — наиболее патетический — эпилог, содержащий в себе призыв от лица Церкви-матери к ее сыновьям-схизматикам вернуться в лоно ее единства.

В том, что экклесиологическая аргументация «Псалма» была эффективной, не приходится сомневаться потому, что Августин воспроизводит ее элементы в более поздних антидонатистских произведениях. Но теперь нужно сосредоточиться на самой псалмической форме, каковая, по нашему убеждению, сыграла ничуть не меньшую роль в достижении цели этого произведения.

Псалмы как художественная форма по своему жанру относятся к лирической поэзии, а именно, к ее разновидности — к поэзии гимнической. В качестве лирического произведения вообще псалом есть выражение субъекта, или самосознательного духа как индивидуальности. Впрочем, как гимн псалом есть внимание и восхождение этого конечного духа к себе самому как к своей бесконечной сущности, Божеству. Поэтому Гегель, трактуя гимн как гештальт феноменологии духа, отмечает, что он «сохраняет внутри себя единичность самосознания, и в то же время эта единичность, внимаемая, наличествует как всеобщая» [2, с. 379].

Христианские авторы не раз усматривали в псалмах аспект саморефлексии духовной индивидуальности. Афанасий Великий, например, уподобляет псалмы зеркалу (ὡσπερ εἴσοπτρον), в котором поющий познает движение своей собственной души (τὰ τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς κινήματα) [9, 24B], и что всякий псалом именно так духом и слагается [9, 24D]. Августин также использует этот образ для описания псалма как саморефлексии индивидуального духа, отчего мы читаем у него, что и в скорби, и в ликовании: «...Все, что в нем начертано, — зеркало для нас» (...Omnia enim quae hic conscripta sunt, speculum nostrum sunt) [17, 248]. Но не вызывает сомнений и то, что святоотеческая письменность недвусмысленно указывала на присутствие в псалмической форме и всеобщей духовности, отмечая, что в псалмах обнаруживается «совершенное богословие» (θεολογία τελεία) (Василий Великий) и «великое любомудрие» (μεγάλη φιλοσοφία) (Григорий Нисский) [10, 213B; 11, 440B].

Следовательно, прав немецкий классик, полагая, что гимнический жанр утверждает свою диалектическую природу тем, что духовное в нем, будучи единичным самосознанием в материи языка, наличествует как «всеобщее заражение», так что полное обособление бытия-для-себя (составляющее непосредственность лирического субъекта) здесь есть также текучесть, «духовный поток» и всеобщим образом разделяемое единство многих самостей [2, с. 379]. В этой связи крайне уместно суждение Амвросия Медиоланского, согласно которому псалом как «певучая исповедь веры» есть «слово *всех и каждого*» (sermo

universorum) (курсив наш. — А. Т.) [13, 968В], ведь тем самым подчеркивается, что субъект, возвышающий свой голос к Единому, обретает его в качестве голоса всей общины духа, т. е. как голос Церкви (*vox ecclesiae*) [13, 968В].

Сам Августин также дает в своих сочинениях насыщенную «метафизику», или богословие, псалмической формы, где он прежде всего стремится показать, что псалом — это и голос Христа как воплотившегося Божества, т. е. абсолютно-го субъекта, самосознания, и голос Церкви как телесной общины духа, так что он даже убежден, что эти голоса суть единый голос (*vox ergo una*) и что в них мы должны признать и нас самих (*in his vocibus nos quoque agnoscamus*) [18, 1296]. Следует добавить, что диалектичность псалмической формы светится также в том, что ее лирика реализуется или как утвердительная, «позитивная», и тогда псалом становится славословием, или как лирика боли, скорби, и тогда псалом превращается в *паренезу*, образчиком которой, несомненно, является рассматриваемое августиновское сочинение.

Но для того, чтобы осуществилась эта конкретная, диалектическая, т. е. различная внутри себя, но единая природа псалма*, и получила свое развитие практика *респонсорной* псалмодии, к разновидности каковой относится и августиновский «Псалом». Дело в том, что, как указывал сам его автор, в нем имеется такой важный скрепляющий элемент, как ипопсалом, или рефрен, который во время псалмодии должен был петься собравшейся паствой как раз в ответ [14, 617] на строфы, сольно исполняемые священником (или дьяконом). Тем самым псалмом полагается, что выделившаяся субъектность духа не противопоставляет односторонним образом своей общине, а наоборот, разделяется каждым из ее членов и, значит, находит в ней свою рефлексию, свой «ответ».

Наконец, заключая тему художественной формы, нельзя не отметить еще один — наиболее «эффективный» аспект августиновского «Псалма» — его версификацию, которая делает его не просто значимым, но выдающимся литературным феноменом своего времени, а также истории культуры в целом. Несмотря на то что Августин ко времени написания «Псалма» уже состоялся как автор философского трактата «О музыке» (*De musica*) (387–391), в котором он для изложения своих метафизических установок производит детальнейшую классификацию стихотворных размеров, полностью определенных античной классической традицией, свим поэтическим опусом он совершает самую настоящую революцию в стихотворной ритмике, так что «Псалом» по праву является наиболее ранним поэтическим сочинением, чье стихосложение обнаруживает такие принципы организации, на которых будет зиждиться вся новая культура стиха начиная со средних веков [3, с. 115–144].

В завершение остается, пожалуй, лишь заметить, что как сам «Псалом», так и его общий духовный контекст дают богатый материал для философского осмысления, причем не только в эстетическом плане, но также в философско-религиозном и даже в историко-философском (см. напр. [23, р. 136–166]). Однако вскрытие этих исполненных смыслом пластов — задача будущих исследований.

* Диалектичность псалмического жанра в понимании Августина не раз подчеркивалась исследователями (см. напр. [24, р. 18; 7, р. 29]).

Публикация
Аврелий Августин
Псалом против донатистов

(перевод с латинского языка и комментарии А. А. Тащиана)

Перевод с латыни на русский язык «Псалма против донатистов» (*Psalmus contra partem Donati*) Аврелия Августина осуществлен по изданию Р. Анастаси [4]. Учитывался также латинский текст «Псалма» двух других — более ранних — изданий [20] и [6]. В примечаниях также использовались комментарии Й. Трелленберга [23, р. 174–195]. В качестве основы стихотворного размера «Псалма» выбран восьмистопный хорей со сплошной ассонансной женской рифмой на **а**. Подобный ритм и такая клаузула более соответствуют как природе современного русского стихосложения, так и латинскому оригиналу, состоящему из шестнадцатисложных строчек и имеющему аналогичную сплошную ассонансную клаузулу на **е** или на **æ**, где созвучия занимают место последнего (неударного) слога. Каждый стих оригинала имеет цезуру, делящую его на две равные половины, что полностью воспроизводится при переводе. Алфавитный порядок букв, начинающих строфы латинского текста, в переводе не соблюдается. У «Псалма» следующая формальная структура. В нем 20 строф, каждая из которых состоит из 12 строчек. Кроме того, в произведении имеется пролог из 5 стихов (2–6) и эпилог из 30 стихов (268–297). Каждый из разделов «Псалма» предваряется ипосалмом.

- | | |
|---|---|
| 1 Вы, что мирной жизни ¹ рады, | справедливо рассуждайте! |
| 2 Ведь позорно, если дело | слушают не беспристрастно ² , |
| 3 Царства Божия достигнуть | невозможно для неправых. |
| 4 Как стерпеть, когда одежду | кто-то в ключья раздирает? ³ |
| 5 Если ж мир Христов ⁴ желают | разодрать, то смерть — расплата. |
| 6 Кто же тот, кто это сделал? | Выясним со всем старанием. |
| 7 Вы, что мирной жизни рады, | справедливо рассуждайте! |
| 8 Преизбыток прегрешений | вводит, братья ⁵ , беспорядок. |
| 9 Из-за этого Господь наш | пожелал увещевать нас |
| 10 И сравнил с сетями, в море | брошенными, Божье Царство ⁶ . |
| 11 Те собрали много рыбы | всех родов, размеров разных, |
| 12 Коих вынули на берег, | а затем уж перебрали. |
| 13 Рыб худых вернули в море, | годных же сложили в вазы. |
| 14 Всякий знающий Писанье, | разумей же с Божьим страхом. |
| 15 Сети — Церковь, море — век сей. | Разве это не понятно? |
| 16 Рыбы вместе — это люди, | роды грешников и правых. |
| 17 Берег же — скончанье века — | время людям разделяться. |
| 18 Те, что сети разорвали, | море возлюбили страстно. |
| 19 Вазы же — святых обитель, | до нее им не добраться. |
| 20 Вы, что мирной жизни рады, | справедливо рассуждайте! |
| 21 Кто прорвал те сети? Это | все ль еще никак не ясно? |
| 22 — Гордецы! Мнят эти люди | про себя, что с ними правда, |
| 23 И алтарь воздвигли против | алтаря ⁷ , затеяв распрю, |
| 24 Из-за выдачи ⁸ воюя, | дьяволу себя предали, |
| 25 На других свалить задумав | всю вину за злодеянье ⁹ . |
| 26 Сами выдали все книги, | нас же обвиняют нагло, |

27 Что мы хуже поступили,
28 Ибо дело то о книгах
29 Ведь и Петр отказался
30 Но алтарь воздвигнуть против
31 Мир Христовый разрывают,
32 Не гоненья в том причина,
33 Вы, что мирной жизни рады,
34 Пастырь наш, великий Боже,
35 От псевдопророков этих,
36 Злая их природа волчья
37 Имя правды — шкура агнца,
38 Если не знаком с Писанием,
39 Слышат люди: «Вон предатель»,
40 Если скажешь: «Докажите!»,
41 Доверяют лишь своим же,
42 Ведь и мы своим лишь верим.
43 Кто же тот, кто скажет правду? —
44 Хочешь знать, кто лжет? А тот, кто
45 Спор решен. Так почему бы
46 Вы, что мирной жизни рады,
47 Предки наши говорили,
48 Что они познали дело,
49 Были выдавшие книги
50 Нумидийским же священством,
51 В Карфаген когда прибыли,
52 То нашли Цецилиана¹⁵
53 Рассердились, ведь епископ
54 Были, впрочем, и иные
55 Гордецы и нечестивцы —
56 Собрались и обвиняют:
57 Он предателем¹⁶, ведь были
58 Разорвавши невод мира,
59 Вы, что мирной жизни рады,
60 Как же славно и приятно
61 Слушайте же глас пророка,
62 Есть ли тот, кто обвиненье
63 Кто участвовал во пренях
64 Кто свидетелей представил?
65 Нам они мечтали очень
66 Ведь молва давно ходила
67 Но за этим возмущеньем
68 Чтоб себя самих очистить,
69 Из-за них вожди другие
70 Ведь соратникам не верить
71 Но конец пусть будет распре,
72 Вы, что мирной жизни рады,
73 Кто замыслил эту распрю,
74 Судьи ведь не заседали,
75 Чтобы, как велит обычай,
76 Ни истец, ни подсудимый

чем они когда-то раньше.
может извиняться страхом.
от Христа, как испугался¹⁰.
алтаря — как то прощать им?
человеку доверяясь¹¹ —
сами только виноваты.
справедливо рассуждайте!
Ты способен нас избавить
кои нас пожрать стремятся.
кроется под шкурой агнца¹².
но в природе волчьей — распря.
то наверняка обманут.
а в чем дело-то, не знают.
ничего не отвечают.
я же говорю: «Все враки».
Кто ж из нас тогда предатель?
Кто остался жить корнями¹³!
не в единстве пребывает.
с миром вам не оставаться?
справедливо рассуждайте!
книги нам с тех пор оставив,
так что могут доказать все.
о святом законе нашем
а не просто скромной паствой¹⁴.
чтоб епископа назначить,
сей престол уже занявшим.
не был ими же посажен.
недрузи Цецилиану,
слишком долго вспоминать их —
«Был в епископы назначен
выданы им Книги наши».
по морю теперь блуждают.
справедливо рассуждайте!
обитать совместно братьям¹⁷
чтоб в единстве пребывать вам.
в передачи доказал нам?
на судебных заседаниях?
Кто столь смел, чтоб утверждать так?
приписать свое деянье,
о злосчастной передаче.
виноватые скрывались,
а других суметь ославить.
секты их в блужданье впали,
посчитали безобразным.
будем же едины, братья!
справедливо рассуждайте!
пребывал в безумном мраке.
а священники — тем паче,
рассудить в собраньи здраво.
пред судом не объяснялись,

77 Со свидетелей возможных
78 Заправляли в этом деле
79 Может, нам покажут акты
80 Мы б увидели, что было
81 Если был лукав епископ¹⁹,
82 Раз его не низложили,
83 Ведь вы терпите для гнева
84 Одного стерпеть для мира
85 Вы, что мирной жизни рады,
86 Мы бы были рады, если б
87 Если прежде вы не знали,
88 Ведь средь вас и тех немало,
89 Все же вы не пожелали
90 Не о тех грехах здесь слово,
91 Но о тех смертоубийствах,
92 Вы даете им поддержку
93 Одного стерпеть могли бы
94 Коль его сместить не вышло,
95 Только был он невиновен,
96 Но довольны о пороке,
97 Мнили ведь, что правда с ними,
98 Вы, что мирной жизни рады,
99 Тот, кто ищет тщетной славы,
100 Как начальник злодеянья,
101 Ведь всю Африку хотелось
102 Так что из-за моря судей
103 Но задумал это сделать
104 То, о чем я доношу вам,
105 Согласился император,
106 Слушать жалобу Доната
107 Иск Доната был отвергнут,
108 К императору проситься
109 Что не из любви великой
110 Проиграв все тяжбы, снова
111 Вы, что мирной жизни рады,
112 Коли правды вы хотите,
113 Что Донат содеял после,
114 Стали спорить иерархи
115 Так, не стоит ли послушать
116 Вы алтарь воздвигли против
117 Высшего суда решению
118 Отчего лишь к вашим судьям
119 И по-всякому хотите,
120 Не известно ль вам все это,
121 Правда требует признаться:
122 Ну так что же от неправды
123 То гордыня и советы
124 Вы, что мирной жизни рады,
125 Кто в любви Христа, не может
126 Так услышьте наше слово,

не снимали показаний.
только ярость и лукавство.
проведенных заседаний?¹⁸
поводом к войне алтарной.
должен был быть снятым раньше.
то останется пускай он²⁰,
множество лукавых явно.
тоже было б в силах ваших.
справедливо рассуждайте!
вы блуждать не пожелали.
то теперь узрите правду.
кто совсем вам не по нраву,
от общения отлучать их.
коих в силах отвергать вы,
что в открытую творятся.
по незнанию иль из страха²¹.
предки ваши для согласия,
мятежом и беспорядком.
нет иному доказательств.
к коему они причастны,
хоть они — исток разлада.
справедливо рассуждайте!
не желает с Богом править,
от кого его названье.
захватить тому Донату;
запросил себе прислать он²².
он не от любви вящей²³.
голос истины вещает.
чтоб священники собрались
и ответ Цецилиана.
но он дерзости набрался
напрямую с ходатайством.
сделал это он — понятно.
всех крестить крещеных начал.
справедливо рассуждайте!
поразмыслить в целом надо.
почему не делал раньше?
по земле всей африканской.
мнение заморских братьев?
алтаря, раскол создали.
не желали подчиняться,
апеллировать вы стали,
чтоб погрязло в схизме царство.
иль не можете сознаться?
ошибались ваши власти.
отступиться вам мешает?
нечестивых²⁴ вас сковали.
справедливо рассуждайте!
ненависть питать к согласью.
и пребудьте в мире с нами,

127 Разве только не стремитесь
128 Если б из краев каких-то
129 Поругались, рассудить их
130 Из другого края взяли б
131 И когда бы суд свершился,
132 Стали б вы общаться с теми,
133 Отчего же вы в общеньи
134 Ведь они с судом заморским
135 А решил он в нашу пользу;
136 Коль судья — Христос, то чем же
137 Вы, что мирной жизни рады,
138 Если есть в вас светоч сердца,
139 Есть прошения Доната,
140 Коли в них у вас нет веры,
141 Если ж мы откажем в вере,
142 Так обнимемся же в мире!
143 В выдаче Святых Писаний
144 Вы нам иск: у вас Макарий!²⁵
145 Только наши спор прервали,
146 Признаем: не без греха мы;
147 Это вам не надо мира,
148 И не просто лишь нападки:
149 Но разбойников не выгнать:
150 Вы, что мирной жизни рады,
151 Коль Макарий и нарушил
152 Коль, единство защищая,
153 Я скажу: «Да, не безгрешен»²⁶,
154 Кто учил их над землёю
155 Ни Христос, ни император
156 Учinyть разбой, поджоги,
157 Писано, чтоб меч был спрятан²⁸,
158 Не убьют до смерти, правда,
159 Так что после умираешь,
160 Если б было состраданье,
161 «То — Израилевы жезлы,
162 Правда, тем не столько тело,
163 Вы, что мирной жизни рады,
164 Так зачем же упрекать нас,
165 Если кто-то был жестоким,
166 Впрочем, если лгут о ком-то,
167 Так возлюбим мир Христовый,
168 Коли в Церкви есть дурные,
169 Коли быть не могут с нами,
170 Коль из Церкви их не выгнать,
171 Иезекииль пророчит:
172 Кто скорбит от козней братьев,
173 Но не покидаем мать мы
174 Что свершили нечестивцы,
175 Ныне ж тот, кто в их общеньи,
176 Вы, что мирной жизни рады,

отобратъ престол напрасно.
меж собою иерархи
справедливо как желали б?
судию, что не был в сваре.
приговор неся разладу,
кто б ему не подчинился?
с теми, кто так сделал раньше?
вздумали не соглашаться,
и поныне правда с нами.
будете вы возражать нам?
справедливо рассуждайте!
можете увидеть правду.
Акты; всё проверьте сами.
нам что можете представить?
будет бесконечной драка.
Что нам то, что было раньше?!
мы друг друга обвиняли.
Мы: у вас монашья шайки!
ваши все же продолжают.
правда, вы свой не признали.
и от вас идут нападки,
наших часто избивают.
ведь не будет тех, кем править.
справедливо рассуждайте!
предписание христианства,
мог ввести закон он царский,
только хуже будут ваши»²⁷.
африканской измываться?!
никогда не позволяли
беззаконье дикой драки.
так, в дубинке зла не знают:
только покалечат крайне,
весь в мучениях распятый.
то быстрей бы умерщвляли.
— говорят —, как Бог назвал их»²⁹.
сколько имя убивают.
справедливо рассуждайте!
братья, теми временами?³⁰
он противен нам тем паче,
то Господь откроет правду.
пусть в единстве будет радость!
все же им не помешать нам»³¹.
исключатся миром здравым.
пусть из сердца исключатся.
на челах тех будут знаки»³²,
все ж от них не отделясь»³³.
из-за зла лукавых братьев,
изовне алтарь поднявши.
хуже них самих, бежавших.
справедливо рассуждайте!

177 Всякий знающий Писанье,
178 Иоанн Креститель прежде
179 Вы — гумно Христово, кое
180 И послал учеников он,
181 И, крестом гумно провеяв,
182 Правыми так Божья Церковь
183 Продавали, что имели,
184 И они как семена те,
185 Чтоб взошли они до жатвы;
186 Ведь средь них взошел и плевел,
187 Их солома — отщепенцы,
188 Если был Макарий с ними,
189 Вы, что мирной жизни рады,
190 Моему чтоб внял ты слову,
191 В первое вошли святые,
192 Так, сказал Господь: семь тысяч
193 Ведь цари и иерархи
194 Много среди них пророков
195 Кто ж из них алтарь отдельный
196 Свершено народом вредным
197 Над пророками глумился,
198 Только праведники все же
199 Ожидали очищения,
200 Все в одном смешались храме,
201 Так что алтаря единство,
202 Вы, что мирной жизни рады,
203 А теперь для Церкви время
204 Зреет он везде, но много
205 Как пример тому — Иуда,
206 Средь благих его сносил Он,
207 И вещал злой раб, Христос же
208 Так, судью кто хочет слышать,
209 Со святой вечери даже
210 Ведь Он был бы предан, хоть бы
211 Так урок нам был преподан
212 Коль нельзя нам прогонять их,
213 Что ж до гордых, то сравним их
214 Из пожатого уносит
215 Вы, что мирной жизни рады,
216 Перекрещивать зачем же? —
217 Вы священников негодных
218 После них никто, однако,
219 И кого б те ни крестили,
220 Дать они могли лишь только
221 Вспомним, каково в Законе
222 И ему не оправдаться,
223 Раз святые только крестят,
224 Мы — в единстве. Так за что же
225 А во времена гонений
226 Писано: грехи отцовы

то, что я открою, знает.
говорил евреям ясно:
веять Он намеривался³⁴.
чтоб они свершили жатву³⁵
урожай бы весь собрали.
наполнялась, как хлебами:
с миром навсегда прощаясь³⁶.
что по миру разбросали³⁷,
их в конце провеять надо,
т.е. ересей немало,
что единство нарушают.
то к чему крестить опять нас?
справедливо рассуждайте!
два гумна сумей представить³⁸.
как указано в Писаньи.
я себе мужей оставил³⁹,
праведными были часто.
и людей совсем не знатных.
для себя решил бы ставить?
было много злодеяний:
предавался истуканам⁴⁰.
от единства не отпали,
подлости снося лукавых.
хоть остались врозь сердцами,
никогда не нарушали.
справедливо рассуждайте!
уж второго урожая.
выдержать еще обязан.
Господа Христа предатель⁴¹.
посылал для увещаний.
в вере твердо оставался.
не заботит сам глашатай.
нечестивца не прогнал Он⁴²,
выгнали того и раньше.
выносить лукавых братьев:
нужно сердцем отделяться.
мы с пустыми колосками:
их до веянья ненастье.
справедливо рассуждайте!
нам ответьте, умоляю.
из церковей своих прогнали,
перекрещивать не станет.
все в общении пребывают.
то, что получили сами.
любодею наказанье;
ведь грешил он не из страха.
вновь крестите после ваших.
нас вы столько порицали?
мы ведь не жили тем паче.
не должны сынов касаться⁴³;

227 И не даст плода благого
228 Вы, что мирной жизни рады,
229 Вам известно, кто кафолик,
230 Если кто из вас разумен,
231 Прежде, чем совсем иссохнуть,
232 Мы не крестим вновь, ведь в вере
233 Но мы знаем: не на деле,
234 Тот же вид побег имеет,
235 Но от вида что за польза,
236 Так, к лозе вернитесь, братья,
237 Больно нам, когда мы видим,
238 На Петра святом престоле
239 И в порядке их узрите,
240 Воротам гордыни адской
241 Вы, что мирной жизни рады,
242 Вот представь, что кто-то полный
243 И святым мужам подобный,
244 Спросит: «Для чего задумал
245 Раньше было что — не знаю,
246 Укажи мне, если все же
247 За лицом твоим слежу я,
248 Но пятно мое — не ты ли?
249 Посмотри, с кем ты в общении,
250 Что пятнает нас, не знаем,
251 Вас пятнают преступленья,
252 Раз вас это не заботит,
253 И кафолика такого
254 Вы, что мирной жизни рады,
255 Горе вам! Ведь за престолы
256 Хоть кричите вы, что святы,
257 Ведь вы видите, что все же
258 Уж не скажете ли вы нам:
259 Вам, однако, мы ответим,
260 Или скажите, что плевел
261 Вам ответим мы: «Ах, если б
262 И апостолы Господни
263 Вместе таинство святое
264 Хоть и знали, что меж ними
265 Только грязь чужого сердца
266 Вы же вновь крестить хотите
267 Вы, что мирной жизни рады,
268 Так, внемлите же мне, братья,
269 Ибо что скажу вам — правда;
270 Словно мать-Церковь с миром
271 «О сыны мои, за что же
272 Бросили меня к чему вы?
273 Обвиняете вы братьев
274 Как язычники давили,
275 Многие меня предали —
276 Ну а вас кто заставляет

тот, кого с лозы сорвали⁴⁴.
справедливо рассуждайте!
и что значит оторваться.
пусть вернется жить корнями;
пусть покинет адский пламень.
знак у нас единый с вами⁴⁵,
с виду вы храните святость;
что с лозы уже сорвали.
если не живешь корнями?⁴⁶
поскорее прививаться.
как сорвались вы и пали.
посчитайте иерархов
как досель они сменялись⁴⁷.
век не одолеть сей камень!⁴⁸
справедливо рассуждайте!
кафолической веры правой,
тем, которых все мы знаем,
вновь крестить меня ты, братец?
ныне ж в вере пребываю.
знаешь, что меня пятнает:
не пойму лишь сердца тайны.
Так теперь подозреваю.
хоть святым считал тебя я.
только вы давно не святы:
что тайком свершили ваши.
то меня — что было раньше». смеешь вновь крестить, однако?
справедливо рассуждайте!
вы воюете неправо.
сердцем знаете иначе,
много ваших зло свершают.
«Мы в сетях перемешались!»?
что давно вы их прорвали.
вы выносите до жатвы?
так вы делали и раньше!»
рядом с тем Христоравцем
на вечере получали⁴⁹,
есть виновник злодеянья.
все же их не замарала.
христианских ваших братьев.
справедливо рассуждайте!
на меня не озлобляясь,
постарайтесь разобраться!
к вам сама, моля, взывает⁵⁰:
жаловаться на меня вам?
То от вас я знать желаю.
ваших, я же вся терзаюсь.
исстрадалась я немало.
что содеяли от страха.
снова против подниматься?

277 На словах вы все со мною,
278 Кафолической зовусь я,
279 Чтоб молилась за царей я,
280 Ненавистно вам, что ныне
281 Коль сыны вы, что боитесь
282 Ведь дары вам посылались,
283 Позабыли вы пророков,
284 Что цари языков Церкви
285 Вы ж, отвергнув их, явили
286 И возмездия Макарий
287 Ну а я в чем провинилась,
288 Коль могу, гоню лукавых,
289 Так, чтоб или исцелились,
290 От меня ушли вы, чтобы
291 Коль не любите лукавых,
292 Коль их терпите средь ваших,
293 Так чтоб снова не крестили
294 Вы выносите злодеев
295 То, что за Христа должны вы,
296 Если вы хотели слышать,
297 Наш Судья грядет; решит Он,

но на деле-то — неправда.
вы же — схизмою Доната.
повелел апостол Павел⁵¹;
и цари уж христиане.
внять моим увещаньям?
вы ж принять их отказались.
что предсказывали раньше,
приношения доставят⁵².
то, что вы не Церкви чада;
принужден был добиваться.
ваша мировая матерь?⁵³
коли нет, терплю пока что,
иль в конце совсем отпали.
мучилась я смертью вашей?
поищите у себя их.
почему б не жить в согласье,
и не раздували распри.
за бессмысленную плату:
терпите вы за Доната⁵⁴.
мы вам мир пропели, братья.
что Ему мы представляем.

ПРИМЕЧАНИЯ ПЕРЕВОДЧИКА

1. Августин начинает свое сочинение с темы мира, как и его предшественник по борьбе с донатистами Опат Милевитанский (4 в.) в произведении «О схизме донатистов» (*De schismate Donatistarum [=De sch. Don.]*).

2. Сравни: Втор. 1: 17; Иак. 2: 9.

3. По всей видимости, образ разорванной одежды как разделения Церкви во внутренней распри Августин заимствует у Опата (*De sch. Don.*, 3, 9) [12, 1020]. Гиппонец возвращается к этому образу в «Трактатах на Евангелие от Иоанна» (*In Ioannis evangelium tractatus CXXIV [=In Io. ev. t.]*, 13, 13) [16, 1499].

4. «Мир Христов» (*pac Christi*) — одно из центральных понятий августиновской экклесиологии в борьбе с донатистами.

5. Как и Опат, Августин здесь предпочитает называть донатистов «братьями», подчеркивая тем самым их отличие как схизматиков от еретиков. Позднее, впрочем, в сочинении «Против Крескония, грамматика-донатиста» (*Contra Cresconium grammaticum Donatistam*, 2, 7, 9) он замечает, что «закоренелая схизма становится ересью» (*haeresis autem, schisma inveteratum*) [20, 472].

6. В стихах 10–9 используется евангельский образ: Мф. 13: 47–50. Августин приводит и в «Кратком изложении конференции с донатистами» (*Breviculus collationis cum Donatistis*, 3, 8, 10) [20, 629].

7. «Алтарь против алтаря» (*altare contra altare*) — многократно употребляемая Августином конструкция — заимствована у Опата (*De sch. Don.*, 1, 15; 19) [12, 916; 923].

8. Т. е. выдача священных книг гонителям христиан.

9. Мысль о том, что сами «традиторы» были зачинщиками схизмы, скорее всего берется у Опата (*De sch. Don.*, 1, 13) [12, 908A].

10. Мф. 26: 70–74. У Оптата также в этой связи есть ссылка на отречение Петра от Сына Божия (De sch. Don., 7, 3) [12, 1087C-8A].

11. Ср.: Иер. 17: 5.

12. Ср.: Мф. 7: 15. Этот евангельский образ Августин приводит в еще одном антидонатистском трактате «Против писем Петилиана» (Contra litteras Petiliani, 2, 73, 164) [=C. lit. Pet.] [20, 310].

13. У Оптата читаем: «Мы остались с корнями и со всеми в целом мире» (...in radice manemus, et in toto orbe terrarum cum omnibus sumus) (De sch. Don., 1, 28) [12, 940A].

14. Ibidum, 1, 14 [12, 913A].

15. Цецилиан (Caecilianus), епископ Карфагена, чье посвящение в 311 г. стало поводом для раскола.

16. По всей видимости, имеется в виду Феликс, епископ Аптунги.

17. Пс. 132: 1. Августин перенимает этот пример у Оптата: De sch. Don., 2, 15; 3, 6; 4, 4 [12, 967A, 1015A, 1032A].

18. Имеется в виду совет 312 г. из семидесяти нумидийских епископов под председательством Секунда из Тигиси, объявивший рукоположение Цецилиана недействительным.

19. Т. е. Цецилиан.

20. Эта же мысль высказывается у Оптата: De sch. Don., 1, 19 [12, 922A].

21. Очевидно, что Августин говорит о так называемых циркумцеллионах, которых донатисты привлекали на свою сторону. Circumcelliones agonisticos упоминает уже Оптат (De sch. Don., 3, 4) [12, 1007A]. Вот что о них говорит Августин в своем самом позднем антидонатистском трактате «Против Гауденция, епископа донатистов» (420 г.): «Кто же не знает этот беспокойный род людей, свирепствующих своими злодеяниями и избегающих всякого полезного труда; предельно жестоких по отношению к смертям других и ни во что не ставящих свои жизни; наводящих ужас на земледельцев и отлынивающих от полевой работы; добывающих себе пропитание, обхаживая деревенские хижины, отчего и получили имя циркумцеллионов; являющихся страшным бесчестием для Африки, опозорившим ее едва ли не на весь мир?» (Contra Gaudentium Donatistarum episcopum, 1, 28, 32) [20, 725].

22. В «Пересмотрах» Августин признает, что на самом деле «заморских судей» просил не тот «великий» Донат, епископ Карфагена, а какой-то другой (non ipsum sed alium Donatum) (Retractationes, 1, 21, 3) [14, 618], по всей видимости, Донат из Казы Нигры.

23. Здесь Августин говорит о жалобе, направленной донатистами императору Константину. Треленберг убежден, что Августин признавал правомочность такой петиции, но отмечал, что она свидетельствовала о нежелании раскольников решать вопрос с кафоликами «по любви» [23, p. 180].

24. Пс. 1: 1. Этим же выражением из Псалмов пользовались и донатисты, обосновывая необходимость разделения: C. lit. Pet., 2, 46, 107 [20, 296].

25. Макарий — императорский легат, посланный в 340 г. с целью восстановить церковное единство.

26. Считается, что Макарий был слишком жесток в подавлении мятежа донатистов.

27. Защищая Макария, Августин следует за Оптатом, убежденным в обоснованности принятых мер против донатистов и циркумцеллионов.

28. Мф. 26: 52. Циркумцеллионы изуверски следовали этому евангельскому правилу, заменяя мечи дубинками.

29. С. lit. Pet., 2, 64, 144; 2, 88, 195 [20, 306; 320]; Enarrationes in Psalmos [=En. in Ps.], 10, 5 [17, 134].

30. Августин не раз упоминает об этом периоде в истории африканской церкви как именно о «временах Макария». Вот что он говорит в письме к донатистскому епископу Максимино: «Ни ты не упрекай меня временами Макария, ни я тебя — лютостью циркумцеллионов: ведь если последнее не имеет отношения к тебе, то первое — ко мне» (*nec tu obiicias tempora Macariana, nec ego saevitiam Circumcellionum: si hoc ad te non pertinet, nec illud ad me*) (Ep. 23, 6) [15, 97].

31. Эту мысль Августин повторяет в книгах «О крещении против донатистов»: «...даже отъявленные негодяи не пятнают в единстве благих людей» (... *mali etiam cogniti bonos in unitate non maculant*) (*De Baptismo contra Donatistas*, 5, 1, 1) [20, 177].

32. Иез. 9: 4; Откр. 7: 3.

33. Вот что об этой скорби Августин говорит в «Толкованиях на псалмы»: «Как правило, человек пытается исправить превратных и дурных людей, находящихся на его попечении, но которым явно не достаёт усердия и духа, но не может исправить, и вынужден страдать. А ведь не могущий исправиться — твой человек, или потому, что он — человек вообще, или же потому, что, как часто бывает, ты с ним в церковном общении. Раз он внутри твоего круга, что будешь делать? Куда пойдешь? Как отделишься, чтобы не страдать от этого?... Если все было задействовано [но не помогло], осталось только скорбеть» (En. in Ps., 54, 8) [17, 633–634].

34. Мф. 3: 12.

35. Мф. 9: 38; Лк. 10: 1–2.

36. Деян. 4: 34.

37. Мф. 13: 24–30, 37–43.

38. Треленберг полагает, что два гумна символизируют две Церкви — Ветхого и Нового Заветов [23, p. 187].

39. 3 Цар. 19: 18; Рим. 11: 4.

40. Мф. 23: 29–38.

41. Мф. 10: 4.

42. Мф. 26: 25.

43. Втор. 24: 16; Иез. 18.

44. Ин. 15: 4. Текст Оптата свидетельствует, что эта евангельская метафора использовалась уже в аргументации Пармениана, т. е. стороной противника: *De sch. Don.*, 1, 10 [12, 903A].

45. Т. е. крещение.

46. Так, в «Проповедях» Августин говорит: «И хотя [телесный] член... и помимо тела имеет форму, жизни не имеет. Так и человек отделившийся от Церкви» (*Et tamen membrum... praeter corpus habet formam, sed non habet vitam. Sic et homo ab Ecclesia separatus*) (*Sermones*, 268, 2, 2) [19, 1232].

47. Их список, начинающийся с Петра, приводит Опат (De sch. Don, 2, 3) [12, 948A].

48. Мф. 16: 18.

48. С. lit. Pet., 2, 11, 26 [20, 266].

50. Августин часто прибегает к образу «матери-Церкви» (*mater ecclesia*) в своих сочинениях. Нередко этот образ у него дополняется парным образом «отца-Бога» (*pater Deus*). С учетом того, что Августин задействовал выражение «мать-Церковь» уже в «Псалме», логично предполагать, что он включил его в свою антидонатистскую риторику, основываясь на опыте Опата: De sch. Don., 1, 11; 4, 2 [12, 906A; 1030A].

51. 1 Тим. 2: 1–2. Сравни также у Опата: Ibidum, 3, 3 [12, 999B].

52. Пс. 71: 10; Ис. 49: 23; 60: 3, 11; Откр. 21: 24. Августин имеет в виду императорских легатов Павла и Макария с дарами Донату.

53. «Ваша мировая мать» (*mater vestra in toto orbe*) [20, 32] — таково здесь понимание Августином кафоличности Церкви, выражение которого также перенимается у Опата, у которого мы находим следующую (многokrратно повторяемую) формулу: «кафолическая Церковь, распространившаяся по всей земле» (*Catholica Ecclesia ubique terrarum diffusa* или *in toto terrarum orbe diffusa*) (напр. [12, 941; 946B]).

54. Августин тоже говорит, что донатисты «претерпевают тяготы, но за Доната, а не за Христа» (*patiuntur molestias sed pro Donato non pro Christo*) (In Io. ev. t., 6, 23) [16, 1436].

ЛИТЕРАТУРА

1. Белоликов В. З. Литературная деятельность Блаженного Августина против раскола донатистов. — Киев: Петр Барский, 1912. — 146 с.

2. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — СПб.: Наука, 1994. — 444 с. 3. Тащян А. А. Эстетика ритма Аврелия Августина: от античной науки к новому искусству. — Краснодар: КубГУ, 2012. — 258 с. 4. Aurelii Augustini Psalmus contra partem Donati / introduzione, testo critico, traduzione e note a cura di Rosario Anastasi. — Padua: Cedam, 1957. — 106 p.

5. Brown P. Augustine of Hippo: A Biography. — Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2000. — XIII, 548 p.

6. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / ed. consilio et impensis Academiae Litterarum caesariae Vindobonensis. — Vindobonae, Lipsiae: F. Tempsky, G. Freytag, 1908. — Vol. 51. — XXIII, 387 p.

7. McCarthy M. C. An Ecclesiology of Groaning: Augustine, the Psalms, and the Making of Church // Theological Studies. — 2005. — Vol. 66 (1). — P. 23–48.

8. Meer F., van der. Augustine the Bishop: the Life and Work of a Father of the Church / trans. by B. Battershaw and G. R. Lamb. — London: Sheed and Ward, 1961. — XXIII, 679 p.

9. Patrologiae cursus completus: Series Graeca / Accurante J. — P. Migne. — Parisiis, 1857. — T. 27 [= PG 27]. — 1410 col.

10. PG 29, 1857.

11. PG 44, 1863.

12. Patrologiae cursus completus: Series Latina / Accurante J. — P. Migne. — Parisiis, 1845. — T. 11 [= PL 11].
13. PL 14, 1882.
14. PL 32, 1877.
15. PL 33, 1902.
16. PL 35, 1864.
17. PL 36, 1865.
18. PL 37, 1865.
19. PL 38, 1863.
20. PL 43, 1845.
21. PL 53, 1865.
22. Tréhorel E. Le psaume abécédaire de Saint Augustin // Revue des études latines. — 1939. — Vol. 17. — P. 309–329.
23. Trelenberg J. Das Prinzip «Einheit» beim frühen Augustinus. — Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. — X, 242 p.
24. Williams R. Augustine and the Psalms // Interpretation: A Journal of Bible and Theology. — 2004. — Vol. 58 (1). — P. 17–27.

*А. П. Дмитриев**

ПАСТЫРСКОЕ БОГОСЛОВИЕ В ПУБЛИЦИСТИКЕ Н. П. ГИЛЯРОВА-ПЛАТОНОВА

Статья посвящена религиозной публицистике видного мыслителя-славянофила Н. П. Гилярова-Платонова, которая противодействовала «клерикально-бюрократическому направлению» русской мысли и помогала преодолеть исторический разрыв духовенства с обществом. Главными бедами церковной жизни он называл кастовость духовного сословия, отнятие избирательного права у приходов, потерю духовенством местного значения (они «стали простыми делегатами епархиальной власти») и его желание «превратиться в казенного чиновника» (получать жалование от казны, светские награды и др.). Он как никто другой умел перелагать сложные богословские и церковно-исторические сведения на понятный народу язык.

Ключевые слова: Н. П. Гиляров-Платонов, пастырское богословие, церковная реформа, клерикализм, проповедничество.

A. P. Dmitriev

THE PASTORAL THEOLOGY IN JOURNALISM OF N. P. GILYAROV-PLATONOV

The article dedicated to the religious journalism of a prominent thinker-Slavophile N. P. Gilyarov-Platonov, which opposed «clerical-bureaucratic direction» of Russian thought and helped to overcome the historical gap of the clergy with the society. He believed that the main trouble of the Church's life were the caste of the clergy, the abolition of the electoral rights from the parishes, the loss by the clergy of local importance (“they have become simple delegates of the diocesan authority”) and his desire “to turn in a state official” (to receive the salaries of the Treasury, secular awards, etc.). He's like no one else was able to place the burden sophisticated theological and church-historical information into plain language for the people.

Keywords: N. P. Gilyarov-Platonov, pastoral theology, church reform, clericalism, preaching.

Периоды некоторого упадка церковной жизни, перемежаемые с ее возрождением, как известно, переживались в России неоднократно. В XIX в.

* Дмитриев Андрей Петрович, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук; ardspb@gmail.com

наиболее рельефным оказался такой переход, пришедшийся на рубеж 70-х и 80-х гг. В идейной подготовке выхода из духовного кризиса не последнюю роль сыграло публицистическое слово Никиты Петровича Гилярова-Платонова (1824–1887), видного религиозного мыслителя-славянофила, наследие которого все еще остается мало востребованным, а он сам, по словам одного из его последователей, С. Ф. Шарапова, — «неопознанным гением» [11]. Это выражение, увы, актуально и сегодня [см.: 2; 9]. (Далее имя мыслителя будет указываться сокращенно, без второй части, — как это принято было в литературе второй половины XIX в.)

Тем не менее обращение к его работам, почти полтора столетия лежащим под спудом, могло бы быть весьма полезно сегодня, когда возрождение церковной жизни, в частности — должных взаимоотношений клира и паствы, как и прежде, стоит на повестке дня.

В отличие от большинства церковно-общественных деятелей пореформенной эпохи, лишь время от времени получавших возможность публиковаться в чужих повременных изданиях, у Гилярова была своя собственная трибуна — ежедневная московская газета «Современные известия», которую он издавал в продолжение двадцати лет. Она отчетливо ориентировалась на самые широкие слои населения, была довольно популярна не только в Москве, но и в провинции, имела сравнительно высокие тиражи. Мнения редактора, как правило ежедневно писавшего передовые статьи, и многочисленных корреспондентов бывали так оригинальны и интересны, что ссылками на «Современные известия» пестрели рубрики «Из периодической печати» всех больших газет страны (см. подробнее [8]).

При этом в т. н. образованном обществе репутация гиляровского издания в эпоху «хождения в народ» и господства позитивистских настроений была однозначно негативной, и именно по той причине, что он постоянно шел против течения, немалую часть газетных полос посвящая религиозным темам. В значительной мере эти передовые статьи Гилярова были посмертно собраны его учеником князем Н. В. Шаховским и переизданы на средства К. П. Победоносцева [3–4; далее при ссылках на это издание указывается дата выхода газеты, в которой помещена цитируемая передовая статья].

Ученик Гилярова публицист И. Ф. Романов-Рцы в одном из своих мемуарных очерков писал, что общее мнение о «Современных известиях» было презрительно-однозначным: это — «орган попов». «Да ведь это, батенька, знакомое *постное масло*?» — говорили о газете [14, с. 16]. Сходное суждение московского обывателя с «передовыми» взглядами приводил другой ученик Гилярова С. К. Эфрон: «Газета постная, на лампадном масле» [16, с. 6]. Почитавший Гилярова византолог Никодим Кондаков (он женился на его племяннице Вере) вспоминал, как пришедший к нему в гости Илья Мечников (они в 70-х годах служили в одном университете в Одессе), «опрокинувши <...> разом два или три стакана на стол и ухвативши эту газету («Современные известия») <...> стал вытирать мокроту, говоря: “Грязью грязь вытираю”» [10, с. 43].

И вот, в период такого антирелигиозного общественного ожесточения Гиляров вышел на проповедь возрождения церковной жизни, причем — как один из видных богословов своего времени и наиболее сведущих знатоков цер-

ковного быта: он выходец из духовной среды (сын коломенского священника), питомец Московской духовной академии и затем (1848–1855) ее преподаватель.

Еще до выхода в свет первого номера «Современных известий» Гиляров решил поделиться со своим близким другом (впоследствии обер-прокурором Св. Синода) К. П. Победоносцевым заветными мыслями о том, с какой целью собирался издавать газету, — мыслями, всецело проникнутыми идеями христианского гуманизма, самоотверженной любви к «малым сим». 20 октября 1867 г. он писал другу:

...честно поступит, высокий гражданский долг исполнит, больше других соотечественникам послужит тот, кто, имея дарования кое на что высшее и блистательнейшее, на более глубокое и ученое, совлечет с себя парадные одежды публициста-генерала и в рубище, свойственном простому люду, потолкует с ними о том, что им знать желательно, но что растолковать им отчасти не хотят, отчасти не умеют [12, с. 61].

И позднее, в письме от 6 декабря 1872 г., продолжал: «А для этого надобно прежде всего ниспуститья до публики, до некоторой степени пожертвовать собою...» [12, с. 121]. Словесный ряд, которым здесь пользуется Гиляров, в сущности, подобен тому, каким в богословии описывается жертвенное нисхождение Спасителя (кенозис).

По сути, Гиляров в 1870-е гг. делал то, чему в предыдущее десятилетие посвятил жизнь А. М. Бухарев (архимандрит Феодор), — нес в литературно-общественные сферы богословское знание, стремясь сделать его удобопонятным и насущным для широкой публики. Сходную задачу ставили перед собой шедшие во встречном направлении — к Церкви от культуры, во многом уже обмирщенной, — славянофилы, Достоевский, Л. Толстой.

Из всего многообразия поднятых Гиляровым религиозных проблем затронем лишь одну — об учительстве духовенства и его сближении с обществом, являющуюся, пожалуй, первостепенной для пастырского богословия. Она же и наиболее существенная в свете возрождения церковной жизни. Сразу, однако, сделаем две оговорки. Во-первых, понятие «общество» у Гилярова означает не один только «народ самосознающий», как у его друга и сподвижника И. С. Аксакова [1, с. 137], а собственно всех мирян, весь верующий народ в его совокупности. И, во-вторых, учительство духовенства и его сближение с обществом-народом являлось для Гилярова единым взаимообусловленным, неразрывным процессом.

Разрабатывал он этот вопрос в период несомненного церковного кризиса, когда в печати установился, по определению Гилярова, «клерикально-бюрократический подход» к вопросам веры: «Направление это не знает „церкви“; для него существует только духовенство, и притом только белое, и именно в противоположении „черному“» [4, с. 190; 3 мая 1880 г.]; «вместо того чтобы видеть церковь, они видят клир, забывая о верующем народе» [4, с. 199; 18 мая 1880 г.]. При этом панацеей от всех бед провозглашалось улучшение материального быта. «В клерикально-бюрократической печати, — констатировал Гиляров, имея в виду прежде всего “Церковно-общественный вестник” (1874–1886), — сделалось казенным общим местом воззрение: дайте хорошее содержание, и будут хорошие пастыри» [4, с. 151; 10 декабря 1879 г.]. И в этом

он видит воздействие на умы «нигилистической» эпохи, ведь основывается такое требование на десакрализации пастырского труда и отождествлении его с любым другим физическим «напряжением мышц или же с коммерческим делом», зависящим от материального вознаграждения. Все же то, к чему еще недавно считался призванным священник:

любовь, ревность о спасении заблудшего, полагание души за своих овец, жар проповедания, духовная радость и скорбь, совесть и вера — все это признается возникающим, возвышающимся и ослабляющимся по мере пенязей. Лучшей проповеди материализм для себя не может искать... [4, с. 151; 10 декабря 1879 г.).

Такое положение вещей, отмечал Гиляров, породило «полицейский» взгляд на взаимоотношения клира и верующих и имело два неизбежных следствия: с одной стороны, клир свою неспособность просветить паству оправдывал якобы неискоренимыми грубостью и невежеством народа [см.: 3, с. 37–42; 5 августа 1868 г.], а в самом обществе установился, как мягко выразился Гиляров, «недостаток сердечного расположения к духовенству» [3, с. 50; 22 августа 1868 г.].

Исследуя глубинные причины того, как разрушались «первозданные отношения русского духовенства к прихожанам», Гиляров в ряде статей совершает исторические экскурсы — в XVII в. с «первым колебанием» изначальной гармонии, выразившимся в старообрядчестве; в Петровское и Екатерининское время с их церковными преобразованиями, нередко по протестантским и католическим лекалам.

В результате, во-первых, «степень прав на пастырское звание стала лютерански измеряться степенью учености» [3, с. 55; 23 августа 1868 г.], семинарским образованием, которое могли получать исключительно дети духовенства, замыкавшегося таким образом в касту: «Отдаляет духовенство от народа — школа; замыкает духовенство в касту школа» [4, с. 65; 23 января 1876 г.].

Во-вторых, уже в эпоху Просвещения стало казаться нелепым, что не один только епископ, но и «невежественная» паства оценивает претендента на священническое место, — и у приходов было отнято избирательное право. Сформировалось убеждение, что

священник должен быть навязываем народу, что народ должен существовать для духовенства и что духовенство, чрез подмен понятий исключительно называемое церковью, должно быть покровительствуемо в ущерб народу, без всякого внимания к желанию народа [3, с. 503; 18 сентября 1873 г.].

В-третьих, духовенство потеряло «местное» значение: подобно католическим клирикам — «солдатам папы», — «духовные лица стали простыми делегатами епархиальной власти: они бросаемы были архиерейским произволом туда и сюда»; «местные нужды и желания» оказывались второстепенны, «вообще — близость к народонаселению» утрачивалась. «Итак, — заключает Гиляров, — единство духовенства с народом было разрушено, связь порвана, сначала внутренняя, а затем и внешняя» [3, с. 55; 23 августа 1868 г.].

Выход из этого нравственного тупика, по убеждению публициста-богослова, возможен лишь при осознании клиром своего отчуждения от народа бедствием, объяснимым исторически. Однако именно этого не произошло:

в эпоху реформ 60-х гг. духовному сословию в его массе были свойственны два основных заблуждения (Гиляров использует образы «слепоты», «самообмана», характеризуя ими кризис пастырского сознания), сходные в том, что они лишь усугубляли разрыв клира с приходом.

С одной стороны, вопрос о содержании причтов однозначно решался в пользу казенного жалования, а не освященных традицией добродетельных пожертвований пасты. Гиляров риторически вопрошает: «Кто из духовных не желал бы сесть на жалование от государства? Мысль о том, чтоб содержаться от приходов, возбуждает отвращение» [3, с. 258; 25 октября 1870 г.]. Это для священника (цитирует Гиляров статью из «Церковно-общественного вестника») — «рабская зависимость, столь унижительная и оскорбительная для его достоинства». Почему же тогда — находит остроумный контраргумент Гиляров — доктор «не находит ни унижительным, ни оскорбительным» брать за визиты, а адвокат — получать гонорары от клиентов? [4, с. 200–201; 18 мая 1880 г.] И с горечью подытоживает: духовенство жаждет «получить казенное жалование и вполне преобразиться в казенных чиновников»; ему «кажется безусловным, что народ должен существовать для духовенства, а не духовенство для народа» [3, с. 502; 18 сентября 1873 г.].

С другой стороны, не менее остро тогда встал вопрос об учительстве священников. Общераспространенным было мнение:

Духовное лицо по существу совсем даже и не есть прирожденный учитель <...> он есть отправитель треб; является добродушное забвение понятий о пастырстве и мольба о том, чтобы видели в нем простую, внешнюю, механическую силу, распорядителя, станového пристава, вообще, известное колесо в государственной машине [3, с. 259; 25 октября 1870 г.].

При этом Гиляров делает интересное сопоставление: на Западе «духовенство оттирается повсюду, во Франции, Италии, Германии, Швейцарии, даже Англии» от дела образования, где оно прежде было «исключительно клерикальным», но борется отчаянно с этой секуляризацией.

Государство, высвобождая своих подданных из-под церковного, точнее — клерикального, плена, само в свою очередь подставляет себя на место церкви, требуя власти не только над поступками гражданина, но и над его душою [4, с. 53; 30 декабря 1875 г.].

Русское же духовенство принуждается правительством к образованию народа. «Но нам не до того, отвечает у нас духовенство: да притом заплатите нам за это хорошенько, тогда мы посмотрим, ведь это не наше дело». В этой позиции, пишет Гиляров, нет ответственности за судьбу страны, ведь «устранение духовенства от воспитания есть только преддверие безверию» [3, с. 455, 456; 20 декабря 1872 г.].

Беда в том, отмечает Гиляров, что правительство пошло на поводу этих чаяний. Он критикует реформы обер-прокурора Св. Синода графа Д. А. Толстого, программа которых, по его мнению, была задана либеральной публицистикой священника И. С. Беллюстина и Д. И. Ростиславова, и объясняет причины их провала.

Во-первых, улучшение содержания духовного сословия решено было осушить за счет значительного сокращения количества приходов. Однако увеличения доходов не получилось, потому как люди просто перестали ходить к исповеди, заказывать требы: «Должно было предвидеть, что с ослаблением предложения духовных услуг ослабитя спрос — совершенно обратно обычному экономическому закону» [4, с. 17; 11 мая 1874 г.]. Наряду с охлаждением веры, были и другие тяжелые последствия: окончившие духовные школы остались без вакансий, и образование им стало в наказание: семинариста «в сельские работники и лавочные сидельцы не возьмут; в ученики ремесленного заведения поздно» [3, с. 313; 24 октября 1871 г.]; крестьянам-храмоздателям, «отщипывавшим от себя последние копейки, чтобы устроить у себя, на свою кровную лепту, дом Божий», приходилось «затем видеть этот дом Божий запустелым» [4, с. 17] и т. д. В итоге, констатирует Гиляров, эта мера

кончилась полной неудачей. В иных местах она произвела раскол, в других — отпадение от христианства, повсюду — отчуждение от духовенства и в довершение — ничуть не улучшила положения оставшихся членов клира. Все это легко было предвидеть [4, с. 15].

Во-вторых, законоучительство и начальное обучение было объявлено только «нравственной обязанностью» духовенства, но не безусловной принадлежностью иерейского звания. И сразу многие школы лишились учителей в рясах. С начала 1870-х гг. власти пошли на попятную и прибегли к «косвенному понуждению»: выполнение учительских и псаломщических обязанностей стало условием получения священнических мест. Тут Гиляров призывал отказаться от полумер и

действовать прямее; грамотность (а кстати — знание и нужнейших молитв) в приходе возложить на *ответственность* приходского духовенства. Одновременно с нравственным давлением на самих крестьян, с одной стороны, и с поощрительными мерами — с другой... [3, с. 360–361; 13 января 1872 г.].

Надо сказать, что в этом вопросе у Гилярова были немаловажные заслуги: еще в преддверие реформ он написал для императрицы Марии Александровны записку «О первоначальном обучении народа», в январе 1862 г. прочитанную ею и Александром II, который, по свидетельству графини А. Д. Блудовой, всецело согласился с Гиляровым: «в руках духовенства должно оставаться образование первоначальное» (цит. по: [15, с. 572]). Запиской вдохновился митрополит Филарет (Дроздов), распорядившийся опубликовать ее в ближайшей книжке академического журнала (мартовской за 1862 г.) [6]. Важностью Записки проникся и М. Н. Катков, тут же перепечатавший ее в приложении к «Русскому вестнику» [7]. А в начале 1880-х гг. уже С. А. Рачинский поместил ее в своей знаменитой книге о сельских школах как идеологическое обоснование системы церковноприходского образования [13, с. 111–123].

В том же, что «духовенство не причисляет народного учительства к своим обязанностям», стремясь ограничиться одним требоисполнением, Гиляров видел роковое недоразумение, поскольку «при отсутствии церковного обучения надобность в самых требах наконец иссякает» [3, с. 457; 20 декабря 1872 г.].

Ведь чтоб народ был верующим и заказывал требы, участвовал в таинствах, его сначала надо катехизировать, просветить истинами веры, образовать, нравственно облагородить, смягчить его нравы.

Среди других конкретных мер по воссозданию должных взаимоотношений между клиром и мирянами Гиляров предлагал возвратиться к апостольскому правилу избрания священников: «Выборное начало есть истинно церковное, тесно связанное с самою соборностью церкви» [4, с. 282; 23 июня 1880 г.], которое, между прочим, может решить и проблему обеспечения духовенства:

...вместе с допущением к праву голоса при избрании пастырей пасомые, несомненно, окажутся и более щедрыми в отношении к тем, кого не насильно в их пастве водворила чужая воля, но о ком испрашивалось и их одобрительного единомыслия [3, 505; 29 сентября 1873 г.].

Существенной помехой в деятельности духовенства Гиляров считал избыток делопроизводственной нагрузки, никак не связанной с его непосредственным призванием, особенно «нотариальные обязанности»: выполнение оспенных ведомостей («просто сочиняются и никогда никакой действительности не изображают»); ведение метрических книг, фиксирование статистических сведений («неудобных для статистиков») и т. п. Гиляров призывал: «Снимите с причтов обязанность казенной регистрации, предоставив вместе с тем полную свободу церковной проповеди: духовная жизнь закипит» [4, с. 60; 5 января 1876 г.]. Тем самым он снова и снова поднимал вопрос об учительстве духовенства, так определяя «главнейший пробел современной жизни»:

Нет церковной проповеди, не слышится от пастырей живого слова: единственною воспитательною силою церкви, при современном ее положении, остается общественное богослужение... [4, с. 170; 5 марта 1880 г.].

Здесь тоже была своя историческая обусловленность: в России, в отличие от лютеранских стран, «проповедание слова Божия считается в духовенстве не неотъемлемою принадлежностью звания, а роскошью, парадною, праздничною церемонией» [4, с. 178; 13 апреля 1880 г.], «повинностью» [4, с. 397; 16 января 1884 г.]. Однако «каким успехом, авторитетом, влиянием овладевает всякий проповедник, лишь только <...> слышится в его слове хоть искра действительного огня, хоть капля живого, искреннего отношения к предмету проповеди!» [4, с. 179]. Да и успех штундистов и пашковцев, замечал Гиляров, показывает, «что жажда слышать христианскую проповедь есть в народе; что живая проповедь непременно повлечет за собою перевоспитание народа...» [4, с. 180].

Отметим, что проблемы пастырского богословия (прежде всего связанные с учительством духовенства и его сближением с паствою) Гиляров неоднократно затрагивал и в своих воспоминаниях «Из пережитого» (1884–1886; см. переиздание в академической серии «Литературные памятники»: [5]), отмеченных печатью художественности и психологической глубины, а потому позволивших, пожалуй, более выразительно и действенно, нежели в газетной публицистике, противостоять «клерикально-бюрократическому» направлению русской мысли тех лет.

В статьях, приуроченных к переизданию тома богословских сочинений А. С. Хомякова с предисловием Ю. Ф. Самарина, Гиляров, пользуясь выра-

жением последнего, так выразил «существо <...> их церковного служения и общественное значение этого служения» — это «эманципация религиозного сознания». Гиляров продолжал: «Эта заслуга эманципации принадлежит им двоим, принадлежит не в России только, а в целом человечестве» [4, с. 213; 11 сентября 1880 г.]. Безусловно, рядом с именами этих двух славянофилов-богословов по праву должно стоять и имя третьего участника упомянутого издания — самого Гилярова (переводившего французские брошюры Хомякова и редактировавшего предисловие Самарина). При этом его заслуга для русского общества в практическом, так сказать, отношении оказалась, пожалуй, и больше, поскольку он сложные богословские и церковно-исторические сведения умел как никто другой из его современников перелагать на удобопонятный для читающей публики язык и, таким образом, деятельно участвовал в возрождении церковной жизни в стране.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аксаков И. С. Отчего так нелегко живется в России? — М.: РОССПЭН, 2002.
2. Вострышев М. И. Неопознанный гений // Московские обыватели. — М.: Молодая гвардия, 2007. — С. 254–261.
3. Гиляров-Платонов Н. П. Вопросы веры и церкви: Сборник статей 1868–1887 гг. — М.: Изд. К. П. Победоносцева, 1905. — Т. I.
4. Гиляров-Платонов Н. П. Вопросы веры и церкви: Сборник статей 1868–1887 гг. — М.: Изд. К. П. Победоносцева, 1906. — Т. II.
5. Гиляров-Платонов Н. П. Из пережитого: Автобиограф. воспоминания / изд. подг.: А. П. Дмитриев, И. Г. Птушкина, Л. В. Дмитриева. — СПб.: Наука, 2009. — Т. 1–2.
6. [Гиляров-Платонов Н. П.]. О первоначальном народном обучении // Прибавления к изданию Творений Св. Отцов в русском переводе. — 1862. — Ч. 21. — С. 165–180.
7. [Гиляров-Платонов Н. П.]. О первоначальном народном обучении // Современная летопись «Русского вестника». — 1862. — № 30. — Июль. — С. 17–19.
8. Дмитриев А. П. Н. П. Гиляров-Платонов и его газета // Москва. — 2008. — № 5. — С. 209–215.
9. Климаков Ю. В., Антонов М. Ф. Неопознанный гений // Гиляров-Платонов Н. П. «Жизнь есть подвиг, а не наслаждение...». — М.: Ин-т рус. цивилизации, 2008. — С. 5–33.
10. Кондаков Н. П. Воспоминания и думы. — Prague: Seminarium Kondakovianum, 1927.
11. Неопознанный гений: Памяти Никиты Петровича Гилярова-Платонова: Статьи, заметки, письма и выдержки, собранные и проредактированные Сергеем Шараровым. — М.: Типо-лит. А. В. Васильева и К°, 1903.
12. Разумевающие верой: Переписка Н. П. Гилярова-Платонова и К. П. Победоносцева (1860–1887) / вступ. ст., сост., подг. текстов и комм. А. П. Дмитриева. — СПб.: Росток, 2011.
13. Рачинский С. Заметки о сельских школах. — СПб.: Синод. тип., 1883.
14. Рцы [Романов И. Ф.]. Как я нашел Никиту Петровича // Русский труд. — 1898. — 3 янв. — № 1. — С. 16–17.
15. Шаховской Н., кн. Н. П. Гиляров-Платонов как инициатор церковно-приходской школы // Русское обозрение. — 1896. — Т. 37, № 2. — С. 572–589.
16. Эфрон (Литвин) С. Миссионеры и начетчики. — М.: Свидетель, 1908.

*И. Ф. Щербатова**

РАЗВИТИЕ ТЕМЫ ЕДИНОЙ ЦЕРКВИ У ВЛАДИМИРА ПЕЧЕРИНА

В эволюции религиозных взглядов В. Печерина выделяется период, когда он выступал как сторонник идеи единства церквей. Под влиянием событий 1848 г. Печерин пришел к мысли, что именно революция способна заставить власть и общество объединиться в лоне Римской Церкви. При сравнении исходных тезисов устанавливается некоторая общность позиций Вл. Соловьева и Печерина в понимании проблемы единства церквей, а также в оценках теократии, роли Рима и национальных движений. Впоследствии взгляды Печерина на проблему единства церквей, как и на католичество вообще, приобрели черты резкой критики, хотя сам он до конца жизни принадлежал к католическому духовенству. Это фундаментальное противоречие в статье рассматривается с позиции нонконформизма Печерина, занимавшего исключительно нравственную позицию в отношении веры. Печерина невозможно отнести к типичным русским католикам: противник прозелитизма, он воспринимал католичество исключительно как религию Западного мира.

Ключевые слова: В. Печерин, Вл. Соловьев, католицизм, христианский социализм, соединение церквей.

I. F. Shcherbatova

VLADIMIR PECHERIN ON RE-UNIFICATION OF THE CHRISTIAN CHURCHES

In the development of Pecherin's religious views there is a period when he argued for the re-unification of the Christian churches in East and West. Influenced by the events of 1848 Pecherin came to the idea that the revolution can force the elites and the society of the Russian Empire to join the Roman Catholic Church. Pecherin's views on the re-unification, the theocracy, and the role of Rome in the history of nationalistic movements are similar to the positions held by Vladimir Soloviev. However, Pecherin changed his opinions on the re-unification and on the Catholic church in general changed again later on, even though he was a member of the Catholic clergy until the end of his life. This fundamental contraction is interpreted as a consequence of Pecherin's nonconformist position and his understanding of

* Щербатова Ирина Федоровна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Институт философии РАН; ir.rius@gmail.com

the religious memberships as a moral choice. Pechirin was not a typical Russian Catholic: he was against proselytism and he perceived the Catholicism as the religion of the Western world.

Keywords: V. Pecherin, V. Solovyov, Catholicism, christian socialism, union of churches.

Проблема религиозного самоопределения русского эмигранта, католика Владимира Печерина (1807–1885) стержневая в исследовании его личности. В 1836 г. Печерин бежал из России в Швейцарию; его эмиграция не была связана с религиозным вопросом. Печерин принял католическое вероисповедание в возрасте 33 лет, испытыв к тому времени разочарование в социализме. Двадцать лет он пробыл в Конгрегации Святейшего Искупителя (редемптористов), из них пятнадцать лет не испытывал сомнений в правильности избранного служения. За это время он стал широко известным в Англии и Ирландии проповедником, с духовным авторитетом которого считались в Ватикане; одновременно он пользовался горячей любовью ирландского народа. В 1861 г. в результате мировоззренческого кризиса на фоне разочарования в сложившейся монастырской практике он вышел из Конгрегации. Последние двадцать три года жизни Печерин прослужил капелланом в больнице «Mater Misericordiae» (Мать Милосердия) в Дублине, оставаясь, по его же словам, «независимым членом католического духовенства» [2, с. 474].

По мере оформления взглядов Печерина в направлении естествонаучного позитивизма (конец 1860–1870-е гг.), нарастал и накал его инвектив в адрес западной церкви. Эта критика носила сугубо частный характер, представляя своего рода внутреннее диссидентство. Печерин, служа больничным священником, являлся по-прежнему членом католической церкви, материально зависел от нее, поэтому сознательно не выносил свое критическое отношение к католицизму в публичное пространство. Эта коллизия определила противоречивость личной позиции Печерина: некоторые исследователи находили такую позицию циничной. Сам Печерин признавал, что ему суждено умереть лицемером [4, с. 400]. В то же время искренность служения и полная самоотдача не вызывали сомнений у его современников, иначе он бы не прослужил в должности капеллана двадцать три года. Он дорожил независимым положением, понимая, что в преклонном возрасте поздно менять образ жизни, но вряд ли ситуация компромисса способна раскрыть существо его отношений с религией. Будничное утешение больных и умирающих, лишенное героики, было тем служением «страдающему человечеству», в котором он изначально видел свое предназначение [2, с. 479]. «Священное чувство долга» имело для него смысл нравственного императива, составляя неотъемлемую часть понятия собственного достоинства — именно в этом заключалась суть его отношений с Церковью. Со временем Печерин последовательно разводил понятия исторической церкви и собственное христианское служение, что свидетельствовало о трансформации религиозности Печерина. В 1867 г. он мыслит уже как мистик: «Я уверен, что *время церковей прошло*. С развитием науки религия более и более удаляется в глубину внутреннего сознания» [4, с. 119]. Печерин выступал как историкософ, прочувствовавший на личном опыте и констатирующий объективно-историческую смену христианских

эпох, в том числе и в сотериологическом плане: время спасающей свое стадо Церкви должно смениться и сменяется временем индивидуального спасения.

Здесь обнаруживается уникальная прозорливость Печерина, черта, которая определяет иррациональную значимость его личности, сводит на нет попытки упростить до элементарного прагматизма смысл его жизни. Печерин, как мало кто из современников, был способен отличить сущность происходящего от ложной, иллюзорной внешности, усомниться в актуальной смысловой интерпретации.

До эмиграции Печерин не отличался особенной религиозностью. Отсутствие веры, по его словам, составляло важнейшую причину из всех, побудивших его эмигрировать: «Идти говеть по указу и причащаться святых тайн без веры и с кощунством, до этого я не мог унизиться; мне это казалось первою подлостью и началом всех прочих подлостей» [4, с. 188]. Здесь стоит обратить внимание на то, что Печерин настаивает на нравственном смысле веры. Безнравственно, по его мнению, не неверие, а манипуляция с верой, использование веры, ее кощунственная имитация. Это первое в ряду множества совпадений взглядов Печерина и Вл. Соловьева на религию. Соловьев считал, что для того, чтобы деятельность человека «соответствовала цели (царству Божию), она должна быть не только свободной, но и нравственно совершенной» [6, с. 246].

Знакомство Печерина с Ламенне в последний год пребывания в России и дальнейшее погружение в проблематику западного утопического социализма с его основополагающей идеей обновления католичества довольно быстро переместило Печерина в социально-мистический контекст. В отличие от А. И. Герцена, который христианский социализм рассматривал исключительно *sub specie* России, Печерин ни на минуту не соотнес преобразовательный смысл этого учения с Россией. Он собственно и уехал, будучи под впечатлением идей Ламенне, с тем, чтобы претворять эти идеи на Западе. Россия в его представлении была принципиально неререформируемым государством: «Пока жил Николай, мне никогда и в голову не приходило думать о России. Да о чем же было тут думать? Нельзя же думать без предмета» [4, с. 295]. Отсюда вполне логичным выглядит признание Печерина: «Наше отечество — это вечная и неподвижная истина; наше отечество — это Рим» [5, с. 63]. Позже Вл. Соловьев подтвердит значимость Рима для христианства, утверждая, что в кафедре верховного апостола Петра сосредоточено «безусловное единство и нераздельность духовной власти и церковного авторитета» [7]. На некоторую преемственность идей Печерина и Вл. Соловьева указал Валицкий. Он заметил, что мысль Печерина о «вселенской империи, морально санкционируемая посредством вселенскости Католической Церкви», ляжет позднее в основу концепции «новой теократии», развиваемой Владимиром Соловьевым [1, с. 62–63]. Действительно, в обосновании необходимости объединения церковью у Печерина и Соловьева есть сходные моменты, хотя каждый пришел к этой идее собственным духовным опытом.

Если за четыре года, проведенные в Европе до своего обращения (1840), Печерин растерял иллюзии насчет возможностей католичества в плане социального реформаторства, то вера в культурно-цивилизующую роль католичества оставалась еще практически неповрежденной и, возможно, она была

одной из основных причин, вдохновлявших Печерина на мечты о католической России. Период 1848–1854 гг. — высшая точка католичества Печерина. Ни до, ни после он не соотносил католицизм с Россией. Так, еще в 1847 г. Печерин довольно трезво оценивал ситуацию со свободой совести в России, выразив крайний скепсис по поводу экуменических планов И. С. Гагарина [5, с. 63].

В феврале 1848 г. Сенат вынес постановление о лишении кандидата филологии В. Печерина российского подданства. Решение проблемы гражданства придало уверенности Печерину, так что он мог позволить себе выразить свое мнение по теме соединения церквей в переписке с князем И. С. Гагариным, принявшем католичество несколькими годами позже Печерина. Иезуит Гагарин был самым ярким и последовательным деятелем русского католицизма, предлагал варианты и пути освобождения православной церкви от государственной зависимости. Печерин не скрывал своих взглядов, соответственно Гагарин мог открыто опираться на него как на своего сторонника. Другое дело, что дальше коротких заявлений в письмах Печерин не пошел.

Н. М. Первухина-Камышникова настаивает на том, что Печерин «всегда был противником утопических мечтаний Ивана Гагарина о соединении восточной и западной церкви под эгидой Рима» [3, с. 245]. Печерин, действительно был противником прозелитизма, но при этом некоторое время положительно относился к идее соединения церквей. Инициатива, по мысли Печерина, будет принадлежать русскому императору, который добровольно принесет в дар первосвященнику «свою корону, свой скипетр и свою империю» [5, с. 64].

Вопрос соединения церквей для Печерина приобрел особую актуальность в связи с европейскими революциями 1848 г. В то время Печерин был согласен с Гагариным в том, что угроза революции заставит власть и общество объединиться в лоне Римской Церкви как независимой и сверхполитической организации. Готовность Печерина обманываться, отраженная в письмах Гагарину, его надежды на здравый смысл русского императора свидетельствуют о политической наивности. Пророчества Печерина конца 1840 г. о религиозной революции, проведенной сверху, наивно-восторженны и несут следы экзальтированности. Неисторичность этого проекта его не смущала. По сути это был декларативный панкатолицизм, лишенный какого-либо философско-религиозного обоснования. В утопии Печерина отражено его ощущение необходимости религиозного освобождения России и ее дальнейшего религиозного удочерения.

Итогом всего должно было, в представлениях Печерина, стать слияние России с католическим миром как последнее звено полной победы католичества во всем мире. В этот момент Печерин оказывается гневным противником национальных движений, которые он намеревался защищать, покидая Россию, и которые будет открыто приветствовать через двадцать лет. В конце 1840-х он называет «ничтожный панславизм» наказанием Бога: «Именно этот национальный дух, эта узкая национальная спесь губят народы. Это чисто языческий дух, в силу него народ возводит самого себя в божество» [5, с. 63]. Космополитизм составляет характерную черту русского филокатоличества: почти через тридцать лет Соловьев, отстаивая соединение церквей как «сверхнародное вселенское дело Христово», также будет критиковать национализм: «Доведенный до край-

него напряжения национализм губит впавший в него народ, делая его врагом человечества, которое всегда окажется сильнее отдельного народа» [6, с. 205]. Находясь в католической христианской среде, Печерин осмысляет ее базовую реальность. Период безоблачного филокатоличества Печерина представляет собой эмоциональное по форме осмысление исходного космополитизма христианского Послания, адресованного человеку как таковому вне зависимости от любой его принадлежности, от любого его самоопределения.

Особенно удивительны его исторические прозрения в духе мессианства, когда он заявляет, что России предстоит выполнить миссию новых варваров: «Восток опять возьмет вверх, но для того, чтобы огнем и кровью возобновить болтливую и меркантильную образованность, которая развратила Европу. <...> Новый Аттила станет во главе славянских полчищ» [5, с. 64]. Мессианская роль русского народа впоследствии окажется излюбленной идеей не только Ф. Достоевского, но вообще составит основу русского мифологического сознания. Для характеристики же мировоззрения Печерина идея мессианства является в первую очередь показателем баланса ценностей в системе русского европейца, на склоне лет пришедшего к признанию особой исторической роли славянства, но умудрившегося при этом не отступить от базисной демократической системы ценностей, куда входил и космополитизм.

В рассматриваемый недолгий период филокатоличество Печерина простиралось до признания правомочности теократии, но он быстро отошел от этого; по существу Печерин оставался человеком демократических убеждений. Если и говорить о колебаниях Печерина между либерализмом и консерватизмом, то они были недолгими [9; р. 362]. С середины 1850-х гг., будучи еще членом Конгрегации, Печерин уже не скрывал своего отрицательного отношения к светской власти папы, о чем было известно в Ватикане: «Мне почти грозили отлучением от церкви за две ужасные ереси: 1-я — республиканские стремления, 2-я — отсутствие всякого сочувствия к светской власти папы» [4, с. 80].

В марте 1850 г. Печерин последний раз высказывается в духе оптимистического всеединства. Уверенность в себе и в правильности избранного духовного пути Печерина держалась на осознании принадлежности к прогрессивной и культурной Церкви. Он неоднократно утверждал, что английская культура с ее высоким личностным статусом явила ему пример сочетания идеалов христианства с признанием прав человека. Но в 1848 г. в Конгрегацию хлынули изгнанные из Австрии редемптористы, «полудикая орда с открытою ненавистью ко всякого рода свободе и с подлейшим обожанием деспотизма» [4, с. 445]. Интриги стали нормой внутримонастырской жизни. Подобные изменения Печерин воспринял как посягательство на собственное достоинство.

В 1854 г. Печерин был переведен из Лондона в Лимерик. В Ирландии растущее недовольство переменами в Конгрегации оформилось в первый серьезный кризис, свидетельство которого можно обнаружить в «Записках сумасшедшего». Глубочайшая депрессия Печерина была вызвана разочарованием и утратой, как оказалось, жизненно важных иллюзий. Печерин увидел, что в Конгрегации, как и в мире, существуют тщеславие, гордость, стяжательство. Руководствуясь долгом как основным принципом жизни, Печерин оставался бескомпромиссным идеалистом-романтиком.

Дальнейшему разочарованию Печерина способствовало посещение в 1859 г. Ватикана, где он не обнаружил не только намека на истинную святость, но был поражен приземленностью господствовавших в той среде интересов. К этому моменту относится и следующая запись в дневнике: «О, Рим! — как я тебя ненавижу! <...> Мне милее убогие лачуги наших ирландцев, чем все твои пышные дворцы. — О, Рим! Я ненавижу тебя: ты арена честолюбий и подлых интриг» [4, с. 315]. В Риме интуитивный конфликт между космополитизмом христианского Послания и конкретно-историческими формами внутреннего и внешнего ограничения человека, с каковыми отождествила себя реальная вселенская церковь, достигает апогея. В Ватикане Печерин прозревает: он видит церковные чины, полностью пренебрегшие призывом Христа и отдавшиеся миру.

Посещение Ватикана стало последней каплей, побудившей Печерина покинуть Конгрегацию. Здесь исток мировоззренческого переворота во взглядах Печерина. Священная сень Ватикана для любого католика далеко не просто административный центр. Печерин утратил убеждение в той безоговорочной правоте Ватикана, которая должна быть инспирирована в нем свыше согласно его неземному служению. Терпеть малейший компромисс, несоответствие своему внутреннему ощущению правды он не мог. Это трагическое для него разочарование стало безысходным на фоне изменений в Конгрегации, где условия внутреннего распорядка стали определять «невежественные и наглые фанатики» [4, с. 274]. Какое-то время он надеялся проблему веры и долга согласовать в более строгом монашестве, но опыт оказался неудачным.

На этом фоне исчезают положительные смыслы католизации России. Печерин возвращается к прежнему убеждению, что у России иная судьба. За последующее 1860–1870-е гг. полностью меняются взгляды Печерина на проблему единой церкви, он уже иначе смотрит на деятельность Гагарина: «Его мысли ни на шаг не выходят из заколдованного религиозного круга. Все один и тот же напев: “Вне католичества нет спасения для России”. Какая галиматья!» [4, с. 391]. Скептический взгляд выразил Печерин и в отношении всех русских католиков, стремящихся к обращению России: «Ведь это курам на смех. Надобно хоть мало-мальски знать историю и характер русского народа, чтобы понять всю нелепость этой идеи» [4, с. 120]. Печерин назовет мысль «о воссоединении церковей — сущим анахронизмом» [4, с. 306]. И пояснит, что такие вещи не решаются в богословских спорах, что «для воссоединения церковей нужно священное пламя религиозного энтузиазма — а где ж его взять теперь?» [4, с. 306–307]. Теперь Печерин ясно увидел, что в России не было никакого массового религиозного движения.

В письме 1865 г. он полностью дискредитирует идею «единой спасающей церкви», считая, что по сути это «не что иное, как древний Рим со своею жаждою всемирного владычества». Христианская церковь, выступившая когда-то как реакция против римского деспотизма, предала свое призвание: она «облеклась в багряницу императоров, забыла мечты своей юности и во дворце Цезарей упилась вином властолюбия» [4, с. 400–401]. Печерин критикует превращение христианского института спасения в форму внешнюю, вторичную по отношению к христианскому Посланию. Эта критика есть по сути развитие

той же рефлексии космополитизма: не только стяжательство или интриги, но сама государственность, политика исторической церкви оказываются не существенной частью вселенского плана спасения мира, а временным замутнением плана подлинного — обращенного только персонально и к индивидуальным силам человека.

Выступления против честолюбивых амбиций папства, против стяжательства и карьеризма кардинальского корпуса — это основа очистительной миссии адептов истинного христианства или обновленного католичества, и здесь Печерин просто остался верен себе. В конце концов это было оценено Конгрегацией, которая столетие спустя, вернула в свои списки некогда отвергнутого отца Печерина с признанием, что он был «великим человеком и верным Редemptористом в глубине души до своей смерти» [8, р. 241].

ЛИТЕРАТУРА

1. Валицкий А. Россия, католичество и польский вопрос / пер., послесловие Е. С. Твердисловой. — М.: Изд. Московского ун-та, 2012. — 624 с.
2. Из переписки В. С. Печерина с Герценом и Огаревым. Публикация А. А. Сабурова // Лит. наследство. — Т. 62, ч. II. — М.: Изд. АН СССР, 1955. — С. 463–484.
3. Первухина-Камышникова Н. М. В. С. Печерин: Эмигрант на все времена. — М.: Языки славянской культуры, 2006. — 360 с.
4. Печерин В. С. *Apologia pro vita mea*. Жизнь и приключения русского католика, рассказанные им самим / отв. ред. и сост. С. Л. Чернов. — СПб.: Нестор-История, 2011. — 864 с.
5. Пирлинг П. О. В. С. Печерин в переписке с И. С. Гагариным // Русская Старина. — 1911. — № 1. — С. 59–67.
6. Соловьев В. С. Спор о справедливости. — М.; Харьков: Эксмо-пресс, 1999. — 864 с.
7. Соловьев В. С. Великий спор и христианская политика. — URL: <http://www.vehi.net/soloviev/spor/06.html>
8. Sampers A. Two recent publications concerning father Vladimir Pecherin // *Spicilegium Historicum Congregationis SSMI Redemptoris (SHCSR)*. — 28–1980(I). — P. 237–241.
9. Sampers A. W. S. Pecherim (1807–1885). *Dokumente im Generalarchiv der Redemptoristen aus den Jahren 1855–1859* // SHCSR. — 21–1973(II). — P. 329–363.

*М. Ю. Хромцова**

ПОСТЛИБЕРАЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ О РЕЛИГИОЗНОМ МНОГООБРАЗИИ**

В статье исследуется культурно-лингвистический подход постлиберальной теологии, предложенный Дж. Линдбеком и разрабатываемый в трудах таких его последователей, как Ф. Клуни, Дж. ДиНойя, С. М. Хейм. Этот подход предлагает более плодотворные перспективы для дальнейшего развития межрелигиозного диалога, который может способствовать взаимному сотрудничеству и уважению, а также умению понимать и использовать культурную и лингвистическую грамматику других религий, чем традиционные модели (эксклюзивизм, инклюзивизм и плюрализм), разработанные в рамках теологии религий. В случае христианства центральное место занимает тринитарное богословие, это основная грамматика веры и обращение к христианской доктрине Троицы, рассматриваемой как «символ разнообразия», которая может также стать прочной основой для построения христианской теологии религиозного плюрализма.

Ключевые слова: теология религий, межрелигиозный диалог, Дж. Линдбек, тринитарное богословие.

M. Y. Khromtcova

POST-LIBERAL THEOLOGY ABOUT RELIGIOUS DIVERSITY

This article explores the cultural-linguistic approach of post-liberal theology, proposed by George Lindbeck and developed in the works of such followers as Francis X. Clooney, J. A. DiNoia, S. M. Heim. This approach offers more fruitful prospects for the further development of interreligious dialogue, which can foster mutual cooperation and respect, as well as the ability to understand and employ other religions' cultural and linguistic grammar, than the traditional models (exclusivism, inclusivism and pluralism), developed within the theology of religion. In the case of Christianity, trinitarian theology is central, it is the primary grammar of faith and an appeal to the Christian doctrine of the Trinity, regarded as a «symbol of diversity» can also provide a firm foundation on which to build a Christian theology of religious pluralism.

Keywords: theology of religions, interreligious dialogue, George Lindbeck, trinitarian theology.

* Хромцова Марина Юрьевна, кандидат философских наук, Русская христианская гуманитарная академия.

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

В последние десятилетия наблюдается активное развитие теологии религии, которая стремится сформулировать богословское осмысление множественности религий и отношения христианства к ним. Она все чаще занимает центральное место в теологическом дискурсе, что обусловлено тем пристальным вниманием, которое обращено к осознанию все большей взаимосвязанности множества культур, языков и религий в современном мире. Необходимость отвечать на вызовы времени приводит к попыткам проанализировать те модели, которые могут обеспечить наиболее успешное направление поисков плодотворного сотрудничества: ведь любой практический диалог на самом деле исходит из своего рода прямой или косвенной теологии религии, отсылает к ней. Типология соотношений между религиями, разрабатываемая в рамках этой дисциплины, оказывается полезной в качестве направляющей для рефлексии по поводу возможных ответов на проблему религиозного плюрализма. В настоящее время существуют три основные парадигмы, отражающие разные точки зрения на типы соотношения религиозных традиций между собой: эксклюзивизм, инклюзивизм и плюрализм. Подход эксклюзивизма, являющийся наиболее традиционным способом отношения одной религии к другим, безальтернативно предполагает наличие единственной истины и единственного пути ее познания. Согласно инклюзивизму к спасению ведут много путей, но полнота истины принадлежит единственной традиции и другие религии являются спасительными только поскольку, поскольку имплицитно соучаствуют в истинной религии. С точки зрения плюрализма, есть много путей к спасению, Бог допускает многообразие и различие, все традиции лишь по-своему символически выражают единый универсальный религиозный опыт.

Каждый из выделенных подходов имеет определенные недостатки и ограничения. С одной стороны, инклюзивизм не в состоянии объяснить, как религиозные истины, не являющиеся истиной тринитарного Бога во Христе, могут стать средством для спасения. С другой стороны, хотя плюрализм и выдвигает свои претензии эксклюзивизму и инклюзивизму, настаивая на том, что время религиозного империализма закончилось и миссия должна теперь пониматься в терминах диалога, однако он в определенной мере стирает самопонимание религий, противопоставляя каждой уникальной религиозной традиции некое метарешение, тесно связанное с теми или иными светскими предпосылками: кантианство в случае Хика, марксизм в случае П. Книттера. На деле плюрализм, как считает Гавин Д'Коста, терпит неудачу, поскольку часто впадает в скрытый инклюзивизм (настаивая, что цель для всех религий едина), что изначально противоречит его намерениям [2, p. 18]. Плюралистическая точка зрения вызывает все большую неудовлетворенность, поскольку недооценка самобытности и радикальной инаковости религиозных традиций приводит к сомнению в самом смысле межрелигиозного диалога: ведь наиболее плодотворной может быть встреча с партнерами, которые значительно отличаются, только тогда может состояться подлинный диалог и взаимообогащающий обмен. Эта неудовлетворенность приводит к оформлению новой — четвертой парадигмы межрелигиозных отношений, которая дает более удовлетворительный ответ на вызов современной религиозной ситуации и утверждает, что все

религиозные утверждения на самом деле имеют смысл только в контексте всей символической вселенной конкретной религиозной традиции [8].

В своей работе «Introducing Theologies of Religions» (2002) Пол Книттер говорит о том, что постлиберальная теология предоставляет богатые ресурсы для открытия четвертой парадигмы в теологии религии [9, p. 178–179]. Он перечисляет четыре модели межрелигиозных отношений (а не три): модель замещения (классический эксклюзивизм), модель исполнения (инклюзивизм), модель взаимности (плюралистический подход) и относящаяся к постлиберальному подходу модель принятия, которая «принимает» религии на своих собственных условиях, а не переопределяет их в соответствии с заданными критериями. Модель принятия Книттер резюмирует как принятие реальности многих внутрисистематически истинных религий, центральные положения которых целиком различны. Поскольку религии различны, они несоизмеримы, поэтому диалог и должен быть основан на принятии этого базового условия. Джордж Линдбек (который фактически «запустил эту модель») утверждает, что теперь уже не нужно беспокоиться по поводу решения дилеммы, стоящей перед теоретиками, стремящимися решить проблему единого и многого: религии различны, потому что они на самом деле разные.

Из самого названия постлиберальной теологии, основателями которой считаются представители Йельской богословской школы Ганс Фрей и Джордж Линдбек, следует, что это направление является постлиберальной реакцией на либерализм, наследуя традиции, заложенной впервые К. Бартом. Либеральная теология, отталкиваясь от идей Шлейермахера, склонна рассматривать все религии как разные символизации общего и универсального религиозного опыта. Такой подход непосредственно вытекал из доминирующих представлений о природе религии эпохи Просвещения, игнорировавших уникальность каждой традиции. Он подразумевал, что религиозные люди лишь наивно предполагают буквальное соотнесение их верования с теми или иными религиозными объектами и чтобы оставаться актуальной, религия должна рационализировать, демифологизировать свои представления, только такой путь и способен привести к «открытию» универсального компонента в традиционных религиозных утверждениях. Первая реакция на либеральную теологию, обозначенная К. Бартом в начале XX в., многим казалась излишне реакционной, резко противостоящей философии и науке. Однако постепенно представления о критериях рациональности начинали разрушаться: такие мыслители, как Л. Витгенштейн, Т. Кун, К. Гирц, стали оспаривать теорию познания, помещавшую религию в столь невыгодное и резко оппозиционное положение по отношению к философии и науке. Поэтому уже во второй половине XX в. постлиберальная теология модернизирует неоортодоксию, активно используя философские и социологические идеи, в частности, Л. Витгенштейна, К. Гирца и П. Бергера [13].

По Витгенштейну, язык (или «языковая игра») тесно коррелирует с формами жизни, и это соотношение в постлиберальной теологии прочитывается аналогично с отношением между религией (запасом представлений, языком) и ее практикой: доктрины или мифы неразрывно связаны с ритуалами, вызывающими те или иные чувства и переживания, предполагающими те или

иные действия в той или иной институциональной форме. Такой подход приводит к сравнению религии с культурно-языковой системой, активно формирующей субъективный мир верующих: каждое внутреннее или когнитивное состояние предполагает тот или иной априорно-внешний вид, среду, рамки.

Культурная антропология К. Гирца, уже без влияния идей Витгенштейна, подчеркивает семиотический аспект культуры и утверждает, что вербализация традиции не вторична, а является важнейшим фактором в жизни каждой религиозной общины. Религия — система символов, посредством которых каждый человек интерпретирует свой жизненный опыт и организует поведение. Согласно П. Бергеру религия есть социально обусловленная реальность, являющаяся символической вселенной, «священным космосом» или семантическим кодом, который формирует жизнь верующих, в т. ч. и модели их религиозных отношений.

Однако постлиберальная телология выступает и против консервативной альтернативы либерализма, считающей, что богословские утверждения буквально передают представления о теистических объектах, которые либеральные теологи считают символическим выражением религиозного опыта. В обоих случаях присутствует дуализм (язык–мир или язык–опыт), представление о котором упомянутые прежде новые теории делают несостоятельным: как нельзя сравнивать различные доктрины непосредственно, поскольку нам недоступны теистические объекты вне зависимости от языка и уже имеющихся понятий и верований, таким же образом бесполезно использовать и понятие «опыт» вообще, лишь выражающийся через используемые религиозные символы, поскольку каждый опыт уже концептуализирован, он имеет смысл как общественный и реально существующий. Именно поэтому постмодерн (и тесно связанный с ним постлиберализм) и обращает свое внимание на поиски нового места для религии, он же говорит и о завершении проекта поиска универсального компонента во всех религиях.

Базовые аргументы своей теории Г. Фрей выдвигает в работе «The Eclipse of Biblical Narrative» (1974). Он объясняет, что до эпохи Просвещения большинство христиан читали Библию прежде всего как своего рода раскрывающий всеобъемлющую историю мира реалистический рассказ, в согласовании с которым интерпретировались все события внутри и вне библейского повествования. Смысл жизни евреев и христиан рассматривался сквозь призму их участия в истории, раскрытой в Писании. Г. Фрей отмечает, что современные либеральные и консервативные подходы к Библии подрывают авторитет Писания. Библию рассматривают либо как исторический трактат, либо как теологический учебник. Либералы говорят, что современная наука и историко-критические исследования сводят на нет буквальное понимание, тогда как консерваторы ищут только буквальный смысл в фактических ссылках на текст Библии. В том и другом случае, считает Фрей, оказался полностью утерян приоритет самого библейского повествования. Писание больше не определяет мир, в котором живут христиане, скорее, Библия превращается в источник поддержания современного нарратива прогресса или вероучительных положений. Фрей говорит, что Библия передает смысл и истину прежде всего через повествование, текст создает свой мир [5]. Авторитет Писания состоит в том, что оно

формирует и христианскую общину, и характер каждого ее члена. Христианская этика развивается именно через чтение Писания. Первично по значению библейское Писание, а не доктрины, которые лишь вытекают из повествования и указывают на него. Например, высказывание «И Слово стало плотью» (Ин. 1: 14) можно понять в доктринальном смысле только из Евангельской истории, поскольку его религиозный смысл воспринимается как последовательности эпизодов служения, смерти и Воскресения Иисуса Христа. Для Г. Фрея второстепенной является и историческая фактичность, смысл библейского послания выражается не в ссылках на исторические события, он не стремится оценить историческую достоверность рассказов Евангелия, а пытается сосредоточиться на его характере как истории.

Линдбек, как и Фрей, подчеркивает примат библейского повествования в богословии. Он отказывается разделять «либеральный» поиск «реального» значения повествования в его «более глубоком» моральном, мифическом или экзистенциальном смысле. Вместо того чтобы пытаться перевести Писание на внебиблейские категории, надо вести процесс перетолкования реальности «в библейских рамках». Продолжая таким образом развивать повествовательный подход в теологии, Линдбек, тем не менее, в своей основной работе «The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age» (1984) усиливает аргументацию Фрея, добавляя акцент на примате языка над теорией и опытом, опираясь при этом на разработки Л. Витгенштейна, К. Гирца и П. Бергера. Он выделяет три подхода к религиозному знанию. Первой является «когнитивно-пропозициональная модель», в которой доктрины представлены как истинные утверждения, соответствующие объективной реальности. Эта модель подчеркивает когнитивный аспект религии, она тесно связана с позицией эксклюзивизма. Вторую модель, выражающую точку зрения либерализма, Линдбек называет «опытно-выразительной», ибо она считает, что религии символически выражают универсальный религиозный опыт: доктрины являются символами внутреннего чувства, отношения или экзистенциальной ориентации. Эта модель характерна для позиции религиозного плюрализма, и Джон Хик является ярким примером богослова, использующего ее и считающего, что другие религии не только могут, но и на самом деле являются истинными путями к Богу или конечной Реальности. Линдбек указывает на слабость данной модели, не принимающей во внимание многообразие человеческого опыта и посредническую роль культуры в нем, он оспаривает представление о том, что существует внутреннее переживание Бога, общее для любого человеческого существа, которое и обеспечивает фундаментальную основу для развития религий [11, p. 39–40].

Поэтому Линдбек предлагает свой культурно-лингвистический подход, в котором акцент в понимании религиозной жизни делается не на «религиозной истине» и не на «религиозном опыте», а на жизни в «культурной системе». Он подчеркивает, что сущность религии надо искать в жизни конкретной историко-религиозной традиции, основывающейся на исторически опосредованном наборе идей, для которых повествование — основное средство для передачи важнейших смыслов и ценностей. Религиозные нарративы концептуализируются как набор историй, обеспечивающих появление и развитие средств,

с помощью которых сообщество может интерпретировать смысл своих форм жизни с точки зрения моральной и религиозной истины [11, р. 84]. В этой модели доктрины функционально похожи на лингвистические конструкции определенной культурной общности, формирующие и детерминирующие жизнь данной культуры. Они играют роль правил, по которым живет религиозная община со своей специфической культурой. Религия использует символы, образующие своеобразную логику или грамматику, в терминах которой и формируется используемый по назначению словарный запас религии (язык, ритуалы, мифы, повествования). С этой точки зрения доктрина является нормативной грамматикой каждого религиозного языка и обеспечивает согласованность внутреннего видения религиозной традиции [1]. Как утверждает Линдбек, возможность религиозного переживания оформляется религиозными ожиданиями, а это значит, что религиозный опыт вытекает из некоего содержательно определенного понятия, поэтому утверждения об общности религиозного опыта — общих переживаний, вытекающих из настоящей Реальности, оказываются логически и эмпирически бессодержательными.

Религия, по Линдбеку, может рассматриваться как своего рода культурная и / или языковая среда, формирующая полноту жизни и смысла. Она функционирует подобно кантовскому априори, хотя в данном случае априори представляет собой набор приобретенных навыков, которые могут быть разными. Религия не является, в первую очередь, массивом представлений об истине и добре или выразительной символикой чувств и настроений, скорее, она похожа на идиомы, которые делают возможными описание реальности, формирование убеждений, переживаний внутреннего отношения, чувства и настроения. Как культура и язык, она формирует субъективность личности, а не является проявлением этой субъективности [11, р. 33]. Линдбек подчеркивает идею социализации в системе убеждений: «...для того, чтобы стать религиозным, необходимо стать знатоком в данной области языка, синтаксиса данной религии» [11, р. 34]. Для этого необходимо пройти процесс ассимиляции к новой культуре, выучить язык и формы поведения, стать посвященным в социальную практику, переосмыслить мир и свой внутренни́й опыт в пределах семиотических рамок, задаваемых религией, таким образом, перевернув соотношение внутренних и внешних измерений религии. Для того чтобы стать христианином, недостаточно, знать, «факты» о христианстве, а необходимо освоить набор навыков, разработанных сообществом в рамках ее практики, т. е. получить знание не о религии, не о том, чему учит та или иная религия, а о том, как быть религиозным тем или иным способом [11, р. 35]. Более конкретно, стать христианином значит изучить историю Израйля и Иисуса столь полно и глубоко, чтобы интерпретировать и испытать события своей жизни и мир вокруг в ее терминах. Линдбек утверждает, что исторически сложившиеся религиозные традиции культурно закодированы и регулируются внутренними правилами. Вне такого понимания любое объяснение религиозных убеждений будет искаженным. В случае христианства именно библейское повествование формирует культурно-лингвистический мир, в котором важнейшее значение имеют личность Христа и стремление следовать за Ним. Библейское повествование используется для структурирования не столько множества положений

веры, но скорее той среды, в которой создается набор навыков, используемых в образе жизни [11, p. 35].

В культурно-лингвистической модели доктрины функционируют как «регулятивные утверждения» [11, p.17]. Линдбек отмечает регулятивный характер доктринальных заявлений в святоотеческий период, настаивая, что такой подход теряется только с появлением схоластики, когда доктрины начинают восприниматься как онтологические [11, p. 195]. Когда-то язычники были привлечены к христианской вере не через изучение доктрин, а поскольку видели живую веру и практики ранних христианских общин. Только позже они приступали к постижению учения, после длительной программы катехизации, раскрывающей им чужую грамматику и образ жизни. Это та модель, которая, как считает Линдбек, должна быть восстановлена Церковью и постхристианской эпохи [5]. Он делает четкое различие между «религиозной речью», выраженной через молитву, хвалу, проповеди, и богословствованием, делающим утверждения о природе мира, человека и Бога. Подобно этому различает он «истину» в онтологическом и внутрисистемном смысле: онтологическая истина подразумевает то, что соответствует действительности, а внутрисистемная истина коррелирует с формами жизни. Его оценка доктрины и связана с понятием внутрисистемной истины: доктрины являются в первую очередь «общинно авторитетными правилами дискурса, отношения и действия» [11, p. 18]. Согласно регулятивной модели, доктрины можно рассматривать как условные высказывания: «если вы хотите быть членом этого сообщества, то вы должны утверждать следующие положения и / или участвовать в определенных практиках». Интерпретированные таким образом, правила являются не суждениями первого порядка, создающими онтологические или гносеологические притязания, а утверждениями второго порядка, соотносимыми с внутрисистемной истиной [11, p. 80].

По Линдбеку, христианские доктрины не следует понимать как универсалистские или как интерпретацию универсального религиозного опыта. Он ставит «критериологическую проблему»: нужно ли искать нормы для определения божественного, для оценки религиозного опыта внутри мира библейского повествования или какого-либо другого религиозного, интеллектуального или культурных критерия? Дж. Хик выбирает последний вариант и принимает либеральное предположение о том, что просвещенный разум и совесть имеют доступ к независимым или трансцендентным критериям, позволяющих им выбрать то, что имеет наибольшее значение в рамках различных религиозных традиций [10, p. 249]. Сам Линдбек отвергает предположение, что можно выносить решения между различными основаниями веры через обращение к какому-то трансцендентному критерию истины, внешнему по отношению к ним. Эти критерии должны быть найдены в самой религиозной структуре. С христианской точки зрения, по Линдбеку, текст Библии, можно сказать, поглощает мир, а не мир текст [11, p. 129, 118], предоставляя тем самым всеобъемлющую, универсальную перспективу, в рамках которой все может быть правильно истолковано. Библия служит основой, с помощью которой сообщество может понять и изменение окружающего мира, и изменяющиеся условия, в рамках которых общины осуществляют свою деятельность. Текст,

история и церковь образуют неделимое целое, они интерпретируют друг друга и образуют ресурсы сообщества для интерпретации мира [11, p. 80].

Каждая интерпретирующая среда является уникальной для конкретной религии и помогает определить отличительные характеристики определенной культурной группы. Символическая вселенная древнего Ближнего Востока разительно отличается от греческой философии, и обе они отличаются от современного мирозерцания. Неизбежно, что и христианизированные версии этих различных картин мира с их различными определениями добра и реальности, божественного и человеческого, повторно описанные в рамках одной и той же основы библейского Повествования, далеко не идентичны [11, p. 82]. Отсюда Линдбек делает вывод о взаимной несоизмеримости этих миров: не может быть никаких нейтральных оснований для суждения по поводу их конкурирующих требований и попытки включить элементы одной религии в концептуальную основу другой религии оказываются неправомерны. В итоге культурно-лингвистический подход допускает возможность того, что разные религии могут иметь несопоставимые понятия истины, опыта и категориальной адекватности,

Итак, доктрины, по Линдбеку, более похожи на правила грамматики, которые определяют как используется язык для описания мира, определяют правила, по которым верующие используют конфессиональный язык, создавая социальную реальность, в которой они пребывают. Логика обращения в веру при таком подходе походит на изучение языка и погружение в культуру. Если «грамматика» сообщества реструктурирована путем включения чуждых лингвистических моделей, то религиозная община сталкивается с потерей самоидентификации [12, p. 105]. Культурно-лингвистический подход приносит новые перспективы в решение проблемы межрелигиозных конфликтов, возникающих из-за претензий на установление истины. Линдбек считает, что возможно «примирение без капитуляции» между различными конкурирующими требованиями, он стремится свести к минимуму значение подхода, в котором сопоставляются несовместимые религиозные истины. Каждая религия подобна «всеобъемлющей» интерпретативной схеме, посредством которой люди могут структурировать свой опыт и строить самоидентичность. Универсальный внутренний опыт божественного не представляется правдоподобным, поскольку все религиозные традиции понимаются как «радикально различные способы переживания и понимания себя, мира и Другого» [11, p. 40]. Данный подход утверждает непереводаемость религиозной истины, являющейся таковой только в пределах собственной грамматики веры. Наиболее корректное сравнение традиций должно учитывать грамматические различия и их взаимосвязь с семантическими и синтаксическими структурами [11, p. 42]. Так, например, сказать, что все религии учат «любви к Богу», очевидно, будет слишком банально и неинтересно, поскольку само высказывание не находится в пределах «языковой игры» какой-либо конкретной религии: важна та картина или грамматика, внутри которых слова «любовь» и «Бог» получают специфический и неповторимый смысл. По этой причине, например, понятие кармы не в состоянии осмыслить американский христианин, если он не стал посвященным в использовании необходимых культурных и языковых на-

выков. Точно так же тибетский буддийский монах не сможет понять смысл христианского учения о Воскресении. В процессе наиболее плодотворного межрелигиозного общения необходимо наиболее широкое взаимодействие с культурной и социальной средой, в которой протекает религиозная жизнь сообщества [11, р. 80]. Линдбек отмечает, что стать религиозным означает стать посвященным в данной области языка, символической системы данной религии. Спасение возможно постольку, поскольку кто-то явно исповедует Христа [11, р. 57], а не получил эту веру неявно или анонимно (в отличие от концепции «анонимного христианства» Ранера). Сам Линдбек взамен этого предлагает «перспективную» теорию спасения, которая проецирует опытное спасение в момент смерти или после нее. Он предполагает, что умирание является «точкой, в которой каждый человек оказывается прямо перед Евангелием, перед распятым и воскресшим Господом», только тогда и может быть принято окончательное решение в пользу или против Христа; и это верно не только для неверующих, но и для верующих [11, р. 59].

Предложенный Дж. Линдбеком метод для рассмотрения текстов, акцентирующий внимание на работе с их внутренней логикой и грамматикой, позволил выявить в качестве точки отсчета для диалога между представителями трех авраамических религий первостепенное значение «общей основы»: общий язык и понятие завета становятся основой для работы в направлении примирения и взаимного признания. Линдбек считает, что именно акцент на трактовке доктрин в качестве суждений первого порядка, действующих в качестве барьера для диалога, не в состоянии прояснить и урегулировать конфликты. Фундаментализм с культурно-лингвистической точки зрения невозможен, т. к. религия «может быть понята только в своих собственных рамках и условиях, а не извне» [11, р. 129]. Отказ от фундаментализма, тем не менее, не означает, что Линдбек не видит необходимости в апологетике: он предполагает, что нужна специальная, или нефундаменталистская, апологетика, способная подтверждать истину христианской веры, умело демонстрируя соответствие своей повседневной жизни ее библейскому пониманию.

П. Книттер считает, что подход, развиваемый в рамках модели принятия, бережно сохраняет различия всех религий, отстаивая самобытность христианства. Это означает, что достижение цели развития теологии религии возможно только на основе результатов диалога с другими религиями, реальная цель состоит в том, чтобы получить более глубокое понимание своей традиции за счет лучшего понимания других [9, р. 205].

Г. Д'Коста, предлагающий свою типологию моделей отношений между религиями, включающую пять подходов (плюрализм, инклюзивизм, исключительность, сравнительная теология и постмодернистский постлиберализм), считает, что постлиберализм возвращает очень важный акцент на миссию, а не на рациональное обсуждение проблем межрелигиозного общения. Он предполагает, что Линдбек предлагает программу реального взаимодействия между христианством и другими религиями в духе открытого обучения и миссии: только выучив язык и практики другой религии, христианин может постичь ее внутреннюю логику и будет в состоянии сделать оценочные суждения о ней (и наоборот) [2, р. 232].

Идеи Линдбека продолжают разрабатывать такие богословы, как Фрэнсис Клуни, Джозеф ДиНойя и Марк Хейм. По словам Ф. Клуни, «теология есть разговор» между текстами разных религий. Его собственное понимание христианства трансформировалось через разговор с индуизмом, и он считает, что сравнительное богословие — это опыт «уязвимости» и «лояльности», напряженность, которая животворна и плодоносна; одновременно и вдохновляющий, и затруднительный опыт исследования текстов, символов и историй другой религиозной традиции. Это напряжение имеет основополагающее значение, поскольку « чтобы быть верными Христу, нужно быть уязвимыми для других» [9, р. 209]. Ф. Клуни утверждает, что его христианская вера всегда формируется под влиянием библейского взгляда, как вера индуиста под влиянием ведической точки зрения; он не собирается принимать другую точку зрения не потому, что это недопустимо, а потому, что это не представляется возможным. Каждый глубоко укоренен в своей собственной религии, культуре и языке и ограничен ими.

Католический богослов Дж. ДиНойя развивает «перспективную» теорию спасения Линдбека, считая что у каждого человека будет возможность ответить на призыв Евангелия и войти в спасение для всех людей в чистилище. С точки зрения учения о чистилище (процессе очищения с момента смерти и до блаженного видения, являющегося окончательной эсхатологической реальностью общения спасенных с Божественной Троицей) оно понимается как средство, благодаря которому неверующий, но откликнувшийся положительно по отношению к Богу в этой жизни, будет очищен и сможет услышать Евангелие. ДиНойя выдвигает претензии эксклюзивизму и инклюзивизму за абсолютизацию представления об окончательной цели своей религии. Он говорит, что суждения о других религиях, их предельном интересе, их сотериологии могут быть сделаны только после длительного и терпеливого межрелигиозного общения, снимающего колонизаторские претензии инклюзивизма и плюрализма, избегающего ловушки априорного богословствования, заранее делающего нехристианскую веру и практику неинтересными. Утверждение (все религии истинны) должно быть модифицировано с точки зрения возможности и необходимости (вполне возможно, что все религии истинны). Эти возможности могут быть подтверждены или отвергнуты только после апостериорного исследования, лишь тогда учения других религий могут стать вновь предметно интересными. ДиНойя решительно отвергает теорию «анонимного христианства» К. Ранера, которая изначально предустанавливает цель другой религии и пытается трансформировать классическое учение о таинствах, делая его частично зависимым от трансцендентальных трактовок [4, р. 233]. Он доказывает, что в различных религиях не только существуют разные учения о спасении, различные способы спасения, но и различных цели, «провиденциально» предусмотренные Богом. Тем не менее другие религии могут быть поняты как косвенно способствующие окончательному спасению, хотя и не спасительные (в непосредственном смысле) [3, р. 92]. ДиНойя и М. Хейм подтверждают это мнение, апеллируя к христианской доктрине Троицы как «символу разнообразия».

М. Хейм, как и ДиНойя, критикует традиционные точки зрения инклюзивизма и плюрализма, явно или неявно предполагающие единственную

окончательную религиозную цель для всех людей, поскольку эта позиция недооценивает конкретные особенности традиций, пренебрежение которыми находится в резком контрасте со свидетельством различных религий об их исключительной важности. Он указывает на то, что ожидания различных религий с точки зрения жизни после смерти абсолютно несоизмеримы и разнообразие целей отдельных религий соответствует очевидному разнообразию конкретных стилей жизни, образа мыслей, которые эти религии стремятся воспитать в своих последователях. Имеет смысл говорить о спасении во множественном числе, считает Хейм. Достижение Нирваны радикально отличается от стремления достичь личностного общения с Богом в христианском эсхатологическом видении, что опять-таки совершенно отличается от религиозной цели даосизма и т. д. [7]. Он пишет, что принятие отличительной реальности другой религиозной цели или окончательного завершения приводит к взаимному признанию существования конкретной предметной истины в другой традиции.

Вместе с тем М. Хейм отрицает, что его позиция является релятивистской. Он считает, что можно дать лучшее объяснение разнообразию религий с их различными религиозными целями, уважающее их отличительные особенности, однако по-прежнему предлагающее единые рамки интерпретации с помощью христианского учения о Троице. Истинный порядок религиозного многообразия коренится в Троице Божественной жизни христианской религии: различные предельные стремления множества религий связаны с различными измерениями полноты тринитарной божественной жизни [6]. Он согласен с Р. Паниккаром в том, что Троица является ключом к пониманию множества мировых религий. Различные религии подчеркивают разные аспекты человеческого отношения к конечной реальности: одни — божество над нами, другие — божество среди нас либо божество внутри нас, и каждый из этих аспектов соотносится с другими аспектами целостной полноты тринитарной жизни. Существует свое отношение к Богу на каждом уровне: разные религии формируют разные ожидания и умонастроения, разные варианты предельной устремленности человека, и все они признаваемы и уважаемы Богом. Хейм считает, что Бог допускает каждому существу определить его вечную судьбу; в богатстве тринитарной жизни есть место и для пантеистического, а также поли- и монотеистического отношения к божеству. Все эти различия могут быть рассмотрены как различные формы, модальности единой целостности внутренней динамики отношений Отца, Сына и Святого Духа. Акцент Хейм делает на богословском принципе Полноты, согласно которому Бог стремится к приумножению всех возможных форм добра, Его целью является максимально возможное разнообразие и общение в отличии, что на самом деле отражает природу внутренней жизни Троицы. Для Хейма тринитарная грамматика является лучшим концептуальным основанием, которую христианское богословие может предложить в качестве основы для теории и практики межрелигиозного диалога.

Можно отметить, что все три традиционные парадигмы межрелигиозных отношений (эксклюзивизм, инклюзивизм, плюрализм) еще до начала серьезного разговора и взаимодействия предполагают готовую оценку или классификацию религий, что говорит об их определенной закрытости. Поэтому теми теологами, которые захотели выйти за рамки традиционного дискурса о межрелигиозных

отношениях к более открытой парадигме, было выдвинуто требование — более серьезно подчеркнуть не общность, а различия и расхождения религиозных традиций. Эта позиция имеет точки соприкосновения с исключительностью, поскольку настаивает на непереводемости и радикальной инаковости каждой религиозной символической вселенной. Однако сторонники новой парадигмы упрекают партикуляризм в том, что он имеет тенденцию безапелляционно выносить суждения о других религиях без достаточно глубокого и внимательного предварительного их изучения. Как отмечает П. Книттер, модель принятия подразумевает, что все без исключения участники диалога являются инклюзивистами, поскольку получают доступ к истине других убеждений в соответствии с точкой отсчета своих собственных критериев и понимания. Главное для Книттера, чтобы всегда было несомненно, что все являются инклюзивистами: если мы не знаем об этом факте, то становимся империалистами и не позволяем другим выявлять их инаковость, включая ее в нашу собственную систему [9, р. 218]. Признав же свою инклюзивную тенденцию, можно попытаться выйти за ее пределы, оставаясь при этом смиренными агностиками по отношению к религиозным другим, участвуя в диалоге и сотрудничестве без преждевременных классификаций или заготовленных мета-теорий, а также предполагая возможность того, что множество и разнообразие религий имеет глубокое и положительное значение [8].

Поскольку религиозный плюрализм соотносится с реалиями мультикультурализма, деколонизации и динамичных миграционных процессов в современном человеческом обществе, теологи оказались перед необходимостью дать связный отчет о религиозном разнообразии. Особая сложность построения теории религиозного многообразия связана с тем, что многие традиционалистские религиозные положения утверждают, казалось бы, неопоставимые истины. Постлиберализм, подчеркивающий, что понимание значения того или иного религиозного утверждения возможно только при условии свободного владения культурно-языковой системой, предлагает свои подходы, которые могут быть плодотворными для развития и углубления межрелигиозного диалога, мотивируя его в духе открытости, уважения и смирения. Культурно-лингвистическая модель не дает заранее выводов для теологии религий, а скорее оставляет свободу для исследования того, как доктрины могут быть сформулированы, чтобы и оставаться верными унаследованной традиции, и быть открытыми современному религиозному опыту, ситуации религиозного плюрализма. Подход поощряет способность понимать и использовать возможности другой религиозной «культурной и языковой грамматики». В случае христианства тринитарное богословие является основной грамматикой веры. Учение о Троице может обеспечить прочный фундамент, на котором строится христианское богословие религиозного плюрализма, включающее представление о том, что люди находятся в общении друг с другом на пути спасения через бесконечную благодать и близость Бога.

ЛИТЕРАТУРА

1. Макграт А. Ответ Христианской Церкви на вызов плюрализма // Христианская культура. — 2004. — № 4. — URL: <http://www.christian-culture.info/index.php?n=4&article=04>
2. D'Costa G. Christianity and World Religions. A disputed Questions in the Theology of Religions. — Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. — 232 p.
3. DiNoia J. A. The diversity of religions: a Christian perspective. — Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1992.
4. DiNoia J. A. Thomism After Thomism: Aquinas and the Future of Theology // The Future of Thomism: The Maritain Sequence (From the American Maritain Association) Deal W. Hudson and Dennis W. Moran, Editors Paperback — August, 1992. — P. 231–245.
5. Dorrien G. The Origins of Postliberalism // The Christian Century. — July 4–11, 2001. — P. 16–21. — URL: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=2116>
6. Heim S. M. The Depth of the Riches: A Trinitarian Theology of Religious Ends. — William B. Eerdmans publishing company Grand Rapids Michigan, 2001.
7. Heim S. M. The Pluralism of Religious Ends Dreams Fulfilled // The Christian Century. — January 17, 2001. — P. 14–19. — URL: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=2139>
8. Hošek P. Interreligious Relations Today. Towards a Fourth Paradigm in Religion in the Time of Changes. — Lodz: University of Lodz, 2005. — S. 40–49 <http://www.sekty.cz/www/stranky/studie/15.pdf>
9. Knitter P. F. Introducing Theologies of Religions. — Maryknoll; New York: Orbis Books, 2002.
10. Lindbeck G. A. Review of 'The Myth of God Incarnate' by John Hick // Journal of Religion. — April 1979. — 59:2. — P. 248–250.
11. Lindbeck G. A. The Nature of Doctrine: Religions and Theology in a Postliberal Age. — Louisville; London: Westminster John Knox Press, 1984.
12. Reynolds T. Parting Company At Last: Lindbeck and McFague in Substantive Theological Dialogue // Concordia Theological Quarterly. — April 1999. — Vol. 63:2. — P. 97–119.
13. Vidu A. Postliberal Theological Method: A Critical Study. — Waynesboro, GA: Paternoster, 2005.

УДК 37.03

*Иеромонах Кирилл (Зинковский)**

ВОЛЕВЫЕ КАЧЕСТВА ЛИЧНОСТИ СОГЛАСНО СЯТИТЕЛЮ ФЕОФАНУ ЗАТВОРНИКУ

В статье рассматривается учение святителя Феофана Затворника о воспитании волевых качеств личности. Основой концепции святителя послужило Православное учение о человеке как образе Божиим, а также богатое аскетическое христианское наследие. Для современной педагогики особенно важными являются такие антропологические положения, как учение об глубокой поврежденности человеческой воли и необходимости воспитания ее направленности к высоким нравственным идеалам.

Согласно учению святителя, человек призван быть господином своей воли, сознательно укрепляя ее добрые расположения. Святитель описывает наиболее типичные проявления греховных болезней воли — самоугодие, неустойчивость воли, «упрямство воли». Большую практическую ценность имеют разработки святителя о воспитании здоровых волевых свойств личности: его учение о «переломе воли», а также различные методы воспитания воли в духовных и телесных аспектах.

Ключевые слова: воля, первородный грех, греховные искажения воли, «перелом воли», послушание, методы воспитания воли, направленность воли, Образ Божий.

Hieromonk Kirill (Zinkovskiy)

VOLITIONAL QUALITIES OF PERSON ACCORDING TO SAINT THEOPHANES

The article discusses the teaching of Saint Theophanes on the upbringing of personal volitional qualities. The basic concepts of the Saint are based on the Orthodox doctrine on man as an image of God, as well as on rich ascetic Christian tradition. Especially important for modern pedagogy are such propositions of the Saint as the original and deep distortion of the human will and the necessity of its education in the direction of high Christian ideals.

According to the Saint, humans are called to wield and control personal will, building it up consciously towards good dispositions. The Saint describes the most typical manifestations of the sinful distortion of human will — self-pleasing, instability, “the stubbornness of the will”. Of greater practical value are those wise advices of the Saint which touch on raising healthy volitional properties of personality: his doctrine of “the turning-point of will”, the

* Иеромонах Кирилл (Зинковский Евгений Анатольевич), доктор богословия, кандидат технических наук, ОЦАД, кафедра педагогики и теории образования на базе Русской христианской гуманитарной академии; ierej.cyril@mail.ru

idea of obedience as the renouncing his own will, and various methods of will education, in its spiritual and bodily aspects.

Keywords: will, original sin, sinful distortion of the will, “the broken will”, the obedience methods of the education of the will, focus of will, the Image of God.

Учение о человеческой воле как часть православной антропологии

Учение о воспитании воли человека, о грехопадении как искажении и болезни человеческих волевых способностей является важным положением антропологии православной Церкви. Знаменитые святые отцы древней Церкви в своих комментариях на первые страницы Библии подчеркивали, что отпадение от Бога первых людей было связано с нарушением замысла Бога о направленности воли, разумной и эмоциональной жизнедеятельности созданных по образу Божию Адама и Евы.

Начатки Православного учения о человеческой воле мы находим в Священном Писании Нового Завета. Так, о болезни человеческой воли свидетельствует святой апостол Павел: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех» (Рим. 7: 19–20). О необходимости исправления этой ложной направленности говорит Сам Спаситель, обращаясь к ученикам: «Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мф. 16: 24).

Замечательный русский учитель христианской нравственности и святой Русской Церкви епископ Феофан Затворник (Георгий Васильевич Говоров, 1815–1894) в своих сочинениях многократно обращает внимание на развитие волевых качеств человека как залог успеха и в бытовых делах, и, особенно, в духовной жизни. Его перу принадлежит разработанное учение о воле как важнейшей части человеческого естества, о болезнях и греховных искажениях воли и способах ее воспитания и освящения.

Две разновидности воли в человеке. Искажение воли личного выбора

Святые отцы различают две главных разновидности воли, присущие человеку, — волю естества (θέλησις, βούλησις) и волю личного выбора (προαίρεσις, ἐπιθυμία). Первая отражает природные стремления плоти или души, а последняя особенно ярко выражается термином «самовластие» (αὐτεξουσία, αὐτοπροαίρεσις). Обращает внимание на эти разновидности и святитель Феофан, утверждая важность верной направленности воли личного выбора (προαίρεσις, ἐπιθυμία):

Все зависит единственно от худого произволения (προαίρεσις). Душа, тело и произволение в сущности не одно и то же, но первые суть творения Божии, а последнее есть движение, рождающееся в нас самих, которое мы направляем куда хотим. Воля (βούλησις) сама в себе есть природная способность, данная от Бога; но воля, направленная к известной цели, есть нечто наше собственное, действие нашего расположения [26, с. 436–437].

Здесь святитель Феофан дает свой перевод толкования святителя Иоанна Златоуста на *Послание к Римлянам* апостола Павла (Рим. 7: 20).

Личностная воля в человеке, по определению святителя Феофана, есть «госпожа всех наших сил и всей жизни. Ее дело определять образ, способ и меру удовлетворения желаний, порождаемых потребностями или их заменивших, чтоб жизнь текла достойно, доставляя покой и радость живущему». Здесь желания означают как раз те природные стремления / воления естества, действия естественных сил человеческой природы, которые воля личностная призвана «держат в своем заведовании» [29, с. 24].

Святитель Феофан и отцы Церкви об искажении человеческой воли в грехопадении праотцев

Как отмечает святитель Феофан, грехопадение праотцев совершилось через искажение направленности их воли, которая, по первоначальному замыслу Божию, состояла в гармонии с волей Божией и должна была «избирать, желать и совершать то, что сообразно с нашею природою, с законами совести и с волею Божиею» [14, с. 336].

Эта точка зрения Святителя полностью созвучна взглядам древних святых отцов, согласно которым в первоначальном устройении Адама и Евы такая гармония безусловно осуществлялась вплоть до их грехопадения. Желания же и действия, нарушающие гармонию с волей Божией, стали отправной точкой в совершении первородного греха. Так, например, святитель Афанасий Великий утверждает, что для Адама и Евы грехопадение состояло в *предпочтении*, оказанном «телу и телесным чувствам», вместо созерцания Бога и духовных сущностей бытия. Прародители «охотнее взыскали того, что ближе к ним», а именно тела и его чувственных восприятий (τὸ σῶμα, καὶ αἱ τοῦτου αἰσθήσεις), и, «обольщаясь этим, как своею собственностью, впали в самовожделение», предпочитая созерцание «этого собственного» созерцаниям лучшим (τῶν κρείττωνων), Божественным (τὰ ἴδια προτιήσαντες τῆς πρὸς τὰ θεῖα θεωρίας) [1, с. 128].

Святитель Григорий Богослов, обращаясь к теме грехопадения Адама, говорит о том, что оно стало нарушением воли Творца о порядке и мере человеческого созерцания. У святителя Григория древо познания, насажденное в Раю, толкуется именно как созерцание (ἡ θεωρία) [37, 36. 324. 34]. Вкушение от этого древа было предназначено человеку его Творцом со временем («благовременно» — «εὐκαιρως»). Объясняя текст из *Книги Бытия* (Быт. 2: 15) аллегорически, святитель говорит, что труды над охранением Рая можно понимать как «умное делание». Но т. к. Адам был еще не чужд некоторой слабости, и приступать к созерцанию, не обладая определенным опытом, было ему небезопасно, то первоначально праотцу предназначалось «возделывание» простейших помыслов, а затем уже совершеннейших (θεῖων ἐννοιῶν... τῶν τε ἀπλουτέρων, καὶ τῶν τελεωτέρων) [36, 36. 632. 36–37]. Мысль о «простоте» мыслей Адама повторяется святым Григорием неоднократно [32, 534. 9] и, согласованная с учением о простоте Божественной природы [34, 2. 18], служит указанием на направленность этих простейших помышлений к Богу.

Указывая на ум Адама как на первую часть человеческого естества, подвергшуюся поражению и падению (πρωτοπαθήσαντα) [35, 101. 51. 1–6], святитель Григорий отмечает, что «падение» (увлечение от «ἀποφέρω») ума первого чело-

века, а затем и его потомков, совершилось через определенное волеизъявление ума [33, 35. 604. 27–28]. Воля праотца Адама в результате его личного произволения получила ложную направленность в сторону плотского наслаждения, в результате чего плоть Адама стала как бы «непрестанно вкушающей плод человекоубийственного древа» (ἀνδροφόνου φυτόυ) [31, 1378. 9].

Преподобный Иоанн Дамаскин обобщает мысли святителей Афанасия Великого и Григория Богослова о грехопадении праотцев как прежде всего *искажении их воли*, замечая, что «если Адам послушался (обольстителя) добровольно и вкусил (запретный плод) потому, что захотел (этого), то, следовательно, *прежде всего в нас (от греха) пострадала воля (ἡ θέλησις)*» [38, 1041 D].

Святитель Феофан Затворник описывает ложное направление воли в человеке в падшем его состоянии в согласии с вышеизложенными мыслями святых отцов. Как пишет святитель, человеческая воля вместо того, чтобы направляться к Богу, стала направленной к себе:

В человеке, в невинном состоянии... была сия правота в сердце или воле, но через падение в нем... действительно произошло превращение. Куда направилась его воля? Как видно из обстоятельств падения -- к себе. Вместо Бога человек сам себя возлюбил бесконечною любовью, себя поставил исключительною целью, а все другое -- средством [18, с. 374].

Согласно мысли святителя, донныне первородный грех действует в каждом потомке Адама, искажая направленность его воли:

Иным приходит на мысль, смотря на невинность детства, полагать, что первородного греха нет, что всякий падает сам, когда приходит в возраст и встречается с противно-нравственными стремлениями, преодолеть которые, кажется ему, он не в силах. Падает-то всякий сам, а первородный грех все-таки есть. Апостол Павел видит в нас закон греха, противо-воющий закону ума. Этот закон, как семья, сначала будто не виден, а потом раскрывается и увлекает. Так, рожденные от прокаженных до известного возраста не обнаруживают проказы, потом она раскрывается и начинает снедать их так же, как и родителей. Где была проказа до времени? Внутри скрывалась. Так и первородный грех до времени скрывается, а потом выходит наружу и делает свое [16, с. 384–385].

Разновидности греховных искажений воли

Святитель Феофан выделяет несколько наиболее типичных проявлений болезни воли в человеке, особенно обращая внимание на самоугодие, неустойчивость воли и т. н. упрямство воли, определяя последнее как противление воле Божией. Рассмотрим эти искажения более подробно.

А) Самоугодие как начало греховного искажения личной воли

Святитель Феофан многократно подчеркивает, что именно *самоугодие* стало одной из самых ярких характеристик искаженной в падении человеческой воли. Самоугодие, согласно святителю,

имеет два вида проявления — воля плоти и помышлений, конечно греховных; иначе сказать: плотские страсти и душевные страсти и склонности... то есть что ни пожелает плоть и что ни задумает душа в угодность себе, все то, или одно то,

и делали мы, следовали то есть требованиям и влечениям страстей и склонностей телесных и душевных, — себялюбивых [28, с. 140–141].

Вполне в согласии с православным учением начало всех грехов видится святителем Феофаном в неповиновении первого человека повелению Бога, а потому и теперь всякий грех есть не что иное, как «плод непокорности». Даже для людей, уже имеющих определенные навыки в христианской жизни, самым трудным подвигом остается противостояние «своенавию своей воли» [22, с. 447].

Согласно святителю, своеволие, своенаравие, допущенные в жизни, неизбежно оставляют след в душе и даже теле человека, являя ощутимые препятствия в движении к Богу:

Своевольно порезвившись, дитя всегда возвращается не с готовностью слушаться даже в каких-нибудь малостях. И это — с одного раза; что же сказать, где эта часть совсем в небрежении? Как трудно после истребить своенаравие, коль скоро оно осядет в теле, как в крепости. Не гнется шея, не движется рука и нога, и глаз даже не хочет смотреть, как приказывают [20, с. 30]

Б) Неустойчивость человеческой воли

Результатом укоренившегося в человеческой природе греха явилось также непостоянство желательной силы, чаще всего слабость, а подчас упрямство волевой способности в людях. Неустойчивость и слабость воли, ее непостоянство и «как бы бесхарактерность» [15, с. 209] многократно подчеркивается святителем как характерный недуг человеческой души. Так, например, в описании возрастов греховной жизни святитель Феофан дает начертание младенческого состояния и постепенного возрастания греха в человеке. По мере земной жизни обыкновенно в человеке меркнут те естественные светлые способности, которые вложены в него от рождения:

Когда сей свет, сия жизнь и сила сокрываются от человека, или человек скрывает себя от них, вслед за тем начинает слепнуть ум, *расслабляться и нерадеть воля*, черстветь и проникаться нечувствием сердце [18, с. 236].

Указывая на дисгармонию и отсутствие цельности мыслительной деятельности человека («смятение, рассеяние и блуждание мыслей»), святитель подчеркивает также расстройство деятельности желательной — «непостоянство, беспорядочность и своенаравие желаний». Результатом является и беспорядочность жизни: «Сколько времени проходит у нас в безделии и пустоделии: шатаемся туда и сюда, сами не зная для чего; делаем и переделываем, не умея дать здорового в том отчета... из всего выходит только толкотня — суета». Главной причиной выделяется болезнь воли: «Расплылась госпожа наша — воля». Перечисляя еще различные страстные состояния души человека, святитель замечает, что все они служат к усилению дисгармонии естества, всего строя жизни и волеизъявления [29, с. 26–27].

В итоге человек приходит в состояние, когда воля «своенаравна», но вдобавок еще и находится в дисгармонии с умом и сердцем. Она «бессерда оттого, что не слушает разума и не смотрит на сердце» [18, с. 264]. Это непостоянство

воли святитель Феофан описывает также как «бесхарактерность» и «беспечность» [18, с. 264]. В таких случаях можно говорить также, что воля бывает в нас безответственная. «Грех подкупает произволение сластью, и оно преклоняется к нему. Подкупает же потому, что оно первоначально, — в падении, — поддалось на такой подкуп» [26, с. 440–441].

В) Упрямство человеческой воли как противление воле Божией

Святитель приводит примеры и других греховных искажений воли в человеке. Так, в случае худого упрямства, вместо расслабленности, наоборот, «преобладание воли... сопровождается односторонним направлением, упорным, не внимающим никаким доводам, там душа не слушает никаких убеждений и недоступна для потрясений сердечных» [18, с. 265]. Святитель употребляет для описания такого состояния выражение «упорство воли» [18, с. 118].

Подобное отсутствие гибкости человеческой воли, согласно святителю, является противлением воле Божией. Грех, как пишет святитель, «есть необузданная воля человека» [15, с. 135], он состоит в «развращении воли» [15, с. 137], когда вместо воли Божией над человеком довлеет самоугодие, или «воля плоти» [21, с. 191].

Против чего преимущественно вооружались святые подвижники? — задается вопросом святитель. — Против своей воли. Что препятствует человеку грешнику оставить грех и обратиться к Богу — на путь правды? — Упорство и развращение своей воли [21, с. 285].

Святитель говорит о важности воспитания произволения каждого человека ко спасению. В *Толковании Послания к Галатам* (Гал. 1: 15) святитель Феофан опровергает ошибочное мнение о том, что апостол Павел якобы свидетельствовал о предопределении Богом от вечности некоторых людей ко спасению вне зависимости от их произволения (это мнение сродно учению кальвинистов). По замечанию святителя, в этом месте Писания речь идет об избрании только к особому служению. В противном случае все люди были бы спасены, ибо «Бог всем хочет спастись» (1 Тим. 2: 4). Однако спасаются не все, поскольку не все *хотят* спастись, а в спасении должна необходимо участвовать воля человека или его свободное произволение. Как пишет святитель, «воля их развращенная противится воле Божией, не хотя подчиняться условиям спасения; они и гибнут, несмотря на то, что Бог не хочет, чтобы они гибли» [27, с. 96].

Здесь, по слову святого, происходит конфликт волей — воли Божественной и воли человеческой: «...человек согрешающий волю свою ставит вместо Бога и ей охотно покоряется, не желая повиноваться Богу» [17, с. 215]. Бог же хочет от человека «одной доброй воли... чтоб он боялся Его всегда» [21, с. 512].

Учение святителя Феофана о «переломе» воли

Обращаясь к проблеме воли в контексте православной аскетики, святитель Феофан учит, что для какого-либо преуспевания в духовной жизни необходим такой серьезный переворот в волевой/желательной сфере человеческой психики, который он называет «перелом воли». Этот перелом характеризуется как появление в человеке вдохновенной ревности к исполнению воли и заповедей Божиих, с одновременным неприязненным отвержением ко греху, своеволию

и даже к самому себе [20, с. 96]. Такой перелом понимается святителем Феофаном в смысле осознанного, кардинального изменения психологических ориентиров, осознанного их отбора и напряженного сосредоточения действий к их достижению.

По определению святителя Феофана, такой перелом есть победа над собою, «первоначальная главная победа над грехом, живущим в нас» [19, с. 363]. В то же время он есть «возможность, основание, условие всех внутренних побед» [20, с. 265]. Святитель также сравнивает этот перелом с духовным «пробуждением», являющимся началом всякой внутренней борьбы: «Кто не пробужден, тот не станет бороться с собою, — кто не борется, не победит» [19, с. 365].

Нравственный волевой перелом связывается также с такими внутренними настроениями, как принесение «решительного обета» [15, с. 280], возбуждение в себе «твердой решимости» [18, с. 402]. Перелом воли может быть и болезненным как «отвращение от греха и обращение к Богу или возгорение огня ревности об исключительном богоугождении *с отвержением себя* и всего другого» [20, с. 69]. Психологическая борьба, связанная первоначально с большим принуждением самого себя, призвана привести христианина к такому преобразению желательной сферы души, «после которого она уже не хочет греха, гнушается им, отвращается от него», а любовь к добродетели становится для нее делом естественным и эстетически приятным [23, с. 45].

Не подвергнутая самовоспитанию воля человека неизбежно в той или иной мере будет «своенравной и преданной страстям». Добровольное же подчинение своей свободной воли «игу заповедей» приводит в конце концов к тому, что она будет уже самостоятельно и желать, и предпринимать «только то, что сообразно с волею Божиею всесвятою» [14, с. 356].

Рассуждая о борьбе с грехом, святитель Феофан учил, что освобождение от рабства греху, очищение души невозможно без упомянутого *перелома воли*. «Без сего нельзя сделать никакого добра, нельзя победить ни одного греховного движения» [19, с. 342]. Более того, такой «перелом» нужен и в светской жизни. Так такой перелом может и даже должен приобрести длительный характер служения христианина ближним и Отечеству: «Общественное служение есть поприще повиновения... судите сами, как приспособлено оно к истинно христианской и благочестивой жизни!». Здесь христианин призван сделать «постоянный перелом воле действительным служением» [22, с. 448].

Однако, подчеркнем еще раз, что такой перелом воли подразумевает далеко не просто слепое насилие над самим собой, но требует внутреннего усилия к преобразению всего внутреннего настроения. Святитель призывает искать такой особенный набор мыслей, который бы изменил весь строй душевного расположения: «Есть, впрочем, особенная для каждой души всепобедительнейшая мысль, которая мгновенно одолевает упорство воли. Старайся найти ее, чтобы править ею, как рулем, корабль души своей» [15, с. 32–33].

«Неболезненную гибкость» послушания обеспечивает с особой силой именно любовь к Богу и ближнему.

Силою воли можно, конечно, переломить себя, и твердая решимость успеваает в этом. Но пока она действует одна, действия послушания походят на ломание

сухих ветвей... Любовь же бывает готова на все пожертвования и не может считать чем-нибудь ни трудов, ни траты времени, ни траты сил и достоинства. Где любовь, там все творится охотно, легко и скоро [24, с. 417–418].

Приобретение навыка не только исполнять, но и любить волю Божию требует, тем не менее, большого осознанного труда:

В Слове Божиим нет ни малой снисходительности к ходящим в своих волях, и святые отцы заповедают не только не делать по своему хотению, но, напротив, всегда поступать наперекор ему. Посему он должен напитать свою волю правилами и началами Божией воли, должен не только знать, что есть воля Божия, но напечатлеть ее на воле своей, чтоб воля Божия была силою, возбуждающею и двигающею волю человеческую. В дополнение же к сему надобно еще сделать, чтоб воля наша была подвижна и скоро на исполнение воли Божией, постоянна в сем и степенна, сильна и непоколебима. Как это стяжается трудом, то обязанность сия есть то же, что обязанность к подвижничеству, так слабо сознаваемая, и то очень немногими [18, с. 630].

Послушание как отсечение воли перед другим

Святитель Феофан особенно указывал на необходимость воспитания волевых качеств через практический опыт отсечения своей воли перед старшими в социуме. Такое отвержение своеволия очень эффективно и наиболее удобно, по мысли святого, через послушание, оказываемое родителям, духовнику, мужу, гражданским властям.

Так, например, при воспитании детей святитель советовал приучать их ничего не делать без разрешения родителей. В противном случае «дитя, предоставленное самому себе, делается неукротимо своевольным». Задача родителей убедить в детей том, что «им опасно, не спросясь, исполнять свои желания», воспитать в них такое настроение, чтобы они в некоторой степени «даже боялись своей воли». Этот подход должен привести к развитию в детской душе таких навыков, как умение во многом отказывать себе, предпочитать своей воле волю родителей, а также твердой опытной убежденности в том, что «не должно слушать во всем себя» [20, с. 39].

Послушание пастыря Церкви и гражданским начальникам также признаются святителем Феофаном за сильнейшее средство христианской педагогики.

Руководитель в употреблении сил или развитии нашей воли существенно необходим. Все средства педагогики ниже, малосильнее и ненадежнее... Вот почему так скоро являются крепкими мужами те, кои благодушно проходят послушание! [18, с. 554].

В борьбе со своеволием святитель большое значение придает добродетели послушания:

Как потому должно быть благодетельно истреблять или, по крайней мере, умягчать в нас сие зло — свою волю, сокрушать сию выю железную! Но чем и как удобнее можно это произвести? Ничем более, как повинованием, отречением от своей воли, преданием себя *воле другого* [22, с. 448].

Добродетель послушания, однако, не означает привычку к пассивности. Приучать себя послушанию старшим в обществе, а также преданности в волю Божию не подразумевает оставление активной деятельности, но приобретение навыков к совершению разнообразной деятельности без пристрастия к ней, без чрезмерной настойчивости, чтобы исполнение предпринятого было именно в согласии со своим планом и своей волей. Добродетель послушания не несет с собой также пренебрежения своими делами и обязанностями, но предполагает заботу о них, но «только не ради их и себя» [18, с. 530]. Последнее выражение подразумевает появление и активное плодотворное присутствие в сознании человека более высокой цели, являющейся своеобразным фоном, или «сверхзадачей», по отношению к ежедневным заботам и краткосрочным целям.

По мнению святителя Феофана, отказ от приоритета к исполнению своей воли в соединении с верой в Промысл Божий, действующий через людей, а также обстоятельства жизни, приносит в душу человека освящение и особенную силу.

Послушание и повиновение, по мысли святителя, настолько важны, что, соединяясь с благоразумием в христианской жизни, составляют такую добродетель, «которую одною, можно сказать, содержится в целостности весь состав нравственности и благочестия». Вот, в частности, почему

между постоянно служащими, после довольно продолжительной службы, можно встречать людей большею частью тихих, смиренных, благопокорливых... Ибо, кто людям покорен, тот тем охотнее покорится Богу, и кто исполняет человеческие постановления, тот тем ревностнее будет исполнять заповеди Божии [22, с. 449].

Методы воспитания воли в духовных и телесных аспектах

Как пишет святитель, уже с юности человеку должно приучать себя быть *господином своей воли*,

так вести и направлять развивающиеся силы души и тела, чтобы не отдать их в плен плотоугодию, пытливости, своеволию и самоуслаждению, — ибо это будет плен греховный, — а напротив, приучать отрешаться от них и преобладать над ними и, таким образом, сколько можно обессиливать их и доводить до безвредности [20, с. 28].

Воспитание и укрепление воли в процессе становления христианина имеет в себе различные духовные и телесные аспекты, большее значение среди которых святитель уделяет аспектам духовным, внутренним. Святитель говорит о необходимости воспитания бодренности и трезвения во внутренней жизни, ибо

вступление во внутреннюю жизнь составляют — внимание, или память, или стояние в строю невидимого мира, — бодренность и трезвение. Все подвижнические дела — душевные и телесные, суть приготовления к ним, потому не имеют всей цены без сих [21, с. 67].

Святитель упоминает о важности участия ума и сердца в воспитании воли. Помня, что «начало всякого блага и всякого зла есть данный человеку разум и по разуму воля» [30, с. 109], святитель призывает «ум, своевольный

и склонный к лживым предположениям, — покорить откровенному учению и украсить познаниями истины, чтоб обо всем мыслил и все понимал, как заповедал Господь» [14, с. 356].

Об участии сердца в процессе воспитания воли святитель пишет: «Перебирай все представления, могущие *возбудить волю*, и наиболее останавливайся на том, которое с первого раза *стрелю пройдет сквозь твое сердце*» [19, с. 367–368]. В числе «возбудителей воли» [15, с. 69] преосвященный Феофан называет сокрушающие и умягчающие чувства, вызывающие покаяние и согревающие сердце:

Когда таким образом будешь втеснять в сердце одно за другим сокрушающие и умягчающие чувства — то ужас и страх, то печаль и жалость, то отвращение и ненависть, — оно будет мало-помалу согревать и приходить в движение, а за ним начнет приходить в движение и напрягаться расслабленная воля [20, с. 115].

Святитель обращает внимание на то, что для воспитания личностной воли необходимо выполнение на практике определенных аскетических правил, эту волю воспитывающих. Так,

человек, к Богу обратившийся и живущий по-христиански, чувствам своим не дает воли, держит их строго в своей власти и обращает только туда, куда считает нужным, по примеру Иова, который полагал *завет* очам своим (ср.: Иов 31. 1) [15, с. 346].

Преосвященный Феофан предлагает также и конкретные методы телесных упражнений для воспитания воли. Так, не только внутренним, но и внешним волевым усилием святитель советует побеждать плотские грехи. «Похоть. Чем придавить? — рассуждает он, — Напряжением мышц, волею, разлюбившею похоть и теперь начавшею преследовать ее, как врага» [21, с. 44]. Согласно святителю, в борьбе с похотью необходимо

постоянно держать тело все в струнку, по-солдатски, и быть всегда как бы в присутствии большого лица... иначе это значит — не распускать членов, не разваливаться и не вольничать... К этой солдатской выправке надо присоединить умаление немножко в пище, немножко в сне... немножко в преутруждении... Уединение и строгая дисциплина чувств сюда же идут [21, с. 46–47].

В случаях проявления косности человеческой воли, когда в ней «гнездятся свои расположения, склонности и страсти, не позволяющие ей охотно спешить на добро и отвлекающие в противную сторону», святитель говорит о необходимости «самому себя нудить на добро, *как бы силою влечь и преклонять к нему*, уговаривать и убеждать свою душу способностью стремлений и расположений» [18, с. 114]. В подобных случаях преосвященный Феофан призывает к решительности твердым усилием и властью подавлять в себе греховные намерения:

Как во внешних правительствах действуют иногда убеждением, а нередко и властью, *заставляющею делать иное и против воли*, — так можно и для воли своей и сердца человеку употреблять, кроме первого, и последнее средство. Хо-

чешь не хочешь, приятно или неприятно, делай. На то есть воля Божия; иначе нельзя [15, с. 33].

Решительное волевое отвержение греха, по слову святого, призывает на подвижника благодатную силу Божию [25, с. 248]. Большое значение в воспитании воли святитель Феофан придает также добродетели смирения, отмечая, что необходимо всегда помнить, что:

Воля наша соделывается праведною не сама, вся праведность у ней не своя, все благое в ней есть Божие. Память об этом, чувство своей ничтожности в делах правды, убеждение, что не мы, а благодать, яже с нами, трудится во всем добром, какое есть в нас, или, что то же, “смирение”, и есть та броня правды, в которую заповедует апостол облечься воину Христову, есть ограждение воли, ищущей правды, охранение ее от всех преткновений. Трудно победить того, кто облечен смирением. Ибо кто чрез смирение всего себя предал Богу, за того во всем действует Сам Бог [14, с. 337].

В творениях святителя присутствует особое понятие «доброхотства», о котором он говорит, как о благой человеческой воле, неизменно направленной к добру и доброделанию в подражание бесконечной Божественной благодати и щедрости Творца. В связи с этим понятием святитель, в частности, учил о милостыни:

От сеяния милостыни неурожая не бывает, — всегда она приносит плод. Надобно только *вложить в нее доброхотство*, чтоб она изливалась из сердца, с желанием истощить свое для других. Это расположение то же, что дождь во время на сеяту... Что земля дает сеющему, то Бог — подающему милостыню, соразмеряя щедрость воздаяния с доброхотством подаяния [25, с. 392].

Проблемы воспитания воли в современной отечественной педагогике и наследие святителя Феофана

К сожалению, в настоящее время многими из выявленных выше положений практически полностью пренебрегают в отечественной педагогике. Современные педагогические методики ориентированы в основном не на воспитание волевых качеств личности, а на стимуляцию «естественного» развития потенциальных способностей и на развитие умений пользоваться объемами информации. О развитии волевой составляющей в современном образовательном процессе, к сожалению, можно говорить лишь в свете поощрения к «достижению успеха» — набора определенного числа баллов для успешной карьеры, получения высоких оценок за выполненную учебную работу и т. д. Анализ диссертационных исследований в современной российской педагогической науке показывает, что подавляющее большинство научных работ по проблематике воли написаны исключительно в сфере спорта или для военных учебных заведений (см. [11; 5]). Наиболее модным сегодня стало исследовать не проблемы воспитания воли, а вопросы мотивации разных групп населения.

В последней тенденции можно видеть несомненное влияние подходов, давно господствующих в зарубежной педагогике и психологии. Девальвация и релятивизация нравственных категорий в современном обществе, отказ

от христианских высших идеалов как основы воспитания молодежи привели в западном мире к торжеству постмодернистской педагогики. Здесь призывы звучат в совершенно ином направлении. Например, А. Г. Маслоу призывает во-все «отказаться от готовности к бою, от работы воли и от ее диктата» [6, с. 80], а в целом развитие современной философии и педагогики постмодернизма идет в том направлении, когда нет уже твердой системы координат для нравственных оценок и проверки истинности суждений [9, с. 468]. Такой идейный радикализм постмодернистов приводит к неприятию практически всей предшествующей педагогической теории и практики, критике общепринятых целей и методов образования, отвержению всей традиционной культуры [8, с. 56].

Результатом внедрения таких идей в педагогические практики и культуру Запада стало широкое распространение среди населения такого психического диагноза, как *абулия* (безволие). Потеря личных и общественных ориентиров приводит человека не только к отмене обязательности волевых усилий, но и ставит его перед неизбежностью ужаса при наблюдении хаоса, оправдания аморализма, утраты корней, разрушения ценностей иерархии, потери уважения к официальным процедурам принятия социальных решений (см. [7]).

В то же время усиленное развитие волевых качеств личности без ориентации на высокие нравственные идеалы неизбежно будет приводить также к отрицательным результатам. В образовательном процессе важно изначально определить — на добро или на зло будут направлены волевые усилия человека, сформировать благу мотивацию его действий.

Если мы обратимся к трудам знаменитых русских педагогов, то увидим, какое большое значение они придавали воспитанию волевых качеств личности, всегда, однако, при этом сообразуясь с задачами и идеалами воспитания. Так, о необходимости направления воли к высоким нравственным идеалам пишет К. Д. Ушинский: «Принуждать себя вечно никто не в состоянии и *если человек не разовьет интерес к добру*, то он недолго пройдет по хорошей дороге» [13, с. 73–74]. По слову В. А. Сухомлинского, «*добро — это мысль, помноженная на волю... Мудрость воспитания настоящего гражданина заключается в том, чтобы научить человека видеть, чувствовать рядом с собой зло и восставать против него мужественно и безоговорочно*» [12, с. 177, 184–185]. Знаменитый врач-естествоиспытатель и педагог XIX столетия Н. И. Пирогов говорит о необходимости первоначального утверждения идеалов добра и правды в сознании ребенка, и только потом о воспитании силы его воли: «Конечная цель разумного воспитания должна заключаться в постепенном образовании в ребенке ясного понимания вещей окружающего мира. Затем результатом понимания должно стать возведение добрых инстинктов детской природы в *сознательное стремление к идеалам добра и правды* и, наконец, постепенное образование твердой и свободной воли» [10, с. 175]. О необходимости воспитания воли только в контексте воспитания нравственности пишет советский психолог Л. И. Божович: «Воспитание воли и воспитание нравственности — две стороны одного и того же процесса» [2, с. 276].

Подводя итоги нашего обзора, отметим, что в настоящее время обширное наследие преосвященного Феофана Затворника является как никогда необходимым в сфере образования. Особенно важны для современной педагогики те мысли святителя, которые раскрывают учение об серьезной поврежден-

ности человеческой воли, о необходимости воспитания направленности воли к высоким христианским идеалам. Святой отмечал опасность бесцельного (не имеющего метацелей) образования:

Безразборное, не направленное к одной цели развитие сил души. Не видят цели спереди — не видят пути к ней. Отсюда, при всей заботе о современном образовании, ничего более не делают, как только раздувают пытливість, своеволие и жажду наслаждений [20, с. 60].

Большую практическую ценность имеют методологические разработки святителя о воспитании здоровых волевых свойств личности — его учение о «переломе воли», о послушании как об отсечении своей воли перед достойными лицами из окружающих, а также разработанные им приемы воспитания воли в их духовных и телесных аспектах.

Среди православных педагогов эти идеи нашли свое должное усвоение. Так, современный педагог, завуч одной из московских школ С. В. Буфеев пишет:

Православная педагогика призвана привести все силы человеческой души — ум, волю и сердце — к взаимному согласию, утраченному в грехопадении. Главная задача православной педагогики... есть раскрытие образа Божия в личности ученика. Православная педагогика утверждает правильным не гармоническое, но иерархическое устройство природы человека — когда дух управляет душой, а душа телом. Поэтому в основе православной педагогики лежит не цель гармоничного развития личности, как в педагогике гуманистической, а *цель спасения человеческой души* [3].

Однако в наших обычных общеобразовательных школах «явно преобладает информативно-познавательный подход к образованию, который дает слишком большую интеллектуальную перегрузку, при отсутствии должного воспитания личности» [4, с. 204], в т. ч. ее волевых качеств, без развития которых невозможно полноценное становление личности, ее устойчивое самоопределение в плане вечных, непреходящих ценностей и динамичное раскрытие природно-личностного потенциала человека. Поэтому сегодня существует насущная потребность обращения современной отечественной педагогике к драгоценному опыту святоотеческой и светской отечественной педагогических традиций. Необходимо развитие методологических подходов и создание специальных пособий для эффективного усвоения школьниками этих сокровищниц на доступном для них языке и с надлежащей степенью наглядности.

Как показывает изучение наследия святителя Феофана, христианская педагогика способна дать и педагогу, и ученику увидеть высшие цели гармоничной самореализации, здорового патриотизма, а также конечную цель любой человеческой жизни — великую мысль Бога о человеке. Она также вполне способна предложить необходимые средства, в т. ч. для воспитания воли, чтобы каждый, не уклоняясь, мог постепенно идти к этим целям. И это шествие человека будет движением в русле Божественной воли, когда, в конечном итоге, сопряжение воли человека и Бога приведет к тому, что каждый человек раскроется неповторимой личностью в едином теле своего народа, а также и всего человечества по образу единства Лиц Пресвятой Троицы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Афанасий Александрийский, свт. Слово на язычников // Афанасий Александрийский, свт. Творения: в 4 т. — Сергиев Посад: Типография ТСЛ, 1902–1903. — Т. 1. — С. 125–191.
2. Божович Л. И. Личность и ее формирование в детском возрасте. — СПб.: Питер, 2008.
3. Буфеев С. В. Православное понимание личности // Развитие личности. — 2004. — № 3. — С. 83–97. — URL: <http://rl-online.ru/articles/3-04/458.html> (дата обращения: 28. 03. 2017).
4. Зелененко А., священник. Важнейшие принципы православной педагогики: Курсовое сочинение. — Санкт-Петербургская Православная Духовная академия, 1997.
5. Зонь В. В. Воспитание волевых качеств у курсантов высших военных учебных заведений: дис. ... канд. Педагогич. наук. — Киев, 2002.
6. Маслоу А. Г. Дальние пределы человеческой психики / пер. с англ. А. М. Татлыбаевой. — СПб.: Евразия, 1999.
7. Нарижный Ю. А. Философия образования эпохи постмодерна. — URL: <http://postmodern.in.ua/?p=1057> (дата обращения: 31. 03. 2017).
8. Огурцов А. П. Антипедагогика: вызов постмодернизма // Высшее образование в России. — 2002. — № 4. — С. 54–67.
9. Огурцов А. П., Платонов В. В. Образы образования. Западная философия образования. XX век. — СПб.: Издательство РХГИ, 2004.
10. Пирогов Н. И. Воспитание и образование // Пирогов Н. И. Избранные педагогические сочинения. — М.: Педагогика, 1985. — С. 172–176.
11. Самулкин С. Я. Особенности волевой активности представителей различных видов спорта: дис. ... канд. психол. наук. — Пермь, 2004.
12. Сухомлинский В. А. Как воспитать настоящего человека. — М.: Педагогика, 1990.
13. Ушинский К. Д. Человек как предмет воспитания. — СПб.: Типография М. Меркушева, 1907.
14. Феофан Затворник, свт. Внутренняя жизнь // Феофан Затворник, свт. Простые истины сердца. Внутренняя жизнь. Слова и проповеди. — М.: Правило веры, 2007. — С. 174–359.
15. Феофан Затворник, свт. Воплощенное домостроительство: опыт христианской психологии в письмах. — М.: Правило веры, 2008.
16. Феофан Затворник, свт. Мысли на каждый день года. По церковным чтениям из Слова Божия. Краткие поучения. — М.: Правило веры, 2009.
17. Феофан Затворник, свт. Наставление о преспеянии в христианской жизни // Феофан Затворник, свт. Малые произведения. — М.: Правило веры, 2008. — С. 197–234.
18. Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. — М.: Правило веры, 2010.
19. Феофан Затворник, свт. Письма о христианской жизни. М.: Издательство Правило веры, 2007.
20. Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. — Клин: Христианская жизнь, 2003.
21. Феофан Затворник, свт. Рукописи из кельи. — М.: Правило веры, 2008.
22. Феофан Затворник, свт. Слово в день рождения благоверного государя, великого князя Константина Николаевича // Феофан Затворник, свт. Двери покаяния. Слова и проповеди. — М.: Правило веры, 2007. — С. 445–455.

23. Феофан Затворник, свт. Слово в Неделю блудного сына. Что значит пробудиться от сна греховного // Феофан Затворник, свт. Двери покаяния. Слова и проповеди. — М.: Издательство Правило веры, 2007. — С. 40–49.

24. Феофан Затворник, свт. Слово на Воздвижение честного Креста Господня // Феофан Затворник, свт. Любовью назидая. Слова и проповеди. — М.: Правило веры, 2007. — С. 412–420.

25. Феофан Затворник, свт. Толкование Второго Послания апостола Павла к Коринфянам (2 Кор. 5: 15). — М.: Правило веры, 2006.

26. Феофан Затворник, свт. Толкование первых восьми глав Послания апостола Павла к Римлянам. Издание второе Афонского Свято-Пантелеимонова монастыря. — СПб.: Лито-типография И. Ефимова, 1890.

27. Феофан Затворник, свт. Толкование послания апостола Павла к Галатам. Издание второе Афонского Свято-Пантелеимонова монастыря. — СПб.: Лито-типография И. Ефимова, 1893.

28. Феофан Затворник, свт. Толкование послания апостола Павла к Ефессянам. Издание второе Афонского Свято-Пантелеимонова монастыря. — СПб.: Лито-типография И. Ефимова, 1893.

29. Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. — Клин: Христианская жизнь, 2004.

30. Феофан Затворник, свт. Что потребно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасения // Феофан Затворник, свт. Малые произведения. — М.: Правило веры, 2008. — С. 103–194.

31. S. Gregorius Theologus. Carmina de se ipso // PG 37: 969–1029, 1166–1452 (TLG).

32. S. Gregorius Theologus. Carmina moralia // PG 37: 521–968 (TLG).

33. S. Gregorius Theologus. Contra Julianum imperatorem 1 (orat. 4) // PG 35: 532–664 (TLG).

34. S. Gregorius Theologus. De Filio (oratio 30) // H. M. Werhahn (ed.). Gregorii Nazianzeni Σύγκρισις βίωων [Klassisch-philologische Studien 15. Wiesbaden: Harrassowitz, 1953]: 22–29 (TLG).

35. S. Gregorius Theologus. Epistulae theologicae // P. Gallay (ed.). Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques [Sources chrétiennes 208. Paris: Éditions du Cerf, 1974]: 36–94 (TLG).

36. S. Gregorius Theologus. In Sanctum Pascha (orat. 45) // PG 36: 623–664 (TLG).

37. S. Gregorius Theologus. In Theophania (orat. 38) // PG 36: 311–334 (TLG).

38. S. Joannes Damascenus. De Fide Orthodoxa. Lib. I–IV // PG 94: 781–1228.

*Иеромонах Гавриил (Мельников)**

**ОБРАЗ БОГА И ОБРАЗ САТАНЫ В ЧЕЛОВЕКЕ
СОГЛАСНО ТЕКСТАМ СВ. ТИХОНА ЗАДОНСКОГО
И ИОАННА АРНДТА**

В статье впервые подробно рассматривается влияние И. Арндта на учение Св. Тихона Задонского «об образе и подобии Божиим» в человеке. Достигнуты следующие новые результаты: 1) раскрыто многоуровневое понимание как И. Арндтом, так и Св. Тихоном понятия «образ Божий» в человеке и причина смешения этих уровней у обоих авторов; 2) выявлено восприятие Св. Тихоном через И. Арндта некоторых лютеранских представлений и их трансформация в его творчестве; 3) рассмотрена зависимость учения И. Арндта об «образе сатаны» в человеке от наследия М. Лютера, упускаемая крупными немецкими арндтоведами; 4) черновик Св. Тихона Задонского привлекается к научному исследованию впервые; 5) из сопоставления черновика и беловых текстов Св. Тихона выявлен факт его сознательного отказа от лютеранского понятия «образ дьявола» в человеке; 6) рассмотрено влияние различных традиций на Св. Тихона и И. Арндта и их место в контексте общехристианских представлений обо «образе Божиим».

Ключевые слова: Св. Тихон Задонский, Иоганн Арндт, Мартин Лютер, Иоганн Таулер, Раймунд де Сабунде, «образ и подобие Божие», «образ сатаны», боговселение, причастность, природа, нравственность.

Hieromonk Gabriel (D. V. Melnikov)

*THE IMAGE OF THE GOD AND THE IMAGE OF SATAN IN HUMAN BEING
ACCORDING TO ST. TIKHON ZADONSKY AND JOHN ARNDT'S TEXTS*

In this article, for the first time, we consider in detail J. Arndt's influence on St. Tikhon Zadonsky's teaching about "His image and likeness" in a human being. The following new findings are defined: Firstly, we discovered the multilevel understanding of the "image of the God" notion in a human being both by J. Arndt and St. Tikhon Zadonsky and the reason for confusion of these levels by both authors. Secondly, we exposed St. Tikhon's perception (through J. Arndt's teaching) of some Lutheran ideas and their transformation in his writ-

* Иеромонах Гавриил (Мельников Денис Валерьевич), кандидат богословия, преподаватель, Липецкий государственный педагогический университет им. Семенова-Тян-Шанского.

ings. Thirdly, we considered dependence of J. Arndt's teaching about "the image of Satan" in a human being on M. Luther's heritage, which is failed to bear in mind by Arndt scholars. Fourthly, St. T. Zadonsky's rough notebook is involved in research for the first time. Fifthly, after comparing St. Tikhon's rough notebook with his fair copy, we revealed the fact of his deliberate refusal from the Lutheran "image of the Devil" notion in a human being. Sixthly, we considered the influence of different traditions on St. Tikhon and J. Arndt and their place in the context of general Christian ideas of the "image of the God".

Keywords: St. Tikhon of Zadonsk, John Arndt, Martin Luther, John Tauler, Ramon Sibiuda, "His image and likeness", the "image of Satan", "bogovseleniye", involvement, nature, morality.

Науке известен факт влияния на творчество Св. Тихона Задонского (1724–1783) сочинения «Vom wahren Christentum» («Об истинном христианстве») И. Арндта (1555–1621), но детали рецепции русским святым учения лютеранского мистика слабо изучены [10, с. 9–15]. Рассмотрим учение этих авторов об образе Божиим в человеке — важнейшем понятии христианской антропологии.

И. Арндт определяет образ Божий в человеке как «сообразность» *всего* человека («душевных и телесных сил») со «Пресвятой Троицей и всеми Ее божественными качествами и совершенствами, с Ее волею и свойствами...» [1, 1.1.1].

Пресв. Троица отобразилась в человеке для того, чтобы в его душе, уме, воле и сердце, во всей его жизни и поступках являлась и сияла только божественная святость, праведность и благодать... [1, 1.1.2–4].

Итак, образ Божий есть *проявление* в человеке Божественных *свойств*, *причастие* всего человека свойствам Бога, «причастие всему, что есть Божие и Христово» [1, 1.5.2].

Говоря об образе Божиим как сообразности *всего* человека Богу, Арндт, вероятно, следует М. Лютеру [17, S. 510]. Однако здесь Лютер и за ним Арндт приближаются к малоазийской традиции, выразителем которой был Св. Иринея, хорошо Арндту известный. (М. Лютер и Ф. Меланхтон сближаются со Св. Иринеем и в учении о сотворении Адама по образу Сына Божия, являющегося как Urbild так и Zielbild для человека [17, S. 511].) В перспективе лютеранской мысли лежит и неразличение Арндтом «образа» Божия и «подобия» Божия в человеке: для Лютера образ Божий есть «неделимый факт» [19] (в этом неразличении Лютер удаляется от Св. Иринея).

Но близка Арндту и идея о душе как образе Божиим по преимуществу:

И так как Бог есть чистейший *дух* (курсив мой. — *и. Г.*) и святой и праведный *ум*, то *таков* же должен быть и *образ Его* в человеке. Отсюда следует, что человек должен иметь *духовную душу* и *разум*, в которых от начала воссиял образ Божий» (4.2.23.3). «Необходимо, чтобы в человеке было *нечто* такое, что было бы *подобно Богу*, дабы человек был способным к восприятию сего высочайшего блага. И *это* есть *душа* человека [1, 2.28.2].

Итак, образ Божий заключается в первую очередь в душе человека, в ее *духовной* и *разумной природе* (здесь Арндт следует Августиновой и схоластиче-

ской мысли), а не только в явлении через нее божественных свойств святости, праведности, любви. Таким образом, мы встречаем у Арндта в понятии образа Божия слитыми два уровня «причастности» Богу: «природный» и «личностный» [2, с. 462]. О «природной» причастности ясно говорится в следующем отрывке:

В творениях наличествует определенный порядок и различные ступени, которыми они *последуют Богу и уподобляются Ему* — одни больше, другие меньше. Живые и чувствующие создания ближе к Богу, нежели лишённые чувств; обладающие рассудком ближе, нежели неразумные. Такой порядок природы подводит к человеку, как созданию самому благородному, *высшей степени уподобления Богу* и венцу всего творения [1, 4.2.23.1].

Здесь однозначно след богословия Раймунда де Сабунде [13, с. 282], на основе идей которого Арндт создал 4-ю книгу «О истинном христианстве» [18, С. 56], а де Сабунде стоит на почве схоластики в учении об подобии (причастии) Богу универсума по возрастанию совершенства [4, с. 222]. Это «природное» богоподобие человека состоит в его бытии (как и камней), способности жить и чувствовать (как животных), наличии разума (как у ангелов).

Природная причастность мира Богу статична для каждого уровня твари как ее стабильность в своей природе. Но *обитание* Бога в человеке как дарующее святость, обожение может быть названо «личной» причастностью Богу, что достигается далеко не всеми людьми, хотя все они имеют высшую *природную* причастность Богу, в т. ч. как способность воспринять святость.

Действительно, в учении Арндта есть следы того, что нравственное состояние первобытного человека он относил отчасти к «природному» в человеке:

...должно было наличествовать такое творение, которое было бы подобным Ему, дабы воспринять Его, ибо только *подобное принимает подобное себе*... И поскольку Бог сообщает Себя такому творению, которое должно воспринять Его с чистой сердечной любовью, то Он и сотворил человека по образу Своему, состоящему в совершенной любви [1, 4.2.4.4].

Предпосылкой богообщения является *способность* человеческого *естества* к любви, эта способность есть уже определенное богоподобие. И это природное качество — основа для соединения с Богом.

Итак, именно субстанциальная *духовность* души, ее *разумность* и *способность любить* [1, 4.2.4.4], а также *бессмертие* [1, 4.2.9.3] и составляют ту *природную* основу образа Божия в человеке, благодаря которой он в собственном смысле есть *образ* Божий, а все остальные тварные сущие есть «не по образу Его» [1, 4.2.4.1] и именуются лишь *следами* Бога (возможно, через де Сабунде влияние Бонавентуры). Даже души «прочих одушевленных тварей» (животных, растений) не несут на себе образа Божия [1, 4.2.7.4].

Итак, высший уровень природной причастности — способность человека к восприятию боговселения (что делает само естество человека «образом Бога», а не просто Его «следом»).

И чем нравственно чище человек, тем природное свойство души воспринимать действия Бога проявляется лучше: «чем светлее зеркало, тем чище отражается в нем образ: так, чем чище и непорочнее человеческая душа, тем

светлее сияет в ней образ Божий» [1, 1.1.3]. По-видимому, даже христиане, «чрезмерно любящие мир сей утрачивают образ Божий в сердце своем и становятся внутри псами, львами и медведями, прилагаясь скотам бессмысленным и уподобляясь им (Пс. 48, 21)» [1, 1.18.11.7] — речь о потере нравственного подобия Богу.

Нравственное уподобление Богу прекрасно видно из следующего текста:

И как христианин может не желать... быть образом Святой Троицы, который заключается прежде всего в *любви и прощении*? ...Как может он не разуместь, что это — самая лучшая добродетель, чрез которую мы уподобляемся Всевышнему Богу [1, 1.27.10].

Арндт не использует августинианское представление об образе Св. Троицы в трех силах души: памяти-разуме-воле, а видит образ Св. Троицы в *добродетели*.

Тексты Арндта дают основание выделить в личностном причастии человека Богу два уровня — нравственное богоподобие и на его основе — боговселение.

Человек... будучи Божиим образом... чрез сие соединен с Богом» [1, 1.1.10].

Но... смертное не соединяется с бессмертным... с душою человека может иметь общение только бессмертный Бог... Бог один, как царь, должен *жить в душе* человека; душа — престол Творца. И в этом... величайшее благородство человека... Посему верующая душа есть *образ и обитель* Бога [1, 4.2.9.3].

Человек может действовать вопреки своей природной богособразности, расположенности к богообщению, что делает боговселение невозможным: «человек действует вопреки образа Божия, отвращается от Бога и лишается высочайшего вечного блага» [1, 1.1.10].

В учении о боговселении Арндт испытал сильное влияние И. Таулера, но, научившись у него интраверсионной мистике — искать Бога во внутренней субботе духа, в основе души, Арндт не воспринял таулеровское двухуровневое понимание образа Божия в душе человека (синтез Ареопагитик и блаж. Августина: основа души — образ Единого, Ничто, непостижимой Сущности Бога; высшие силы души: память, разум, воля — образ Трех Лиц Божества) [16, S. 85]. Для Арндта в *сущностных* свойствах души: ее разумности, духовности, бессмертии, способности любить — тварный образ сущности Бога.

Язык Таулера имеет пантеистический оттенок, основа души словно и есть Сам Бог, Он лишь проявляет Свое постоянное бытие в душе в момент отождествления с человеком, но Арндт четко отличает человеческую природу от божественной: 1) не отрицая бытийное вседеприсутствие Бога, Арндт употребляет термины соединения, боговселения (причем во Христе, а не в неоплатоническом единстве с Единым, как нередко у Таулера) [16, S. 85–88]. 2) Понятие образа Божия как раз используется им для отсечения пантеизма в понимании взаимосвязи Бога и человека: свойства Бога (святость, мудрость, любовь и т. д.), присутствующие в Боге *существенно*, в человеке имеются не существенно, а «как образ» Бога, как «*причастие* всему, что есть Божие и Христово» [1, 1.5.2], как *явление* (влияние Таулера), *действие* Бога:

Бог есть все то, по сущности, что человек имеет в себе как образ [1, 1.1.5].

Человек не есть Бог, а только Божий образ, подобие... единственно в котором Бог благоволил быть видимым. Таким образом, в человеке не должно было жить, светить, действовать, хотеть, любить, помышлять, говорить, радоваться ничто другое, кроме Самого Бога [1, 1.1.6].

Итак, Бог отличен от человека, но может «светить» в нем. Арндт описывает обитание Бога в человеке очень лично: Сам Бог в человеке любит, мыслит, говорит, радуется, не оставляя места ничему чуждому, заполняя всего человека.

Заклужи... о красоте и достоинстве человеческой природы и души... она... подобна красоте своего Творца, поскольку имеет в себе Его образ? Посему св. Ириней мудро говорит: «Бог есть слава и красота человека...». И коль скоро Бог, Сама Красота, изволил обитать в человеческой душе и освящает ее в церковь Себе... то из сего с неизбежностью следует, что душа должна быть прекраснейшим из всех творений. И если у Пророка Иезекииля Господь говорит, что Он украсил душу нашу еще и сверх того (Иез. 16: 14) — то, Боже милостивый, какова же должна быть ее сия усугубленная красота! [1, 4.1.6.24–29].

Не только через Св. Иринея Арндт познает интуицию Платона, августинизм и Ареопагитики сообщают Западу учение о Боге как Красоте и Благе, особенно сильна эта мысль у Анжели де Фолиньо, повлиявшей на 1-ю и 2-ю книги сочинения Арндта [16, S. 51–68]. Здесь и след эклектизма Арндта: с одной стороны, душа природно неотъемлемо прекрасна, с другой — так повреждена (см. ниже), что «всю свою красоту имеет от... Христа» [1, 4.1.6.26], лютеранство не вполне сочетается с элементами средневекового и библейского мышления Арндта.

Текст [1, 4.1.6.24–29] как бы раслаивает феномен богоявления в душе человека еще на два уровня: 1) красота самой души, восстанавливаемая и усугубленная во Христе и 2) сверхкрасота — Сам Бог, сияющий в душе (и теле) как в Преображении Христа [1, 4.1.1.29]:

Так вечный свет... Христос просветит нас в оный день: все тело наше воссияет ярче молнии... из всякой вещи может воссиять ее естественный свет. И это есть ясное свидетельство прославления наших тел в тот день [1, 4.1.1.29–30].

Естественный свет и божественный свет словно сливаются в прославлении тел и, тем более, душ. Так и Евагрий учит: ум в Боге видит себя «схожим с сапфиром или небесным цветом» [14, с. 576].

Тогда учение Арндта об образе Божиим четырехчленно: 1) природный образ как свойства души; и на этой основе личное причастие Богу; 2) нравственный образ (нравственное богоподобие); 3) восстановленная и усугубленная красота человеческой природы в Боге (преобразенный образ); 4) человек как феномен богоявления (благодатный образ переходящий в образ славы в эсхатоне).

Арндт эксплицитно не различает эти уровни, но они у него присутствуют имплицитно. В описании им состояния первозданного человека природная и личностная (нравственная) причастности Богу смешаны:

В уме человека воссиял образ божественной премудрости... в сердечных движениях — образ Его любви и милосердия... во всем облике человека и его

словах — образ Божией доброжелательности... Образ всемогущества Божия явился в господстве человека над всею землею... *образ вечности* запечатлелся в *бессмертии* человеческой души [1, 1.1.2–4].

Вероятно, для Арндта природа человека нуждается в сверхприродном и без него не является полноценной, «чистая природа» для Арндта не существует, но человек изначально должен жить в обоживающей благодати, иначе его природа исказится:

В человеке не должно было жить, светить, действовать, хотеть, любить, помышлять, говорить, радоваться ничто другое, кроме Самого Бога. Если бы обнаружилось в человеке что-либо другое, что производит... в нем не Господь, то человек *не мог бы быть образом Божиим*, но стал бы образом того, кто в нем действует и проявляет себя [1, 1.1.6].

Только безраздельное действие Бога в человеке делает природный образ Бога реализованным: «человеку надлежало всецело предать и вверить себя Богу так... когда человек во всем предоставляет Богу действовать в себе и отказывается от собственной воли» [1, 1.1.6]. Предание себя Богу и нравственная чистота есть предпосылки боговселения, нравственная чистота сливается с беспримесностью божественного действия в человеке: «ничто не должно было жить и действовать в человеке, кроме единого Бога. В этом и состоит высочайшая невинность, чистота и святость человека» [1, 1.1.6]. Предпосылка (открытость Богу) и следствие (боговселение) сливаются в единый факт. Это лютеранский подход, нежелание видеть божественное в человеке как нечто добавленное, влитое в его природу совне, а представление о *всецелом* человеке как божественном образе. Такой подход имеет свою ценность, и критика А. де Любаком учения Ф. де Вио Каэтана о «чистой природе» движется отчасти в этом русле: для патристики и схоластики *природное* вполне реализует себя лишь через участие в *сверхприродном* [3].

Но неоплатонические августинианские и ареопагитские мотивы берут свое у Арндта: «Подобное воспринимает подобное себе, а не противоположное... Так и Бог хотел излиться в человека со всею Своею благостью, ибо Он есть благо, всецело дарующее себя» [1, 1.1.9]. В природный образ желает излиться божественный первообраз. Арндт непринужденно вводит это представление в свою метафизику образа Божия в человеке, но лютеранский подход «целостности» мешает ему это членораздельно выразить.

Арндт легко согласует два своих подхода в другом аспекте: по Лютеру и Св. Иринею он полагает образ Божий во всем человеке, а согласно блаж. Августину, Аквинату, Таулеру, образ Божий для него — преимущественно природа души, определяющая способность к богообщению. В тексте о первомзданном Адаме он объединяет подходы:

И как в *душе* был и сиял *образ Божий*, так и *тело* со всеми своими живыми силами было *образом души*: святым, целомудренным... прекрасным, благовидным и славным... тело во всем соответствовало добродетелям души, как ее святое и вспомогательное орудие... Ибо для того, чтобы человек был образом Божиим, надобно, чтобы и *тело* было свято и *подобно Богу* [1, 1.41.8].

В этом удивительном отрывке можно найти и схоластический бэкграунд (душа — образ Бога и форма тела, тело — орудие души), но есть интересная параллель и в Макариевском корпусе, хорошо известном Арндту: «Ибо тело сие есть подобие души, а душа — образ Духа» [5, с. 30]. Зависимость Арндта от Пс. — Макария — вопрос непростой и не вполне исследованный.

Важнейшей темой Арндта является «падение Адамова», где у него нередко появляются применительно к падшему человеку выражения «образ сатаны», «подобие дьяволу» (*Teufels Bilde, Teufelsebenbildlichkeit*), что характерно для Лютера (зависимость Арндта от Лютера в этом вопросе упускается, как ни странно, крупными немецкими арндтоведами). У Оригена мы встречаем идею о том, что грех как бы навязывает человеку образ дьявола, но речь идет скорее не о полном уничтожении образа Божия, а о «сосуществовании двух образов» (Ф. Шпидлик) в человеке и обретении им цельности через очищение. В святоотеческой традиции терминология «уничтожения» образа Божия уравнивается пониманием того, что образ Божий непостижимым способом остается в человеке всегда, но лишь затемняется, вуалируется «гнусной маской» [12, с. 74].

Арндт в этом вопросе удаляется от древнецерковной традиции в сторону представлений Лютера о том, что в грехопадении образ Божий в человеке совершенно уничтожился, обратился в образ сатаны. Кристиан Брав, находя, по-видимому, в мыслях Таулера источник данных представлений Арндта, замечает, что у Таулера это всего лишь метафора, выражающая не поврежденность образа Божия в человеке, а подавленность этого образа чувственностью при сохранности природной красоты. Брав отмечает, что у Арндта, в отличие от Таулера, момент поврежденности человека грехом и превращения его в образ сатаны играет значительную роль. Но Брав упускает из вида, что эта концепция принадлежит однозначно Лютеру, здесь Арндт оказывается именно *лютеранином*, воспринявшим искаженный августинизм, когда становится возможным не просто глубокое повреждение человека, но уничтожение образа Божия, свободы воли и обращение богоподобия в образ сатаны [17, S. 510–511]. Отметим, что в подлинном наследии блаж. Августина образ Божий в человеке имеет природный характер, он неуничтожим и даже в крайнем повреждении сохраняет свою красоту [4, с. 176].

Возможно, Таулер стал источником этой мысли для Лютера, который крайне заострил ее, тогда Арндт почерпнул эту мысль из двух связанных источников. Впрочем, рецепировал ее в крайней версии Лютера, а быть может, усилил выражениями типа: человек «живет в самом диаволе» [1, 1.11.15, 4.2.40.5], удаляясь тем самым от библейских представлений вместе с Лютером в область «беззаботных фантазий» (П. Тиллих) [17, S. 510].

Как и понятие образа Божия, учение Арндта об образе сатаны в человеке имеет сложную смешанную структуру:

Прежде всего, человек уподобился в сердце своем сатане — оба они совершили одинаковый грех; из образа Божия человек превратился в образ сатаны и сделался его *орудием*, способным на сатанинскую злобу... ибо сатана, желая насадить в человеке свое дьявольское подобие, лукавыми... словами и обманом посеял в человеке свое *змеиное семя* — *честолюбие, самолюбие, своеволие*

и желание быть Богом... Из этого змеиногo семени не может произрастать ничего, кроме тех мерзких плодов, которые именуются образом сатаны... сынами диавола (Ин. 8, 44)... И кто мог бы предугадать, что в малом... дитяти скрывается такое множество всех пороков, такое отчаянное злое сердце, такой гнусный червь и василиск... [1, 1.2.3–6].

Образ сатаны скрывается в «змеином семени», которое передается по наследству, это поврежденная природная воля человека.

Как не назвать злым змеиным семенем... то, из чего является столь отвратительный образ? Все сие коренится внутри сердца и по большей части пробуждается под влиянием внешних соблазнов. Потому-то Христос так строго и запретил соблазнять детей (Мф. 18: 6), ибо в них сокрывается змеиное семя, в котором тайно содержится и спит великое множество пороков, как яд в каком-либо пресмыкающемся [1, 1.2.7].

Арндт прямо не говорит о том, передается ли по наследству одержимость человека дьяволом, но факт защиты им экзорцизмов от наступления кальвинизма [18, S. 19–20] делает правдоподобным то, что он признавал такую форму наследования. Признание же им нравственного уподобления человека сатане и одержимости грешника очевидно: «человек... сделался его орудием». Многозначному пониманию образа Божия аналогично понимание Арндтом образа сатаны в человеке: помрачение *природной воли* как «змеиное семя» в человеке, *нравственная осатанелость* и демоническая *одержимость*.

Состояние человека Арндт описывает жуткими выражениями: «живущие в нераскаянности... живут во диаволе, будучи заражены злыми его свойствами» и даже отождествляются с дьяволом: «в сердце своем они остаются дьяволом» [1, 1.11.7]. Впрочем, у Арндта есть моменты, смягчающие эти фразы и приближающие их скорее не к метафизическим представлениям о человеке, а к образным, переносным значениям, имеющим педагогический характер — утратить грешника; показав глубину отступления от Христовой любви к служению сатане, обратить его к сердечному покаянию:

Из-за этих злых свойств Христос называет фарисеев «чадами диавола» (Ин. 8: 44), и даже некоторых из Своих апостолов, упрекая, именует «сатаню» (Мк. 8: 33), *как бы приравнявая* сребролюбие, ложь, гордость и все злые похоти к самому диаволу, пленившему плотского человека [1, 1.11.6].

Под образом диавола у Арндта иногда скрываются страсти человека, его аморальное состояние. Видимо, глубоко прав о. Петр Мещеринов (знаток и переводчик Арндта): «Арндт писал не богословско-догматический трактат, и сам не был схоластически точен в употреблении тех или иных терминов» [1, с. 28]. Поэтому осторожно нужно трактовать и места, звучащие метафизически: «в основании души — ибо человек именно *во внутренних силах* души *беспредельно* глубоко отравлен и поврежден сатаню» [1, 2.3.2] — здесь Арндт приближается к Лютеру.

Каким же образом И. Арндт повлиял в этих вопросах на Св. Тихона Задонского?

В ранних произведениях Св. Тихона (Проповеди и «Плоть и дух», 1765–1767) имеется множество идей, тождественных учению Арндта в связи с понятием «образа и подобия Божия» в человеке: образ Божий 1) как красота человека; 2) как господствующее положение человека в творении (мысль близкая Антиохийским экзегетам [12, с. 74]); 3) как совершенство, бессмертие, разумность человека; 4) как мотив человека любить ближнего; 5) как мотив потери образа Божия и уподобления человека скотам. Близки у обоих авторов и контексты понятия «образа Божия»: 6) служение твари человеку обязывает его служить и благодарить Бога; 7) связь образа Божия в человеке и его благородства с Советом Св. Троицы, 8) с врожденным нравственным законом; 9) тема творений как следов Бога — все это не может быть случайным совпадением, но показывает идейное влияние Арндта на Св. Тихона. Тема «изящества» человека у Св. Тихона делает возможным его знакомство с сочинением Арндта в переводе Симона Тодорского, где эпитетом «изящный» нередко переводятся выражения Арндта о человеке [6, с. 59–60; 11, с. 1295, 1296; 15, 4.1.6.25]. В то же время Св. Тихон довольно свободно использует эти идеи, иллюстрируя их иными примерами, чем Арндт, вводит идеи и образы, не используемые Арндтом, хотя согласные с его учением: человек как посредник меж Богом и тварью; наставление не обижать образ Божий — ближнего и пример, иллюстрирующий это: «царь — попираемый *портрет царя*» [6, с. 80].

Уйдя на покой с Воронежской кафедры (1768), святитель приступает к созданию крупных произведений, свободно развивая свою мысль. Следы влияния Арндта видны здесь ярче. Лишь малая часть черновика главного произведения Св. Тихона «О истинном христианстве» (одноименного главному сочинению Арндта) была опубликована («О грехе» [6, с. 239–242]), но в этом малом отрывке выражения Арндта видны очень резко (датируя черновик 1768–1769 гг. вместо 1759–1761, как считалось ранее, мы опираемся на наше еще не опубликованное исследование).

В черновике § 419 «О истинном христианстве» святой два раза употребляет выражения, характерные для Арндта и Лютера: «которые от произволения грешат... *диавольским образом... знаменуются на души*» [6, с. 239], в беловом варианте это выражение полностью опущено [8, с. 266]; второе выражение: «Как бо образ Божий носящии истиннии христиане Богу Отцу своему сообразуются любовью, терпением... тако *образъ сатанин* в себе имеющи ему подобятся злыми делами» [6, с. 239] — в беловике заменено: «Якоже бо истиннии христиане подражают Богу... тако нераскаянные грешники *подражаютъ диаволу*, и сообразуются ему злонравіемъ своимъ» [8, с. 266]. В беловом варианте Св. Тихон исключает выражения черновика «образ диавола», «образ сатаны» и *никогда в своем творчестве* не возвращается к ним, лишь иногда осторожно говоря о нравственном подражании (уподоблении) человека сатане [7, § 88] или создавая вместо лютеранского «образ дьявола» свое выражение, не употребляемое Арндтом: «скотский образ» в человеке, связывая его с арндтовским образом «ужасного страшилища», «чудовища» в плотском человеке [7, § 27.60; Ср.: 1, 3.4.4].

Позволив себе в черновике использовать лютеранские выражения Арндта, святитель отбрасывает их. Рассмотрим глубже это переосмысление русским святым наследия немецкого мистика.

Арндт понимает неуничтожимость черт природного Божественного образа в человеке (разумность, совесть, бессмертие души), но связывает «образ сатаны» с *беспредельно глубоким* повреждением сатаной основания души, ее внутренних сил. Даже если это метафора, не несущая онтологического акцента, то сама терминология немецких авторов оказывается *соблазнительной* и для св. Тихона неприемлемой. Даже для позднейших протестантов эти выражения Лютера звучат «фантастично», безответственно и даже «комично» (П. Тиллих) [17, S. 510]. Для католического Запада, воспитанного на блаж. Августина и схоластике, зло есть «небытие», поэтому оптимистичное прочтение средневекового взгляда на павшего человека Э. Жильсоном, по-видимому, адекватно [4, с. 176]. *Состояние* (модус) тотальной поврежденности воли не уничтожает прекрасную *сущность* человека. Однако соблазн радикального понимания этой поврежденности в Августиновом наследии присутствует, что доводит до крайности Лютер и Арндт в своей терминологии. Св. Тихон, получивший основательное философское и богословское образование в духе поздней схоластики, начитанный в Св. Отцах Востока, отсекает выражение «образ сатаны» в своей антропологии, вероятно, 1) интуитивно ощущая чужеродность этих выражений для святоотеческой и схоластической мысли, 2) отсекая опасность метафизического прочтения этих выражений (нелепой демонизации павшей человеческой природы, т. к. человеческое естество и ангельская природа демонов добры и несмешиваемы); 3) святитель, как великий пастырь пастырей, пишущий и проповедующий для малограмотных священников и для «простейшего» народа, не может допустить таких соблазнительных выражений для своего неискушенного клира, своей паствы.

В окончательной версии «О истинном христианстве» святитель свободно применяет арндтовские мысли: Бог (как отец к своему ребенку) наиболее благоволит к созданию, подобному ему [1, 4.2.4.1–2] и Бог (как мать к детям, птица к птенцам, скот и зверь к детенышам) любит человека, созданного по Его образу и подобию [7, § 27.5] — святитель всегда, как и Арндт, употребляет «образ и подобие» как единое понятие, не различая их; аналогичную мысль Св. Тихон иллюстрирует иными, более разнообразными образами («отец» у Арндта; «мать», «птица», «скот», «зверь» у русского святого).

От красоты ангелоподобного тела св. Тихон заключает о превосходной красоте поселенной в ней Богом души, которая есть образ и подобие Божие [7, § 27.38]; это явные мотивы Арндта — в человеческом теле прекрасного облика как в сообразном себе доме должна жить еще более прекрасная душа [1, 4.1.6.22], но видна свобода святителя в использовании учения Арндта: у святителя есть особое выражение: «*ангелоподобный человек*», и в контексте нет мысли Арндта (схоластической или макариевской: душа — форма тела или тело — образ души) о том, что именно душа сообщает телу свою красоту. Святитель, в отличие от Арндта, Лютера и малоазийской традиции, никогда *напрямую* не связывает образ Божий со всем человеком, но соотносит с душой и иногда просто отождествляет душу с этим образом. Арндт, как и Св. Тихон, соотносит природный образ Бога с душой и с ее свойствами: разумностью, бессмертием, духовностью ее существа, образ Божий «сияет в ней» [1, 1.1.3]. При всех терминологических различиях суть учения Св. Тихона и Арндта одна —

духовно-разумная душа есть носитель природного образа Божия в человеке и красоте души соответствует прекрасное тело (ныне и особенно в эсхатоне).

Святитель иногда связывает образ Божий с бессмертием первоначального человека [7, § 27.44], т. е. со всем человеком, но этот оттенок у него не акцентируется; также с отображением Бога в душе как в зеркале силой Св. Духа — арндтовский образ души как зеркала, отображающего Бога [1, 1.1.3–4, 1.18.11.4, 1.41.4.11] и его же мотивы боговселения, нравственного богоуподобления и восстановления богоподобия человека Св. Духом:

Новое рождение есть дело Бога Духа Святого... которое происходит из Христа и чрез которое духовным образом насаждается в нас семя Божие, образ Божий и небесный, богообразный человек [1, 1.3.1–2]; «Дух Христов должен управлять жизнью и строить ее сообразно Христу [1, 1.22.1]. Однако он еще не совершенный муж (Еф. 4, 13), а дитя, которое день ото дня Духом Святым все более воспитывается и становится подобным Христу [1, 1.41.1].

Образ зеркала иллюстрирует у Арндта отображение Бога в обращенной к Нему чистой душе, но в таком контексте между душой-зеркалом и образом Бога никогда не упоминается посредство Св. Духа; это новая комбинация Св. Тихона, хотя она в русле учения Арндта.

Нравственное богоподобие как образ Божий выражается в следующих мыслях Св. Тихона:

Святое Божие Слово, как чистое зеркало, представляет нам, какой в человеке, рожденном водой и Духом, должен быть образ Божий, и в чем он состоит... повелевает нам быть милосердными, как и Отец ваш милосерд (Лк 6: 36), быть совершенными, как Он совершен (Мф 5: 48), быть святыми, потому что Он Свят (Петр 1:15–16) и прочее... [8, § 321].

Также: «чем более богоподобные нравы в христианине имеются, тем более чистый и ясный в нем сияет образ Божий, как чем чище зеркало, тем яснее является образ смотрящего в него» [8, § 320] — нравственное подражание 1) очищает природный образ — душу человека; 2) уподобляет свойствам Бога, 3) все более являет богоприсутствие в человеке. Но естественная ли красота души начинает сиять в Боге, будучи очищенной богоприсутствием, или Сам Бог — та красота, которая сияет в душе? У Арндта эти моменты, по-видимому, различаются, у святителя угадываются оба: гладь самого зеркала и красота отражения.

Боговселение — лейтмотив крупнейшего сочинения Св. Тихона «О истинном христианстве», но связь образа Божия с боговселением яснее в самом позднем его творении: «Сокровище духовное от мира собираемое» (1779).

Пусть и в нас вселится Бог, вечное Солнце, и образ Его святой в нас изобразится [9, § 2].

Бог в чистой душе, как в благоприятнейшем храме Своим, живет. И любезнее Ему в чистой душе обитать, чем в рукотворных храмах, поскольку в душе — образ Божий. Очистим и мы сердца наши, о христиане! Да явится и в нас образ Божий, душ наших прекрасная красота, и так будем храмом Бога нашего [9, § 65].

Душа есть дух невещественный, образ и подобие Божие в себе имеющий: где ж убо ей и покой иметь, как не в Создателе своем, яко своим первообразном?

...Бог Сам нигде благоприятнее не живет как в душе человеческой, яко Своим образе и подобии [9, § 133].

Богу угодно жить в душе-образе — мысль Арндта, но душа как образ упокаивается в своем первообразе — выражение не Арндта (хотя упокоение души в Боге — его тема).

Богу угодно жить в душе, т. к. в ней уже есть его образ, но с Его вселением образ только и является. Видимо, 1) душа по естеству «родственна» Богу (природный образ Бога), это основа для боговселения, а «образ Его святой в нас изобразится» означает: 2) в Боге естество души восстанавливает и являет собственную красоту, но и 3) становится местом богоявления. В § 133 «О истинном христианстве» Св. Тихона [7, § 133] есть метафора: Христос-художник Св. Духом пишет в душе Свой образ — это заимствование из Пс. — Макария, отсутствующее у Арндта. Рассмотрим исходный текст Пс. — Макария:

Христос в душах... от Духа Своего, от ипостаси неизглаголанного света Своего нарисует небесный образ, и дает душе прекрасного и доброго Жениха ее. А если кто не устремлен к Нему... не пишет в нем образа Своего светом Своим [5, 30].

Св. Тихон упрощает это место ради неискушенной паствы, но опыт божественного был хорошо ему знаком, и можно допустить, что его позиция близка взгляду Пс. — Макария: образ Божий в душе есть ее наполненность божественным светом, когда душа становится «вся светом, вся лицом, вся славою» [5, 1]. Для Св. Тихона и Пс. — Макария образ Божий есть Свет-Христос [5, 1], наполняющий душу через Духа Святого. Арндт не использует явно этой метафоры Пс. — Макария и не называет образ Божий в человеке «светом», но эти понятия у него связаны: «Ибо Бог только Свой образ одаряет и украшает светом, премудростью и благодатью» [1, 3.10.4]. Понятие света у Арндта многозначно, но есть у него и таулеровское значение «божественного света», воссиявающего в глубине души. В отличие от Таулера, Арндт четко отличает этот свет от самого человека: в нем душа «соединена с Богом и божественна, не по природе, но по благодати» [1, 3.4.4]. Мистическая образность Св. Тихона и Арндта подобна. Тождественность опыта установить затруднительно, но родство метафоры имеет место: Св. Тихон, видимо, соединяет мистические выражения Пс. — Макария и Арндта, а через него Таулера (еще предстоит выяснить, в каком соотношении), но влияла ли мистика Пс. — Макария на Арндта, не вполне ясно. Впрочем, в учении об «образе Божиим» в человеке Св. Тихона и Арндта есть момент явления Бога в человеке как *вышнееестественного света*: «божественный свет и просвещение души не может произойти ни из чувства, ни из разума, ни из каких-либо других естественных сил, но единственно от действия Божией благодати в человеческой душе» [1, 3.10.3].

Таким образом, учение Св. Тихона и И. Арндта об образе Божиим в человеке практически идентично. Оба автора имплицитно соединяют с этим понятием четыре уровня: 1) естество души как природный образ Бога; 2) уподобление человека Богу в нравственной жизни (нравственный образ); 3) восстановление и усугубление естественной красоты души в Боге (преображенный образ); 4) сияние Самого Бога в человеке (благодатный образ и слава). У обоих авторов

не различается «образ» Бога от «подобия» Богу и все четыре уровня так слиты, что грань меж ними порой трудноразличима (влияние «неделимого» понимания «образа» М. Лютером через Арндта на Св. Тихона). У Арндта легкий акцент на образе Божиим во всем человеке (здесь через Лютера Арндт отходит от августинианских и схоластических идей и приближается к Св. Иринею и малоазийской традиции), а Св. Тихон видит образ Божий именно в душе (здесь он ближе к блаж. Августину, но и к Александрийской традиции, хотя, вслед Арндту, не использует Августиновой мысли о подобии Св. Троицы в высших силах человеческой души), хотя в сущности он совпадает с Арндтом в вопросе о соотношении души и тела (соответствие тела состоянию души). Впрочем, оттенок понимания образа Божия как всецелого человека присутствует в мысли Св. Тихона о господствующем положении человека в мире (здесь он с Лютером и Арндтом близок к Антиохийской мысли), а также в бессмертии всего человека при его сотворении. Св. Тихон сознательно «отбрасывает» (перерабатывая свой черновик) лютеранские термины и смыслы Арндта об «образе сатаны» в падшем человеке, заменяя их на свои выражения типа «скотский образ» или говоря лишь о нравственном уподоблении человека сатане. Св. Тихон явно использует мистическую метафорику Пс. — Макария: Христос как «живописец», пишущий Свой образ в душе человека; у Арндта этого макариевского образа нет, но он трансформирует сходную мистическую образность И. Таулера, влияние же макариевского корпуса на Арндта остается под вопросом.

В данной работе мы учли лишь одну сторону учения Св. Тихона и И. Арндта — многослойную структуру понимания ими образа Божия в человеке, но этот наш подход, несколько «статичный», нуждается в дополнении «динамикой» образа Божия в человеке, характерной для каждого из этих авторов. Эту стержневую тему их сочинений мы постараемся разработать в дальнейшем.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арндт Иоганн. Об истинном христианстве / пер. с нем. под редакцией иг. Петра (Мещеринова). — М.: Эксмо, 2016. — 1008 с.
2. Бирюков Д. С. Св. Григорий Палама // Антология восточно-христианской богословской мысли: в 2 т. — М.; СПб.: Никея-РХГА, 2009. — Т. 2. — С. 448–466.
3. Дзоффоли С. Человек является открытостью. Анри де Любак и его полемика против дуализма природного и сверхприродного // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. — 2015. — Вып. 5 (61). — С. 27–37.
4. Жильсон Э. Дух средневековой философии / пер. с франц. Г. В. Вдовиной. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. — 560 с.
5. Макарий Египетский, преп. Духовные беседы. — Б. м.: Т-С.Лавра, 1994. — 544 с.
6. Тихон Задонский, свят. Творения: в 5 т. — М.: Синод. Типогр., 1889. — Т. 1. — 244 с.
7. Тихон Задонский, свят. Творения: в 5 т. — М.: Синод. Типогр., 1889. — Т. 2. — 359 с.
8. Тихон Задонский, свят. Творения: в 5 т. — М.: Синод. Типогр., 1889. — Т. 3. — 420 с.
9. Тихон Задонский, свят. Творения: в 5 т. — М.: Синод. Типогр., 1889. — Т. 4. — 387 с.
10. Хондзинский Павел, свящ. Святитель Тихон Задонский и его значение для русской духовной традиции // Святитель Тихон Задонский и его значение для русской

духовной традиции и современного христианина: Материалы епархиальной конференции, посвященной 225-летию преставления святителя Тихона Задонского. — Липецк: Липецкая и Елецкая епархия, 2008. — С. 6–17.

11. Чтири книги о истинномъ християнстве Иоанна Арнда напечатанни в Галѣ 1735 году [пер. Симона Тодорского]. — 1424 с.

12. Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства — М.: Paoline, 2000. — 496 с.

13. Штекль А. История средневековой философии — М.: Издание М. В. Саблина, 1912. — 317 с.

14. Фокин А. Р. Евагрий Понтийский // Православная энциклопедия. — М.: Православная энциклопедия, 2007. — Т. 16. — С. 557–579.

15. Arndt Iohann. Sechs Bücher vom wahren Christentum — Bielefeld: Johannis, 1996. — 624 s.

16. Braw Christian, Bucher in staube. Die Theologie Iohann Arndts in ihrem Verhaltnis zur Mystik — Leiden.: E. J. Brill, 1986. — 236 s.

17. Imago Dei in personal-relationaler Sicht // Bild Gottes IV Theologische Realenzyklopädie. — Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1980 — Bd. VI — S. 510–511.

18. Koepf Wilhelm. Iohann Arndt eine Untersuchung uber die Mystik im Luthertum. — Neudruck der Ausgabe Berlin 1912. — Aalen.: Scientia verlag, 1973. — 314 s.

19. Korrumpierung der Ebenbildlichkeit (Luther) // Gottebenbildlichkeit. — URL: https://de.wikipedia.org/wiki/Gottebenbildlichkeit#cite_note-62 (дата обращения: 13.03.17).

*Иеромонах Мефодий (Зинковский)**

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ ЛИЧНОСТИ VS АТЕИСТИЧЕСКО-ДЕИСТИЧЕСКО-ПАНТЕИСТИЧЕСКИЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ МОДЕЛИ

Статья посвящена рассмотрению в свете православной антропологии ряда образовательных идей современной педагогики, берущих свое начало в атеистическо-деистическо-пантеистических направлениях мысли. Выявляются как области пересечения, так и ряд качественных расхождений в представлениях об образовательном процессе в светской и богословско-антропологической педагогике, основанные на различном понимании личности в человеке.

Развиваемые современной педагогикой принцип условности знаний и прагматический подход к знаниям противопоставляются представлениям о высшей цели знания, несущего отблески абсолютной Личностной Истины. Переосмысливается «принцип избыточности» в знании, понимаемый как проявление изначальной потребности присутствия в потенциально бесконечной человеческой личности нетварных энергий Творца.

Богословско-антропологическая педагогика позволяет расширить современную образовательную перспективу и открывает возможность избежать самозамыкания когнитивных процессов в гиперинформационный век, возвысить человека над квазицелевыми образовательными установками, выстроить образовательный процесс на базе лично-ценностного иерархического подхода.

Ключевые слова: образование, личность человека, Божественная Личность, Личностная Истина, знание, информация.

Hieromonk Methody (Zinkovskiy)

RELIGIOUS EDUCATION OF PERSON VS ATHEISTIC-DEISTIC-PANTHEISTIC MODEL
OF EDUCATION

The article is devoted to consideration of a series of educational ideas of modern pedagogy, rooted in atheistic-deistic-pantheistic schools of thought, within the light of Orthodox

* Иеромонах Мефодий (Станислав Анатольевич Зинковский), кандидат технических наук, доктор богословия, ОЦАД, кафедра педагогики и теории образования на базе Русской христианской гуманитарной академии, rev.methody@yandex.ru

anthropology. Areas of intersection are identified alongside with a number of qualitative differences between understanding of the education process in the secular and theological-anthropological pedagogy due to different views on the notion of human person.

The principles of conditionality of knowledge and its outwardness, developed by the modern pedagogy, are contrasted to the idea of the supreme goal of knowledge reflecting the absolute personal Truth. The redundancy principle in cognition is reconsidered as a manifestation of the primal need of presence in the potential infinity of human person of the uncreated energies of the Creator.

The theology-anthropological pedagogy allows to expand the modern educational perspective and open up the possibility of avoiding the self-locking of cognitive processes in the hyper-information age, to elevate man above the quasi-objective educational directives and to build the educational process on the basis of the person-oriented hierarchical approach.

Keywords: education, human person, Divine Person, Personal Truth, knowledge, information.

Православная богословская антропология, обогатившая человеческую мысль принципиально новым подходом к понятию человеческой личности, позволяет выработать и сформулировать комплекс образовательных идей, с одной стороны, учитывающий лучшие достижения педагогической мысли и принимающий во внимание ускоряющуюся динамику современности, а с другой — качественно отличающийся от быстро развивающихся и весьма популярных ныне образовательных моделей, опирающихся во многих своих аспектах на атеистическо-деистическую и пантеистическую философию. Обращаясь к понятиям «атеистическо-деистической» и «пантеистической» философии, напомним, что в современной философии под термином «*атеизм*» (от греч. «ἄθεος» — безбожие) подразумевается философское учение, отрицающее существование Бога [4, с. 194]. В свою очередь «*деизм*» (от лат. «Deus» — Бог) — это учение, хотя и признающее существование Бога как Творца мироздания, но отвергающее идею личного Бога и действие Божьего Промысла в мире [20, с. 442], а *пантеизм* (от греч. «παν» — все и «θεός» — Бог) — учение, отождествляющее Бога и мир [3, с. 191]. Мы полагаем, что святоотеческое богословие, адекватно вписанное в контекст современной педагогической мысли, вполне может дать живой и практически значимый ответ на «вызовы современного знания» [5, с. 80].

Различие представлений о личности человека в христианской и светской антропологии

Современные педагогические установки, казалось бы, все больше опираются на «личностный подход», исповедуют гуманистический характер образования и потому представляются вполне созвучными с христианскими представлениями о значении личности человека в глазах как Бога, так и другого человека. Однако современная концепция человека оказывается во многом кардинально отличной от богословской и лишь в малой своей части пересекающейся с последней. Можно констатировать, что «личность» в представлениях светской педагогики есть человеческий индивид с присущими ему особенностями или «идиомами». Под «идиомой» мы здесь понимаем не лингвистическое понятие об обороте речи, но способы самовыражения личности. Но для христианской антропологии принципиально важным является рассмотрение человеческой личности как сообразной Личности Божественной и поэтому парадоксально

совмещающей в себе ни к чему не сводимую уникальность (в т. ч. не сводимую и к комплексу характеристик или идиом) и единство по природе с себе подобными личностями.

Тем временем многие из тех фактических аксиом, которые активно развиваются и доминируют в современных теории и практике образования, произрастают из тех идеологических зерен, которые были посеяны различными известными мыслителями еще в XIX в. и ранее. Опирались многие из этих мыслителей на деистические, пантеистические и атеистические мировоззренческие модели. Деизм, пантеизм и атеизм при всем многообразии их представлений объединяет то, что возводя во главу угла судьбу человеческого индивида, эти учения не признают за человеческой личностью сколько-нибудь более серьезного философско-богословского значения, чем аналогичное с атомарным.

Принцип условности преподаваемых истин и нередукционируемый абсолютный элемент

Лев Николаевич Толстой утверждает в своей статье «Воспитание и Образование», датированной 1862 г.:

Разве не очевидно, что курсы учения наших высших учебных заведений будут в XXI столетии казаться нашим потомкам столь же странными и бесполезными, какими нам кажутся теперь средневековые школы? Так легко прийти к тому простому заключению, что если *в истории человеческих знаний не было абсолютных истин*, а одни ошибки постоянно сменялись другими, то на каком основании принуждать молодое поколение усваивать те знания, которые наверное окажутся ошибочными? [24, с. 210].

Этой идее Л. Н. Толстого вторят некоторые современные идеологи педагогики, все чаще говорящие о «постепенном отказе от передачи подрастающему поколению проверенных “истин”» [27, с. 43; см. также: 16, с. 5] и о «субъективности всякого знания» (в противовес теории «объективного знания») [6, с. 228].

Выдвигаемый Л. Н. Толстым и развиваемый современной педагогикой принцип условности знаний, отрицание какой-либо абсолютной составляющей человеческого знания принципиально противоречит богословско-религиозной концепции знания, опирающейся на личностную природу этого понятия и сообразность человеческого знания Божественному ведению. В свете богословского подхода к образованию, учитывая, с одной стороны, ограниченность, а с другой — поврежденность грехом человеческого бытия, знание может быть признано хотя отчасти и ущербным, но все-таки несущим в себе зерна или отблески абсолютной Личностной Истины, сокрытой во внутритроичном бытии, но открытой через личность Христа действием Духа Святого. Причем эта непреложная, нередукционируемая абсолютная составляющая знания необходимо касается не только духовных или нравственных истин, но, хотя и в меньшей мере, также и знаний о материальном мире, сотворенном Богом.

Даже при изменении представлений о тех или иных качествах материального мира, открытии и накоплении человечеством новых объемов информации

о свойствах материи, человеческая мысль всегда способна вычлени́ть некую одновременно неизменную и потенциально бесконечную составляющую, отражающую в «поведении» материи замысл трехипостасного Творца, больше или меньше распознаваемый человеком на разных этапах развития его мысли о мире. Представления о субъективности знания, сочетающиеся с пониманием об ограниченности человеческих личностей — носителей этого знания, не должны совершенно затмевать его нередуцируемой, общеприродной составляющей.

Так, например, естественно, что представления древних греков о космосе были с точки зрения современной науки весьма убоги, однако эллины, тем не менее, прекрасно осознали упорядоченность и гармоничность устройства космоса (вспомним здесь, что значение слова «космос» (κόσμος) в древне-греческом языке — украшение, порядок, устройство). Более того, можно утверждать, что эллинская культура и философия, при всех их недостатках как с точки зрения христианства, так и с позиций достижений современной науки, все-таки имеют одновременно определенную антропоцентрическую и космологическую настроенность, что перекликается с идеями христианской антропологии о центральном месте человека в мироздании. Понятно, что мы обнаружим множество несоответствий и даже противоречий в представлениях древних греков о космосе, человеке и о Божественном начале христианским идеям, но даже антропоморфность эллинской теогонии может быть рассмотрена как неумелая и искаженная, но все-таки интуиция сообразности человека своему Творцу.

При этом, если не отвергать возможность извлечения пользы из ушедших в прошлое искаженных и субъективных человеческих знаний, то, например, правильно поставленное изучение динамики представлений человека как о космосе, так и о месте человека в нем, может сослужить позитивную педагогическую службу не только с чисто научной точки зрения, но и с точки зрения развития такого непопулярного для информационного века качества, как «мудрость» учащихся.

Принцип избыточности

Далее уместно обратиться к т. н. принципу избыточности в знании. С богословской позиции принцип избыточности состоит в изначальной потребности присутствия в потенциально бесконечной человеческой личности абсолютно бесконечных нетварных энергий Творца. В практическом плане это положение отражается в том, что каждый человек призван непрерывно преодолевать свою мнимую самодостаточность или самоудовлетворенность, приобретать все новые и новые знания, неограниченно изливающиеся на нас как непосредственно от Бога, так и через Его творение. Известно также, что согласно теории информации, ее избыточность позволяет компенсировать частичную ее утрату при передаче. Принцип избыточности в отношении к знанию, существу человеческой личности, предполагает, таким образом, существенную неограниченность или потенциальную бесконечность объема и различных измерений знания, открывающие возможность как для непрерывного возрастания личности человека, так и для компенсации познавательных «лакун», образующихся в результате грехопадения в нашем сознании.

Интересно, что согласно статистическим наблюдениям, в качестве ответа на вопрос, обращенный к студентам математических специальностей, о том, какие знания представляют для них наибольшую ценность, звучит не только прагматический ответ о значимости профессионально полезных знаний (хотя таких ответов подавляющее большинство), но оговаривается и весомость тех знаний, которые позволяют ощутить совершенство и гармонию бытия [13, с. 71]. Очевидно, что подобные ответы свидетельствуют об интуитивном понимании рядом студентов принципа избыточности в применении к приобретаемым знаниям, поскольку гармония может быть ощущена, когда когнитивный процесс не подвергается принудительному ограничению под влиянием чисто прагматических критериев.

Справедливости ради должно отметить, что некоторые педагогические методологии современности признают необходимость создания «избыточной образовательной среды», которая давала бы «возможность каждому обучающемуся накопить необходимый для развития личного знания опыт деятельности» [6, с. 228]. Как верно отмечали в своей дискуссии участники одного круглого стола, «понимание — это акт не только интеллекта, но и всего человеческого духа, взятого в целом» [19, с. 73]. Это положение соответствует несводимости категории «знание» к чисто технически-информационному его аспекту и указывает на его целостность.

Однако даже при признании необходимости избыточной образовательной среды вопрос выбора целевой установки, маршрута познавательного процесса остается открытым. Богословская антропология дает иной ответ о целевых решениях в отличие от большинства современных светских педагогических методик.

Квазицелевой характер светской педагогики

Современная светская педагогика, опираясь на вышеизложенный принцип условности приобретаемого с помощью образования знания, давно уже отвергнув принцип религиозности в образовательном процессе, пытается провести своеобразную «демаркационную линию» между образованием и воспитанием [23], превращая процесс образования в чисто прагматический феномен. Даже высоко оценивая личностно ориентированный подход к образованию, выставляя на пьедестал «само-определяемое обучение» (см., напр. [31]), современная светская педагогика полагает именно практический аспект познания фактически единственным критерием целеполагания.

Однако с точки зрения христианской антропологии, никакое знание не может быть в полной мере лишено нравственной и воспитательной составляющей, как впрочем, и религиозной. Более того, согласно свт. Григорию Паламе, «знание, добываемое внешней ученостью, не только не подобно, но и противоположно истинному» [7, с. 18, также: с. 60–62]. Значит, искусственно лишенное своей нравственно-духовной оболочки, «голое» или «сухое» знание оказывается просто-напросто ложным, сбивающим с истинного познавательного маршрута и даже разрушительным по своему воздействию на сознание человека. Действительно, пытающаяся обосновать свою автономность мысль «не в Боге стоящего человечества» содержит противоречивые составляющие. Она является

одновременно покойно-самодостаточной и беспокойно самодеструктивной» [5, с. 91]. И наш современник свт. Николай Сербский подчеркивает, что лишенный религиозной подоплеки «безбожный интеллект» или «своевольный европейский интеллектуализм» порождает окаменение сердец, а затем и неизбежное отчаяние [17, с. 37–38].

Таким образом, претензия на строго практическое назначение образовательного процесса, систематически отбрасывающее другие, якобы побочные или рудиментарные его аспекты, приводит человека к эффекту когнитивного замыкания и вырождения. Зауживание целеполагания ведет к квазичеловой образовательной парадигме. Поскольку цель процесса позиционируется лишь в одной из взаимозависимых когнитивных плоскостей, то она в принципе не может быть полноценно решена.

Авторитарность и иерархичность

Отметим, что мы далеки от того, чтобы аннулировать всякий нехристианский педагогический опыт. Известно, что тот же Л. Н. Толстой, отделяя образование от воспитания, высоко ставил формирование не столько отдельных черт характера и ума, сколько всей «личности» воспитуемого. Однако, понимая по-своему личность как таковую, Л. Н. Толстой, в частности, отвергал наличие у человека изначально каких-либо отрицательных склонностей и качеств. Одновременно со своеобразными представлениями о цельности человека он отрицал применимость понятия личности к Богу. Понимание Л. Н. Толстым потенциальной целостности в человеке увязано с пантеистическими представлениями о разлитом повсюду «законе бытия». Так, Н. А. Бердяев, классифицирует религиозные воззрения Л. Н. Толстого как «особую форму пантеизма», хотя и с «привкусом деизма» (очевидно, под влиянием деизма Ж.-Ж. Руссо), в котором нет места для «личности Бога», «как не существует личности человека и вообще никакой личности» [1, с. 130; см. также: 11, с. 305, 419]. Согласно с этими установками, целью педагога становится лишь всемерное способствование развитию исходно заложенной в человеке частички всеобщей природной гармонии. Вот почему Л. Н. Толстой отвергает в своей педагогике какое-либо минимальное волевое воздействие на учащихся. Надо признать, что этим идеям во многом вторят современные педагогические представления, захватывающие воображение грезы о «свободном развитии человека» [9], реализуемом благодаря неавторитарному образованию и т. п.

Однако с точки зрения христианского представления о человеческой личности иерархичность в отношениях отнюдь не является синонимом авторитарности. Личностная свобода не предполагает отсутствия какого бы то ни было волевого или энергийного воздействия одной личности на другую, хотя бы в плане «гармонизации целей и интересов» [2] педагогического процесса. Даже во внутритринитарном дискурсе монархия Отца, отнюдь не вводя субординации по природе, предполагает ипостасный порядок, не нарушающий ипостасную свободу Сына и Духа. Тем более принцип ипостасной или личной иерархичности присущ человеческим отношениям и не может быть устранен из педагогической методологии. В плане понимания свободы образовательного процесса устранение из поля зрения представлений о личностном Творце об-

рекает нас на выстраивание квазисвободной педагогики, которая не способна решить вопрос воспитания полноценно свободной личности, умеющей гармонизировать свою личную свободу со свободой других личностей и учитывать определенную ограниченность человеческих свобод как таковых.

Можно утверждать, что тенденции к «освобождению» педагогики, популярное стремление все больше давать волю в определении образовательных маршрутов самим учащимся, снижая руководящую роль педагога, даже чисто в практической плоскости неминуемо приведут к снижению качества образования. Дело в том, что последнее, с точки зрения богословской антропологии, зависит не только от правильности выбора персональных маршрутов, но, в первую очередь, от личного умения слушать и воспринимать другого, а это-то и является одним из умяляемых «свободной» педагогикой навыков.

Информационный принцип и ценностный подход

Среди тенденций современного образования, которые не только противостоят христианской теологии образования, но и несут в себе большую моральную опасность, следует выделить также восприятие информации как некоторой «вещи в себе» или самоценного феномена. Человек сегодня действительно существует и получает образование «в режиме постоянной обработки информации, так как информационные потоки в окружающем мире непрерывны». Более того, информация начинает восприниматься «как всеобщая генеративная основа природы и общества», являющаяся «безальтернативным ресурсом прогресса и благосостояния» [22, с. 32]. И даже самоосознание человека сводится к чисто информационному аспекту: «восприятие человеком пространства, осознание себя в пространственной метрике бытия было и остается до сих пор по своим механизмам и средствам сугубо информационным процессом» [10, с. 13].

В результате в современной ментальности информация начинает мыслиться даже как предшествующая ее осмыслению, ее познанию человеком. «Эволюция во Вселенной, — отмечает один из современных исследователей, — завершила свой первый виток: мысль, родившаяся из движения электронных импульсов в нейронах головного мозга, став звуковыми колебаниями, а затем — видимыми глазом отражением световых волн с листа бумаги, вернулась в свое изначально электронное состояние — теперь уже в виде искусственного компьютерного кода»; суть четвертой информационной революции состоит в переходе от «автоматизированной обработки информации к компьютерному представлению и обмену чистыми знаками» [15, с. 124].

Конечно, и в образовательных программах, и в государственной политике все большее внимание уделяется формированию информационного пространства, обрабатывая и анализируя которое, человек или даже целая социальная система выстраивают свою деятельность в соответствии с намеченной целью [21, с. 54–55]. Но ключевым словом для современного человека здесь оказывается «обработка информации», умение получать, хранить, интерпретировать, использовать, передавать объемы информации. На информационных инновациях в сети Интернет строятся и современные западные концепции образования, обозначаемые как Образование 2.0 и Образование 3.0 (см., напр. [31]).

Однако с богословской точки зрения информация сама по себе все же не может быть самодостаточной в определении жизненных ориентиров для человека. Это подтверждается и современными научными исследованиями о том, что любой разум по своей природе ограничен и в силу этого факта обречен на самоуничтожение по достижении определенного порога сложности. Согласно научным представлениям

психика животных, людей и будущих систем искусственного интеллекта (ИИ) *приводится в движение за счет целей*. Эти цели делятся на цели верхнего уровня и подцели... Человек отчасти обладает способностью редактировать свои подцели на основании главных целей... Таким образом, чем выше эффективность психики, тем более высокий уровень подцелей она должна оптимизировать. Однако рано или поздно она доходит до возможности оптимизации главной цели. Т. е. она понимает, за счет каких механизмов и почему эта цель была в нее встроена. Отсюда становится понятна *произвольность главной цели, что означает онтологическую катастрофу* [26, с. 112].

На наш взгляд, важнейшим понятием как для уразумения самой категории «информация», так и избегания разного уровня «онтологических катастроф», для адекватного использования информации в образовательных или иных задачах являются определяемые личностью человека цели. Личностное целеполагание непосредственно связано с ценностной «иерархической лестницей», выстраиваемой в сознании человека. К сожалению, ценность знания в нынешнем мире определяет опять же почти исключительно прагматический аспект. Считается, что студентам нужны лишь «те знания, которые будут полезны в будущей профессиональной деятельности». Одной из основных задач современного образования является овладение студентами в процессе обучения компетентностью — способностью к осуществлению какой-то деятельности [14, с. 827].

Конечно, делаются попытки осмыслить образование и с точки зрения культуры, поэтому в образовательных стандартах указывают и на необходимость приобретения общекультурных компетенций (ОКК). Однако что сегодня понимают под ОКК личности? Сегодня ОКК — это некая «совокупность знаний, навыков, элементов культурного опыта, позволяющих индивиду свободно ориентироваться в социальном и культурном окружении и *оперировать его элементами*» [12, с. 34; см. также: 29; 14; 8]. И еще: «общекультурная компетентность определяется как *интегративная способность личности обучаемого, обусловленная опытом освоения культурного пространства*, уровнем образования, воспитания и развития, *ориентированная на использование культурных эталонов как критериев оценки* при решении проблем познавательного, мировоззренческого, жизненного, профессионального характера» [25].

Но какие культурные эталоны предоставляет современное общество и государство? Выбор огромный и далеко не всегда однозначно положительный. Более того, что собственно позволит человеку реализовать постулируемую как имеющуюся у него интегративную способность, структурировать весь разнообразный и даже противоречивый культурный материал, с которым он встретился в процессе обучения и вообще в жизни? Педагоги здесь вновь ориентируются на некую априорную способность человеческой личности,

на которую полагался когда-то Л. Н. Толстой. Например, в соответствии с современной гуманистической культурной парадигмой основная цель ценностного воспитания состоит «в формировании способностей к выбору ценностных ориентаций, предъявлении нравственных образцов поведения, основанных на гуманистических идеалах» [18, с. 316]. Вершиной же «пирамиды ценностей является человек, вмещающий в себя весь мир, созидающий свой собственный социальный мир» [28, с. 68]. Но с точки зрения богословско-антропологической личность человека хотя и обладает потенциально способностью критического синтеза, но далеко не всегда актуально способна к его реализации. Сама по себе информация для современного человека не несет в себе достаточной смысловой нагрузки, позволяющей научиться «от нее» ценностно-критериальным принципам, согласно которым можно было бы эту информацию разумно структурировать. Более того, нераспознанная деструктивность все возрастающего ряда псевдокультурных явлений и философских течений является своего рода миной замедленного действия, заложенной в глубину неопытного сознания современного человека.

Примитивный принцип изложения и информирования учащихся о комплексе культурных феноменов не может дать качественно позитивных результатов. Дело в том, что при отсутствии личностно-мотивированного оценивания культурных явлений последние словно скользят по ментальной поверхности сознания, не задевая мировоззренческих глубин личности. Не случайно, что анализ ситуации в современной России «свидетельствует о сравнительно низком уровне ОКК всего населения (в том числе политического класса, бизнес-общества, управленческого звена). В качестве доказательства этого утверждения приведем данные исследования, проведенного деятелями культуры по заказу Министерства образования в одном из технических вузов Москвы. Уже в 2002 г. подобное исследование дало весьма печальные результаты: за период с 1996 по 2002 г. уровень ОКК не просто снизился, но по некоторым показателям упал сразу на 30–40%. «По существу в стране произошла никем незамеченная “тихая” гуманитарная катастрофа, причем ее понижающие тенденции остаются в силе вплоть до настоящего времени» [8]. И хотя основной причиной резкого снижения уровня ОКК называют последствия сложной экономической ситуации в РФ в конце XX века [8], мы склонны отнести данный факт скорее к смещению личностно-ценностных установок в обществе и к напрямую связанной с этим процессом прагматизации образования.

Заключение

Мы рассмотрели некоторые яркие примеры устойчивости ряда образовательных идей, развиваемых мыслителями новейшего склада, берущих, однако, свои корни в атеистическо-деистическо-пантеистических направлениях мысли. Особенно ярко это удалось проследить на примере «выживаемости» и дальнейшего современного развития педагогических концепций Л. Н. Толстого. С другой стороны, мы показали как некоторые области пересечения, так и целый ряд качественных расхождений в представлениях об образовательном процессе в светской и богословско-антропологической педагогике, основанных прежде всего на различном понимании личности в человеке.

Наш анализ позволяет утверждать, что богословско-антропологически ориентированная педагогика расширяет современную образовательную перспективу и, опираясь на богословие человеческой личности, открывает возможность избежать самозамыкания когнитивных процессов в гиперинформационный век, возвысить человека над квази-целевыми образовательными установками, выстроить образовательный процесс на базе лично-ценностного иерархического подхода, отнюдь не являющегося авторитарным.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Типы религиозной мысли в России // Бердяев Н. А. Собрание сочинений: в 4 т. — Париж: YMCA-Press, 1989. — Т. 3.
2. Богуславский М. В. Авторитарная педагогика -- педагогика авторитета // Директор школы. — 2002. — № 5. — С. 25–28. — URL: <http://ecsocman.hse.ru/direktor/msg/16621041.html> (дата обращения: 21. 04. 2016).
3. Вышегородцева О. В. Пантеизм // Новая философская энциклопедия/ под ред. В. С. Степина: в 4 т. — М.: Издательство Мысль, 2000–2001. — Т. 3. — С. 191–192.
4. Гараджа В. И. Атеизм // Новая философская энциклопедия / под ред. В. С. Степина: в 4 т. — М.: Издательство Мысль, 2000–2001. — Т. 1. — С. 194–196.
5. Геронимус А., прот. Современное знание в свете антропологии преподобного Максима Исповедника // Православное учение о человеке: Избранные статьи. — М.; Клин: Христианская жизнь, 2004. — С. 78–99.
6. Гольдин А. М. Образование 2. 0: Модный термин или новое содержание? // Вопросы образования. — 2010. — № 2. — С. 224–237.
7. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. — М.: Издательство Канон, 1996.
8. Дериглазова Н. В. Формирование общекультурной компетентности обучающихся как компонент технологии педагогической поддержки ребенка. — URL: <http://festival.1september.ru/articles/510859/> (дата обращения: 21. 04. 2016).
9. Зимняя И. А. Ключевые компетенции -- новая парадигма результата современного образования // Интернет-журнал «Эйдос». — 2006. — 5 мая. — URL: <http://www.eidos.ru/journal/2006/0505.htm> (дата обращения: 18. 04. 2016).
10. Зубов Ю. С., Сляднева Н. А. Человек в пространстве и времени: информационный аспект проблемы // Информационная культура личности: прошлое, настоящее, будущее: Междунар. науч. конф., Краснодар -- Новороссийск, 11–14 сент. 1996 г.: Тез. докл / науч. ред. И. И. Горлова, Ю. С. Зубов. — Краснодар; М.: КГАК МГУК, 1996. — С. 12–17.
11. Иоанн (Шаховской), архиеп. К истории русской интеллигенции. — М.: Лепта-Пресс, 2003.
12. Краевский В. В. Общие основы педагогики. — М.: Изд. центр Академия, 2005.
13. Кузнецова Е. В. О некоторых аспектах понятий «знание» и «понимание» в условиях компетентностного подхода к обучению // Сибирский педагогический журнал. — 2013. — № 2. — С. 69–72.
14. Кулахметов Т. Н. Формирование общекультурных компетенций студентов факультета психологии // Известия Пензенского государственного педагогического университета им. В. Г. Белинского. — 2012. — № 28. — С. 827–829.
15. Лермонтов М. Ю. Информационные технологии и сфера социокультурного управления // Философские науки. — 2006. — № 7. — С. 122–136.

16. Личностно ориентированное образование: феномен, концепция, технологии / В. В. Сериков, В. И. Данильчук, В. М. Симонов и др.; М-во образования Рос. Федерации, Волгогр. гос. пед. ун-т, Ин-т проблем личностно ориентир. образования. — Волгоград: Перемена, 2000.
17. Николай (Велимирович), свт. «Творите дела правды»: проповеди. — М.: Сибирская благовозвница, 2008.
18. Педагогика. Учебное пособие для студентов педагогических учебных заведений / В. А. Сластенин и др. — М.: Школа-Пресс, 2000.
19. Понимание как философско-методологическая проблема. Материалы круглого стола // Вопросы философии. — 1987. — № 7. — С. 65–82.
20. Раббот В. Деизм // Философская энциклопедия / под ред. Ф. В. Константинова: в 5 т. — М.: Советская энциклопедия 1960–1970. — Т. 1. — С. 441–442.
21. Роль информации в формировании и развитии социума в историческом прошлом / под ред. А. Г. Ищенко. — М.: Институт всеобщей истории (ИВИ) РАН, 2004.
22. Складная А. Я. Знание как элемент информационно-культурного пространства // Инновации в образовании. — 2008. — № 9. — С. 31–36.
23. Стреканова Н. А. Педагогическая концепция Л. Н. Толстого. — URL: <http://www.stekanova.ru/?p=167> (дата обращения: 21. 04. 2016).
24. Толстой Л. Н. Воспитание и образование // Толстой Л. Н. Педагогические сочинения / сост. Н. В. Вейкшан (Кудрявая); Акад. пед. наук СССР. — М.: Педагогика, 1989. — С. 205–232.
25. Троянская С. Л. Общекультурная компетентность: опыт определения и структурирования // Культурно-историческая психология. — 2008. — № 2. — URL: <http://psyjournals.ru/kip/2008/n2/Troyanskaya.shtml> (дата обращения: 28. 03. 2016).
26. Турчин А. В. Структура глобальной катастрофы: риски вымирания человечества в XXI веке: проект российского трансгуманистического движения / отв. ред. И. В. Следзевский, В. Прайд, предисл. д. ф. — м. н., проф. Г. Г. Малинецкого и д. философии Н. Бострома. — М.: URSS, ЛКИ, 2011.
27. Шубина Н. А. Место культурологической парадигмы в современном образовании // Образование и наука. — 2007. — № 5 (47). — С. 41–47.
28. Щуркова Н. Е. Новое воспитание. — М.: Пед. об-во России, 2000.
29. Щуркова Н. Е. Профессиональное обеспечение ценностно-ориентированного воспитания // Сибирский педагогический журнал. — 2007. — № 4. — С. 139–148.
30. Best methods of self study for students. — URL: <http://www.oxfordlearning.com/best-methods-of-self-study-for-students/> (дата обращения: 21. 04. 2016).
31. Gerstein J. Moving from Education 1.0 Through Education 2.0 Towards Education 3.0 // Experiences in Self-Determined Learning. — 2014. — P. 83–98.

*Священник Борис Полевой**

ТЕОЛОГИЯ И РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

В статье рассматриваются проблемы теологического образования в университетах современной России. Сделан вывод, что одной из серьезных причин существующих проблем является отсутствие исторического опыта преподавания теологии в университетах. Наследие господства «научного атеизма» ведет к тому, что внедрение теологии в университеты воспринимается как наступление церкви и как отказ от принципа разделения религии и государства. Необходимо изучение опыта существования теологии в университетах Запада, а также разграничение предметов изучения между теологией и религиоведением.

Ключевые слова: теология, религиозное образование, религиоведение, университет.

Priest B. Polevoy

THEOLOGY AND RELIGIOUS EDUCATION

In the article there are considered problems of theological education in universities of contemporary Russia. The conclusion is drawn that the one of the main reasons of actual issues is the absence of historical experience of teaching of theology in universities. The heritage of domination of the “scientific atheism” conducts to that theology introduction in universities is perceived as attack of church and as refusal from the principle of division of religion and the state. Studying of experience of existence of theology in Western universities, and also differentiation of subjects of studying between theology and religious studies is necessary.

Keywords: theology, religious education, religious studies, university.

Несмотря на почти двухтысячелетнюю традицию христианской теологии, теологическое образование в России наших дней делает лишь самые первые шаги. При этом едва ли можно оспаривать тот факт, что эти шаги уже сейчас сопряжены с серьезными социальными и мировоззренческими конфликтами. Истоки этих конфликтов чаще всего видят в различиях убеждений и веро-

* Полевой Богдан Юрьевич, иерей, настоятель подворья, Санкт-Петербургское Подворье Свято-Троицкого Зеленецкого мужского монастыря Тихвинской Епархии Русской Православной Церкви (Московский Патриархат).

ваний, характерных для групп и слоев, образующих социальную структуру современного российского общества. На самом поверхностном уровне появление теологии в университетах одной частью населения воспринимается как нарушение принципа отделения религии от государства и как потенциальное возвращение к временам обязательного единомыслия и господства одной-единственной идеологии, на этот раз религиозной. Другая часть в такой негативной реакции усматривает рецидивы воинствующего атеизма. На более глубоком уровне теология вызывает достаточно острые межконфессиональные и межрелигиозные споры.

Разумеется, мировоззренческие причины возможных конфликтов нельзя не учитывать при оценке перспектив теологического образования в российской высшей школе. Но в рамках данной статьи мы намерены обратить внимание на те причины реальных и возможных конфликтов, которые связаны с обстоятельствами исторического и институционального характера. Мы имеем в виду тот факт, что в отличие от большинства европейских стран Россия не имеет в своей истории длительной традиции преподавания теологии в университетах. В университетах и вузах советского периода главная роль отводилась пропаганде атеизма и критике всех религиозных форм. В той или иной мере все изучаемые дисциплины должны были предполагать атеистическую составляющую, но была и особая дисциплина — научный атеизм, — которой отводилась далеко не последняя роль в формировании идейной благонадежности выпускников. Но и в эпоху Российской империи в университетах комплекс богословских дисциплин, теология «как профессия» также не изучались, т. к., помимо обязательного изучения Закона Божьего в гимназиях и элементарного религиозного образования в церковно-приходских школах, систематические представления о вероучении и религиозной догматике предполагалось профессионально получать лишь в духовных семинариях и академиях [7]. Не только университеты, но и духовные учебные заведения возникли в России значительно позднее: Киево-Могилянская коллегия и Славяно-греко-латинская академия в Москве были учреждены в XVII в. [8, с. 141, 161–163].

Таким образом, отсутствие практики и традиции высшего теологического университетского образования — это давняя проблема. В то время как теология (богословие) в России изучалась только в духовных учебных заведениях, в странах Западной Европы она с самого начала была неотъемлемой частью школьно-университетского образования [9]. Разумеется, представления о том, что такое теологический факультет и какие задачи он должен решать, в европейских университетах весьма различны, но все эти различия отходят на второй план при сопоставлении с исключительно профессиональной практикой изучения теологии в России. В Европе теологические факультеты существовали исторически, во многих — с момента их учреждения, задолго до того, как в нашей стране появились первые духовные учебные заведения. В отечественной ментальности теология прочно связывается с институтами Церкви, либо, как в советский период, отделенными от государства, либо, как в дореволюционной России синодального периода, являющимися частью государственного аппарата, регулировавшего духовную жизнь общества. Поэтому сегодня и само университетское сообщество полагает, что появление теологии

в ряду привычных дисциплин нарушает светский характер образования. Мало кто обращает внимание на тот факт, что европейское университетское сообщество воспринимает наличие теологических факультетов и кафедр как явление правомерное и опирающееся на длительную академическую традицию. Именно в этом различии обнаруживается конечная причина тех конфликтных ситуаций, которые оборачиваются бесконечными спорами в средствах массовой информации о том, является или не является теология наукой и целесообразно ли ее преподавать в вузах. Нельзя не признать, что и среди священнослужителей распространено мнение, что теология в университетах — некое продолжение курса основ православной культуры, опирающегося на методики воскресных школ.

Уместно было бы привести несколько контраргументов в адрес противников появления теологии в стенах университетов России. Первый из них имеет, скорее, формально-юридический характер. Если противники теологии связывают с возможным внедрением религиозного образования нарушение принципа отделения религии и церкви от государства, то есть все основания высказать сомнение в том, что следование этому принципу обязательно предполагает сохранение прежней парадигмы в образовании, основанной на мировоззренческой базе либо воинствующего атеизма, либо религиозного индифферентизма. Заметим, что такая ситуация отличается от положения дел в сфере образования во многих странах Запада, которые обычно либеральным сообществом рассматриваются как образец для подражания. Об этом речь пойдет позднее, хотя и без обращения к западноевропейскому опыту выстраивания отношений между государством и религиозными организациями должно быть понятно, что отделение религии от государства вовсе не обязательно предполагает сегрегацию и дискриминацию верующих. Светское государство может активно сотрудничать с религиозными институтами, в т. ч. и в образовательной политике. Кроме того, светское государство «гарантирует не только равные права, но и равные возможности всем гражданам, исповедующим традиционные религии или атеизм. Эти равные возможности должны быть предоставлены и в сфере образования, которое для этого должно осуществляться не только на агностически-атеистической базе, но и на религиозной мировоззренческой основе» [3, с. 166]. Трудно не заметить, что первые опыты сотрудничества между религиозными организациями и государственными структурами в сфере образования хотя и не являются всегда абсолютно удачными, но все же имеют бесспорный позитивный нравственно-воспитательный эффект [6].

Второй контраргумент также не менее очевиден. Изучение истории, культуры, искусства, литературы, философии тех эпох, когда религия занимала центральное положение в человеческой жизни, в рамках упомянутой атеистической образовательной парадигмы совершенно бесперспективно. Во-первых, сама эта парадигма лучше всего объясняется именно тогда, когда раскрываются ее религиозные предпосылки [4–6; 9]. Во-вторых, что гораздо более важно, допустимо поставить под сомнение не только атеистическое объяснение религии, но и любые иные методологические подходы, где сущность религии тем или иным образом сводится к социокультурным процессам. Такие подходы оцениваются как эффективные в связи с тем, что процессы, идущие

в России в последние десятилетия, очень часто рассматриваются в категориях нормы и аномалии. Возвращение к т. н. норме, возвращение «из исторического тупика» в «мировую цивилизацию» и другие положительные оценки происходящего возникают именно при наложении категорий нормы и аномалии на историческую конкретность. Как один из признаков, подтверждающих движение от аномалии к норме, рассматривается и более «цивилизованное» отношение к религии, отмеченное толерантностью в общественной психологии и юридическим закреплением свободы совести. В основе подобной методологии лежит такой взгляд на сущность религии, где последняя рассматривается не более и не менее как часть человеческой культуры. В самом деле, ряд атрибутов религии как социального института являются с такой точки зрения прямой проекцией своих светских (социокультурных) аналогов. Теология может рассматриваться как проекция философии, заповеди оказываются афористическим изложением учения о нравственности, а икона и храм становятся специфическими проявлениями искусств живописи и архитектуры. При этом очевидные факты исторической вторичности культурных аналогов по отношению к своим проекциям нисколько не смущают сторонников «цивилизованной» точки зрения. Религиозное содержание заменяют религиозной формой, в рамках которой, как объясняют, почему-то только и могло ранее существовать всякое культурное творчество, всегда светское по своему содержанию.

Если религия оказывается продуктом и составной частью культуры, то остается только обнаружить ее источник и объяснить ее природу. Здесь возможны два пути, описанные еще Анри Бергсоном [2]. В рамках первого сущность религии сводится к той или иной форме социальной организации общества, и соответствующие организационные функции выступают как самые важные, в силу чего они в первую очередь и получают мистическую «поддержку». Второй путь открывает природу религии в религиозном чувстве, религиозной психологии. Однако так или иначе религиозное чувство оказывается «нормальным» чувством, получившим религиозную интерпретацию. Есть еще один аргумент, который очень часто сторонникам «цивилизованного» подхода кажется решающим. Именно взгляд на религию как на часть человеческой культуры воспитывает религиозную терпимость в современных условиях, когда общество почти постоянно сталкивается с проблемой сосуществования различных религий и конфессий. Если отказаться от «цивилизованного» подхода, то общество очень скоро окажется в состоянии непрерывной религиозной войны «всех против всех». Именно этот аргумент, в конечном счете, и обнажает истинное отношение современного человека к религии, отношение, закрепленное в законах о свободе совести и снабженное изощренными философскими комментариями. В действительности за либерализмом в отношении к различным конфессиям скрывается не религиозный индифферентизм, как чаще всего думают, а безотчетный страх перед целым рядом проблем, решить которые европейская культура оказывается не в состоянии.

Как социологическая, так и психологическая теории сводят сущность религии к человеческой конвенции, к человеческому творчеству, отрицая тем самым вне-человеческий характер Откровения. Где-то по другим параметрам человеку той или иной религиозной конфессии еще можно согласиться с от-

дельными выводами этих теорий, но в вопросе о характере Откровения такое согласие уже невозможно. Эта граница является абсолютной и разделяет религию и культуру непреодолимой пропастью. Все остальное уже вторично и следует из отрицания божественной природы Откровения. Если религия переносится в сферу человеческой конвенции, то религиозная догматика также должна быть отвергнута, поскольку становится продуктом человеческого творчества и не может претендовать на донесение до человека абсолютной истины. За этим следует отрицание обрядов, которые вне их связи с содержанием догматов в лучшем случае сохраняют лишь эстетическое значение. Единство традиции вне связи с Откровением распадается на светскую мораль и светское право. Таким образом, если «цивилизованный» подход и объясняет религию, то это религия без Откровения, или религия «в пределах разума», где Откровение предстает как нечто иррациональное и непостижимое. Поэтому самое главное в любой религиозной форме, ее ядро остается за пределами методологических возможностей тех дисциплин, которые рассматривают религию как социокультурный феномен. И сама логика познавательной деятельности подводит гуманитарные науки к той проблемной области, которая предполагает наряду с многообразием наук об обществе и культуре существование особой «религиозной науки о религии», т. е. теологии.

Мы связываем дальнейшее развитие теологического образования в нашей стране с решением двух разноплановых задач — с изучением опыта сосуществования теологии с науками о человеке и обществе в университетах Запада и с разграничением предметов исследования между теологией и другими гуманитарными науками, так или иначе обращающимися к изучению религии. Понятно, что решение этих задач не может быть найдено с самой первой попытки и поэтому предполагает постепенность и методическую последовательность [5, с. 234 и далее].

Что касается опыта университетов Запада, то сразу же можно сделать вывод, что ситуация в области религиозного образования не отличается однообразием [10]. Самый общее заключение по этому вопросу состоит в том, что в современном мире доминируют, как минимум, три различных подхода к разграничению светского и религиозного образования в государственных учебных заведениях. Первый подход, которого придерживаются такие страны, как Япония, Китай, США, Канада и др., запрещает обучение религии в университетах. Изучение религии считается возможным только в рамках таких предметов, как история, языкознание, философия, культурология. Кроме того, допускается существование негосударственных учебных заведений, где допускается возможность религиозного образования, а также факультативное изучение религии в университетах и колледжах. Второй подход, практикуемый, например, в Великобритании, Норвегии и др. странах, предполагает сочетание неконфессиональной и конфессиональной моделей, которое должно в идеале способствовать свободному и рациональному выбору учащимися собственного мировоззрения. Третий подход характерен для Германии, Испании, Польши, Италии, Пакистана и др. стран. Этот подход основан на разрешении конфессионального религиозного образования, т. е. изучения определенной религии (чаще всего, разумеется, доминирующей в данном обществе) в со-

ответствии с установленными государством юридическими ограничениями. Одно из таких ограничений — право обучающихся получить освобождение от религиозных занятий или выбрать альтернативный курс. Особого внимания заслуживает исторический опыт Германии, где, как известно, теологические факультеты существуют уже много столетий. Эти факультеты представлены т. н. «большими Церквями» (католической и лютеранско-евангелической) и имеют двойственную природу — одновременно и религиозно-конфессиональную, и государственную. Они готовят священнослужителей (хотя относительная свобода выбора профессии сохраняется за выпускниками), но формально право определять преподавательский состав, учебные программы и т. д. остается за государством. Пока продолжаются дискуссии о том, какой именно подход будет избран Россией, но если опыт внедрения теологического образования в университеты окажется успешным, то модель Германии может оказаться одним из эффективных примеров для изучения и заимствований.

Что касается разграничения предметов исследования между теологией и другими науками, обращающимися к изучению религии, то не должен вызывать удивление тот факт, что созданию федеральных государственных образовательных стандартов по направлению «Теология» предшествовали дискуссии в религиозных и академических кругах [6]. Лейтмотивом этих дискуссий было опасение смешения теологического образования с религиозоведческим, избежать чего можно только признав, что «теологическое образование, в отличие от религиозоведческого, не должно сводиться к сумме приобретаемых знаний, так как предполагает наличие у обучающегося религиозного мировоззрения, личных убеждений конфессионального характера» [7, с. 254]. В то же время в условиях, когда отсутствует ясное разграничение предметных областей теологии и религиозоведения, вполне обоснованными являются опасения многих религиозоведов, что светский характер изучения религии в университетах может быть поставлен под сомнение. Однако участники дискуссий, как правило, соглашались между собой в том, что в современном российском обществе имеется потребность и в религиозоведении, и в теологии. Окончательное разграничение предметов изучения, вероятно, будет установлено в ближайшем будущем, и для этого, разумеется, необходимы самые широкие и самые острые дискуссии. Но уже сейчас можно провести

демаркационную линию между религиозным и религиозоведческо-культурологическим (то есть светским) типами образования. Граница видна отчетливо: если мировоззренческое ядро образовательной модели имеет религиозный (конфессиональный) характер, то мы имеем дело с религиозным образованием, если нет, то речь идет о какой-либо из форм светского образования — независимо от педагогических технологий, дидактических приемов, конкретных целей и задач, которые ставит перед собой педагог или учащийся, отношений между ними, и даже независимо от того, в каких видах и ракурсах религия («священное», «религиозное», «духовное») попадает в фокус изучения. И если это основание классификации смешивают с другими, возникает путаница, мировоззренческие пустоты, которые порождают некие «гуманитарные», «неконфессионально-религиозные», «мультикультурные» подходы к изучению религии, выстраивающие учебные программы и индивидуальные маршруты учащихся в зависимости от убеждений их учителей

или родителей, представлений о религиозных культурах, а также индивидуальных пожеланий, возможностей и планов, или от общеевропейских предписаний, требующих недопущения «интолерантности» в школе [8, с. 7].

Если не упускать из виду данную демаркационную линию, то вопросы разграничения предметных областей теологии и религиоведения окажутся не вопросами о содержании данных дисциплин, а вопросами, связанными в первую очередь с техникой организации учебного процесса.

Возможно, для того, чтобы утвердиться в университетах, чтобы завоевать популярность в студенческой среде, сама теология в качестве «религиозной науки о религии» должна сделать некоторые шаги навстречу академическому сообществу. В центре учебных программ по теологическим предметам должны оказаться такие темы, которые не только вызовут закономерный интерес, но и раскроют преимущества «религиозной науки о религии». Такими темами нам видятся следующие:

Во-первых, в собственно теологических исследованиях целесообразна опора на более широкую текстологическую базу изучения религии. Теология должна рассматривать разделение на канонические и апокрифические тексты не как авторитарно установленную предпосылку дальнейшего исследования, а как результат длительного процесса, который, как это предполагается университетской традицией, должен быть пройден обучающимися самостоятельно. Пример такой специфической историко-религиозной реконструкции можно, например, найти в книге Дж. Агамбена «Пилат и Иисус» [1].

Во-вторых, приоритетной может стать такая тема, как история ересей и сект. Чтобы избежать исторического подхода к этому вопросу, являющегося привилегией религиоведения, теология опять может обратиться к методам историко-религиозной реконструкции, где соборное осуждение той или иной ереси следует рассматривать не как свершившееся событие, сформировавшее вполне конкретные стороны вероучения, а как процесс, который требуется воспроизвести.

Вероятно, в-третьих, особое внимание в теологии может быть обращено на такой предмет изучения, как эзотеризм. В традиционной богословии этот предмет всегда вызывал отторжение, объяснимое, во-первых, представлением о темных духовных инспирациях, характерных для различных форм эзотерики и неприемлемых для ортодоксальной религиозности, а во-вторых, невозможностью использовать в богословии современные академические исследования эзотеризма, в т. ч. и критические. Но если религиоведческие исследования эзотеризма всегда будут уравнивать последний с ортодоксальной религиозностью, то перед теологией встает довольно важная и актуальная задача критики всех форм эзотерической религиозности, тем более, что последние десятилетия характеризуются заметным оживлением интереса к оккультизму, теософии и другим аналогичным культурным феноменам.

Наконец, в-четвертых, в центре теологических исследований должна оказаться такая тема, как диалог религий и межконфессиональный диалог. Дело в том, что проблема диалога религий и культурных традиций не является проблемой самих религий, так как идея равноправия религиозных форм не может быть принята ни одной религией. Хотя такой диалог необходим

в современных обществах, для любой религии он остается нежелательным, и поэтому сам феномен межрелигиозного диалога нельзя рассматривать как феномен религиозной жизни. По этой же причине он не представляет принципиально важного значения и для религиоведения. Важно отметить, что если в предшествующие десятилетия главным содержанием темы диалога религий и культурных традиций были поиски путей взаимодействия, то в последние несколько лет постоянным фоном обсуждения данной проблемы выступает констатация непонимания, непризнания, нежелания вступать в диалог тех, кому инициаторы диалога искренне желают помочь. Это свидетельствует о том, что проблема диалога религий (и диалога соответствующих культурных традиций) приобрела еще более острые формы [5, с. 233 и далее].

Это, разумеется, далеко не исчерпывающий перечень религиозных и религиозно-философских проблем, которые могли бы стать приоритетными для теологии. Отдельно следует рассматривать (и такая работа в православном богословско-педагогическом сообществе ведется [6]) комплекс проблем и приоритетов в отношении Церкви как конфессионального института и соборного носителя ценностно-мировоззренческой позиции к самой системе образования, перспективам его развития. Но в условиях, когда многие представители академического сообщества видят в теологии не более, чем «взаимоотражение пустот», приведенных в нашей статье доводов достаточно, чтобы поставить под сомнение обоснованность их позиции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агамбен Дж. Пилат и Иисус. — М., 2014.
2. Бергсон А. Два источника морали и религии. — М, 1994.
3. Воробьев В., прот. Преподавание теологии в университете — необходимая альтернатива атеистической парадигме в гуманитарных науках и образовании // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. — 2010. — Вып. 1 (29). — С. 165–169.
4. Карсавин Л. П. Религиозная сущность большевизма // Звезда. — 1994. — № 7 — С. 169–174.
5. Митр. Иларион (Алфеев). Теология в современном российском академическом пространстве // Государство, религия и Церковь в России и за рубежом. — 2016. — № 3 (34). — С. 224–240.
6. Франк С. Л. Ересь утопизма // Квинтэссенция. Философский альманах. 1991. — М., 1992. — С. 378–395.
7. Шахнович М. М., Шмонин Д. В. Теология и религиоведение в современной России: практика образовательной деятельности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2013. — Т. 14, вып. 1. — С. 253–255.
8. Шмонин Д. В. О философии, богословии и образовании. — СПб.: Изд-во РХГА, 2016.
9. Шмонин Д. В. Античные и иудейские религиозно-педагогические компоненты в формировании христианской образовательной парадигмы // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. — 2016. — Т. 10, № 1. — С. 183–195. —
10. The Routledge International Handbook of Religious Education / ed. by Derek H. Davis and Elena Miroshnikova. — MPG Books Group (Great Britain), 2013. — 414 p.

ФИЛОСОФИЯ

Русская философия

К 70-ЛЕТИЮ М. А. МАСЛИНА

В июле 2017 г. исполняется 70 лет нашему давнему автору и другу, заслуженному профессору Русской христианской гуманитарной академии, доктору философских наук Михаилу Александровичу Маслину — заведующему кафедрой истории русской философии Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова.

М. А. Маслин родился в семье известного в советское время историка русской общественной мысли Александра Никифоровича Маслина. Предметом исследования отца являлась традиция русской философии, связанная с именами шестидесятников — М. А. Антоновича, Н. А. Добролюбова, Д. И. Писарева, Н. Г. Чернышевского и др. Продолжая дело отца, М. А. Маслин тоже стал историком русской мысли. Он закончил философский факультет Московского университета, там же аспирантуру и в 1973 г. защитил кандидатскую диссертацию историографического характера — о восприятии и оценке революционного народничества в англо-американской литературе. Его докторская диссертация (1988) охватила предмет более широко — она рассматривала восприятие всей истории русской философии в историографии Европы и США. Такие занятия дали ему возможность широкого и непредубежденного взгляда на отечественную мысль. С крушением коммунизма, когда с историко-философской науки спали идеологические путы, М. А. Маслин предложил читателю антологию «О России и русской философской культуре. Мыслители русского послеоктябрьского зарубежья» (1990) Она была составлена из работ Н. А. Бердяева, Б. П. Вышеславцева, В. В. Зеньковского, П. А. Сорокина, Г. П. Федотова и о. Г. Флоровского. Успех антологии был огромным. А вступительная статья составителя антологии открывалась эпитафией — словами Марины Цветаевой — «Не быть в России, забыть Россию может бояться лишь тот, кто Россию мыслит вне себя».

Из множества дел научно-общественной направленности, которые числятся за юбиларом, назовем лишь некоторые — подготовка издания сочинений Н. А. Бердяева, В. В. Зеньковского, Н. И. Кареева, П. Л. Лаврова, С. Н. и Е. Н. Трубецких, П. А. Сорокина, участие в редакционных коллегиях

журналов «Философское образование», «Философия и общество», «Вестник Русской христианской гуманитарной академии», организацию и проведение различных симпозиумов и конференций, чтение лекций в высших учебных заведениях Германии, США и КНР.

Кому интересны подробности административной и научной карьеры юбиляра, тот легко может узнать о них в различных справочниках — к примеру, у П. В. Алексеева в «Философах России XIX–XX столетий» (2002), а также «Философах России начала XXI столетия» (2009).

Сотрудников и студентов Русской христианской гуманитарной академии интересуют те из свершений юбиляра, которые для нас особенно важны. Первое — это участие Михаила Александровича в работе коллегии по подготовке и изданию словаря «Русская философия» (1995, 1999), вышедшего под его общей редакцией. Спустя какое-то время этот словарь трансформировался в энциклопедию «Русская философия» (2007), переведенную в Сербии, во Франции. Второе издание энциклопедии, доработанное и дополненное (2014), было удостоено Бердяевской премии.

Другое большое дело Михаила Александровича, о котором нельзя не вспомнить в нашем поздравлении, — это организованная им работа большого авторского коллектива по созданию учебника для вузов «История русской философии» (2001), вышедшего уже тремя изданиями. Написанный по единому плану группой весьма квалифицированных авторов учебник повествует о долгой и трудной истории русской мысли с XI по XX в. включительно с дружелюбным вниманием к именам и сюжетам, которые иными авторами просто-напросто игнорировались. Можно сказать определеннее — подготовленный М. А. Маслиным учебник — это наиболее полное по охвату перипетий русской мысли издание. Эта полнота должна быть оценена как выражение одного из любимых соображений М. А. Маслина о русской философии, которое он высказал на одном из заседаний нашего семинара «Русская мысль» — о единстве многообразия идей в истории русской мысли, и образуемой этим единством ее целостности, опираемой на христианские основы русской культуры.

Ректорат и преподавательский коллектив Русской христианской гуманитарной академии поздравляет Михаила Александровича Маслина с юбилеем, желая ему здоровья и новых творческих успехов.

*М. А. Маслин**

**ПЕРВЫЙ РУССКИЙ БЛОГГЕР ДО ЭПОХИ ИНТЕРНЕТА.
ЕЩЕ РАЗ О РУКОПИСНОСТИ ФИЛОСОФИИ
ВАСИЛИЯ РОЗАНОВА**

Автор раскрывает эпистолярную форму как наиболее характерное выражение содержания философских сочинений Василия Розанова. В качестве интерпретации предлагается метафора «Первый русский блоггер до эпохи интернета». В метафорическом смысле понятие «блоггер» обозначает сторонника интерактивного способа распространения философских идей. Розанов настаивал на уникальности своих писем-рукописей, будучи убежденным, что Гутенберг как изобретатель книгопечатания нанес тяжелый удар по европейской культуре. По Розанову, интерактивное рукописное общение и совместное обсуждение основных философских тем, особенно связанных с христианством, может быть адекватной заменой массовому распространению философских идей в культуре. В статье анализируются новые архивные материалы: письма Розанова и Розанову Ю. Н. Говорухи-Отрока, В. А. Мордвиновой, С. А. Рачинского, П. А. Флоренского.

Ключевые слова: эпистолярная форма философии, интерактивное философское общение, религиозная философия, Розанов — первый русский блоггер.

М. А. Maslin

**THE FIRST RUSSIAN BLOGGER. ONCE MORE ON EPISTOLARY FORM
OF VASILY ROSANOV'S PHILOSOPHY**

The author shows epistolary form to be the most characteristic formula of philosophical writings by Vasily Rosanov. Metaphoric interpretation of that form suggested as «Russian blogger before Internet». In that metaphoric sense «blogger» means the defender of interactive mode of transition philosophical ideas. Rosanov insisted on uniqueness of his philosophical letters-manuscripts being aware that Gutenberg as inventor of book-printing had strongly injured European culture. According to Rosanov interactive communication by writing letters and by mutual discussions on major philosophical themes especially on problems

* Маслин Михаил Александрович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова.

of Christianity could be the substitution of mass cultural circulation of philosophical ideas. New archival material have been analyzed in the article: letters by Rosanov and to Rosanov by Y. N. Govorukha-Otrok, V. A. Mordvinova, S. A. Rachinsky, P. A. Florensky.

Keywords: epistolary form of philosophy, interactive philosophical communication, religious philosophy, Rosanov — the first Russian blogger.

Настоящая статья ставит целью освещение яркой грани таланта В. В. Розанова, которая при всей нынешней популярности его наследия нечасто становится предметом специального историко-философского анализа. Речь идет о рукописности розановского литературно-философского самовыражения как характерном качестве философского стиля Розанова (об этом см. [3]).

Вышедшая вторая книга «Литературных изгнанников» В. В. Розанова содержит новые свидетельства интерактивного рукописного общения мыслителя с П. А. Флоренским, С. А. Рачинским, В. А. Мордвиновой, Ю. Н. Говорухой-Отроком. Особую значимость представляют не публиковавшиеся ранее письма, вошедшие в состав этой книги, которые хранятся в Архиве священника П. А. Флоренского. Они подготовлены к печати А. Н. Николукиным, С. М. Половинкиным, В. А. Фатеевым [5]. Рукописность творчества Розанова иллюстрируется в настоящей статье главным образом на материале данной книги, являющейся ценнейшим источником для понимания мировоззрения русского религиозного философа. Характерная «недискурсивность» розановского философского мировоззрения вкупе с излюбленной им рукописностью стали в настоящей статье основанием для прочтения его эпистолярного наследия под углом зрения метафоры «Розанов как блоггер». Суть данной метафоры в том, что Розанов и его эпистолярные собеседники образовывали в процессе общения по переписке подобия своеобразных «сетевых дневников», а сам Розанов выступал в роли инициатора и создателя блогов, становился как бы «первым русским блоггером» до эпохи интернета. Разумеется, эта метафора выбрана лишь «для удобства беседы» о рукописности (эпистолярности) творческой манеры Розанова, для современного читателя малопонятной, ибо в культуре XXI в. эпистолярный способ передачи философских идей можно считать почти утраченным.

Ценным современным примером распространения философских идей изустно, рукописно и печатно, с выходом в журнал, интернет и читательскую аудиторию можно считать продолжающийся проект «Анатомия философии: как работает текст». Книга [1] представляет часть коллективного проекта Института Философии РАН, ведущегося совместно с московской городской библиотекой им. Ф. М. Достоевского. Эффективность проекта подтверждена присуждением ему Золотой медали РАН за пропаганду научных знаний. Интерактивный способ распространения философских идей участниками данного проекта имеет немало внешних и внутренних сходств с эпистолярными проектами Розанова. В Петербурге существует аналогичный многолетний проект-семинар «Русская философия» в РХГА под руководством проф. А. А. Ермичева.

Вместе с ним ушло в прошлое то, что можно назвать «рукописностью» и «эпистолярностью» культуры, предполагающей существование подлинных ее артефактов в уникальных единичных экземплярах. (В противоположность

современным высокотехнологичным, аудиовизуальным, «клиповым» и электронным способам интеллектуальной коммуникации, которые реализуют высокую, даже синхронную скорость общения, но не сохраняют его подлинной интимности и неповторимости.)

Предложенная метафора отнюдь не однозначна, а полисемантична, противоречива, поскольку тезис «Розанов — первый русский блоггер» вполне может быть представлен и в виде отрицательного умозаключения «Розанов — первый русский антиблоггер». В последнем случае подразумевается Розанов-мыслитель, впервые столь беспрецедентно резко выступивший с осуждением и критическим неприятием массового распространения усредненных и стандартизированных продуктов литературного и философского творчества, явившегося продуктом европейской культуры Нового времени. Символом «обездушивания» литературы и философии является у него «проклятый Гуттенберг», который «облизал своим медным языком всех писателей, и они всеобездушились «в печати», потеряли лицо, характер» [6, с. 9]. Тогда как «до Гуттенберга» специально не писали «для публики», и потому «Средневековая литература, во многих отношениях, была прекрасна, сильна, трогательна и глубоко плодоносна в своей невидности» [6, с. 9].

По собственному признанию Розанова «главный тон» его центрального литературно-философского произведения — «Уединенного» заключается именно в его «невидности», которую передает понятие «рукописность души». Не случайно «Уединенное» имеет подзаголовок «Почти на праве рукописи». В «Алфавитном перечне», составленном самим Розановым к «Уединенному» и «Опавшим листьям» и обозначающем начальные строки различных его текстов, содержится множество ссылок на тему «Я». Количественно эти авторские выделения начальных строк, посвященных «Я», не уступают никаким другим словам. То же можно сказать и об «Алфавитном перечне» к «Сахарне», «Мимолетному. 1914 год», «Мимолетному. 1915 год», «Последним листьям», «Апокалипсису нашего времени». Иначе говоря, простой контент-анализ названий розановских статей и «Алфавитных перечней» к его произведениям наглядно показывает существенный «перевес» того, что можно назвать «я-философией» Розанова, над всеми иными темами. Философия Розанова, несомненно, имеет персоналистическую направленность, что де-факто признается в «Алфавитном перечне» самим автором. Комментируя одно из писем публициста Ю. Н. Говорухи-Отрока, В. В. Розанов разъясняет «общий тон» своих писаний как не зависящий напрямую от каких бы то ни было внешних обстоятельств. Единственное, что по настоящему раздражало Розанова, особенно в начале писательства — это ограниченность в денежных средствах — «денежная моя сжатость (165 р. в месяц)». Ничто другое сильно не давило, по собственным словам Розанова, «на ход мысли, на умозаключения, на resume».

И в «идеях» я всегда был верен себе и *одному себе*, переходя от одних идей к другим идеям по ходу внутреннего своего развития, по «впечатлениям новым» (очень действовало), по встречам с новыми людьми (тоже действовало): и ни по чему еще. Все самые «безверные» и самые верующие, самые анархические и самые монархические статьи суть «мои статьи» [5, с. 606].

Яркая, многосложная и многозначая розановская аналитика зачастую иницирированных им же самим писем его корреспондентов может рассматриваться лишь как условный аналог современных лапидарных и безликих интернетных «комментов» и «постов» в социальных сетях, не имеющих прямого сходства с новаторскими по форме и по содержанию философско-литературными текстами Розанова. Розановская эпистолярность, высоко оцененная современниками, является качеством высокой и новаторской русской литературы Серебряного века, — качеством, к сожалению, ныне уже ставшим достоянием истории.

Тому, что сегодня называют сетевым «интерактивным общением», в XIX и начале XX в. предшествовало иное, живое эпистолярное общение, являвшееся в России и повсюду в Европе органическим фактом культуры, литературы и философии. Письмо и эпистолярная практика как чрезвычайно распространенная форма изложения философских идей и особый жанр отечественного философствования в силу исторических обстоятельств приобрели в России и русской философской культуре даже более высокую ценность по сравнению с Европой. Достаточно назвать «Письма русского путешественника» Н. М. Карамзина, «Философические письма» П. Я. Чаадаева, «Выбранные места из переписки с друзьями» Н. В. Гоголя, «С того берега» А. И. Герцена, «О старом и новом» А. С. Хомякова, «В ответ А. С. Хомякову» И. В. Киреевского и др. Философская эпистолярность Розанова является продолжением этой русской традиции.

Но эпистолярность и рукописность текстов Розанова ни на что не похожи, уникальны и неповторимы. В «Мимолетном» за 1915 г. он написал: «Философий много — а Розанов один» [7, с. 25]. Тексты, вышедшие из-под его пера, импульсивны и сиюминутны, лишены специальной концептуальной отделки и какой-либо дополнительной редакции. «Опавшие листья» его рукописных записей непременно фиксируют место и/или время, а также обстоятельства их появления на свет: «сидя на конке», «на прогулке в лесу», «на обороте транспаранта», «за уборкой книг», «за рассматриванием коллекции», «выйдя покурить на лестницу» и т. п. Так создается Розановым интимная и неповторимая «рукописность души», свидетельствующая о подлинности всего написанного. Близко его знавшая З. Н. Гиппиус следующим образом объясняла эту особенность розановского письма: «С блестящей точностью у Розанова «выговаривается» (записывается) каждый данный момент. Пишет он — как говорит: в любой строке его голос, его говор, спешный, шопотный, интимный» [2, с. 148].

Вместе с тем ярко выраженный персоналистический характер философского мировоззрения мыслителя входит в противоречие с обширной эпистолярной практикой автора «Уединенного», направленной вовне себя. В ее основе все же лежит поиск «своего другого», для чего рожденная в уединенной «невидности» розановская философия пола, семьи, бытового православия, задушевной русскости вынуждена становится «видной», выставляться напоказ, раскрываться и обнажаться. Понравившиеся Розанову письма его корреспондентов нередко включались в тексты его собственных публикаций, являя пример настоящего интерактивного общения, в процессе которого Розанов сочувствовал автору, спорил, «учительствовал», иронизировал, нередко занимался тем, что называ-

ют теперь «троллингом». (Примером такого авторского приема, выразившим розановское неприятие «идей шестидесятых годов», является намеренное искажение имени автора «Что делать?» — «Николай Григорьевич» вместо «Николай Гаврилович».)

Особенно ярко склонность Розанова к «сетевому общению», распространению своих мировоззренческих установок, взглядов и предпочтений выразилась в письмах к молодым его корреспондентам, студентам и курсисткам, которые обращались к нему как к маститому русскому писателю, «властителю дум». Одна из таких корреспонденток в 1914–1915 гг., Вера Александровна Мордвинова, курсистка, дочь генерала, стала его другом, для встречи с ней Розанов специально приезжал в Москву в декабре 1914 г. и пробыл там четыре дня [5, с. 903]. Сохранилось 118 писем (!) Мордвиновой, письма Розанова утрачены, но частично были опубликованы им с комментариями и большими купюрами. В письме П. А. Флоренскому от 16 августа 1915 г. Розанов сообщал: «Я печатаю письма (Мордвиновой. — М. М.) с большими купюрами (личное, ее семейное) (тайное — ко мне) — но и так они интересны» [5, с. 903].

Опубликованным письмам Мордвиновой с комментариями Розанова предпослано следующее предисловие, наглядно раскрывающее именно программную суть литературно-философской эпистолярности творчества Розанова:

«Письмо» есть, в сущности, древнейшая и прекраснейшая форма литературных произведений, — естественная, простая, искренняя и которая может обнять всякое решительное содержание. Не невероятно, что самая «письменность», т. е. литература, возникла именно из «писем». Разумеется, письмо особенно хорошо такое, которое не предназначалось для печатания, которое есть просто частное письмо. Не придерживаясь никакой системы и порядка, я буду время от времени вынимать из своего архива такие письма учащейся молодежи, которые дадут кое-что для будущей истории нашего общества... [5, с. 614].

В письме к другому своему уважаемому корреспонденту, П. А. Флоренскому, названному В. В. Розановым «одушевленным истинною человеком», высказана сходная мысль об «эпистолярности» русской философии, о том, что «у нас философия была и есть ранее и помимо философов *ex cathedra*» [5, с. 194]. И Флоренский, в отличие от Розанова зрелых лет не испытывавший никакой аллергии к «трактатной философии», полностью разделил розановскую мысль об особом значении эпистолярной литературы: «Единственный вид литературы, который я признавать стал — это ПИСЬМА. Даже в «дневнике» автор принимает позу. Письмо же пишется столь спешно и в такой усталости, что не до поз в нем. Это единственный искренний вид писаний» [5, с. 5].

Надо заметить, что Розанов, подобно современным блогерам эпохи интернета, особое значение придавал наиболее интерактивной, а именно молодежной аудитории, делая адресованные ему письма предметом общественного интереса и обсуждения, полагая, что «такие письма учащейся молодежи», будучи запущенными в эпистолярную «блогосферу» «шепнут что-нибудь ценное на ухо теперешнему студенту, теперешней курсистке» [5, с. 614]. В поле интерактивного эпистолярного общения с Мордвиновой оказывается «все общеинтересное», что может вообще являться предметом философского ос-

мысления: тема патриотизма (столь актуального во время мировой войны), тема Бога, Христа, литературы, семьи и, наконец, тема любви, переходящая из письма в письмо. Потребность любви выражена в письмах молодой девушки так сильно, что Розанов назвал ее «жалобой любви», «столь могучей и характерной». Розанов привлек доверие молодой девушки как «человек, просто и ясно глядящий на женщину» (слова Мордвиновой); корреспонденты обменялись фотографиями, Розанов посылал Мордвиновой свои книги, в т. ч. «Уединенное», «Опавшие листья», «Люди лунного света», и, наконец, добился от своего адресата признания: «Ваша Вас любящая В. М-ва» [5, с. 414].

Совершенно иная тональность у переписки с известным просветителем С. А. Рачинским (1833–1902), религиозным мыслителем старшего поколения (старше Розанова на 23 года). Твердый консерватор, организатор церковно-приходских школ, православный традиционалист Рачинский, на склоне лет рукописно общавшийся с Розановым почти два года, по складу ума был моноидеистом, «практическим философом, выразившимся в делах, а не в учении». Едва ли Розанов мог с самого начала переписки рассчитывать на благосклонное внимание Рачинского к собственному, далекому от церковного, взгляду на таинство брака, в основе которого «освящение плоти». Тем не менее, несмотря на несходство взглядов, хитрый Розанов удачно использовал Рачинского, например, по части установлению связей с Т. И. Филипповым, К. П. Победоносцевым и другими влиятельными людьми. При этом же Розанов отнюдь не искал в лице Рачинского своего alter ego, вовсе не рассчитывал на какие-либо полезные литературно-философские советы ветерана народного религиозного просвещения, являвшегося, в сущности, его мировоззренческим антагонистом.

Практические советы Рачинского, например, подталкивавшие Розанова к продолжению брошенной им учительской стези, не имели никакого успеха. Розанов отмечал у себя качества, «совершенно отстранявшие возможность стать хорошим, бодрым, ведущим вперед учителем» [5, с. 419]. Он не мог «работать с классом», хотя как мыслитель экзистенциального типа чувствовал, по его собственным словам, «горячую потребность в людях» (читателях и адептах) рядом с собой для того, чтобы «излить душу», а зачастую и «вывернуть ее наизнанку». Такая бесстрашная откровенность напугала Рачинского, в лице Розанова он «чувствовал врага, который пришел смутить его сердце и поколебать главное его сокровище» [5, с. 414].

Значение переписки Розанова и Рачинского в том, что она является столкновением полярных воззрений на сущность самого феномена религиозной философии, имевших дальнейшее развитие и продолжение в XX в. Позицию, подобную розановской, разделял персоналистический экзистенциалист Н. А. Бердяев, для философии которого первостепенное значение имело сходное с розановским понятие «установка духа», а точка зрения Рачинского получила позднейшее преломление в трактовке русской религиозной философии, свойственной Г. В. Флоровскому, как всего лишь «псевдоморфозы» религии [4]. (Характерно, что сам Флоровский философию Розанова определял не как христианскую, а как языческую).

Для Рачинского всякая религиозная философия есть лишь суррогат, неэквивалентная замена слова церкви, где «всё сказано», в частности, по поводу

таинства брака. Тогда как Розанов исходит не от «бесконечного авторитета церкви», а от «бесконечного авторитета мира, мирских вещей, мирских предметов» [5, с. 415], иными словами, из понимания того, что религиозная философия есть определенная форма рациональности, в рамках которой подлежат осмыслению все жизненно важные вопросы, в т. ч. такие первостепенные для каждого человека, как вопросы брака, семьи, деторождения, разводов. Рачинский отстаивал точку зрения «нечистоты пола», которой должны быть противопоставлены «созерцания религиозные», и на этом вопросе Розанов и Рачинский «окончательно разошлись» (слова Розанова). Критику Рачинским «извращений чувственности» под флагом защиты православного таинства брака Розанов клеймит как «*всемирное явление брако-борства, брако-ненавидения, жено-отвращения*» [5, с. 451], что на деле является, как он считал, лицемерным прикрытием вовсе не православного, а «средневекового аскетического, идеальничашающего, спиритуалистического католицизма» [5, с. 451].

На самом деле, по Розанову, защита несуществующего «брачного аскетизма» и критика «излишней чувственности» демонстрируют связь ухода в мистицизм с апологетикой всевозможных половых извращений, в том числе гомосексуализма. Установление связи мистики с сексуальными аномалиями Розанов считал своим «метафизическим открытием», обнаруживая истоки этой связи еще в древнегреческой мифологии (гомосексуальное пристрастие Зевса к «прекрасному юноше» Ганимеду взамен естественной гетеросексуальной любви Зевса к Гере). Таким образом, по Розанову, тезис о «нечистоте пола» является вовсе не достоянием христианского отношения к браку, которое выражено словами «плодитесь и размножайтесь» (Быт 3: 22), а пережитком мифологии, перешедшим в античную философию, пронизанную апологией гомосексуализма. В действительности Розанов защищал не половую распущенность, а незыблемость устоев семьи, основанной на плотской, телесной любви, на «взаимном тяготении» полов, составляющем живую преемственную связь человеческих поколений: «Семя души нашей не единосостванно. От *двух* рождается и *два* несем в себе; а с *дедами* — несем четырех и с *предками* — тьмы...» [8, с. 152].

Глубокое понимание и дружескую поддержку Розанов нашел в лице священника Павла Флоренского. Обширная переписка Флоренского и Розанова, опубликованная впервые более чем сто лет спустя, является ценнейшим свидетельством о подлинной атмосфере русского религиозно-философского ренессанса начала XX в. Она содержит разнообразные свидетельства об этой эпохе истории русской мысли: данные о книгоиздательстве «Путь» и его книжных проектах, об «имяславческом» движении; характеристики «третьих лиц» — деятелей религиозно-философского ренессанса, включая С. Н. Булгакова, Д. С. Мережковского, З. Н. Гиппиус, Н. А. Бердяева, Д. В. Filosofova, В. И. Иванова, М. А. Новоселова, В. Ф. Эрн и др.

Несмотря на антихристианскую ругань Розанова, на обвинения христианства в «содомизме», инвективы в адрес бездетного, бессемейного и «бессеменного» монашества, которыми полны его письма, Флоренский проявил по отношению к своему корреспонденту настоящую, неподдельную незлобивость и, без преувеличения, ангельское сочувствие. Флоренский не только

не отказался обсуждать с Розановым разные «фаллические» и иные, не предназначенные для открытой печати сюжеты, но и включился в их обсуждение «на равных». «Все эти темы, — пишет В. А. Фатеев, — рассматриваются в переписке двух несомненно гениальных людей с предельной смелостью, на таких высотах и глубинах самоанализа и с такой степенью откровенности, к которой мы подчас не готовы» [10, с. 923]. Флоренский терпеливо описывает несведущему Розанову интимные подробности монастырского и монашеского быта, большей частью выводимые в сочинениях последнего умозрительным «дедуктивным» путем. Монахи, разъясняет Флоренский, вовсе не «урнинги», лишенные полового влечения, а порой — такие же грешники, как и люди в миру: «У иеромонахов и проч. есть одна-две-три “законных” сожительницы. Им строятся дома, выдается жалованье, всякому известно “чья” та или другая особа» [5, с. 160].

Флоренский приводит и другие, еще более жесткие характеристики монашеских грехов, заслуживающих порицания, добавляя при этом: «Ругайте нас сколько хотите. Мы стоим того, и — большего. Но не переносите наших пороков на Церковь, которая сама страдает от нас и, по кротости, не извергает нас туда, куда мы давно угодили своею деятельностью» [5, с. 76]. В конце концов — главная задача церкви заключается не в том, чтобы «говорить о ней как о “вообще” хорошем», а в том, чтобы «обреченных на гибель, гибнущих, падающих, больных, гниющих надо *все-таки* спасать» [5, с. 77]. Существуют, по-видимому, две основные причины, по которым Флоренский терпеливо «сносил» нападки Розанова на церковь: первая — розановский «потрясающий пафос любви к Родине» [5, с. 121], который разделял и сам Флоренский, и вторая — защита Розановым семьи как важнейшего общественного института, от благополучия которого зависит здоровье всего общественного организма. Эта ключевая установка объединяла обоих мыслителей, защищавших семейные ценности.

Вполне понятно, что разделить взгляды Розанова Флоренский не мог, в письме от 15.XI.1909 он обращается к нему так: «Верный в своей неверности и неверный в своей верности, вот я почему-то захотел написать Вам, дорогой Василий Васильевич, друг и враг, уважаемый и жалкий, пронизательный и близорукий» [5, с.36]. Это «почему-то» разъясняется в письмах Флоренского многократно, начиная с признания «гениальной художественности» розановских сочинений: «Сочный ростбиф так же относится к выжатому лимону, как Ваши писания к писаниям профессоров» [5, с. 53]. Отмечая отсутствие в философии Розанова какой-либо «системы и формы», Флоренский одновременно признает:

Однако для меня нет сомнений, что новые данные, открытые Вами в тайниках быта и духа, найдут своего формовщика; не знаю через 50, через 100 лет, но это случится рано или поздно, подобно тому, как Бёме истолкован Шеллингом, Баадером и отчасти Гегелем в системе... Но под разрозненными заметками скрывается громадный материал, запас новых, непосредственных данных для выработки мировоззрения, данных, имеющих несколько не меньшее значение, чем вновь открываемые факты в области естествознания [5, с. 10–11].

На Розанова огромное впечатление произвела эрудиция гениального Флоренского. Обнаружилось, например, что в области нумизматики, в ко-

торой Розанов был настоящим экспертом, познания Флоренского нисколько не уступают розановским, и, признав это, автор «Уединенного» поощрил священника присылкой редких монет. В свою очередь Флоренский шлет Розанову уникальные кипарисовые образки, а его жене Варваре Дмитриевне Бутягиной ввиду ее болезни посылает «то самое дорогое, что теперь или когда-либо могу послать», а именно вделанную в икону преподобного Серафима Саровского «ниточку из мантии преподобного Серафима Саровского, в которой он был погребен» [5, с. 76].

Переписка двух русских мыслителей явилась ярчайшим примером того, как при всех мировоззренческих противоречиях между ними священник Флоренский подлинно отечески смог смирить духовное антихристианское ожесточение Розанова, достигшее своего апогея в «Апокалипсисе нашего времени». По свидетельству Флоренского Розанов в январе 1919 г. выразил стремление возвратиться к Церкви, «много раз приобщался и просил его соборовать». За несколько часов до смерти произнес ему шепотом слова: «Как я был глуп, как я не понимал Христа» [5, с. 257]. Надежда Васильевна Розанова записала слова отца накануне смерти: «Если бы не о. Павел Флоренский, я бы весь погиб в половых извержениях. Он был истинный, великий, православный священник» [9, с. 80]. Флоренский дописал на той же бумаге: «Слова Василия Васильевича Розанова... записаны Надей Розановой для передачи записки мне после его смерти» [9, с. 80] (хранится в архиве свящ. П. А. Флоренского).

ЛИТЕРАТУРА

1. Анатомия философии: как работает текст. *Anatomy of Philosophy: How the Text Works*. Сборник статей / сост. и отв. ред. Ю. В. Синеокая. — М.: ЯСК, 2016. — 960 с.
2. Гиппиус З. Н. Задумчивый странник // В. В. Розанов: Pro et contra. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. — Кн. I. — СПб.: Изд-во РХГИ, 1995. — С. 143–185.
3. Маслин М. А. Эпистолярность русской философии и тема литературного изгнания в творчестве В. В. Розанова // *Русская философия: историко-философские дескрипты: к 75-летию проф. Б. В. Емельянова*. — Екатеринбург: Ажур, 2010. — С. 160–179.
4. Маслин М. А. Историко-философское наследие Г. В. Флоровского и его значение для духовной культуры России // *Георгий Васильевич Флоровский* / Под ред. А. В. Черняева. — М.: Политическая энциклопедия, 2015. — С. 369.
5. Розанов В. В. Литературные изгнанники. — Кн. 2. П. А. Флоренский, С. А. Рачинский, Ю. Н. Говоруха-Отрок, В. А. Мордвинов. — М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. — 957с.
6. Розанов В. В. Листва. — М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. — 591 с.
7. Розанов В. В. Мимолетное. — М.: Республика, 1994. — 541 с.
8. Розанов В. В. Сахарна. — М.: Республика, 1998. — 310 с.
9. Сукач В. Г. Василий Васильевич Розанов. Библиографический очерк. Библиография 1886–2007. — М.: Прогресс-Плеяда, 2008. — 222 с.
10. Фатеев В. А. Жизнеописание Василия Розанова. — СПб.: Пушкинский Дом, 2013. — 1055 с.

*Т. А. Егерева**

**ТВОРЧЕСТВО И ЛИЧНОСТЬ.
КОНЕЦ XVIII — НАЧАЛО XIX ВЕКА
(ПО ПИСЬМАМ Н. М. КАРАМЗИНА)**

Рубеж XVIII–XIX вв. ознаменован началом процесса профессионализации писательского труда среди интеллектуальной элиты России. В статье рассматривается отношение к творчеству, субъективное восприятие и переживание процесса творческой деятельности, проблема ответственности творца за свое творение и тема творческого бессмертия в эпистолярном наследии Н. М. Карамзина — одного из первых литераторов, сделавшего свои журналистские, писательские, а затем исторические занятия своей профессией.

Ключевые слова: Н. М. Карамзин, творчество, эпистолярное наследие.

T. A. Egereva

*CREATIVE WORK AND PERSONALITY. LATE 18TH AND EARLY 19TH CENTURIES
(BASED ON THE LETTERS OF N. M. KARAMZIN)*

The end of 18th century and the beginning of 19th century marked the start of the professionalisation of the work of a writer among the Russian intellectual elite. The article addresses the attitude towards creative work and subjective perception of the experience of creativity, the author's responsibility for their creation and the issue of creative immortality on the basis of the epistolary legacy of N. M. Karamzin — one of the first literary men who turned his journalistic, writing and later historical activities into his profession.

Keywords: N. M. Karamzin, creativity, creative work, epistolary legacy.

Итальянский гуманист Лоренцо Валла в XV в. сформулировал пять условий, необходимых человеку для успеха ученых занятий и творческого труда. Это «общение с образованными людьми», «изобилие книг», «удобное место» и «свободное время», а также «душевный покой» [5, с. 72]. Названные условия, которые можно считать классическими, перекликались с актуали-

* Егерева Татьяна Александровна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Государственный музей-усадьба «Остафьево» — «Русский Парнас»; taegerewa@gmail.com

зированным в эпоху Возрождения античным противопоставлением *otium-pegotium*, т. е. желанного досуга, заполненного творчеством, размышлением, свободным занятием любимым делом — и унылой будничной службы, далекой от вдохновения [5, с. 63]. Хорошее определение этого досуга, с которым, вероятно, согласились бы гуманисты, дал в одной из своих переводных статей Н. М. Карамзин: «...от досуга весьма отлична праздность, сия последняя есть бездействие, а досуг есть внешняя возможность произвольной, самоизбранной и, следовательно, благороднейшей деятельности» [13, с. 156–157].

В русской культуре XVIII в. занятия словесностью воспринимались двойственно. С одной стороны, их тоже осмысливали как «*otium litteratum*», «праздное время, в пользу употребленное», а с другой — как тяжкую работу, ремесло, требующее постоянных усилий и трудового пота [22, с. 94]. Подобная двойственность связана со сложностью процесса профессионализации писательского труда, выделения литераторов в особую профессиональную группу на фоне общей массы служащих дворян, увлекавшихся занятиями словесностью в свободное от службы время.

Как писал Ю. М. Лотман, новая послепетровская литература выработала два этических идеала: идеал деятельного служения государству и идеал частной жизни, дающей личную независимость и простор для творческой самореализации [18, с. 128–129]. Воспевание русскими поэтами прелести частной жизни подразумевало не только обращение их к образам Горация, но и формулирование для своих современников новой системы ценностных ориентаций, в которой на смену традиционным дворянским ценностям службы монарху и полученных за это почестей и чинов выступали новые ценности бытия — идеал дружбы, созерцания природы, самодостаточности человека, занимающегося творчеством и размышлением [20, с. 162].

Эти новые ценности не только проговаривались в литературных текстах и в личной переписке, но и воплощались в социальной практике части дворянства, которое воспользовалось дарованным Манифестом о вольности дворянской правом не служить, чтобы посвятить себя обустройству по своему вкусу и желанию усадебного быта, или посвятить себя, подобно членам новиковского общества, масонскому братству, или всецело заняться творчеством.

В этом плане фигура Н. М. Карамзина, отказавшегося от службы, продавшего свою часть имения братьям и сделавшего литературные, журналистские, а потом исторические занятия своей профессией и одним из основных источников заработка, является ключевой, как и его размышления о писательском ремесле и творчестве в целом.

Проблеме творчества и образу автора Карамзин посвятил ряд программных текстов в своих журналах и альманахах («Нечто о науках, искусствах и просвещении», «Что нужно Автору?», «Отчего в России мало авторских талантов?»), не раз он касался этой темы в рецензиях и статьях, переводных и оригинальных, посвященных литераторам и философам («О Богдановиче и его сочинениях», «Сравнение Дидерота с Лафатером» и многие другие), а также в издании «Пантеона российских авторов». Но ракурс данной статьи состоит в изучении его личных переживаний, мыслей и чувств, связанных с восприятием его писательского и историографского труда, а потому в каче-

стве основного источника выступают эго-документы — переписка Карамзина с родственниками и друзьями.

В эпистолярном наследии Карамзина мысли и замечания, касавшиеся темы его творческих занятий, в основном находятся в пространстве, обозначенном Лоренцо Валла, — это признание необходимости покоя и душевной умиротворенности для плодотворного умственного труда, и жалобы, что заботы мешают сосредоточиться: «Пишу редко — правда. Причиной этому — беспокойная жизнь моя, не другое что. Или еду или собираюсь ехать; то в Москве, то в деревне; иногда же не хочется за перо взяться» [33, с. 54] — сообщал он И. И. Дмитриеву в 1795 г.

Жалуясь, что из-за беспокойств «иссыхает» его талант, Карамзин одновременно советовал другу писать, чтобы развеяться от скуки и грусти. Творчество, таким образом, осмыслялось в их переписке как способ ухода от тяжелой действительности в сладостный мир воображения и грез:

У тебя есть Пегас: садись на него и погоняй из всей мочи: чем грустнее твоему сердцу, тем сильнее погоняй его; он размычет твою горе по красным долинам Фессалии. Поэт имеет две жизни, два мира; если ему скучно и неприятно в существенном, он уходит в страну воображения, и живет там по своему вкусу и сердцу, как благочестивый магометанин в раю с своими семью Гуриями [33, с. 68].

Однако счастливый уход в страну воображения у самого Карамзина получался только тогда, когда он был душевно спокоен и окружающая действительность не угнетала его. В противном случае, например, в последние годы павловского царствования, когда в обществе ходили слухи о его опале, цензура ужесточалась, тяготили финансовые проблемы и переживания за долги близких друзей Плещеевых, прихотливая Муза Карамзина тоже унывала: «Свежих стихов нельзя писать без углубления в самого себя, а меня что-то не допускает продолжительно заняться своими мыслями. Все обещаю себе, отлагаю до спокойнейшего времени — и перо мое верно бы засохло в чернильнице, если бы нужда не заставляла меня переводить, и то очень лениво» [33, с. 102], — сообщал Карамзин И. И. Дмитриеву в 1798 г., работая над «Пантеоном иностранной словесности».

С воцарением Александра I Карамзин стал вновь воодушевлен и деятелен: сначала изданием «Вестника Европы», а потом грандиозным трудом по написанию российской истории, тем главным делом его жизни, о котором он как автор задумывался еще в 1792 г., мечтая когда-нибудь «приняться за такой труд, который мог бы остаться памятником души и сердца моего» [10, с. 37]. Таким трудом стала «История государства Российского», которую он воспринимал как свое призвание [28, с. 63] и как дар от себя потомству [26, с. 117].

Работе над историей был посвящен весь распорядок дня Карамзина, выработавшего для себя рабочий режим, не нарушавшийся годами. Как вспоминал князь П. А. Вяземский, «во время работы отдохновений у него не было, и утро его исключительно принадлежало Истории и было ненарушимо и неприкосновенно» [43, с. 43]. Четкий распорядок дня, наличие нужных материалов, присылавшихся ему как государственному историографу из архивов на дом, семейный уют позволяли работать увлеченно и плодотворно. «Жизнь ми-

ла, когда человек счастлив домашними и умеет заниматься без скуки» [25, с. 340], — писал Карамзин брату.

Важнейшим условием душевного покоя, нужного для творческих занятий, он считал налаженную и спокойную семейную жизнь: «...литератор, привязанный занятиями к своему очагу, живет других чувствует необходимость в нежной и верной подруге» [1, с. 197]. После смерти первой жены, Е. И. Протасовой, Карамзин двадцать два года прожил в счастливом браке с Катериной Андреевной, старшей дочерью князя А. И. Вяземского, ставшей его опорой в жизни и надежной помощницей в трудах. По воспоминанию современника,

Екатерина Андреевна, можно сказать, существовала его жизнью <...> умея ценить высокие достоинства его ума и сердца, смотрела с благоговением на великий совершаемый им подвиг и с самоотвержением заботилась облегчить ему это священное бремя всеми способами, какие только могли от нее зависеть в быту семейном [42, с. 200].

Когда в 1805 г. Катерина Андреевна ненадолго уезжала в Петербург, Карамзин в ее отсутствие разболелся, нервничал, если задерживались письма, и совсем не мог работать: «Если бы ты могла видеть все то, что происходит в моей душе, ты бы, конечно, решила никогда не говорить мне, что я люблю свои занятия так же, как тебя!» [40, с. 412] — писал он жене.

Как и прежде, необходимым условием для творчества Карамзин считал душевное спокойствие: «труд, столь необъятный, требует спокойствия и здоровья: не имею ни того, ни другого и делаюсь, к несчастью, меланхоликом» [25, с. 478–479], — писал он брату в 1810 г.

Действительно, ежедневный труд требовал хорошего самочувствия, а Карамзин еще в 1799 г., в возрасте 33 лет, жаловался И. И. Дмитриеву на слабое здоровье: «...я не задохнувшись не могу взойти на самое низкое крыльцо, бледнею, худею, и плачу от истерики как женщина» [33, с. 109]. Особенно тревожили его проблемы со зрением, которые грозили лишить его возможности писать. Карамзин, «наученный годами ценить здоровье» [25, с. 254], как он сам говорил о себе, очень внимательно к нему относился. Обязательные ежедневные прогулки в любую погоду, строгая воздержанность в пище, определенная диета — «два печеных яблока» на ночь, уход за уставшими глазами с помощью холодного и крепко настоянного чая, полный отказ от вечерней работы: «я не смею работать по вечерам, хотя бы это и нужно было для успеха трудов моих» [25, с. 255] — эти простые правила по поддержанию себя в работоспособном состоянии Карамзин неукоснительно соблюдал и советовал их в письмах к друзьям.

Известен афоризм В. О. Ключевского, в категоричной форме заявлявшего: «Кто не способен работать по шестнадцать часов в сутки, тот не имел права родиться и должен быть устранен из жизни как узурпатор бытия» [23, с. 79]. С этим Карамзин бы не согласился. В отличие от следующего поколения отечественных ученых, способных в порыве творческого вдохновения забывать о сне, еде, отдыхе [23, с. 77–78]. Карамзин никогда не переусердствовал с работой. Отказ от крайностей, четкий и строго продуманный распорядок труда, обязательный отдых и прогулки на свежем воздухе делают организацию

повседневности его ученых занятий актуальной и поныне. Как писал по этому поводу А. Л. Зорин, «Карамзин может быть осмыслен как “очередная задача” русской культуры и ее недостающий элемент» [8, с. 801].

В 1810 г., во время неудачной поездки в нижегородское имение жены для защиты крестьян от межвещика и капитана-исправника, Карамзин в холодные ночи повредил себе глаза и, возвратившись в Остафьево, три недели не мог ни писать, ни читать [25, с. 478]. В продиктованных строках письма, которое писала за него Катерина Андреевна, за внешне спокойными фразами и шутилым вопросом в конце «Каково правописание?» скрывается весь драматизм ученого, вдруг почувствовавшего себя на грани слепоты: «Я слепну, и не могу искать утешения в работе. Иногда теряю терпение; иногда обещаю себе быть твердым и на все готовым» [33, с. 133]. Состояние болезни и невозможности работать угнетающе действовало на Карамзина, а потому, как правильно отметил П. А. Вяземский, Карамзин «берет здоровье свое и наблюдал за ним, не из одного опасения болезней и страданий, а как за орудием, необходимым для беспрепятственного и свободного труда» [6, с. 210].

В 1806 г., описывая времена удельной раздробленности, Карамзин писал брату: «Жаль, что я не моложе десятью годами! Едва ли Бог мне даст довершить мой труд: так много еще впереди!» [25, с. 342]. Чувствуя скорое приближение старости, историограф дорожил минутами, посвященными творчеству, и работал интенсивно: «Что касается до моих упражнений, то иду вперед с нетерпением быть как можно далее, — писал он в 1811 г. — Старость приближается и глаза тупеют: худо если года в три не дойду до Романовых! Тут мог бы я и остановиться...» [25, с. 482]. Отечественная война 1812 г., отъезд из Москвы, переживания из-за смерти сына Андрюши, гибель в огне библиотеки и отсутствие нужных материалов в Нижнем Новгороде, где Карамзин был с семьей, надолго прервали его исторические занятия. Тревога за судьбу Отечества и вынужденное бездействие — «несносная праздность» [31, с. 237] — были невыносимы: «невольная праздность изнуряет мою душу», — жаловался он И. И. Дмитриеву. К этому прибавлялось горестное ощущение потерянного без работы времени: «время для меня дорого: склоняюсь к старости; несколько лет еще могу писать, пять, шесть, если Богу угодно; а там на покой, временный или вечный: следственно надобно пользоваться днями и часами для довершения моего историографства» [33, с. 169]. Под конец жизни ощущение быстротечности времени и боязнь не успеть завершить задуманное звучит лейтмотивом в письмах Карамзина, когда он упоминает о своей работе: «Убедительно прошу вас, любезнейший, немедленно отправить ко мне ящик: жду его, чтобы начать 10-й том, — писал историограф А. Ф. Малиновскому, с нетерпением ожидая в Петербурге бумаг из Московского архива Иностранных дел. — Это теперь от вас зависит; а время дорого для автора пятидесятилетнего с хвостиком» [28, с. 50]. Через год — та же нетерпеливая просьба:

...дружески прошу вас доставить мне немедленно статейные списки и столбцы царствования Годунова и Лжедмитрия <...> Спешу к цели: ибо могу умереть, или сделаться неспособным к работе; могут перемениться и обстоятельства; а не худо, по моему удостоверению, чтобы вышло еще тома два моей Истории [28, с. 59].

Ценя свое время для работы, Карамзин искренне огорчился, когда посетители отвлекали его от трудов. Как вспоминал князь Вяземский, в утренние часы, предназначенные для работы, «ничто так не сердило и не огорчало его, как посещения, от которого он не мог избавиться. Но эти посещения были очень редки» [43, с. 43]. Как писал сам Карамзин, «дом наш есть уже давно монастырь, куда изредка заглядывают одни благочестивые люди» [33, с. 138].

С большим удовольствием он ждал того момента, когда можно будет выехать с семьей в подмосковное Остафьево, где ничто не отвлекало его от трудов: «тихая сельская жизнь мне гораздо приятнее городской, хотя мы имеем и весьма добрых знакомцев в Москве. Кто любит жену, детей и занят делом, тому люди более мешают, нежели помогают наслаждаться жизнью» [25, с. 419].

И это писал человек, в молодости очень любивший живое светское общение, который «по возвращении из чужих краев <...> много курил, говорил обо всем, любил засиживаться далеко за полночь, беседовать, слушать рассказы, хорошо поесть и власть попить чаю», — как аттестовал Карамзина недоброжелательный к нему Д. П. Рунич [9, с. 49]. Однако научный труд потребовал от Карамзина своеобразного отшельничества: «Я делаю все что могу, и совершенно почти отказался от света, — писал он брату, — даже обедаю с некоторого времени один, не ранее пятого часа, и нередко лишал себя удовольствия быть с моею любезною женою. Провидению остается увенчать мой ревностный труд успехом» [25, с. 256]. П. А. Вяземский нашел этому очень меткое определение — «постригся в историки», а сам Карамзин, наверное, вполне мог бы сказать о себе пушкинскими строками:

Я был рожден для жизни мирной,
Для деревенской тишины,
В глуши звучнее голос лирный,
Живее творческие сны.

Творческая работа приносила Карамзину радость и чувство полноты бытия: «главная моя за труд награда есть удовольствие труда» [31, с. 228]. О том глубоком удовлетворении, который дает труд, Карамзин писал и своему племяннику, узнав, что тот тоже любит научные изыскания: «Трудитесь: общее уважение и собственное внутреннее удовольствие наградят вас с избытком» [32, с. 235].

В переписке Карамзин не раз упоминал, что время, посвященное творческому труду, было самым приятным в его жизни: «Работа все еще занимает меня приятным образом, и все еще жалею, что утро коротко» [28, с. 48], — писал он А. Ф. Малиновскому в 1820 г. А осенью 1825 г., уже незадолго до смерти, сообщал И. И. Дмитриеву, что работает «с удовольствием до двух [часов], еще находя в себе и душу, и воображение» [33, с. 408]. В том же письме Карамзин с поразительной откровенностью обозначил, как бесконечно дорог ему его исторический труд:

...знаешь ли, что я с слезами чувствую признательность к Небу за свое Историческое дело? Знаю, что и как пишу; в своем тихом восторге не думаю ни о современниках, ни о потомстве: я независим, и наслаждаюсь только своим трудом,

любовью к отечеству и человечеству. Пусть никто не будет читать моей Истории: она есть, и довольно для меня [33, с. 408].

Как будет показано ниже, Карамзин не был равнодушен к мнению потомства, но восприятие им творческого труда как утешения, призвания, стержня души и любимого наслаждения в этом отрывке звучит очень четко.

Научные открытия приносили историографу огромную радость, которой он делился с друзьями в письмах: «Какую сделал я находку: “Волынскую летопись”, полную, доведенную до 1297 г., богатую подробностями, вовсе неизвестную! <...> Я не спал несколько ночей от радости» [31, с. 226], — сообщал Карамзин А. И. Тургеневу в августе 1809 г. С «почти слезной» просьбой обычно сдержанный в эмоциях Карамзин обращался к А. Ф. Малиновскому, чтобы ему срочно доставили «если не всю Беерову Московскую летопись, то хотя выписку из нее о временах Годунова и Лжедмитрия» [28, с. 62]. Получив просимое, историограф со следующей почтой искренне благодарил друга и сообщал, что обрадовался рукописи «как ребенок» [28, с. 63].

Без работы Карамзин не мог наслаждаться и минутами отдохновения: «без работы, хотя самой легкой, для меня нет отдыха» [28, с. 83].

Когда великая княгиня Екатерина Павловна предложила Карамзину пост губернатора в Твери, должность чисто административную и далекую от науки и просвещения, Карамзин, поблагодарив за честь, отказался, отшутившись: «или буду худым губернатором, или худым историком» [41, с. 245]. Не без гордости за свою «философическую умеренность» он сообщал И. И. Дмитриеву: «Не многие отказываются, от чего я отказался; но пока не объявлю тебе секрета» [33, с. 139].

«Философическая умеренность» Карамзина распространялась не только на заманчивые должности, но и на получение чинов и наград за свой труд. «Правда, что истинно ученые презирают и хвалу, и брань невежд» [31, с. 230], — изрек однажды Карамзин своему молодому другу, А. И. Тургеневу. В этом плане его можно считать предшественником лучшей части московских ученых и профессоров второй половины XIX в., которые, как показала в своем замечательном исследовании их социокультурного облика Н. Н. Никс, «были абсолютно равнодушны к официальным почестям и наградам и всегда о своих достижениях говорили очень скромно» [23, с. 82]. Получив в июле 1810 г. орден Св. Владимира 3-й степени, Карамзин сообщал брату: «Милость доброго Государя мне любезна, хотя лета и печальная опытность прохладили во мне все чувства мирской суетности» [25, с. 477].

Когда в 1821 г. бывший противник нового слога Карамзина адмирал А. С. Шишков вручил ему в торжественном собрании Российского Академии золотую медаль и

лучшая российская публика по собственному внутреннему движению встала при громе рукоплесканий, противного академическому уставу, я был холоден: нужно ли объяснение? — сухо писал историограф князю Вяземскому. — Неприятители и друзья! Вы не сделаете меня ни хуже, ни лучше — ни менее, ни более. Если это не смирение, то и не гордость, а любовь к независимости, которую люблю любить [34, с. 108].

Трудно удержаться от сопоставления реакции Карамзина с похожим поведением историка М. С. Корелина, записавшего в дневнике об одном своем очень удачном выступлении в Историческом обществе: «Кажется успех; к аплодисментам равнодушен», или свидетельству крупного ученого и организатора философского образования Н. Я. Грота: «Если бы вы знали, как я равнодушен к аплодисментам...» [23, с. 82].

В целом отношение Карамзина к чинам и наградам хорошо передает бытовая зарисовка А. С. Пушкина: «Однажды, отправляясь в Павловск и надевая свою ленту, он посмотрел на меня наискось и не мог удержаться от смеха. Я прыснул, и мы оба расхохотались...» [37, с. 385].

Помимо скромности, настоящего ученого отличает уважительное отношение к своим оппонентам. Карамзин с самого начала своего творческого пути старался уклоняться от литературных баталий, которые вели сторонники и противники нового слога, и даже совершал благородные поступки в адрес своих литературных неприятелей. Например, приступая к изданию «Аонид», он пригласил участвовать в них Н. П. Николева, обличавшего его как журналиста во многих своих сочинениях (в литературном быту Москвы хорошо были известны строки Н. П. Николева о Карамзине: «Был де я в Риме, был де в Париже; // Спесью стал выше, разумом ниже») [3, с. 81–82; 2, с. 346–349]. Стремление представить возможно более широкую палитру отечественной словесности поставило Карамзина выше личных симпатий и антипатий.

Теми же правилами Карамзин руководствовался и как историк. «А ты, любезнейший, все еще думаешь, что мне надобно отвечать на критики? — писал он И. И. Дмитриеву в 1819 г. — Нет, я ленив. Хочу доживать век в мире. Умею быть благодарным, умею не сердиться и за брань. Не мое дело доказывать, что я как папа безгрешен» [33, с. 276]. Здесь Карамзин словно заочно отвечал ехидному Ф. В. Булгарину, сообщавшему И. Лелевелю последние новости из Петербурга: «здесьняя публика <...> жадно ловит ошибки человека, которого приверженцы почитают непогрешимым, как католики папу» [17, с. 57].

Одному из самых неутомимых своих критиков, М. Т. Каченовскому, Карамзин «отплатил» тем, что избрал его в члены Российской академии, а за другого критика, З. Доленгу-Ходаковского, он ходатайствовал перед министром просвещения [33, с. 261, 279].

Карамзин старался не относиться ревниво к своим коллегам по перу. Он помогал С. Н. Глинке, который решил написать подобный же труд — многотомную «Русскую историю». Их судьбы были схожи внешней своей канвой: С. Н. Глинка, как и в молодости Карамзин, рано вышел в отставку, отказался от своей доли имения, жил за счет писательского труда, издавал журнал, потом принялся за русскую историю, имел трудолюбие, но не имел таланта Карамзина и вынужден был влачить свои дни в бедности. Историограф как никто другой понимал тяжелое положение С. Н. Глинки: «если перо, от изнеможения сил, выпадет из его рук, то жена и семеро детей останутся без куска хлеба» [30, с. 39].

Материальная сторона творческого труда была важна для Карамзина, поскольку он стоял у истоков превращения писательского труда в профессию. Как писал позже А. С. Пушкин, размышлявший об этой проблеме в «Разговоре книгопродавца с поэтом», «Не продается вдохновенье, / Но можно рукопись

продать». В разговоре с С. Е. Раичем А. С. Пушкин откровенно признавался, что всякий раз чувствует «жестокое угрызение совести» при мысли, что он торгует поэзией: «Я, конечно, выгодно продал свой Бахчисарайский Фонтан и Евгения Онегина; но к чему это поведет нашу поэзию, а может быть, и всю нашу литературу? Уж, конечно, не к добру» [45, с. 12].

Карамзин размышлял в этом плане по-другому и вполне современно: за плоды своего труда автор вправе получить денежную оплату, причитающуюся ему по заслугам: «хочу единственно должного и справедливого, а не милостей и подарков» [29, с. 143].

Причем для Карамзина принципиальным был тот факт, чтобы получить деньги на печатание «Истории» из казны. Сочинение «Истории» — дело государственной важности, и только император должен был вынести решение о ее печатании и оплате.

Добрые люди на всякий случай дают мне мысль продать свою Историю тысяч за сто, то есть, если не увижу Государя еще недели три, или казна не выдаст мне денег для ее печатания, — писал Карамзин жене. — Покупщик, может быть, найдется; но согласно ли это с достоинством Российской империи и с честью Историографства? [29, с. 148–149]

Поток царских милостей, пожалованных историографу после томительного ожидания аудиенции в марте 1816 г., поразил своей щедростью современников — 60 тыс. рублей на печатание, чин статского советника и орден Св. Анны 1-го класса. Как о сенсационной новости об этом сообщил в Лондон графу С. Р. Воронцову его петербургский корреспондент Н. М. Лонгинов [4, с. 531–532]. Карамзин же в личной переписке сделал знаменательные оговорки, свидетельствующие, что царские пожалования он воспринял как должное: «чин, мне принадлежащий по закону» [29, с. 179–80] (из письма к жене), оставление в его собственности выручки от продажи «Истории» — «иначе и быть не могло» [33, с. 224] (из письма к И. И. Дмитриеву).

Восемь томов он продавал за 55 рублей, что приблизительно соответствовало средним ценам на книжном рынке [4, с. 536–537]. Карамзин был уверен, что цена за книгу вполне справедлива. «Есть люди, которые находят, что она еще дорога, — писал он И. И. Дмитриеву, — но здешние книгопродавцы не того мнения: они продавали бы ее рублей по семидесяти, если бы она им принадлежала» [33, с. 224]. Карамзин умел быть не только «любезным меланхоликом», но и человеком, хорошо разбирающимся в конъюнктуре цен на книжном рынке и твердо отстаивающим свои экономические интересы:

Если московские книгопродавцы возьмут у меня (на деньги, а не в долг) экземпляров 300 или 400, то я уже не пошлю ничего от себя для продажи в Москву, чтобы не быть в совместничестве с ними, и не уменьшать их продажи, — писал он из Петербурга известному московскому книгоиздателю С. И. Селивановскому о продаже своей «Истории». — Здешним книгопродавцам не уступаю ни копейки [27, ст. 584].

Вообще он был убежден, что за интеллектуальный труд, как и за любой другой труд, по справедливости следует получать деньги. Домашнему учителю

своих детей И. Я. Телешову, который стеснялся брать у него, своего любимого писателя, плату за уроки, Карамзин четко объяснил свою позицию по этому довольно щекотливому вопросу:

...вы не хотите брать за уроки деньги, уж не стыдитесь ли вы этого? Нет, я беру деньги за мою Историю, и нахожу, что трудами полезными для общества, для ближнего приобретать средства для жизни своей и своего семейства есть не постыдное, а святое дело [35, с. 430].

Вместе с тем Карамзин был против чрезмерных награждений, понимая, что они — жест для публики. Николай I, который, по словам Карамзина, не мог «знать и ценить моих чувств, как знал и ценил их Александр» [26, с. 117], увеличил его ежегодный пенсион с двух тысяч до 50 тысяч рублей. Карамзин послал ему «верноподаннейшее» изъявление благодарности за такую щедрость, прибавив даже, что пишет его «сквозь сладкие слезы, с умилением необыкновенным» [36, с. 495], однако в кругу друзей реакция его была иной. По словам А. И. Тургенева, «в ответ (на указ о пенсии. — Т. Е.) первое слово его было: «Это значит, что я должен умереть». Так же расценила царскую милость и Катерина Андреевна [24, с. 28–29].

Размышляя о судьбе своего труда, Карамзин часто задумывался о потомках. Им, неизвестным грядущим поколениям, как и своим детям, историк незадолго до своей смерти написал: «сыновьям моим благословение, потомству приветствие из гроба!» [21, с. 20] Мысль о бессмертии авторском часто посещала Карамзина. «Меня не будет — но память моя не совсем охладет в мире; любезный, нежно образованный юноша, читая некоторые мысли, некоторые чувства мои, скажет: он имел душу, имел сердце!» [12, с. 55] — писал он в альманахе «Аглая». Став историком, Карамзин еще более обостренно воспринимал проблему времени и вечности, и, живя в настоящем, задумывался о том, как отзовутся его дела в будущем. Это касалось и его политических убеждений [11, с. 204], и особенно размышлений об «Истории государства Российского». Он писал ее не только для своих современников, но и для потомков, надеясь на их благосклонность: «Если Бог даст, то добрые россияне скажут спасибо или мне, или моему праху» [25, с. 419]. Это ощущение неизбежного суда времени заставляло историографа держать высокую планку своей работы: «Не хочу писать для лавок: писать или для потомства, или не говорить ни слова» [33, с. 180].

Посвятив всю свою жизнь писательскому труду, Карамзин хорошо понимал ответственность авторов не только за содержание их текстов, но и за восприятие написанного будущими читателями: «Хорошие авторы! Думайте о следствиях того, что вы пишете!» [14, с. 209] — обращался он к своим коллегам по цеху. Проблема моральной ответственности историка наиболее ярко встала перед самим Карамзиным при описании им в 1818 г. опричного террора. «Видно, [Карамзину] так же трудно описывать царствование Ивана Васильевича, как было современникам сносить его» [44, с. 164], — острил по этому поводу Д. Н. Блудов. Еще сложнее было побороть внутренние колебания при сдаче тома в печать: «В самом деле, мне трудно решиться на издание 9-го тома: в нем ужасы, а цензурою моя совесть» [33, с. 270], — признавался историограф И. И. Дмитриеву. Выход в свет в 1821 г. IX тома еще раз засвидетельствовал

научную честность и профессиональную ответственность Карамзина перед прошлым — и справедливость пушкинской оценки его труда: «История Государства Российского» есть не только произведение великого писателя, но и подвиг честного человека» [38, с. 156].

Российских литераторов рубежа XVIII–XIX вв. воодушевляла мысль о том, что интеллектуальный труд обеспечивает бессмертие не только его автору, но и вечную славу Отечеству. Так, А. П. Сумароков с гордостью заявлял:

Софокл, первый среди трагических поэтов, который был также военным предводителем у афинян и сотоварищем Перикла, все же больше известен как поэт, нежели военачальник <...> Быть великим полководцем и завоевателем — высокое звание, но быть Софоклом — звание не меньшее [19, с. 211].

С этими словами А. П. Сумарокова удивительно созвучны строки из письма Карамзина графу Каподистрии, в котором историограф словно подводил итог своей жизни и сопоставлял по общественной значимости свой труд по изучению истории России с государственными заслугами сановников и военачальников:

...может быть, ошибаюсь, но совесть моя спокойна: милое отечество ни в чем не упрекнет меня <...> Я мог описать одни только варварские времена его истории; меня не видали ни на поле сражения, ни в советах государственных; зная, однако, что я не трус и не ленивец <...> вхожу не стыдась в общество наших генералов и наших министров [26, с. 118].

Начиная свой творческий путь как поэт, писатель и журналист, Карамзин пытался донести до читателей мысль о высоком значении творческого труда. Чеканно звучали слова Карамзина-журналиста, что автор

думает — желая дать цену своим упражнениям для самого себя — думает, говорю, что труд его не бесполезен для Отечества; что авторы помогают согражданам лучше мыслить и говорить; что все великие народы любили и любят таланты... [15, с. 128].

Прошло шестнадцать лет, и эту же мысль в еще более заостренной форме Карамзин-историк повторил в речи на торжественном собрании Российской академии в 1818 г. Вряд ли А. С. Шишков, по доброте душевной одобрявший эту речь, понимал, как резко звучали слова государственного историографа, публично заявившего, что не в военных победах и не в завоеваниях новых территорий надо почитать величие истории страны, а в достижениях наук и искусств, которые единственные останутся в памяти благодарного потомства:

Для того ли образуются, для того ли возносятся Державы на земном шаре, чтобы единственно изумлять нас грозным колоссом силы и его звучным падением; чтоб одна, низвергая другую, чрез несколько веков обширную своею могилую служила вместо подножия новой Державе, которая в чреду свою падет неминуемо? Нет! И жизнь наша, и жизнь Империй должны содействовать раскрытию великих способностей души человеческой; здесь все для души, все для ума и чувства; все бессмертно в их успехах! [39, с. 21].

На протяжении всего своего творческого пути Карамзин как мог способствовал этой истинной славе своего Отечества и, подходя к концу жизни, спокойно и твердо писал: «Умею слушать и брань, и не боюсь потомства. Я заплатил почти весь свой долг России. На том свете сделаем расчет с нею» [30, с. 28].

ЛИТЕРАТУРА

1. «...О Шиллере, о славе, о любви» (Вильгельм фон Вольцоген и Н. М. Карамзин). Публикация Е. Е. Пастернак и Е. Э. Ляминой // Лица. Биографический альманах. — М., СПб., 1993. — Ч. 2. — С. 176–205.
2. Альтшуллер М. В тени Державина: Литературные портреты. — СПб.: Пушкинский Дом, 2014.
3. Арзуманова М. А. Из истории литературно-общественной борьбы 90-х годов XVIII в. (Н. П. Николев и Н. М. Карамзин) // Вестник Ленинградского университета. Сер. истории, языка и литературы. — 1965. — Вып. 4, № 20. — С. 73–83.
4. Афиани В. Ю., Козлов В. П. От замысла к изданию «Истории государства Российского» // Карамзин Н. М. История государства Российского: в 12 т. — М.: Наука, 1989. — Т. I / под ред. А. Н. Сахарова. — С. 514–551.
5. Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. 3-е изд. — М.: ЛЕНАНД, 2014.
6. Вяземский П. А. Старая записная книжка. Редакция и примечания Л. Гинзбург. — Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1929.
7. Глинка Ф. Н. Мои воспоминания о Карамзине // Глинка Ф. Н. Письма русского офицера: Проза. Публицистика. Поэзия. Статьи. Письма. — М.: Московский рабочий, 1985.
8. Зорин А. Л., Немзер А. С., Проскурин О. А. Человек, который пережил конец света // Карамзин: pro et contra / сост., вступ. ст. Л. А. Сапченко. — СПб.: Изд-во РХГА, 2006. — С. 795–803.
9. Из записок Д. П. Рунича // Русская старина. — 1901. — Вып. 1. — С. 47–77.
10. Карамзин Н. М. Заключение // Карамзин Н. М. Избранные статьи и письма / сост., вступ. статья и коммент. А. Ф. Смирнова. — М.: Современник, 1982. — С. 37–38.
11. Карамзин Н. М. Из писем к П. А. Вяземскому. 1816–1826 гг. // Карамзин Н. М. Избранные статьи и письма / сост., вступ. статья и коммент. А. Ф. Смирнова. — М.: Современник, 1982. — С. 199–218.
12. Карамзин Н. М. Нечто о науках, искусствах и просвещении // Карамзин Н. М. Избранные статьи и письма / сост., вступ. статья и коммент. А. Ф. Смирнова. — М.: Современник, 1982. — С. 40–55.
13. Карамзин Н. М. О досуге. Сочинение философа Гарве // Московский журнал. — 1792. — Ч. 6, кн. 2. — С. 167–176.
14. Карамзин Н. М. О самоубийстве // Вестник Европы. — 1802. — № 19. — С. 207–209.
15. Карамзин Н. М. Отчего в России мало авторских талантов? // Вестник Европы. — 1802. — № 14. — С. 120–128.
16. Карамзин Н. М. Письма к Писареву А. А. // НИОР РГБ. — Ф. 226 (А. А. Писарев). — К. 4. — Ед. хр. 32. — Л. 5 об.
17. Козлов В. П. «История государства Российского» Н. М. Карамзина в оценках современников. — М.: Наука, 1989.

18. Лотман Ю. М. Литература в контексте русской культуры XVIII века // Лотман Ю. М. О русской литературе. — СПб.: Искусство-СПб, 2012. — С. 118–167.
19. Марасинова Е. Н. «Душевно отстал я от всяких великосветских замыслов» (Опыт исследования сознания российской дворянской элиты последней трети XVIII — начала XIX века) // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории. — Вып. 3 / под ред. Ю. Л. Бессмертного, М. А. Бойцова. — М.: РГГУ, 2000. — С. 209–216.
20. Марасинова Е. Н. Психология элиты российского дворянства последней трети XVIII в. (По материалам переписки). — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999.
21. Неизданные сочинения и переписка Николая Михайловича Карамзина. — СПб., 1862. — Ч. 1.
22. Николаев С. И. Образ писателя и эстетика творчества в представлениях русских писателей XVIII века // XVIII век. — Сб. 24. — СПб., 2006. — С. 82–95.
23. Никс Н. Н. Московская профессура во второй половине XIX — начале XX века. Социокультурный аспект. — М.: Новый хронограф, 2008.
24. Переписка Александра Ивановича Тургенева с кн. Петром Андреевичем Вяземским. — Пг., 1921. — Т. 1.
25. Переписка Н. М. Карамзина // Атеней. — 1858. — Ч. III. — С. 192–204, 244–259, 339–344, 416–422, 474–486, 532–542, 598–606, 652–662.
26. Переписка Н. М. Карамзина // Атеней. — 1858. — Ч. IV. — С. 56–62, 110–118.
27. Переписка Н. М. Карамзина // Библиографические записки. — 1858. — Т. 1, № 19. — С. 580–592.
28. Письма Карамзина к Алексею Федоровичу Малиновскому и письма Грибоедова к Степану Никитичу Бегичеву. — М., 1860. — С. 3–88.
29. Письма Карамзина к жене // Неизданные сочинения и переписка Николая Михайловича Карамзина. — СПб., 1862. — Ч. 1. — С. 139–184.
30. Письма Н. М. Карамзина 1806–1825 гг. // Российский Архив (История Отечества в свидетельствах и документах XVIII — XX вв.). — Вып. II, III. — М.: Студия «ТРИТЭ» — «Российский Архив», 1992. — С. 7–49.
31. Письма Н. М. Карамзина к А. И. Тургеневу // Русская старина. — 1899. — Т. 97, № 1. — С. 218–462.
32. Письма Н. М. Карамзина к А. И. Тургеневу // Русская старина. — 1899. — Т. 98, № 4. — С. 225–238.
33. Письма Н. М. Карамзина к И. И. Дмитриеву. — СПб., 1866.
34. Письма Н. М. Карамзина к князю П. А. Вяземскому 1810–1826 (из Остафьевского архива). — СПб., 1897.
35. Погодин М. П. Николай Михайлович Карамзин, по его сочинениям, письмам и отзывам современников. Материалы для биографии. — М., 1866. — Ч. II.
36. Предсмертное письмо Карамзина к императору Николаю Павловичу // К биографии Н. М. Карамзина // Русский архив. — 1895. — № 12. — С. 493–497.
37. Пушкин А. С. Карамзин // Собр. соч.: в 6 т. — М.: Правда, 1969. — Т. VI. — С. 383–385.
38. Пушкин А. С. О народном воспитании // Карамзин: pro et contra / сост., вступ. ст. Л. А. Сапченко. — СПб.: Изд-во РХГА, 2006. — С. 156.
39. Речь, произнесенная Н. М. Карамзиным в торжественном собрании Императорской Российской Академии, 5 декабря 1818 года // Сын Отечества. — 1819. — Ч. 51, № 1. — С. 3–22.
40. Сапченко Л. А. «Навеки твой, Н. Карамзин»: Неизданные письма Н. М. Карамзина к Е. А. Карамзиной // XVIII век. — Сб. 28. — М., СПб., 2015. — С. 406–427.

41. Сербинович К. С. Николай Михайлович Карамзин // Русская старина. — 1874. — № 10. — С. 236–271.
42. Сербинович К. С. о Н. М. Карамзине // Российский Архив (История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.). — Вып. IX. — М.: Студия «ТРИТЭ» — «Российский Архив», 1999. — С. 193–202.
43. Шереметьев П. С. Карамзин в Остафьеве. 1811–1911. Репринтное воспроизведение издания 1911 г. — М.: Новый Ключ, 2003.
44. Эйдельман Н. Я. Последний летописец. — М.: ВАГРИУС, 2004.
45. Экштут С. А. Битвы за храм Мнемозины: Очерки интеллектуальной истории. — СПб.: Алетейя, 2003.

*Е. В. Энграф**

ИДЕИ Г. ЛЕЙБНИЦА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА (Н. О. ЛОССКИЙ С. Л. ФРАНК)

В статье рассматриваются идеи Г. Лейбница в контексте русской философской традиции первой половины XX в. (на примере Н. О. Лосского и С. Л. Франка). Философское наследие Н. О. Лосского, особенно раннего периода его творчества, можно отнести к т. н. русскому лейбницианству, которое имело определяющее влияние на формирование и развитие взглядов отечественного мыслителя. В указанный период Н. О. Лосский демонстрирует способность мыслить широко и самостоятельно, что, вместе с тем, в полной мере приводит его к трансформации идей Г. Лейбница и построению собственной системы. Рассматривая С. Л. Франка в плане сравнительного анализа его идей с идеями Н. О. Лосского, мы можем указать, что он идет намного дальше в развитии своих собственных взглядов и философских конструкций.

Ключевые слова: русская философия, философия Г. Лейбница, философия Н. О. Лосского, философия С. Л. Франка, лейбницианство, монада, интуитивизм, метафизика, онтология, гносеология, знание.

E. V. Engraf

*LEIBNIZ IDEAS IN RUSSIAN PHILOSOPHY IN THE FIRST HALF OF XX CENTURY
(N.O. LOSSKY S.L. FRANK)*

The article examines the ideas of Leibniz in the context of Russian philosophical tradition of the first half of the 20th century (for example, N. O. Lossky and S. L. Frank). The Philosophical heritage of N. O. Lossky, especially during the early period of his work can be attributed to the so-called Russian Leibnitzian, which had a decisive influence on the formation and development of the views of Russian thinkers. During the above mentioned period, N. O. Lossky demonstrates the ability to think broadly and independently at the same time, fully leading him to transform ideas of Leibniz and building own system. Considering S. L. Frank in terms of the comparative analysis of his ideas with the ideas of N. O. Lossky, we can indicate that he goes much further in the development of his own views, and philosophical constructs.

* Энграф Елизавета Вадимовна, аспирант, Южный Федеральный Университет. Институт философии и социально-политических наук; elizaveta.88.88@mail.ru

Keywords: Russian philosophy, the philosophy of Leibniz, the philosophy of N. O. Lossky, Philosophy S. L. Frank, Leibnizian, Monad, intuitional, metaphysics, ontology, epistemology, knowledge.

В русской философии существует традиция восприятия и преемственности идей Лейбница — на это было указано историками отечественной философии — В. В. Зеньковским, И. И. Евлампиевым, С. А. Левицким и др. Неолейбницианцами (или русскими лейбницианцами) в русской философии называют А. А. Козлова, С. А. Аскольдова, Л. М. Лопатина и Н. О. Лосского. С. Л. Франк в этом списке стоит особняком, но его причастность к философским идеям Г. Лейбница представляется весьма интересной.

Начнем наш анализ с творчества известного русского философа XIX–XX веков Н. О. Лосского, определив при этом явные и неявные влияния философии Г. Лейбница на формирование его философских идей в метафизических (онтологических) и гносеологических аспектах разрабатываемой им теории интуитивизма. В. В. Зеньковский, например, называет Н. О. Лосского лейбницианцем прежде всего за его метафизические построения [3, с. 231] и сравнивает немецкого и русского мыслителей по значимости их вклада в общемировую философию: «Как и Лейбниц в своей системе сблизил и по-новому перестроил идеи различных мыслителей, так и Лосский очень многогранен и сложен — и в самой системе и в ее исходных идеях» [3, с. 227]. При этом необходимо указать и на то, что сам Лосский неоднократно признавал влияние идей Г. Лейбница на формирование своей философской системы.

На наш взгляд, говоря о таком самобытном и многогранном философе, как Н. О. Лосский, чья философская система развивалась на протяжении многих лет, стоит условно выделить некоторые этапы его философского пути. И уже отталкиваясь от такого разделения, можно с большей уверенностью определить относить или не относить Лосского к русскому лейбницианству. В этом плане «ранний» Лосский несомненно неолейбницианец, однако по мере оформления его системы он постепенно отходит от русских лейбницианцев — и «поздний» Лосский уже создатель нового направления в русской философии (интуитивизма). Поэтому в своей книге «История русской философии» Лосский относит себя не к русским персоналистам (к которым он причисляет неолейбницианцев, таких как, например, А. А. Козлов и Л. М. Лопатин), а к русским интуитивистам. Аналогичная история происходит с С. Л. Франком, который, несмотря на различные заимствования, строит собственную самобытную философскую систему (об этом мы скажем ниже).

Признавая влияния Г. Лейбница на свое учение, сам Лосский описывает и разъясняет отличия своей философской системы от его учения. Это отличие прежде всего связано с определенными метафизическими проблемами. Лосский пишет:

Во-первых, теория Лосского отличается от персонализма Лейбница, в наиболее популярной версии, своей реалистической (в смысле объективной, а не субъективной. — Е. Э.) (а не субъективистической) интерпретацией материальных процессов. Во-вторых, она также отличается как от теории Лейбница, так и Штерна, поскольку она отрицает психофизический параллелизм и признает

зависимость материальных процессов от психических (Как известно, в теории Лейбница психические и материальные процессы совершенно не зависят друг от друга (что получило название психофизического параллелизма). А их видимая взаимосвязь объясняется действием «предустановленной гармонии». — Е. Э.). Наконец, в-третьих, она отличается еще более резко от теории Лейбница тем, что признает консубстанциальность субстанциальных деятелей [7, с. 294].

И далее:

Основное различие между персонализмом Лосского и монадологией Лейбница состоит в том, что Лосский отрицает сепаратность деятелей, отрицает идею Лейбница, что монады «не имеют ни окон, ни дверей» [7, с. 295].

Основным данное различие Лосский называет потому, что, как мы увидим ниже, все остальные отличия логически вытекают из него. Первые два различия касаются попытки сделать внешний мир реалистичным, так сказать, оправдать материю, а два последних — попыткой преобразования субстанций-монад в субстанциальных деятелей, необходимых для подтверждения интуитивистской гносеологии Лосского.

Начнем с последнего различия, или первой проблемы, — проблемы субстанции, т. к., согласно Лосскому, реальное возникает только на основе идеального бытия. Отечественный мыслитель принимает идею Лейбница о субстанции как причине и источнике реальных пространственно-временных процессов. Лосский изначально обращается к идеям Лейбница в объяснении сущности, свойств и рассмотрении множественности субстанций постепенно развивая и изменяя их. Так замкнутые монады Лейбница превращаются у него в открытых друг другу субстанциальных деятелей (Н. О. Лосский, по своему собственному признанию, вводит такое понятие, чтобы подчеркнуть творческую и активную природу субстанции). Благодаря этому Лосский подтверждает возможность непосредственного интуитивного познания. Однако свойства двух субстанций остаются одинаковы, меняется лишь их первичность [4, с. 41]. Так, например, волевой акт и способность творить Лосский, в отличие от Лейбница, признает выше познания. У немецкого же мыслителя предназначение монад в познании Бога, высших истин, себя и т. д.

Обозначив проблему субстанции, мы можем перейти к рассмотрению проблемы материи. Русскому философу важно показать, и что еще важнее — доказать реальность внешнего мира. Это «оправдание» материи (доказательство существования внешнего мира и познаваемости его) становится для Лосского главной задачей и проблемой [6, с. 101], которая повлекла за собой создание интуитивизма и которая не была им до конца решена, по мнению некоторых исследователей (В. В. Зеньковского, Л. М. Лопатина и др.). Потому не случайно философия Лосского получила название идеал-реализма.

Реальность существования внешнего мира Лосский берет в качестве интуитивной предпосылки своей системы. Доказательством же служит вся теория познания и метафизика русского мыслителя. Так, в познании, по Лосскому, мы имеем дело не с образом предмета, но с самим предметом в подлиннике. А «открытость» субстанциальных деятелей друг другу делает такое познание возможным.

Субстанциальные деятели являются единственными творцами материи. Абсолют или Бог у Лосского не создает материи, он творит только субстанциальных деятелей. Никакой изначальной материи до Абсолюта или наряду с ним у русского философа также нет. Материя в философии Лосского не самостоятельна, фактически она продукт жизнедеятельности субстанциальных деятелей. Если создание Богом субстанциальных деятелей Лосский описывает глаголом «творить», то говоря о процессе создания материи он, напротив, использует глагол «вырабатывать», который, на наш взгляд, подчеркивает активный творческий характер субстанциальных деятелей и пассивный характер материи. При более глубоком изучении вопроса о материи метафизика Лосского оказывается тесно связанной с этикой, т. к. причиной творения материи оказывается «эгоизм» субстанциальных деятелей.

Таким образом, можно сделать следующий вывод. В целом в метафизике Лосского мы можем выделить две главные проблемы, разработке которых он уделяет самое существенное значение. Это проблема субстанции и проблема материи, решая которые Лосский и обращается к философии Лейбница, как мы увидели выше, значительно трансформируя ее и создавая концепцию интуитивизма.

Практически все исследователи учения Лосского (В. В. Зеньковский, П. П. Гайденок, и др.) сходятся во мнении, что русский философ заимствует (существенно изменяя) именно метафизические идеи Лейбница. А теория познания используется Лосским в качестве объекта критики (наряду с другими идеями) для доказательства своих взглядов.

Один из современных исследователей творчества Лосского К. С. Кондратенко в своей диссертации («Философские предпосылки идеал-реализма Н. О. Лосского») уделяет особое внимание изучению влияния Лейбница на все компоненты философской системы отечественного мыслителя (и сравнивший четыре философских аспекта учений Лейбница и Лосского логико-гносеологический, онтолого-метафизический, этический и транскреационный):

В логико-гносеологическом плане влияния Лейбница обнаружена не было. Мыслители используют разные логические методы, у них разное представление познавательного процесса. В первую очередь, это связано с тезисом Лейбница о познании объекта в копии, с замкнутостью монады [5, с. 11].

Однако существует и другая точка зрения, которая, как мы увидим в дальнейшем, также имеет право на существование. И. И. Евлампиев в своей работе «Лейбниц и персоналистская традиция русской философии», исследуя явные и неявные влияния идей Лейбница на философские учения русских мыслителей, показывает его влияние как раз-таки на гносеологию Лосского. Он пишет:

Пожалуй, наиболее ценной частью философской системы Лосского является его интуитивистская гносеология, в которой он, по сути, дает оригинальное *преломление* (курсив мой. — Е. Э.) давней идеи Лейбница о непосредственном присутствии в каждой душе-монаде потенциального знания обо всем мироздании. При этом Лосский дает важное *дополнение* (курсив мой. — Е. Э.) к этой теории, утверждая, что в непосредственной интуиции сознание имеет не только знание о каждом объекте мироздания, но обладает этим объектом реально, в его бытии.

Устраняя различие между знанием и бытием, Лосский сближает гносеологию с онтологией и, в принципе, открывает путь к построению нетрадиционной онтологии, преодолевающей различие бытия и сознания [2, с. 119].

В целом о сознательном, явном заимствовании гносеологических идей Лейбница Лосским говорить мы не можем, потому как ни Лосский как свой собственный биограф, ни его исследователи на это нигде не указывают, однако в его философии мы вполне можем отыскать заимствования неявные. Необходимо подчеркнуть, что сам Лосский частенько отбрасывал не нужные ему предпосылки той или иной философской идеи и смело приспособлял ее к своей системе. Потому и мы пока вынесем за скобки главные несостыковки двух теорий познания и попробуем найти моменты, их роднящие.

Первое, на чем следует остановиться, — это тезис Лейбница о том, что в монаде уже присутствует потенциальное знание обо всем мире (как отмечает И. И. Евлампиев) (на что указывает в частности и Ж. Делёз, утверждая, что в природе вообще не существует незнания, а каждая монада знает всё, только одно более отчетливо, а другое менее [1]). То есть все, что может быть познано (и здесь можно сказать, что это предмет познания), уже дано ей (монаде) в некотором бессознательном (неосознанном) состоянии. Такое же «потенциальное» знание мы находим и у Лосского. Лейбниц же полагает, что в сознании каждого индивида возможно только знание о предмете, но не сам предмет в его непосредственном бытии. Это отмечает Лосский и допускает наличие в сознании субстанциального деятеля «самого предмета в подлиннике».

Разница здесь кроется в рассмотрении самого сознания обоими философами. Если для Лейбница оно закрыто, то у Лосского — это открытое сознание. То, что в сознании монад Лейбница отражается, в сознании субстанциальных деятелей Лосского включается подлинно. И здесь можно сказать, что «прорубание» окон и дверей в монадах, причисляемое самим Лосским и его исследователями к метафизическому открытию, непосредственно начинает влиять и на его гносеологию. Гносеология Лосского действительно оказывается онтологической, что потом верно заметит Н. А. Бердяев в своей статье «Об онтологической гносеологии».

Нужно отметить, что Лейбниц, как и Лосский, наиболее ясным познанием считает познание интуитивное, однако понимает под ним несколько иное. Заостряя наше внимание на том, что объект знания есть сама действительность, имманентно присутствующая в процессе познания и требующая лишь процесса сравнения, Лосский пишет: «Пока жизнь не подвергается сравнению, она течет для меня, не производящего сравнения, как *что-то темное* (курсив мой. — Е. Э.), бесформенное, бессознательное (т. е. неопознанное)» [8, с. 194]. Это темное нечто благодаря принципу «все имманентно всему» потенциально дано любому субстанциальному деятелю. Если у Лейбница «темное познание» как бы «заключено внутри» каждой монады, то у Лосского оно уже охватывает весь мир. И здесь необходимо отметить, что «открытие» монад у Лосского приводит к изменениям основ не только метафизики, но и гносеологии Лейбница.

Итак, можем ли мы указывать на схожесть гносеологических идей рассматриваемых философов? С одной стороны, нет, так как основной тезис Лосского

о познании объекта в подлиннике несомненно отсутствует у Лейбница. Однако, с другой стороны, помня о смелости мысли Лосского и видя определенные параллели в их гносеологических идеях (что отмечает И. И. Евлампиев), мы можем рассматривать неявное влияние философских установок немецкого мыслителя.

Если мы продолжим исследование в данном направлении, то сможем сделать тот же вывод, который часто встречается у исследователей творчества Лосского относительно его метафизики, только по отношению к гносеологии: а именно то, что Лосский берет основание (а именно присущее каждой монаде потенциальное знание обо всем мире) и *существенно* изменяет гносеологию Лейбница, направляя ее из рационалистического в интуитивное русло.

Лейбниц общепризнанный рационалист, Лосский интуитивист, однако как у Лейбница мы можем найти элементы иррационализма, так и у Лосского — элементы отвлеченного знания, т. е. внешнего, логически-предметного знания (на это, например, указывает Франк).

В целом Лосского (в некотором смысле, указанном выше) можно назвать и неолейбницианцем. Во всяком случае, он заимствует многие идеи Лейбница (конечно, изменяя, некоторые неосознанно, некоторые почти до неузнаваемости). И несомненно то, что большая часть таких заимствованных идей — идеи метафизические (к примеру, идея множественности субстанций), однако, как мы показали выше, возможно признать заимствования и гносеологических идей (в том, что касается идей, выходящих за рамки метафизики и гносеологии, — здесь исследователи (В. В. Зеньковский, П. П. Гайденко и т. д.) также находят параллели. К примеру, это относится к идее о перевоплощении (метаморфозиса). Однако данное рассмотрение уже выходит за рамки нашего исследования).

Как отмечают современные отечественные исследователи (И. И. Евлампиев, П. П. Гайденко, Т. Н. Резвых и др.), именно философское наследие С. Л. Франка стоит ближе всего к творчеству Н. О. Лосского. Но только Франку удалось создать целостную философскую систему, показать и доказать взаимосвязь онтологии и гносеологии, знания и бытия, преодолеть субъективность (в смысле доминирующей роли субъекта) и указать на укорененность всего сущего в бытии.

Разумеется, мы не можем назвать Франка в полной мере лейбницианцем, поскольку сам он нигде не высказывается относительно взаимосвязи своих философских идей с идеями Лейбница. Как справедливо отмечает Т. Н. Резвых («Монадология Франка и Лейбниц»), сам русский философ заставляет исследователей только гадать относительно его симпатий и предпочтений, реконструировать по отдельным фразам и предложениям.

Франк, как известно, выступал против психологизма и неоднократно указывал на острейший кризис в теории знания современной ему эпохи. Он отмечает: «Гносеология на наших глазах открывает, что она сама всегда была онтологией и не может не быть ею» [10, с. 35]. Это заявление Франка свидетельствует о его глубокой убежденности в том, что не существует жесткого деления на «онтологию» и «гносеологию», как нет и противопоставления субъекта и объекта.

Для Франка, так же как и для Лосского, важно показать и доказать, что все имеет свое основание в некой первореальности, все укоренено в первооснове

бытия. В качестве высшей первоосновы русский философ мыслит христианского трансцендентного Бога, абсолютную реальность, которая творит этот мир:

Первооснова есть глубочайшая исконная первотайна реальности как таковой — тайна, которая во всей своей непостижимости, непонятности, неразрешимости все же с полной очевидностью открывается духу, сознающему свои собственные глубины, или, точнее, открывается ему как сама очевидность, как сама абсолютная правда [11, с. 449].

В этом аспекте Франк скорее ближе стоит к Лейбницу, чем к своему соотечественнику, поскольку, как мы помним, у Лосского Бог творит только субстанциальных деятелей, которые являются потенцией для всего существующего.

Говоря о немецкой послекантовской философии, Франк указывает на то, что, в общем и целом, она развивалась в духе рационализма (в этом смысле он выступает антагонистом Лейбница). Поэтому вполне закономерно возникновение т. н. философии жизни в европейской культуре как реакция на отсутствии живительного начала, Франк указывает на слабость и неспособность рационализма на полноценное проникновение в глубины самого бытия. Оно должно равным образом пониматься и как идея, и как разум, и как жизнь. Интеграция всех этих моментов позволяет интерпретировать бытие как наибольшую конкретность и динамичность.

Так, по словам русского философа, преодоление рационализма и разрешение проблемы гносеологии есть в своем существе одна и та же задача. В чем же состоит ее решение? Для Франка становится очевидным, что человек должен различать разные формы знания. Знание, противопоставляемое бытию, есть знание о бытии, т. е. знание-суждение. Такое знание выступает в форме системы понятий и является отвлеченным знанием. Другая форма знания представляет собой живое обладание бытием, оно есть знание-интуиция, знание-жизнь. В этом смысле бытие есть не «внешняя» нам реальность, а наше собственное существование, которое мы переживаем, чувствуем и непосредственно уже всегда им обладаем. Все остальное знание есть лишь производное от этого первичного обладания. Чтобы быть более убедительным, Франк приводит в пример Платона, который «первый нашел, что бытие не исчерпывается столь близко знакомым нам чувственно-предметным миром» [10, с. 36], а всегда имеет свое основание в высшем мире идей.

В предисловии к «Предмету знания» (1916) Франк пишет: «Знание есть необходимо знание о предмете, т. е. раскрытие для нашего сознания содержания предмета как бытия, сущего независимо от нашего познавательного отношения к нему» [12, с. 37]. Это есть истинное, потенциальное обладание предметом до всякого обращения сознания на предмет, до всякого интенционального акта. Такое проникновение в предмет возможно только на основании укорененности субъекта и объекта в абсолютном бытии. Только на почве бытия впервые осуществляется раздвоенность между познающим сознанием и предметом. Поэтому оппозиция сознания и бытия, на которую указывают многие философы, по мнению Франка, иллюзорна, поскольку эти понятия соотносятся друг с другом.

Характеризуя суть самого знания, Франк говорит о том, что всякое знание имеет дело с неизвестным предметом, который оно определяет, вскрывая и при-

писывая ему содержание. Поэтому знание имеет схему «х есть А» («х» — это область неизвестного, в котором «А» определяется как нечто известное). Такая формула знания выявляет два существенных момента: во-первых, мы знаем о существовании неизвестного, во-вторых, это неизвестное есть основа и носитель того, что нам уже известно. Следовательно, смысл знания заключается в проникновении в неизвестное.

Всякое знание совершенно независимо от того, на какую специальную область оно направлено, направлено всегда на трансцендентный предмет, на неизвестное, и претендует на овладение содержанием самого этого трансцендентного предмета [12, с. 61].

«Трансцендентный» не значит абсолютно недоступный, принципиально недостижимый предмет. Его смысл заключается в том, что он никогда нам не дан в форме своей непосредственности, а всегда требует от знания особого проникновения в себя.

Франк указывает на то, что рационалистическая и логическая составляющая мышления имеет дело с отдельными предметами. Интуитивное знание, в свою очередь, основано на том, что все существующее в этом мире является частью бытия. Получается, что каждая личность в своем сознании уже всегда обладает бытием предмета непосредственно, который она потом рационально анализирует. Поэтому только на основе единства и укорененности в бытии субъекта и объекта возможно непосредственное, интуитивное, живое знание. Понятие личности выступает у Франка одной из ключевых составляющих: личность познает предметный мир, личность открывается и раскрывается, обнаруживая в нем «ты», с которым создает сообщество, общественность «мы». Личность всегда стремится к высшей абсолютной реальности, всегда стремится ее познать, но уже всегда непосредственно ей обладает и знает ее через себя в подлинном своем бытии.

Примечательны в этом контексте следующие слова известного исследователя наследия Франка И. И. Евлампиева:

Как у Лейбница, так и у Франка, вся реальность слагается из монад-личностей, каждая из которых отражает в себе целое мира. Однако у Лейбница сохраняется главный принцип новоевропейской философии: монады рассматриваются как отдельные, самостоятельные сущности, а предметный мир оказывается некоей иллюзией, предстоящей каждой из монад. У Франка, наоборот, именно предметный мир в его конкретности и многообразии — совершенно реален и первичен, а личности составляют основу онтологической структуры реальности только в том смысле, что каждая из них есть реальное бытие, как бы обращенное на себя, данное самому себе, «центрированное» в себе (а не отраженное в особой духовной сущности) и тем самым приобретающее единство и цельность, приобретающее характер Абсолюта [2, с. 122].

Специфика философских взглядов С. Л. Франка заключается в том, что в его концепции несовершенное, недостаточное, неполное всегда укоренено в более совершенном и глубоком основании. Так и в области знания. Отвлеченное знание имеет своим основанием интуитивное познание мира, но, опираясь

на него, оно никогда не может исчерпать его полноты. Интуитивное обладание предметом есть непосредственное погружение в сам предмет и в то же время недостижимый идеал для отвлеченного знания. На обоснованность такого знания, как мы отмечали выше, указывал и Н. О. Лосский. Высшей ступенью интуиции, по Франку, является знание-жизнь, где субъект еще не противопоставлен объекту, где бытие и знание сплетены в органическое единство. «Первой основой всякого знания является интуиция всеединства, непосредственное усмотрение отношения частного содержания к целостности всего иного — отношения» [12, с. 238]. Это означает, что интуиция всеединства пронизывает собой все бытие, что она проявляется в каждой частичке многообразного мира. Она имплицитно присутствует в каждой частной области знания, но высшим ее отражением является вся целостность бытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Делёз Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/7. — М.: Ad Marginem, 2015. — 376 с.
2. Евлампиев И. И. Лейбниц и персоналистская традиция русской философии // Философский век. Альманах. «Г. В. Лейбниц и Россия». Материалы Международной конференции. — СПб.: СПб НЦ, 1996. — С. 103–124.
3. Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т. — Ростов-на-Дону: Феникс, 2004. — 544 с.
4. Кондратенко К. С. Философские предпосылки идеал-реализма Н. О. Лосского: дисс. ... канд. филос. наук. — СПб., 2011. — 156 с.
5. Кондратенко К. С. Философские предпосылки идеал-реализма Н. О. Лосского: автореф. дис. ... канд. филос. наук. — СПб., 2011. — 21 с.
6. Лосский Н. О. Воспоминания. — Мюнхен, 1968. — 334 с.
7. Лосский Н. О. История русской философии. — М.: Советский писатель, 1991. — 480 с.
8. Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма // Лосский Н. О. Избранное. — М.: Правда, 1991. — 622 с.
9. Резвых Т. Н. Монадология Франка и Лейбниц // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 годы / под редакцией М. А. Колерова. — М.: Три квадрата, 2002. — С. 25–42.
10. Франк С. Л. Кризис современной философии // Русская Мысль. — М., 1916. — Кн. 9. — С. 33–40.
11. Франк С. Л. Непостижимое / Франк С. Л. Сочинения. — М.: Правда, 1990. — 607 с.
12. Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. — СПб.: Наука, 1995. — 655 с.

*С. М. Капилупи**

ДОСТОЕВСКИЙ И ХРИСТИАНСТВО: НОВЫЕ ИТОГИ ИССЛЕДОВАНИЯ

Статья представляет сегодняшний этап российских исследований над темой присутствия и толкования христианской традиции в творчестве и биографии Достоевского, с особым акцентом на понимание «христианского трагизма». Сравнение с идеей Провидения в творчестве итальянского писателя XIX в. Алессандро Мандзони завершает статью, позволяя увидеть также возможность становления нового межкультурного «христианского текста».

Ключевые слова: Христианство, Достоевский, спасение, герой, память, прощение, поэтика, Евангелие, прогресс, антиномия, трагизм, надежда, толкование, провидение.

S. M. Capilupi

DOSTOEVSKY AND CHRISTIANITY: NEW RESEARCH FINDINGS

The article represents today's stage of Russian research on the topic of the presence and interpretation of the Christian tradition in the works and biographies of Dostoevsky, with a special emphasis on understanding "Christian tragedy". Comparison with the ideas of Providence in the work of the Italian writer of the 19th century Alessandro Manzoni, completes the article, allowing also to look at the possibility of the formation of a new intercultural "Christian text".

Keywords: Christianity, Dostoevsky, salvation, hero, memory, forgiveness, poetics, the Gospel, progress, antinomy, tragedy, hope, interpretation, providence.

Безусловно, вопрос о христианстве Достоевского неоднократно становился предметом отдельных научных работ [5; 6; 7; 8; 12; 16; 17; 19; 20; 21; 27; 29]. Ф. М. Достоевский получил православное воспитание, поэтому, говоря в подлинном смысле слова об истоках его веры, мы прежде всего подразумеваем тот традиционный уклад жизни, присущий русским семьям в XIX в. «Я происходил из семейства русского и благочестивого <...> Мы в семействе

* Капилупи Стефано Мария, кандидат философских наук, директор Института итальянской культуры, Русская христианская гуманитарная академия; s_capilupi@yahoo.it

нашем знали Евангелие чуть не с первого детства» [9, т. 21, с. 134], — отмечал Достоевский в «Дневнике писателя» за 1873 г. Начала духовной жизни открывались ему в трепетной и глубокой материнской вере, через чтение житийной литературы и Священного Писания, в семейных паломничествах в Троице-Сергиеву лавру и посещение московских храмов. Одним из важнейших источников будущих размышлений о новом христианском искусстве Л. П. Гроссман называет знакомство Достоевского с древнерусской иконописью [8, с. 35]. Возможно, через иконописный образ складывался и первоначальный образ Христа, столь значимый для раскрытия религиозного мировосприятия автора.

Решающее влияние на это восприятие позже оказали идеи утопического «новохристианства», социального гуманизма, каторжный опыт писателя, даровавший соприкосновение с горячей народной верой, и внутренняя духовная эволюция Достоевского, придавшая авторскому идеализму свободу от догматизма [15, с. 20].

Впервые Достоевский познакомился с Библией еще в детстве по переводной книге Иоганна Гибнера «Сто четыре священные истории Ветхого и Нового Завета». Нет точных свидетельств, о том, на каком языке было Евангелие, которое Достоевский читал, уже будучи воспитанником Главного инженерного училища, но предполагается, что то был церковнославянский [1, с. 3]. Поскольку, по словам самого Достоевского, Библия была единственной книгой, позволенной в остроге [9, т. 21, с. 12], именно в те нелегкие годы писатель впервые читает Новый Завет в русском переводе (издание Российского Библейского общества. СПб., 1823). Хотя в последние годы жизни Достоевский явно благоволил к церковнославянскому переводу, он также ясно осознавал, что распространение Библии в русскоязычном варианте, начавшееся в Российской империи с 1876 г., позволяло донести Слово Божье до широкого круга читателей на их родном языке.

Герои романов Достоевского также читают или цитируют Библию в русском переводе [25, с. 189–194]. Исключение составляют лишь некоторые персонажи, порой невежественные, плохо знающие Евангелие и наименее близкие автору (отец Паисий и Ф. П. Карамазов в «Братьях Карамазовых», Федька каторжный в «Бесах», каторжник Скуратов в «Записках из Мертвого дома»). Н. В. Балашов высказал в связи с этим такое предположение, подкрепленное записями самого Достоевского:

...цитаты на славянском языке связывались в сознании Достоевского с той церковью, которая «в параличе с Петра Великого», с духовенством, которое не отвечает на вопросы народа «давно уже», а вместо того, как и семинаристы, составляет «status in statu <...> платьем различается от других сословий, а проповедью давно уже не сообщается с ними» [1, с. 14].

Для России, которая, в отличие от Европы, по сути, не знала средневековой религиозной философии и вообще в силу ряда социальных факторов имела тенденцию к синтезу всех областей духовной культуры вплоть до конца XIX в., средоточием философского поиска стало литературное творчество. В. К. Кантор на этот счет высказывается без тени преувеличения:

Россия не знала Тертуллиана и Августина. Их роль сыграл в России Достоевский <...> Разумеется, он учитывал всю европейскую культуру, наследником которой себя считал, наследником «страны святых чудес». Пожалуй, именно он первым в России обратился к поднятой Августином проблеме теодицеи в ее христианском прочтении <...> Достоевский усвоил эти проблемы русской культуре [13, с. 426].

Отношение между Христом и истиной — ключевая характеристика религиозно-этической составляющей творчества Достоевского. Именно неоднозначность, амбивалентность этого отношения в системе взглядов писателя обуславливает невозможность каких-либо прямолинейных и категоричных заключений по данной проблеме. Здесь прежде всего важно учитывать протяженность и насыщенность того духовного пути, который, волею Провидения, лежал перед Достоевским. Перерождение убеждений, пережитое писателем за четыре каторжных года, не вытесняет Христа с абсолютной вершины, с позиции недостижимого идеала в религиозных убеждениях Достоевского, но теперь еще и связывает этот центральный образ с идеей испытания, стоящего непосредственно перед православной верой и перед каждым верующим человеком.

Совершенное чудо, коим являлся для Достоевского Христос, соединяется с чудом личного озарения: «...каким-то чудом, исчезла совсем всякая ненависть и злоба в сердце моем» [9, т. 22, с. 49]. Идеализируя Христа, он тем не менее не уходит в идеализацию человека, а напротив, сокращает расстояние между недостижимым идеалом Христа и образами последних грешников, разбойников, вверяясь тому взгляду Любви, который сам Христос открывает людям.

Изначально полемический оттенок в вопросе противопоставления Христа и истины был задан откровенной оппозиционностью взглядов Достоевского атеистическому гуманизму и тенденции подмены вечных ценностей, подавления незыблемых идеалов русской православной культуры идеалами сомнительными, в своей новизне лишенными всякой чудесности [3, с. 24]. Впервые Достоевский формулирует это суждение в письме Н. Д. Фонвизиной в 1854 г.:

Я скажу Вам про себя, что я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки, каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных. И, однако же, Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен, в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято Этот символ очень прост, вот он верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно (выделено Ф. М. Достоевским) было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной [9, т. 28 (I), с. 176].

Достоевскому когда-то, во времена причастности его к кружку Петрашевского, действительно был знаком соблазн идеи построения «рая на земле» как дерзновенного отрицания (математической невозможности) всякой доступ-

ности и реальности Царства небесного. Можно сказать, что жизненный путь Достоевского и череда страданий, им перенесенных, были путем преодоления этой идеи, участным доказательством ее несостоятельности.

Библейское предание об искушениях Христовых в пустыне (Мф. 4: 3–4; Лк. 4: 3–4) стало для Достоевского одной из сакральных основ его размышлений о судьбах мировой истории и будущего христианской религии перед лицом социалистических настроений современной писателю эпохи с ее проектами «рационального» постижения истины и утопическими обещаниями «спасения» во всеобщем материальном благополучии.

В письме к В. А. Алексееву от 7 июня 1876 г. Достоевский наиболее точно выражает свое отношение к этой утопии и одновременно дает важный авторский комментарий к толкованию поэмы «Великий инквизитор»:

«...Ты — Сын Божий, стало быть, Ты все можешь. Вот камни, видишь, как много. Тебе стоит только повелеть — и камни обратятся в хлеб. Повели же и впредь, чтоб земля рождала без труда, научи людей такой науке или научи их такому порядку, чтоб жизнь их была впредь обеспечена. Неужто не веришь, что главнейшие пороки и беды человека произошли от голоду, холоду, нищеты и из всевозможной борьбы за существование». Вот 1-я идея, которую задал злой дух Христу. Согласитесь, что с ней трудно справиться. Нынешний социализм в Европе, да и у нас, везде устраняет Христа и хлопочет прежде всего о хлебе, призывает науку и утверждает, что причиною всех бедствий человеческих одно — нищета, борьба за существование, «среда заела» [9, т. 29 (II), с. 84–85].

Этого взгляда ни в русском, ни в западном социализме Достоевский решительно не принимал; для него приоритет духовного начала над материальным оставался бесспорным, как было бесспорным и то, что вершины, доступные разуму человеческому, не могут быть ни в каком смысле выше или даже подобны Чуду явления человечеству Христа. При этом нельзя сказать, что за этим непримирением стояло отрицание социального прогресса. Этот прогресс писатель видел прежде всего в духовном преображении каждой личности, а следовательно, и изменении общества в целом. В этом, наверно, можно усматривать опять же элементы романтизма, однако вера в реальность таких преобразований у Достоевского не была беспочвенной.

Мысль об отказе от труда для христианина, и тем более православного христианина, кровно связанного с землей, никогда не могла показаться допустимой такому провидцу русской истории и знатока русской души, каким был Достоевский. Образ «труженичества во Христе» был органически близок писателю, что соответствующим образом повлияло на развитие характеров его героев [2, с. 198]. Фигура преподобного Сергия Радонежского, за которой виделся не только пример личного подвига служения Господу, но и подвига общенационального, вместе с Нилом Сорским, Феодосием Печерским, Тихоном Задонским, Амвросием Оптинским и другими православными просветителями становились прообразами таких персонажей, как Тихон («Бесы») или Зосима («Братья Карамазовы»). Обратимся к письму Н. А. Любимову от 7(19) августа 1879 г., где Достоевский поясняет «кульминационную точку романа» («Братья Карамазовы»), книгу «Русский инок»:

Взял я лицо и фигуру из древнерусских инок и святителей: при глубоком смирении надежды беспредельные, наивные о будущем России, о нравственном и даже политическом ее предназначении. Св. Сергей, Петр и Алексей митрополиты разве не имели всегда, в этом смысле, Россию в виду? [9, т. 30 (I), с. 102].

При этом Достоевский, особенно в позднем творчестве, не абсолютизирует православие и все больше отсылает читателей к мысли о чистейшем раннем христианстве и его синтетической природе, обращенной к тревогам за судьбу человечества в целом. Так, например, образ старца Зосимы лишен ортодоксальной безупречности [9, т. 15, с. 498]. Описание быта и различных его деталей также указывает одну из национальных особенностей русской православной религии — синтетическую природу культа Богородицы [28, с. 369], но, кроме того, и на выраженную в предметах материальных принципиальную синтетичность духовного мира обитателя кельи:

...в углу много икон — одна из них богородицы, огромного размера и писанная вероятно еще задолго до раскола. Пред ней теплилась лампадка. Около нее две другие иконы в сияющих ризах, <...> католический крест из слоновой кости с обнимающею его Mater dolorosa, и несколько заграничных гравюр с великих итальянских художников прошлых столетий. Подле этих изящных и дорогих гравюрных изображений красовалось несколько листов самых простонароднейших русских литографий святых, мучеников, святителей и проч. [9, т. 14, с. 37].

Зародившийся еще в древнейшем учении орфиков принцип воплощения единства через множественность, принцип вмещения всех вещей в одну был потенциально очень близок духовному мировосприятию Достоевского. Позже этот принцип, вдохновленный идеями Достоевского, получил свое развитие в религиозно-философской концепции единения всех мировых религий В. С. Соловьева, которая предполагала упразднение ненависти и эгоизма, всплывавших неизбежно в межрелигиозном диалоге разобщенного человечества [18, с. 211].

Также продолжая Достоевского, по-своему развивает и объясняет идею соборности Вяч. Иванов, дополняя ее уже теургическим подтекстом:

...личности достигают совершенного раскрытия и определения своей единственной, неповторимой и самобытной сущности, своей целокупной творческой свободы, которая делает каждую изглаголанной, новым и для всех нужным словом. В каждой Слово приняло плоть и обитает со всеми, и во всех звучит разное, но слово каждой находит отзвук во всех и все — одно свободное согласие, ибо все — одно Слово [11, с. 260].

Двойственная сущность древнего дионисийства, присущая и средневековому конструкту карнавальная культуры, была определяющей и для религиозного самовыражения Достоевского. При этом между обществом безликим и обществом, скрепленным и преобразованным прикосновением к духу, как между верой и неверием, адом и раем — тончайшая грань. Подобное сближение может быть объяснено бинарной структурой православного сознания, не принимавшей промежуточного звена Чистилища и таким образом сближающая сферы греха и святости [10, с. 573].

Достоевский в идеалистических размышлениях о будущем единстве церкви не как социального института, а как всеобщего братства людей под именем святой веры, определенно выделял роль православия, однако такое ощущение избранности было почти неизбежным симптомом эпохи, нараставшим вплоть до трагического для русской интеллигенции исхода революций начала XX в. На почве убежденности в особом, нерациональном одухотворении русского народа Христовой верой в определенный момент складывается т. н. христианский социализм Достоевского [22, с. 58–82]. Примечательно, что в поздних романах писателя как никогда подчеркнута идея единого Бога, не осуждающая существования множества конфессий, но утверждающая их духовное родство, взаимную нечуждость, если речь идет об истинной вере.

«Мы относимся к божеству как форма к содержанию» [24, с. 252], — писал В. С. Соловьев. Формой, вмещающей в себя идею Бога, в понимании Достоевского, конечно, был народ, и тот импульс, которым было заряжено поэтическое новаторство писателя, отсылал к идее первоначально неделимого христианства с его безотносительным нравственным идеалом. Таковая идея соборности с чертами «вселенского» христианства выводит нас к вопросам о «вечной памяти», о *необходимости* смерти для свершения чуда Воскресения, открывающего не цикл нового рождения, а желанное преодоление смерти и спасение: «Логика духовного открытия, совершенного Достоевским, ведет к любовному вниманию ко всем великим религиям» [21, с. 188].

Любовь Достоевский ставил выше познания, и этот вывод напрямую связан с той сутью, которую видел он за личностью Христа и с упомянутым выше отношением между Христом и истиной. Наиболее полно это выстраданное, противостоявшее искушениям видение отразилось в «Записках из Мертвого дома», «Записках из подполья» и романах, написанных уже в после возвращения из ссылки. Любовь к Христу, как замечал С. Н. Булгаков, была даже тверже, чем вера в Христа [4, с. 195]. Именно потому, что вера в Христа и убежденность в невозможности построения «рая без Бога» (ибо такой рай потенциально отрицал бы чудо Воскресения Христова, а значит, и идею трансцендентного бессмертия) стали для Достоевского спасительными, сродни потребностям, определяющим последнюю волю человека на краю пропасти, — именно поэтому сама по себе «сияющая личность» Христа в его интерпретации никогда не могла быть вписана в рамки ортодоксального догматизма, западноевропейского или русского мистицизма, словом, являла форменный пример откровения.

«Великий источник сил» человеческих, идея бессмертия в системе художественного текста и религиозных взглядов Достоевского была наиважнейшим основанием. Дарование идеи о бессмертии человеческой души было величайшей милостью Христа, «ибо все остальные “высшие” идеи жизни, которыми может быть жив человек, лишь из нее одной вытекают <...> это сама жизнь, живая жизнь, ее окончательная формула и главный источник истины и правильного сознания для человечества» [9, т. 24, с. 48–50].

Вера для Достоевского порой сближается с отчаянием, в то время как любовь и есть то самое подлинное доказательство присутствия Христа в сердце человека. Истинность этого присутствия не может быть постигнута рационально, и единственный путь к ней лежит через веру. «Христианство есть до-

казательство того, что в человеке может вместиться Бог», — слова из записной тетради Достоевского 1876–1877 гг. [9, т. 25, с. 228]. Этот акт писатель толковал отнюдь не в мистическом ключе, а именно через неповторимое чудо Любви Христа ко всему человечеству.

На границу между возможностями преобразования человека и уникальным путем Христа обращает внимание Б. Н. Тихомиров: «В антропологических построениях Достоевского мы не встречаем суждений о качественных различиях в человеческом естестве до и после акта искупления (хотя о крестной жертве Христа он пишет многократно)» [26, с. 106]. Действительное слияние с божественной природой может быть возможно только при условии изменения изначально данной природы человека. Человек уподобляется Богу в попытке возлюбить другого более самого себя, но и в этом необходимом самоотречении идеал Христа оказывается недостижим.

Отчаяние от этой недостижимости, сопровождающее человека всю его земную жизнь, уже есть само по себе обещание запредельного, уже есть указание на причастность человека не только умопостижаемому земному закону, но и закону небесному. «Многое на земле от нас скрыто, — говорит старец Зосима, — но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим...» [9, т. 14, с. 290]. При этом вера Достоевского не уклоняется от анализа; можно сказать, что анализ для него есть обязательное преодоление противоречий, в конечном счете требующих веры и также приводящих к ней. Основой веры в данном случае выступают в равной мере как идея бессмертия, так и необходимость телесной смерти. Эти два полюса в конечном счете определяют глубинный смысл страдания человеческого и вообще смысл продвижения земной жизни к единственной цели, точнее — к иной жизни, по достижению цели открывающейся перед человеком.

Говоря как о великой *тайне* о цели и смысле бытия, вспомним знаменитые слова русского писателя, обращенные в письме к брату Михаилу: «Ее надо разгадывать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» [9, т. 28 (I), с. 63]. Сложно не согласиться с тем замечанием, что человек и его тайна у Достоевского — это не тайна русской души, но тайна универсальная, вечная цель возлюбленного Божьего творения, совокупное устремление его духовной и чувственной природы [23, с. 155]. В этом взгляде особенно выразительно читается близость Достоевского к трагизму Паскаля [14; 30].

Если знаменитый итальянский писатель XIX в. Алессандро Мандзони развивает в своем романе «Обрученные» тему то ясного, то скрытого присутствия Божественного Провидения в исторической действительности, то у Достоевского эта тема далеко не так явлена, дабы не сказать, что она никак не акцентирована. Более того: последний его роман «Братья Карамазовы» провозгласит в устах Ивана Карамазова самое настоящее отрицание Провидения Божьего, — отрицание, напоминающее и развивающее иронию Вольтера над «лучшим возможным из миров» Лейбница. Если Провидение — это знак и возможность исторического согласия Творца и Творения, то Иван Карамазов называет мир Божий несправедливым и неисправляемым, и потому непри-

емлемым для него, окончательно отрицая, таким образом, Провидение как таковое. Однако именно роман «Братья Карамазовы» показывает, насколько важна тема Провидения для Достоевского: явное отрицание его, аналогично проблеме его присутствия и отсутствия для А. Мандзони, говорит в итоге о том, что у Достоевского Провидение может проявить себя лишь в трагизме, т. е. в чувстве внутреннего напряжения, в антиномии человеческого сознания. Ради человеческой и земной памяти Иван Карамазов отрекается от прощения, но брат Алёша ему напоминает о Том Воскресшем, Кто в своих вечных ранах смог сочетать несочетаемое: всеобщую память и всеобщее прощение [14; 30]. Ведь то и отличает современный трагизм от античной его версии, что это трагизм не судьбы героя, а трагизм *агонии* (как у Паскаля), т. е. *борьбы* (в чистом этимологическом смысле слова) его сознания. Проблема трагического восприятия реальности тесно связана с христианской традицией, ибо трагедия сознания является проблемой прежде всего гносеологической и онтологической, а вместе с тем противостоянием знания и незнания, веры и сомнения, смысла и бессмысленности. Это верно потому, что эсхатологический *антиномизм* христианской религии (по литургии: «Христос воскрес!», *но в то же время* «Христос придет вновь!») — это вера в не-осуществленное как живая манифестация осуществления (то, что косвенно затрагивает даже философии Ницше), напряжение души на жизненном пути, отвечающее состоянию «Уже, и Еще нет» присутствия Царствия Божьего (и соответствующего и окончательного преображения мира и человека).

ЛИТЕРАТУРА

1. Балашов Н. В. Спор о русской Библии и Достоевский // Достоевский. Материалы и исследования. — Т. 13. — СПб.: Наука, 1996.
2. Буданова Н. Ф. Достоевский и преподобный Сергей Радонежский // Достоевский. Материалы и исследования. — Т. 14. — СПб.: Наука, 1997.
3. Буданова Н. Ф. Достоевский о Христе и истине // Достоевский. Материалы и исследования. — Т. 10. — СПб.: Наука, 1992.
4. Булгаков С. Н. Русская трагедия // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. — М.: Книга, 1990.
5. Бурова Ю. В. Библейские и святоотеческие основания творчества Ф. М. Достоевского как историко-культурного феномена: дис. ... канд. ист. наук. — Саранск, 2004.
6. Власкин А. П. Творчество Ф. М. Достоевского и народная религиозная культура: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. — Екатеринбург, 1994.
7. Григорьев А. Г. Творчество Ф. М. Достоевского и древнерусская мистико-аскетическая традиция: Феодосий Печерский, Сергей Радонежский, Нил Сорский: дис. ... канд. филол. наук. — М., 2009.
8. Гроссман Л. П. Путь Достоевского. — Л.: Брокгауз–Ефрон, 1924.
9. Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 30 т. — Л.: Наука, 1972.
10. Есаулов И. А. Что не сказано М. Бахтиным о Ф. М. Достоевском, но сказано Серебряным веком? // Ф. М. Достоевский и культура Серебряного века: традиции, трактовки, трансформации. — М.: Водолей, 2013.

11. Иванов Вяч. Легион и соборность // Вяч. И. Иванов. Собрание сочинений: в 4 т. — Брюссель, 1979. — Т. 3.
12. Иустин (Попович), преподобный. Философия и религия Ф. М. Достоевского. — Минск: Издатель Д. В. Харченко, 2007.
13. Кантор В. К. Ф. М. Достоевский, Вл. Соловьев, Августин // Ф. М. Достоевский и культура Серебряного века: традиции, трактовки, трансформации. — М.: Водолей, 2013.
14. Капилупи С. М. Достоевский, Италия и католицизм: три возможные перспективы // Достоевский и мировая культура. Альманах. — СПб., 2007. — С. 175–196.
15. Кириллова И. А. Христос в жизни и творчестве Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. — СПб.: Наука, 1997. — Т. 14.
16. Лапин А. В. Феномен религиозной веры в мировоззрении Ф. М. Достоевского: дис. ... канд. филос. наук. — Благовещенск, 2006.
17. Леонтьев К. Н. Комментарий к роману Достоевского // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 30 т. — Л.: Наука, 1972. — Т. 15.
18. Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. — М.: Прогресс, 1990.
19. Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание. — Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953.
20. Пичугина О. В. Религиозно-философские основания позднего творчества Ф. М. Достоевского (1863–1881): дис. ... канд. филол. наук. — Кемерово, 2006.
21. Померанц Г. С. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. — М.: Советский писатель, 1990.
22. Пруцков Н. И. Достоевский и христианский социализм // Достоевский. Материалы и исследования. — СПб.: Наука, 1974. С. 58–82.
23. Сараскина Л. И. Испытание будущим. Ф. М. Достоевский как участник современной культуры. — М.: Прогресс-Традиция, 2010.
24. Соловьев В. С. Оправдание добра // Соловьев Вл. Собрание сочинений: в 2 т. — М.: Мысль, 1988. — Т. 1.
25. Тихомиров Б. Н. Достоевский цитирует Евангелие (Заметки текстолога) // Достоевский. Материалы и исследования. — СПб.: Наука, 1994. — Т. 11.
26. Тихомиров Б. Н. О «христологии» Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. — Т. 11. — СПб.: Наука, 1994.
27. Тихомиров Б. Н. Религиозные аспекты творчества Ф. М. Достоевского: Проблемы интерпретации, комментирования, текстологии: дис. ... д-ра филол. наук. — СПб.: Литературно-мемориальный музей Ф. М. Достоевского, 2006.
28. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. — М.: Правда, 1914.
29. Эриксон Я. «Кто-то посетил мою душу»: духовный путь Достоевского / пер. со швед. Л. П. Олдыревой-Густафссон. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2010.
30. Capilupi S. M. Dostoevskij e il cattolicesimo: memorie da un dialogo culturale // Ricerche slavistiche. — N10 (56). — 2012. — P. 75–98.

Из архива русской мысли

УДК 101.9

*А. В. Тоичкина**

СКОВОРОДА, КОМЕНСКИЙ, СВЕДЕНБОРГ И ДОСТОЕВСКИЙ В РАБОТАХ Д. И. ЧИЖЕВСКОГО О МИСТИКАХ

Статья посвящена исследованию работ Д. И. Чижевского о мистиках: Г. Скворода, Я. А. Коменском, Э. Сведенборге. В рассматриваемых работах ученого мистическая традиция вводится Чижевским в контекст анализа творчества Достоевского. Задача данной статьи — рассмотреть положения работ Чижевского о духовном опыте мистиков и эволюцию его научного метода описания этой темы. В 20–30-е г. XX в. ученый описывал «теологию мистики», в 40–60-е — был сосредоточен на духовных влияниях в истории славянских литератур. Так, вопрос о значении мистических сочинений Сведенборга для творчества Ф. М. Достоевского был поставлен именно Чижевским в рамках его компаративистических исследований.

Ключевые слова: система, «мистическая теология», Скворода, религия и философия, Коменский, Сведенборг, Достоевский, образы вечности.

A. V. Toichkina

SKOVORODA, COMENIUS, SWEDENBORG AND DOSTOEVSKY IN TCHIŽEVSKIJ'S WORKS ABOUT MYSTICS

The article is concerned with the Dmitry Tchiževskij's works about mystics: G. Skovoroda, J. A. Comenius, E. Swedenborg. The scholarly connected the theme of mystic tradition with Dostoevskij's novels. The object of the article is evolution of Tchiževskij's scientific method of description of mysticism (from the conception of "mystic theology" to the mystic's influences in the history of Slavonic literatures).

Keywords: system, "mystic theology", Skovoroda, religion and philosophy, Comenius, Swedenborg, Slavonic literatures, Dostoevskij, figures of eternity.

Имя Сведенборга связывает круг работ Д. И. Чижевского о Достоевском с целым рядом его работ по исследованию мистики, в частности его исследо-

* Тоичкина Александра Витальевна, кандидат филологических наук, доцент кафедры славянской филологии, Санкт-Петербургский государственный университет; alex.toich@gmail.com

ваний о чешском теологе и просветителе Яне Амосе Коменском (1592–1670) (укажем, к примеру, его работы: [9–12]) и украинском философе Григории Сковороде (1722–1794) [4; 7; 13–16]. Специальные исследования Чижевский посвятил немецким мистиками, в т. ч. Якобу Беме, Фридриху Этингеру, Иоганну Бенгелю [17; 18]. Среди всего этого круга работ Сведенборгу посвящена заметка в «Плодах чтения» «Сведенборг, Квитка-Основьяненко, Достоевский» (1947) [19] и основательная статья «Сведенборг у славян» (1956) [20] (по данной теме укажем также статью Г. Удяк [8]).

В контексте создания своей «истории духа» Чижевский, во-первых, сосредоточился на исследовании фактов распространения и влияния мистических идей и памятников мистических откровений в славянских культурах, во-вторых, на вопросе, как воплощаются в поэтике и стиле того или другого автора характерные для мистических откровений образы и символы. Чижевский, судя по всему, сам был увлечен мистикой. Его исследования 20–30-х гг. позволяют обозначить ряд важных для него положений практики познания мистического опыта. В это время вырабатывается его историософская методология, и он, описывая мистический опыт интересующих его авторов, систематизирует свои собственные представления о религиозно-философских путях познания. Философия рассматривается в его работах 20–30-х гг. как путь духовного познания и служения истине.

Так, в 20-е гг. в книге «Нариси з історії філософії на Україні» (1931) ученый, опираясь на тезис Гегеля: «Абсолютная правда не может раскрыться ни в каком законченном проявлении» [5, с. 9], пишет:

Каждая конкретная философская система является одновременно ограниченным и частичным проявлением абсолютной правды и проявлением определенной временной, национальной, художественной, научной, религиозной и т. п. точки зрения. Каждая конкретная «философия», то есть определенная отдельная философская система является определенным осознанием абсолютно-ценных, непреходящих элементов определенной национальной культуры, научного мировоззрения, художественного стиля, определенной позитивной религиозности и т. п., является возведением этих конкретных форм культуры в сферу абсолютной правды [5, с. 10]. (Здесь и далее перевод цитат с украинского языка автора статьи.)

Ошибочной оказывается та философская система, которая «хочет видеть в себе воплощение *абсолютной* правды <...>. Каждая национальная философия, которая хочет видеть в себе *единственную и полную* правду, становится на ложный путь» [5, с. 10].

По Чижевскому

ход развития философской мысли является как бы переходом от одной частичной правды к другой, от одной односторонности к другой и может быть — бесплодным колебанием между этими односторонними, ограниченными правдами, а иногда — возвышением над этими односторонностями, которые в данный момент представлены у данного народа, в данной культуре, соединением этих «односторонностей» в единство, до «синтеза» их. И этот синтез остается все же ограниченным, односторонним, но он, поскольку он объединяет два односторонних обозначения Абсолютного, является этим самым уже «высшим», более

близким к абсолютной правде. Развитие философии и состоит главным образом в этих моментах синтеза [5, с. 10–11].

Далее Чижевский делает акцент на принципиально важном для него качестве синтеза в философии:

...основные посылки, которые лежат в основе синтеза, должны быть наибольшим «дополнением» одна другой, то есть должны быть противоположны одна другой. Развитие философии и является движением между противоположностями и через противоположности к синтезу [5, с. 11].

Так и в национальной философии

представлены два полярно противоположные течения. Точно также можно видеть полярно-противоположные устремления и в каждую историческую эпоху, также полярные противоположности развиваются и в рамках каждого отдельного течения или направления. Но эти полярные противоположности имеют между собой что-то общее, благодаря чему они — не каждая в отдельности, а обе вместе — характеризуют данную нацию, эпоху, философическое направление и т. п. Так, во французской философии уже со средневековья боролись философский мистицизм и рационализм, в английской философии — эмпиризм и платонизм, в немецкой — спекулятивный и индуктивный метод, в российской — религиозные тенденции и разные формы «просветительства» — материализм, позитивизм и т. п. Так, в философии XVII века борются эмпиризм и рационализм, в философии XVIII века — «просветительство» и мистическая религиозность, в философии XIX века спекулятивная философия и позитивизм и т. д. Таким же образом борются противоположные тенденции и в рамках каждого отдельного направления: в рационализме — скептицизм и реализм, который верит в самостоятельное существование понятий, в эмпиризме кладется в основу или опыт сенсуальный, или надсмысловой, в «просветительстве» имеем рационалистический и сенсуальный полюса и т. д. [5, с. 11].

Видимо, в 20-е гг. Чижевский вынашивал замысел создания «синтеза синтезов», «системы систем» в философии. Философия для него в это время — «выше» конкретных наук, так как исследует мир в целом, или упорядочивает результаты, добытые отдельными науками, которые она критически пересматривает» [6, с. 5]. Чижевский использует открытия феноменологии (в частности феноменологии Гуссерля) для построения своей историософии. Задача — дать панораму «частичных правд» и их синтезов в истории конкретных деятелей, их произведений, эпох и стилей философии и культуры (в частности литературы и по большей части в области славяно-германской компаративистики). Разрабатывая методологию, он подчиняет феноменологию задачам онтологии (опыт Хайдеггера для него важен, но он идет своим путем).

Известно, что Чижевский был учеником В. В. Зеньковского и С. Л. Франка. И традиция русской религиозной философии для него не менее, а может быть и более значима, чем немецкая философия. Для Чижевского центр бытия составляет Бог, а части — Его творения. Систему по Чижевскому можно выстроить только тогда, когда частные проявления Божественной правды восполняются их соотносительностью с Божественной Истиной. Чтобы понять,

как практически этот подход работает в его исследованиях по истории философии и литературы, представляется важным рассмотреть принципы философской систематизации в его известной монографии «Философия Г. С. Сковороды» (1934). (Анализ круга работ Чижевского о Сковороде представлен в обстоятельной статье Л. Ушкалова «Сковородіана Дмитра Чижевського» [7, с. 7–30]) Книга вышла в 1934 г. на украинском языке (на русский язык до сих пор, насколько нам известно, не переведена). Немецкий вариант монографии Чижевского «Skovoroda. Dichter, Denker, Mystiker» вышел в 1974 г. в Мюнхене. Именно в этой монографии Чижевский предпринимает попытку систематизировать в диахроническом и синхроническом аспектах мистический опыт описываемого им автора. Его задача — исследовать систему идей-образов Сковороды в ее единстве и целостности, определить близость ее «немецкой мистике» [7, с. 31–32].

Необходимо отметить, что Чижевский систематизирует философские представления автора, который сам не является философом-систематиком (что неоднократно отмечалось в литературе о Сковороде и о чем пишет сам Чижевский). Это хорошо видно уже по содержанию рассматриваемой монографии. Приведем некоторые из названий разделов: второй раздел — «Основания» (диалектика, мир символов и Библия); третий раздел — «Метафизика» (Материя, Вечная материя, дуализм, Бог, Премудрость); четвертый — «Антропология» (внутренний человек, сердце, бездна, микрокосмос, познание); пятый — «Этика» (обоженье, Покой, мир, суббота, свет, самоуничтожение, «неравное равенство», педагогика); шестой — «Мистика» (Сковорода — мистик, Сковорода — мистический поэт). Никаких подобных разделов у самого Сковороды нет. Он излагает свои религиозно-философские взгляды в жанрах диалога, басен, стихов («песен»). Когда читаешь монографию Чижевского, невольно возникает двойственное ощущение, что имеешь дело не только с творчеством украинского мыслителя, но и с религиозно-философской системой самого Чижевского, формой изложения которой избраны труды, идеи и образы Сковороды, рассмотренные в русле истории аналогий (от античности до романтизма). Красной нитью через всю книгу проходят параллели идей, образов, символов Сковороды с идеями, образами, символами Я. А. Коменского и немецких мистиков (Беме, Экхарта и др.). Судя по всему в книге о Сковороде Чижевский ставил задачу дать научное системное описание «мистической теологии», воплощенной в сочинениях религиозных писателей и философов. Соответственно, Г. С. Сковорода и Я. А. Коменский являются для Чижевского представителями анализируемой «мистической теологии», и принципы исследования сочинений этих авторов одни и те же.

Так, во втором разделе Чижевский рассматривает диалектику Сковороды, его понятия-символы, интерпретацию Библии именно в разрезе их духовного смысла, их соотношения с «правдой Абсолюта», т. е. Божественной Истиной.

Философский стиль Сковороды — это своеобразный поворот философского мышления от формы мышления в понятиях к какой-то первичной форме мышления — к мышлению в образах и через образы. Он возвращается от терминологического употребления слов к символическому их использованию. Сковорода

приспосабливает сокровищницу философской терминологии к своему стилю мышления: понятия становятся символами [7, с. 72]. (Здесь и далее перевод цитат с украинского языка автора статьи.)

В каждом символе — три слоя бытия: 1) простое, «обнаженное» бытие; 2) бытие, которое изображает (так сказать, «бытие в функции изображения») и 3) скрытый смысл образа <...> [7, с. 74].

Это настоящая Авраамская теология — увидеть в каждой вещи духа, который в ней гнездится [7, с. 75].

Доказательства меры истинности открываемого духовного смысла образов-символов Сковороды Чижевский находит в истории культуры (укажем, например, на его анализ семантики круга у Сковороды и его предшественников [7, с. 62–70]). Символическое мышление характерно и «для мистики нового времени»: «Этот мир есть подобие естества Божия, и Бог является в земном подобии» (цитата из Беме [7, с. 82]). Среди мистиков упоминается и Коменский:

...также и пансофические устремления Коменского были направлены на «указание (руководство) от видимого к невидимому». Вся пансофия связана с этой мыслью, связана с этой мыслью и идея «сигнатур» и познание «литер», письма, которым написано естество всех вещей. К этому же комплексу мыслей принадлежат и «природный язык» Беме и мистическая интерпретация алхимии [7, с. 83].

В разделе «Метафизика» Чижевский рассматривает понимание Бога у Сковороды. «Метафизика», по определению Чижевского, «открывает за миром восприятий и впечатлений “истинное”, “правдивое” бытие» [6, с. 5]. И это бытие является миром духа — сферой бытия Бога: «Бог есть единство, которое не имеет частей и различий в себе <...>, как “абсолютное” единство его трудно, кажется, обозначить при помощи понятий» [7, с. 175–176]. Сковорода называет имена Бога («Тот, кто есть» — «Сый»; «Природа» — «натура»; «Любовь» — «единство везде, всегда, во всем» [7, с. 178]). Также он обозначает Его в символах (Сонце; Огонь, или Свет; Источник, или Колодец; Бездна; Центр; Круг, или Сфера; Скала, или Камень; Треугольник).

Следующий вопрос — вопрос об отношении Бога и его Творения: Бога и мира, Бога и Человека, Бога и природы. Чижевский пишет:

Сковорода подчеркивает несамостоятельность, несущественность, пассивность мира. Мир *сотворен* Богом <...> Бог постоянно мир творит и <...> Творец «держит», *поддерживает* в его несамостоятельном, ненадежном, поникшем естестве и бытии. Все вещи «породило» и «держит» «Начало», все живет и движется в Боге и силой Божией, все познаем лишь через Бога и в Боге: в свете Божиим, наконец, все создания, креатура стремится к Богу, к «повороту» к своему исходному пункту, к «Началу», к «Источнику» [7, с. 182].

Решение у Сковороды вопроса о человеке в его отношении к Богу рассматривает Чижевский в разделах «Антропология», «Этика», «Мистика». Особое внимание в разделе «Этика» уделено педагогическим взглядам Сковороды.

Центральная проблема «Антропологии» у Сковороды, как пишет Чижевский, — проблема «внутреннего человека».

Идея внутреннего человека обозначает и этику Сковороды — задание человека «преобразиться» в «истинного человека» [7, с. 214–215].

Истинный человек есть Христос, или, что то же самое, сам Бог [7, с. 219].

«Сердце» — корень всей жизни человека, высшая сила, которая стоит за границами и души, и духа, — путь к «истинному человеку» ведет через преобразование души в дух, а духа — в сердце. Сердце — это Божественное в человеке [7, с. 225]. В сердце заключены и безмерная высота, до которой может подняться человек, и безмерная глубина, в которую он может пасть.

Отношения человека и Бога Сковорода воплощает в ряде символов. Человек — это «сосуд», который может быть наполнен божественным бытием; «сундук», в котором спрятаны святыни; «одежда» Бога; «шелуха» (Бог — зерно). Душа человека — магнит, сила которого в Боге; душа — «искра» Божественного огня; душа — зеркало Бога; душа человека стремится к Богу, как олень к воде [7, с. 235–236]. Ничто сотворенное не может насытить душевную бездну, которую удовлетворить может только бездна Бога [7, с. 244]. «Познай себя», соответственно, обозначает у Сковороды — познай Бога в себе. Эту мысль Сковорода обнаруживает не только у древних авторов, но и в Евангелии: «вернись домой» [7, с. 249]. «Познай самого себя» становится у Сковороды религиозной заповедью — когда человек проникает внутрь себя, тогда он «достигает того, что видит Бога». «Быть счастливым — значит познать себя самого» [7, с. 250]. «Познание возможно только в Боге» [7, с. 260].

В разделе «Этика» Чижевский подробно останавливается на практике обоженья и образах дружбы с Богом у Сковороды, в патристике и в мистической традиции.

Путь «обоженья» — парадоксальный путь «пассивной активности». По причине того, что человек уже имеет в своем естестве божественное зерно, деятельность субъекта должна быть направлена на упразднение препон, препятствий для свободного проявления этого естества (заповедь про «покой», «мир», «субботу») [7, с. 273–274].

Внутренняя свобода — это цвет жизни человека. <...> «Свет» — это, разумеется, человеческий «свет», сфера «светского в целом», что целиком погрязла во «внешностях». Движение этого света Сковорода рисует приблизительно теми же красками, что и Коменский в своем «Лабиринте света» <...> [7, с. 278].

Все светское — никчемное, ничто [7, с. 285].

Покой, мир, «субботу» можно постигнуть только на пути самоуничужения; обоженье есть одновременно уничтожение (при этом речь не идет о церковной практике исповеди, покаяния и причастия как путей обоженья):

«Наследование Христа» состоит в символическом движении за ним по пути через распятие и смерть к воскресению. Символическая смерть — это и есть самоуничужение, самоотречение, самоотрицание. «Внешний человек» должен умереть. Это умирание внешнего человека является «очищением души» <...> от душевных элементов, которые принадлежат «внешнему» в душе. Тогда выступает в человеке скрытый в нем «внутренний человек», царство Божие... «Внешнее» в душе человека есть его «самость», его ограниченная воля [7, с. 287–288].

Из конкретных добродетелей Сковорода называет обычно три: смирение, бедность, уединенность. Основные его заповеди соответствуют традиции христианской этики: «самоумаление», «очищение», «опустошение» и «уничтожение» себя самого или своих пристрастий [7, с. 291–293]. Теми же путями идет мистика нового времени: «по Коменскому нужно “потерять себя”» [7, с. 298].

Таким образом, счастье состоит не во внешних обстоятельствах жизни, а в человеке самом, «в нас самих» <...> Счастье в нас — это для Сковороды значит «царство Божие — в нас» или сам Бог в нас...<...> И рай, и ад — в нас самих... [7, с. 302–303].

Идея Сковороды о сродном труде связана с его учением про «неравное равенство»:

Счастье человека — в его положении и профессии, но «профессия» является для него <...> внутренним призванием человека! <...> Это призвание идет от Бога [7, с. 303].

С пониманием этических задач связаны педагогические установки Сковороды:

Задача воспитания «учить добру» <...>, исполнить это задание нетрудно <...> — нужно лишь содействовать развитию заложенных в детях наклонностей [7, с. 325].

Детям нужно давать духовную пищу, которая отвечает их природе.<...> «Природу» ребенка надо познать, вычитать из его души.<...> Учитель должен помогать природе, удерживать «порядок сердца», «душевную экономию»... Сковорода не исключает изучения наук <...>, но, очевидно, он придает больше веса раскрытию этической внутренней природы ребенка [7, с. 326].

В разделе шестом — «Мистика» — Чижевский формулирует свое понимание мистики как «мистической теологии»:

Естество мистики — в практической сфере и состоит в науке про эту или другую форму выхода человека за границы его собственного естества и приближение его — в той или другой форме — к божественному бытию: созерцание Бога, слияние с Богом, соединение с Богом, «обожение» являются формами такого сближения [7, с. 342–343].

Представления Сковороды о «внутреннем человеке», «микрокосмосе» является типичными для мистиков. Обычные этапы мистических переживаний Чижевский видит и у Сковороды: очищение — просветление — экстаз [7, с. 346]:

Как известно, на основе мистической теории, очищение души подготавливает душу для принятия божественного, и этот процесс происходит с полной необходимостью — душа человека отрешается от мира, — тогда в душу входит Бог [7, с. 347].

За процессом «просветления» <...> наступает наивысшая степень мистического переживания «экстазы»<...> [7, с. 348].

Чижевский дает беглый очерк «всех понятий христианской мистики, которые символически характеризуют мистический экстаз: 1) мистик видит Бога; 2) он соединяется с Богом; 3) мистик переживает обоженье; 4) душа мистика — невеста и жена Бога; 5) душа человека рождается в мистическом экстазе во второй раз; 6) одновременно в душе человека рождается Бог; 7) «радость» экстаза характеризует Скворода традиционными образами «опьяненности»; 8) единство смыслов в мистическом переживании передается «звуком» (гармонией), «вкусом» или «ароматом» («благоухание», «благовоние», «воня») Бога [7, с. 350–351]. Далее Чижевский рассматривает, как преломляются в поэтическом стиле Сквороды его мистические религиозные представления (в параграфе «Скворода — мистический поэт»).

Характер системы, предложенный как подход к анализу не только творчества Сквороды, но и произведений мистиков всех эпох, предопределен соотношением всех элементов мира изучаемых авторов с единым центром — Богом.

Чижевский в статье «Ян Амос Коменский и западная философия» писал:

...его (Коменского. — А. Т.) попытки построить философское мировоззрение в принципе не «монофоничны», а «полифоничны», и эта полифония возникает не из простой рядоположности различных элементов, но из объединения взаимопроникающих противоречий. Слово «пансофия», т. е. всеумудрость, характеризует универсалистский основной тон мировоззрения Коменского. Хотя он и не был единственным «пансофом» своего века, т. е. мыслителем, стремившимся собрать все знание человечества в единую систему, однако никто не выступал за этот идеал с большей энергией [3, с. 5].

Рассматривая отношения Коменского с западной философией, Чижевский указывает на главное основание системы Коменского как на «синтез философии и религии» [3, с. 5]. Именно этот синтез оказывается значимым для прояснения духовного смысла «системы» Коменского и описания воздействия мыслителя на последующих философов, в частности Декарта и Лейбница:

...Коменский придерживается убеждения, что Богопознание, познание мира и человеческое самопознание должны вести к одинаковым результатам; он пытается прояснить этот полный параллелизм и причинно объяснить его. Идея мира в божественном разуме и «врожденные» идеи в человеческом — эти формулировки Коменского созвучны учению Декарта о «врожденных» идеях и представлению Лейбница о «монадах», из которых каждая отражает в себе все многообразие мирового процесса. Стремясь примирить единство с многообразием, Коменский ищет новых понятий и находит такие, которые звучат вполне современно, как «система» или «структура». Метод, призванный обеспечить создание универсальной науки, он ищет в «универсальном языке» (*lingua catholica*) <...> собираясь построить научно разработанный язык как систему, которая одновременно могла бы служить основой философской науки, что вполне соответствует позднейшим опытам Лейбница» [3, с. 7].

Синтез религии и философии предопределяет возможность прорыва к универсализму в познании. Декарт, отказавшись от религиозной основы, остался при «лоскутках и осколках»: «основные понятия Декарта (“врожденные понятия”) не образуют цельной, единой системы, они просто нагромождение»

[3, с. 7]. Выход к целому — единой системе — может осуществляться только на базе религиозно-философских представлений. Потому что и для Коменского, и для Сквороды, да и для самого Чижевского система как целое возможна только в соотношении частей этого тварного мира с его Творцом: говорим ли мы о естественнонаучных системах, или о философии, или о языке. Вне связи с Богом целое распадается на «лоскутья и осколки», а значит, ни о какой системе речи уже больше идти не может. С другой стороны, предмет исследования предопределяет характер метода его изучения. Чижевский посвятил всю жизнь исследованию религиозного смысла культуры. Он изучал памятники литературы и искусства, стили, историко-культурные эпохи как воплощение духовной жизни людей разных национальностей и эпох. Компаративистика позволяла ему проследить духовные пути развития определенного народа в общеевропейском контексте. И язык образов для него был более значим, чем язык понятий. История духа открывалась ему на путях исследования конкретных явлений и их генезиса.

Во второй половине 40-х, в 50–60-е гг. описываемый системный подход Чижевского в исследовании истории культуры как «истории духа» становится методологическим основанием его больших монографий: «История древнерусской литературы» (1948), «Сравнительная история славянских литератур» (1952), «История украинской литературы» (1956), «История русского духа» (1959), «История русской литературы XIX века» (1967). История культуры рассматривается ученым как смена историко-культурных эпох по принципу единства и борьбы противоположностей. Традиция же мистики продолжает занимать его как один из важных источников и факторов духовных процессов: генезиса и аналогии тем и образов в истории культуры. Небольшая заметка 1947 г. «Сведенборг, Квитка-Основьяненко, Достоевский» становится наброском к большой статье «Сведенборг у славян».

В статье «Сведенборг у славян» (1956) Чижевский указывает на глобальную задачу создания «истории славянского сведенборгианства», но в рамках статьи ограничивает себя «изложением некоторых наблюдений, которые указывали бы на факты, с которых можно начать более глубокое исследование» [20, S. 270]. (Здесь и далее перевод цитат с немецкого языка автора статьи.) Статья состоит из 4-х разделов. Второй раздел посвящен фактам знакомства с наследием Сведенборга в России. Чижевский опирается на традиционный (на сегодняшний день) круг источников. Так, он упоминает факт рукописного перевода Н. Ф. Малышкина (1780) книги Сведенборга «О небесах, о мире духов и об аде»; интерес к шведскому мистика масонов, стихотворение Державина «Зефир и Флора» с рефреном «Прав ты, прав ты, Шведенбург» [20, S. 272]. В период после войны с Наполеоном известно множество имен читателей Сведенборга, Беме, Сен-Мартена: М. М. Сперанский, И. Н. Инзов, А. Н. Муравьев, Ю. Н. Бартенев. В 30-е гг. традицию философско-мистических чтений подхватил кружок князя В. Одоевского. Молодой А. Герцен в ссылке штудировал мистических авторов, среди трудов которых были и сочинения Сведенборга [20, S. 274]. Имя мистика возникает в его повести «Это было 22 октября 1817». В «Былом и думах» он пишет о «холодно обдуманной мечтательности Сведенборга», которая «похожа в свою очередь на огненные отражение солнечных

лучей, падающих на ледяные горы и снега Норвегии» [1, с. 288]. В это же время с трудами мистика познакомился известный профессор Московской Академии Ф. Голубинский (1818–1854). Сестра Пушкина О. С. Павлицева была «сведенборгианкой». Н. А. Полевой вспоминает Сведенборга в своей повести «Блаженство безумия». Настоящим русским сведенборгианцем стал В. Даль, который даже составил комментарий к Апокалипсису. Рассматривает Чижевский и некоторые образы в поздней поэзии Тютчева, которые напоминают мистические прозрения шведского ученого. Отдельно останавливается он на сведенборгианстве графа А. К. Толстого [20, S. 276–277]. Конечно, обращается к деятельности А. Н. Аксакова (1832–1903) — активного пропагандиста творчества Сведенборга в России. И переходит к вопросу о влиянии Сведенборга на Достоевского, подробно анализируя образ ада в размышлениях старца Зосимы «О аде и адском огне, рассуждение мистическое» в «Братьях Карамазовых» [20, S. 278–279]. Далее ученый анализирует факты осмысления творчества Сведенборга В. Соловьевым (унаследовавшим интерес к мистику от своего учителя Д. Юркевича) [20, S. 279–280]. Символисты искали у Сведенборга «оружие для преодоления просветительства»; для них оказалась важна идея символических соответствий между природным и духовным мирами» [20, S. 281]. Брюсов и Белый упоминали имя мистика в своих произведениях. Горький однозначно отверг «Сведенборга, Якоба Бема и Дю-Преля» [20, S. 282].

В третьем разделе статьи Чижевский обозначает факты, свидетельствующие о знакомстве со Сведенборгом в Польше. Очень значимо влияние мистика на Адама Мицкевича, что отразилось в его мистерии «Дзяды». В сочинениях Ю. Словацкого и З. Красиньского образно воплощаются идеи Сведенборга. Сомнительными кажется Чижевскому значимость идей мистика для А. Тoviaньского и Т. Грабянки, в отличие от К. Рдугловского (1804–1869) — польского переводчика его сочинений. Отдельно Чижевский останавливается на упоминаниях Сведенборга в дневнике С. Бжозовского (1879–1911) [20, S. 286].

Четвертый раздел посвящен вопросу знакомства со Сведенборгом другими славянскими народами. В частности, рассматриваются повести украинского писателя Г. Ф. Квитки-Основьяненко, записи оригинального словацкого философа и поэта Петера Забоя Кельнера-Гостинского. В финале раздела Чижевский останавливается на чешских переводах трудов Сведенборга.

В дополнениях Чижевский приводит факты упоминания имени Сведенборга в литературно-научных произведениях польских авторов. Ставит он также вопрос о связи образа вечности в «Преступлении и наказании» Достоевского («баньки с пауками» Свидригайлова) с идеями и образами Сведенборга [20, S. 290].

Факты, изложенные в статье Чижевского, тоже являются своего рода наброском большого исследования духовных истоков и процессов в славянских и европейских литературах. Но даже и этот набросок чрезвычайно ценен, ибо является постановкой целого ряда историко-литературных тем и проблем. Так, судя по всему, Чижевскому принадлежит первенство в постановке вопроса о значении Сведенборга для Достоевского, в частности для его романов «Преступление и наказание» и «Братья Карамазовы». В дальнейшем эта тема будет разработана как раз в аспекте, заданном Чижевским, в известной статье Ч. Милоша «Достоевский и Сведенборг» (1975) [2]. (Правда, Ч. Милошу,

видимо, работы Чижевского не были известны, т. к. ссылок на них он не дает; и тем более любопытно, что Милош останавливается на анализе тех же образов, о которых пишет Чижевский.)

Остается эта тема актуальной и на сегодняшний день: вопрос о значении мистической традиции, воплощенной в видениях Э. Сведенборга, для поэтики образов Достоевского обозначает новые возможности в исследовании этой темы. Открывает перспективу и поставленная ученым задача создания «истории славянского сведенборгианства» как одной из ветвей «истории духа».

Изучение круга работ Д. И. Чижевского о мистиках позволяет проследить эволюцию его научного метода от создания системной «мистической теологии» в монографии о Сковороде к планам и наброскам глубинного анализа истоков духовного влияния таких значимых в истории религиозной жизни Европы личностей, как Э. Сведенборг.

ЛИТЕРАТУРА

1. Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. — М.: АН СССР, 1956. — Т. 8.
2. Милош Ч. Достоевский и Сведенборг // Иностранная литература. — 1992. — № 8–9. — С. 289–296.
3. Чижевский Д. И. Ян Амос Коменский и западная философия // Коменский Я. А. Сочинения. — М.: Наука, 1997.
4. Чижевский Д. Г. С. Сковорода и немецкая мистика // Научные Труды Русского Народного Университета в Праге. — Т. 2. — 1929. — С. 283–301.
5. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. (Друге видання). — Мюнхен: Видавництво Спілки Української Молоді, 1983.
6. Чижевський Д. Антична філософія в конспективному вигляді. — Кіровоград, 1994.
7. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. — Харків: Акта, 2003.
8. Удяк Г. Містика Сведенборга у дослідженнях Дмитра Чижевського // Славістика. — Дрогобич: Коло, 2003. — Т. 1: Дмитро Чижевський і світова славістика. Збірник наукових праць / ред. Р. Мних, Е. Пшеничний. — С. 107–114.
9. Čyževskij D. Komenský a němečtí pietisté // Co daly naše země Evropě a lidstvu. — 1940. — S. 185–188.
10. Tschizewskij D. Die Titel der Werke des Comenius (83); Zu der Genealogie des «Labyrinth» von Comenius (84) // Zeitschrift für slavische Philologie. — 1943. — Bd. 18/2. — S. 355–384.
11. Tschizewskij D. Comenius' Labyrinth of the World: its themes and their sources // Harvard Slavic Studies (Cambridge, Mass.). — 1953. — N I. — P. 83–135.
12. Tschizewskij D. Das «Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens» des J. A. Comenius. Einige Stilanalysen // Wiener Slavistisches Jahrbuch. — 1956. — N5. — S. 59–85.
13. Tschizewskij D. Skovoroda-Studien. I. Skovoroda und Angelus Silesius // Zeitschrift für slavische Philologie. — 1930. — N7/1–2. — S. 1–33.
14. Tschizewskij D. Aus Skovorodas mystischen Schriften // Orient und Occident. — 1933 — N14. — S. 1–7.
15. Tschizewskij D. Skovoroda-Studien 3. Skovorodas Bibelinterpretation im Lichte der kirchenväterlichen und mystischen Tradition // Zeitschrift für slavische Philologie. — 1935. — N12/1–2. — S. 53–78.

16. Tschizewskij D. Skovoroda-Studien IV. Skovoroda und Valentin Weigel // Zeitschrift für slavische Philologie. — 1935. — N12/3-4. — S. 308-332.
17. Tschizewskij D. J. Böhme in Rußland // Evangelium und Osten. — 1935. — N10. — S. 175-184. — N11. — S. 200-205.
18. Tschizewskij D. Oetinger in Rußland (33), Bengel in Rußland (34) // Zeitschrift für slavische Philologie. — 1936. — Bd. 13/1-2. — S. 51-76.
19. Tschizewskij D. Swedenborg, Kvitka-Osnov'janenko, Dostojevskij // Zeitschrift für slavische Philologie. — 1947. — Bd. 19/ 2. — S. 348-371.
20. Tschizewskij D. Swedenborg bei den Slaven // Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen. 's-Gravenhage, 1956. — S. 269-290.

Д. И. Чижевский

**СВЕДЕНБОРГ, КВИТКА-ОСНОВЬЯНЕНКО,
ДОСТОЕВСКИЙ (1947)**

*Публикация А. В. Тоичкиной, перевод с немецкого М. Д. Кармановой**

В публикации представлен перевод заметки Д. И. Чижевского. Заметка посвящена влиянию мистических трудов Э. Сведенборга на славянские литературы. Рассматриваются факты возможного воздействия мистика на произведения Г. Квитки-Основьяненко, польских романтиков, русскую литературу и Ф. М. Достоевского.

Перевод выполнен по изданию: Tschizewskij D. Swedenborg, Kvitka-Osnov'janenko, Dostojevskij // Zeitschrift für slavische Philologie. 1947. Bd. XIX (2). S. 348–371.

Ключевые слова: Сведенборг, влияние, украинские повести, польская мистика, русская литература, Достоевский.

D. I. Tschizewskij

SWEDENBORG, KVITKA- OSNOVJANENKO, DOSTOEVSKIJ (1947).

Publication of A. V. Toichkina, translation of M. D. Karmanova

The publication presents the translation of D. Tschizewskij's article. The article is devoted to Swedenborg's influence on Slavonic literatures (G. Kvitka- Osnovjanenko's works, Polish mystics, Russian literature and Dostoevskij).

Keywords: Swedenborg, influence, Ukrainian stories, Polish mysticism, Russian literature, Dostoevskij.

Известно, что Г. Ф. Квитка¹ был благочестивым человеком, высока вероятность и того, что он был начитан в области богословской и философской литературы. Однако в своих украинских новеллах (все они посвящены жизни крестьян или мещан и либо стремятся обращаться к простым людям, либо

* Тоичкина Александра Витальевна, кандидат филологических наук, доцент кафедры славянской филологии, Санкт-Петербургский государственный университет, alex.toich@gmail.com

Карманова Мария Дмитриевна, аспирант кафедры истории русской литературы, Санкт-Петербургский государственный университет, 7yukari7@gmail.com

принадлежат к традиции русской сказовой новеллы и вкладываются в уста рассказчика из народа) искать следы этой начитанности было бы тщетно. Самое большее, в рассказе «Щира любовь» (цитируется по изданию Lemberger 1913 «*Ruska pismennist'*», I, 1, 2) в 1 главе (С. 94) обнаруживается сентиментальная вариация на мотивы из речи Аристофана из «Пира» Платона: теория любви, изложенная здесь и считающая первоосновой любви стремление к воссоединению разделенных душ возлюбленных, могла полностью происходить из литературы романтизма; но непосредственно к Платону нас отсылает место, в котором Квитка говорит о том, что любовь может загореться между двумя мужчинами, между мужчиной и женщиной или между двумя женщинами. — Ещё одно интересное место отсылает нас, как кажется, к Сведенборгу² В новелле «От тоби й скарб» (I, 352 и далее) Сатана, Юдун, рассказывает главному герою новеллы, искателю сокровищ, о новейшей реформе ада — «француз» посоветовал Сатане изменить систему — «только вместо того, чтобы черти были на панщине, все <делают> грешники...»; каждый занимается тем, что соответствует его наклонностям: вздыхающие любовники поддувают огонь в печи, сутяжники поливают грешников горячей смолой, из графоманов варят смолу, а писатели читают Сатане свои сказки перед сном (здесь намек на Сенковского-Брамбеуса: «Вы пишете, что вы были в стране, где люди ходят головой вниз» — ср. «Повести Брамбеуса», Петербург, I, 1835 «Сентиментальное путешествие на гору Этно», С. 267 и далее 302³), злые поэты заменяют собак во дворах и так далее, и тому подобное. Это гротескное изображение, которое Квитка противопоставляет описанию ада у Котляревского (93)⁴, может быть — в том случае, если оно не является изобретением самого Квитки — соотнесено только с описаниями Сведенборга: ад устроен точно так же, как этот мир, там «видны те же предметы, как и в природном мире», так что «по внешнему виду нет между ними никакой разницы»⁵ (Сведенборг, «О небесах... и об аде» (J. F. J. Tafel), Tubingen, 1854, № 582, ср. 586, 312–13, 170–76). Духи (люди) сами ведут себя в аду как черти, они «мучают друг друга» (580, ср. 560), так «обращенные в рабство освобождаются и помогают какому-нибудь новому дьяволу завладеть другими» (574, ср. 575, 580). Такое использование идей Сведенборга как основы для гротескного изображения (ср. также *Arcana coelestia*, 824, 966, 814, также М. Ламм, Сведенборг, Leipzig, 1922, S. 343) убедительно показывает, что Квитка не принимал эти идеи всерьез.

Вообще было бы очень желательно, чтобы следы влияния Сведенборга у славян были тщательно прослежены. До сегодняшнего времени, кажется, только Ст. Пигонь, «*Z epoki Mizkiewica*» (Lemberg, 1922)⁶ попытался осветить элементы сведенборгианства в польской мистике XIX в. (указание на полемику против Сведенборга в книге Кс. Суrowецки «*Historia Jakobinizmu...*» Berdicew, 1812 и на упоминание Сведенборга в парижских лекциях Мицкевича — Пигонь, С. 146): но поскольку Пигонь не знал творчество Сведенборга, то его утверждения о возможных влияниях Сведенборга на Мицкевича (царство духов, борьба духов за людей, бездна и так далее — стр. 140 и далее), Словацкого⁷ (любовь в другой жизни, сигнал светом духов — 144, 411), Красиньского⁸ (любовь в другой жизни — «*Ulomek s davnego rekorpizmu*» — 146), Товяньского⁹ (мир духов, «*tlumy kolumny duhow*», планеты и духи — 204, 206), Грабянку¹⁰

(царство духов и человек — 203) носят настолько обобщенный характер, что они не могут быть убедительными, в то время как тезис о как минимум временной связи Тoviaнского с бенгелианизмом (Bengelianismus)¹¹ выглядит более обоснованным (187 и далее, ср. также о Грабянке — 196). Позднее Пигонь издал письмо Б. Трентовского¹² к З. Красиньскому от 7 мая 1856 («Archivum Komisji do badania historii filozofji w Polsce» VI, 1937, S.327), в котором Трентовский настоятельно упоминает Сведенборга; Трентовский во всех случаях известен как друг сведенборгианства (ср. также там же еще С. 325).

Из русских писателей сведенборгианцем, безусловно, был Вл. Даль (ср. биографию Даля, написанную Мельниковым-Печерским¹³ в «Сочинениях Даля», Петербург — Москва, 1897, I, LXXXVIII, LXV, где в качестве «русского сведенборгианца» упоминается также член «Союза Благоденствия» А. Н. Муравьев). Даль написал комментарий к Апокалипсису в духе Сведенборга (там же), который находился в архиве М. Погодина. Мельников-Печерский время от времени проявлял интерес к Сведенборгу (там же). Герцен в 1836 году интересовался творчеством Сведенборга («Сочинения», I, Петербург, 1919, 339). Но в самих сочинениях Даля мы находим лишь единичные мотивы, которые могут быть связаны с его сведенборгианством. В лучшем случае, можно упомянуть лишь рассказ «Послух (предание)» (V, 241 и далее) и набросок «О привидениях» (X, 410–422), в которых проявляется его вера в царство духов.

Зато определенную связь со Сведенборгом можно различить в эпизодах из «Братьев Карамазовых»: «О аде и адском огне, рассуждение мистическое» (VI, III), — в первом фрагменте адский огонь интерпретируется как душевные муки, второй повествует о грешниках, которые «добровольно» мучают сами себя в (понимаемом духовно) аду, посредством того, что они «ненасытимы во веки веков и прощение отвергают, Бога, зовущего их, проклинают. Бога живого без ненависти созерцать не могут и требуют, чтобы не было Бога жизни... И будут гореть в огне гнева своего вечно, жаждать смерти и небытия. Но не получат смерти...» [2, с. 293]. С этим «мистическим рассуждением» (которое, как пишет Достоевский, Алеша Карамазов записал со слов старца Зосимы) можно сопоставить отрывок из Сведенборга, который интерпретирует адский огонь как разновидность небесного огня, который «через тех, которые его принимают», превращается в адский огонь (Сведенборг, «О небесах...» № 569), или как «любовь к себе и к миру», то есть вообще «всякую страсть» (570), и для грешников, которые, отвергнутые Богом, ненавидят его (558), то есть «пылают желанием убить Его» (562).

Более подробное исследование стало бы возможным, если привлечь труды русского сведенборгианца А. Аксакова¹⁴, которые были в библиотеке Достоевского (см. Гроссман, «Семинарий по Достоевскому», М.; П., 1923, № 175–77, а именно: А. Н. Аксаков, «Евангелие по Сведенборгу...» Лейпциг, 1870; также «О небесах, о мире духов и об аде, как слышал и видел Э. Сведенборг», Лейпциг, 1863; также «Рационализм Сведенборга. Критическое исследование его учения о Св. Писании», Лейпциг, 1870). К этим спиритическим трудам А. Аксакова Достоевский, как известно, относился негативно (ср. «Дневник писателя», 1876, Январь, III, II; март II, III; апрель II, III; также у Достоевского были два перевода Аксакова из спиритической литературы, ср. Гроссман № 178–179; воз-

можно влияние Сведенборга Гроссман оценивает слишком высоко — С. 17)¹⁵. Отчасти эту тему разрабатывал в своём стихотворении «Сведенборг» Алексей Толстой¹⁶, но он пишет только об учении Сведенборга о продолжении брачного союза после смерти.

Как исключительное «случайное» можно определить упоминание Сведенборга у Андрея Белого: «Во взорах горный Сведенборг» («Первое свидание»), — имя Сведенборга здесь предстает как символ мистически возвышенного (при этом строка отмечена легкой иронией)¹⁷.

Примечания публикатора

1. Г. Ф. Квитка-Основьяненко (наст. фамилия — Квитка, псевд. — Грицько Основьяненко) (1778–1843) — известный украинский писатель XIX в. Автор комедий («Приезжий из столицы, или Суматоха в уездном городе», «Шельменкоденщик», «Сватання на Гончаривці» и др.), повестей из дворянской, чиновничьей, и народной жизни. В 1834 и 1837 гг. на украинском языке вышли две его книги «Малороссийских повестей, рассказываемых Грыцьком Основьяненком».

2. Э. Сведенборг (1688–1772) — шведский ученый и теософ-мистик. Автор ряда научных и математических трудов. Знаменит своими откровениями и мистическими видениями, описанными в ряде трудов (см., напр., [4]). В этой книге дано описание ада, которое оказалось значимым для истории европейских, в частности славянских культур.

3. О. И. Сенковский (1800–1858) — русский писатель, журналист, востоковед. С 1834 г. был редактором и издателем журнала «Библиотека для чтения», в котором печатал (зачастую под псевдонимом Барон Брамбеус) свои художественные сочинения и статьи.

4. И. П. Котляревский (1769–1838) — первый классик новой украинской литературы. Автор знаменитой ирокомической поэмы «Энеида» (издание первых трех частей вышло в Петербурге в 1798 г.; целиком поэма вышла в Харькове в 1842 г., уже после смерти автора). В третьей части своей комической «Энеиды» Котляревский представил оригинальную картину ада, в которой тесно переплетены фольклорные мотивы, христианские и просветительские представления автора.

5. Цитаты на русском языке даются в переводе с латинского А. Н. Аксакова.

6. С. Пигонь (1885–1968) — известный польский историк литературы, издатель. Чижевский опирается на его книгу [5].

7. Ю. Словацкий (1809–1849) — польский поэт эпохи романтизма.

8.3. Красиньский (1812–1859) — польский поэт-романтик. Вместе с Мицкевичем и Словацким относится к самым известным писателям польского романтизма.

9. А. Товяньский (1799–1878) — польский мистик и теолог эпохи романтизма.

10. Т. Грабянка (1740–1807) — мистик, алхимик. Один из основателей «Авиньонского общества» («Новый Израиль», «Народ Божий», «Общество Грабянки»), которое действовало в Санкт-Петербурге с 1805 по 1807 г. Общество использовало компоненты практики последователей Э. Сведенборга, Орденов мартинистов и розенкрейцеров, а также первых трех степеней масонских лож.

11. И. А. Бенгель (1687–1752) — немецкий лютеранский библиист и теолог, основоположник текстологии Нового Завета. Был близок к кругам немецких пиетистов, стремившихся возродить духовную жизнь лютеранства.

12. Б. Ф. Трентовский (1808–1869) — польский философ, педагог и публицист.

13. П. И. Мельников (псевдоним Андрей Печерский) (1818–1883) — русский писатель. Автор романов «В лесах» и «На горах», повестей, работ по этнографии и статистике.

14. А. Н. Аксаков (1832–1903) — мистик, спирит, пропагандировал творчество Сведенборга в России.

15. Высказывание о книге Э. Сведенборга «О небесах, о мире духов, и об аде» содержится в черновых материалах к «Дневнику писателя» за 1877 г. (май-июнь), где Достоевский назвал книгу Сведенборга «удивительной» [3, с. 262]. Мистическое сочинение Сведенборга, как полагает В. А. Туниманов, явилось одним из источников «Сна смешного человека» [3, с. 400–402]. См.: [1, с. 135].

16. Речь идет о стихотворении А. К. Толстого «В стране лучей, незримой нашим взорам», опубликованном в № 1 «Современника» за 1857 г. с подзаголовком «Из Сведенборга».

17. В третьей части поэмы Андрея Белого «Первое свидание» (1921) «Во взорах — горний Сведенборг» строчка повторяется трижды (во втором случае, как вариант: «София — горний Сведенборг!») в контексте образной характеристики «прекрасной дамы» (Надежды Львовны Зариной), возникающей в сюжете мистических переживаний лирического героя поэмы. Одним из героев первых двух частей поэмы является Владимир Соловьев.

ЛИТЕРАТУРА

1. Библиотека Ф. М. Достоевского. Опыт реконструкции. Научное описание. — СПб.: Наука, 2005.

2. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Т. 14. — Л.: Наука, 1976.

3. Достоевский Ф. М. Полн. СОБР. соч.: в 30 т. — Т. 25. — Л.: Наука, 1983.

4. Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде как слышал и видел Э. Сведенборг. — М., 1993.

5. Pigon' S. Z epoki Mizkiewica. Studia i szkice. — Lemberg, 1922.

6. Tschizewskij D. Swedenborg, Kvitka-Osnov'janenko, Dostojevskij // Zeitschrift für slavische Philologie. — 1947. — Bd. XIX (2). — S. 348–371.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 130.122

*А. М. Хамидулин**

МИСТИЦИЗМ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ МЕТАФИЗИКИ ВИРТУАЛЬНОСТИ

В статье рассматриваются категория мистического и категория виртуального. Мистицизм анализируется с религиозных позиций, виртуальность представляется с точки зрения философии. Рассматриваются понятия «переживание» и «мистическое переживание». Отмечается возможность как религиозных, так и нерелигиозных мистических переживаний. Автор обнаруживает сходство в описании сферы мистического и метафизики виртуальности. Продемонстрировано бытование практики отождествления сферы мистического и виртуального в обыденной жизни. Применимость воззрений на сферу мистического через призму виртуальной онтологии демонстрируется на примере христианской метафизики. На этом основании делается вывод о продуктивности аналитики мистицизма при помощи метафизики виртуальности.

Ключевые слова: мистика, мистицизм, мистические переживания, виртуальность, идеализм, метафизика, полионтичность, философия, религия, религиозная философия.

A. M. Khamidulin

MYSTICISM FROM THE POINT OF VIEW OF THE METAPHYSICS OF VIRTUALITY

The article deals with the mystical and the virtual categories. Mysticism is analyzed from religious point of view, virtuality is represented in terms of philosophy. The concept of “experience” and “mystical experience” is considered. The possibility of both religious and non-religious mystical experiences is noted. The author reveals similarities in the description of the sphere of mystical and metaphysics of virtuality. Also the existence of the practice of identifying the sphere of the mystical and virtual in everyday life is demonstrated. The applicability of views on the mystical sphere through the prism of the virtual ontology is demonstrated by the example of Christian metaphysics. On this basis, a conclusion is made about the productivity of mysticism analysts with the help of metaphysics of virtuality.

Keywords: mystic, mysticism, mystical experiences, virtuality, idealism, metaphysics, polyonticity, philosophy, religion, religious philosophy.

* Хамидулин Артем Маратович, аспирант, Московская Духовная Академия.

Категория «мистического» имеет множество определений. В изучении этого явления существуют разнообразные подходы. Феномен мистических переживаний исследуется широким спектром смежных наук, так или иначе затрагивающих деятельность человеческого сознания, — это такие науки, как религиоведение, философия, лингвистика, психология, нейрофизиология, когнитивистика. Перспективным представляются как раз междисциплинарные исследования феномена мистического. Существует такое синонимическое понятие, как «мистицизм», под которым следует понимать систему или направление религиозно-философской мысли, в основе которой лежит положение, указывающие на возможность непосредственного постижения этой трансцендентной категории. Сложность анализа области мистического позволяет любому ученому употреблять слово «мистика» и использовать свой оригинальный подход в изучении этого явления. Однако «корнем» всяких мистических учений является все же опыт соприкосновения человека с иноприродной сверхъестественной реальностью, духовным миром — мистическое переживание.

Такие ярко выраженные формы общения с запредельным, возникающие, как правило, на базе и в рамках существующей религиозной, философской или иной традиции, как раз и принято именовать мистическими в собственном смысле. Не каждый рядовой адепт той или иной традиции переживал нечто подобное, но мистические учения ориентируют своих членов прежде всего на высшие образцы постижения трансцендентной реальности, зачастую лежащих в основе учения, выступающих примером для подражания и самым репрезентативным образцом, который, собственно и характеризует специфику той или иной мистической традиции. Помимо глобальной системообразующей религиозной функции мистический опыт, как справедливо отмечал еще Г. Геффдинг [1, с. 99], часто требует выражения, которое проявляется в особых действиях мистика — в торжественных речах, текстах, возгласах, песнях, движениях, танце. Реакция на пережитое состояние может выражаться в полярных эмоциях, таких как гнев, благодарность, страх, мир, любовь. Причем характер выражения определяется чаще всего не только содержанием пережитого опыта, но скорее традицией, к которой относится мистик. Каждое из множества философско-религиозных учений, имеющих дело с высшей реальностью (христианство, дзен-буддизм, адвайта-веданта, ислам, традиционный шаманизм), определяется своими специфическими чертами, однако среди разных идеологий и знаковых систем можно выделить некоторые общие черты, свойственные большинству мистических переживаний.

Весомой по своему значению является деятельность известного исследователя религиозного опыта, предпринятая американским психологом и философом У. Джеймсом [2]. Любопытно, что он, разделяя мировоззрение позитивизма и прагматизма, собрал тем не менее большое количество фактологического материала, описывающего религиозный опыт, что в дальнейшем послужило важным методологическим подходом для религиозных и философских исследований сферы мистического. Помимо этого, Джеймс выделил четыре фундаментальные качества, свойственные мистическим переживаниям:

- **Неизъяснимость** — такие события предельно отличаются от привычных нам и поэтому с трудом находят свое описание с помощью привычного языка.
- **Абстрактность/Духовность/Интуитивность** — опыт переживания сверхъестественного дает реальное знание в виде откровения о существовании идеального мира и ориентирован на целостное восприятие Универсума.
- **Кратковременность** — эти события продолжают недолго по психологическому времени субъекта восприятия.
- **Бездеятельность воли** — человек, имеющий опыт столкновения с трансцендентным, воспринимает его без возможности ответного воздействия (манипулирования) на источник такого откровения, хотя вызываться такой опыт может с помощью волевых усилий; человек ощущает себя как бы «завяченным», чем-то бесконечно большим чем он сам.

Следует уделить внимание тому, что следует понимать под часто встречающимся в исследовании мистики понятием «переживание» или уточняющим его вариантом «непосредственное переживание», употребляющимся в противовес рациональному восприятию-усваиванию информации, которая не является для индивида чем-то лично «пережитым». Аналитикой подобных человеческих состояний занимались представители философии жизни и такого философского направления, как экзистенциализм. О ключевом значении переживаний как таковых писали многие философы. Так, В. Дильтей указывал на то, что именно переживание как материальных, так и идеальных явлений становится источником знаний о них; Э. Гуссерль понимает сознание как особую форму переживания человека по отношению к миру; Ж. — Ф. Лиотар постулирует переживание как условие нормальной работы сознания [9, с. 188]. Под переживанием, согласно определению Философской энциклопедии [4], следует понимать «непосредственное внутреннее схватывание явления» в его данности, не предполагающей каких бы то ни было аспектов и элементов, которые собирались бы впоследствии с помощью синтеза в непротиворечивое единство. Переживание как таковое есть непосредственное знание о происходящем, это встреча человека с некоторым явлением мира и с бытием в целом, в котором на глубинных стадиях может даже отсутствовать осознание разделения на субъект-объектные отношения. При этом переживание можно представить в виде целостного единства собственно процесса переживания, содержания переживания и предмета или явления, к которому переживание относится.

По сути переживание — не что иное, как способ существования человека в мире, его погруженность в бытие, в то время как обладающее несравненно большей аксиологической ценностью для человека мистическое переживание есть погруженность в мистическую, метафизическую реальность как нечто качественно Иное (духовный мир, Абсолют) по отношению к окружающей действительности. Примечательно, что этот опыт необязательно носит религиозный, конфессиональный характер, но может быть вполне светским или даже атеистическим. Профессор религиоведения Нильс Г. Хольм в своей статье «Мистика и духовность» пишет, что подобное явление он именуется «общей мистикой»... нечто такое, что свойственно обычным людям... Иными словами, люди обладают некоторым опытом, который сродни мистике и ярким переживаниям и который в настоящее время вполне осязаемо выдвинулся в рамках

нашей культуры на первый план» [8]. Мистический опыт может переживаться человеком как продуцируемое окружающей средой ощущение вечности, безграничности, всеобщности, неразрывной связи с миром, осознания себя в категориях органичной принадлежности ко Вселенной, единства со всеми живыми существами. Такое переживание носит названия «чувство океанического» или «космического сознания» и представляется доступным в той или иной интенсивности многим людям и, как правило, возникает спонтанно. Луи Дюпре называет такое явление естественным мистицизмом и определяет его как «разновидность интенсивного опыта, в котором субъект ощущает, что он сливается с космической полнотой» [3].

В связи с постулированием возможности такого рода экстраординарных переживаний для каждого человека (даже не являющегося просветленным гуру, мастером-суфием или святым христианской традиции) феномен мистицизма требует своего философского осмысления. Исходя из этого интересным и перспективным представляется рассмотрение области мистического в качестве виртуальной реальности (от лат. *virtus* — «потенциальный, возможный, воображаемый, сила, энергия» и *realis* — «действительный, существующий, вещественный»). Речь идет о том, что С. С. Хоружий называет полионтичностью реальности, что собственно и составляет философский подход виртуалистики [5]. Суть полионтичности заключается в постулировании множества существующих реальностей разного уровня (например, нашей обыденной реальности, реальности сферы мистического-сверхъестественного и реальности информационных медиасетей и Интернета). Н. А. Носов, автор труда «Виртуальная психология», выделяет в виртуальной реальности любого рода (технической, социальной, психической и т. д.) ряд неизменных свойств, таких как: *порожденность* (одна виртуальная реальность порождается другой внешней реальностью), *актуальность* (виртуальная реальность существует «здесь и сейчас», пока активна порождающая реальность), *автономность* (каждой виртуальной реальности присуще собственные законы бытия, времени и пространства, человек, пребывающий в ней, живет именно по правилам данной реальности), *интерактивность* (виртуальная реальность информационно взаимодействует с любыми другими реальностями, в том числе с той, которая является ее причиной, так реализуется механизм обратной связи и взаимовоздействия) [6, с. 33].

Как считает современный отечественный философ Р. А. Нуруллин, «при полионтическом подходе к реконструкции бытия каждый уровень виртуальной реальности имеет статус реальности, а между тем, как нам представляется, реальность каждого уровня бытия является реальной лишь в собственной системе отсчета» [7, с. 147–148]. Исходя из предложенной философской картины мира можно сделать следующие заключения. Существует множество самостоятельных реальностей, наша «земная» реальность в строгом онтологическом смысле является не чем иным, как виртуальной реальностью по отношению к порождающему бытию, которое мистики называют подлинным, изначальным, сверхъестественным. Так, согласно христианской мысли — только Бог обладает в строгом смысле подлинным бытием, весь же сотворенный мир обладает бытием как виртуальность — по «сопричастности» к божественным животворя-

щим энергиям. Любопытным вариантом христианской интерпретации может служить восприятие области мистических переживаний в качестве самостоятельной реальности, находящейся между «земным» и «божественным» миром. Дело в том, что из среды дальнего мистик выходит в контакт с запредельным Богом, «Который обитает в неприступном свете, Которого никто из человек не видел и видеть не может» (1 Тим. 6: 16), и поэтому в собственно сферу тайны божественного войти не может (или же иначе — в райском состоянии человек будет вечно приближаться к божественной бесконечности), поэтому Бог, изначально сделавший первый шаг к человеку, встречает его в некой, не обязательно понимаемой исключительно топологически, «третьей области» (духовном мире — том, что именуется поднебесьем, сферой бесплотных духов в христианстве) между миром человеческим и божественным, которая допускает такого рода взаимоотношения и является поэтому особого рода реальностью «между мирами».

Логически сверхъестественная реальность, с которой стремятся соприкоснуться мистики, предшествует нашей реальности (с этой точки зрения можно говорить об иерархичности бытия). В то же время отмечается их взаимовлияние по принципу интерференции, т. е. заявленные реальности существуют здесь и сейчас каждая вместе одновременно. Люди существуют в данной им реальности, живут по ее законам и (почти) не замечают наличие других реальностей, которые по отношению к нашей также являются виртуальными — будь то сфера Интернет-сетей или область мистического. В качестве примера можно привести любопытный факт бытования схожего отношения к виртуальной и религиозной сферам из обыденной жизни. Так, в социальных сетях существует такой мем, как «танцы с бубном», употребляемый часто по отношению к программистам или системным администраторам, которые пытаются решить возникшие перед ними проблемы («колдуют над проблемой») в виртуальной, компьютерной сфере. Причем их действия остаются совершенно непонятными для неспециалистов в этой области, что делает программистов похожими на колдунов-шаманов, вступающих в контакт с чем-то мистически-непонятным. Пожалуй, с подобным трепетом относятся представители дописьменных цивилизаций к действиям действительных шаманов, выполняющих традиционный ритуал камлания — общение с духами в состоянии транса. Причем, что интересно, и согласно логике мистического переживания и согласно факту Интернет-мира — эти реальности могут оказывать воздействие на нашу обыденную реальность, а человек при переходе из одной реальности в другую испытывает нечто подобное шоку или религиозному экстазу. Этот пример демонстрирует, может быть, неосознанное, но все же употребление виртуального, полионтического подхода к воззрениям на эти сферы реальности.

Когда речь идет о сфере мистического или виртуального, и то и другое представляется некой призрачной реальностью, но не в смысле иллюзии или чего-то несуществующего, а в значении чего-то с трудом уловимого, «витающего» бытия, которое тем не менее обладает всей полнотой убедительности для погружающегося в эти реальности человека (обе эти сферы демонстрируют единство потенциальности и действительности). Такой полионтический способ воззрения на бытие позволяет говорить об иерархичной структуре реаль-

ности, что может служить основанием для развития современных вариантов философских идеалистических учений. В том числе такой подход позволяет продуктивно рассматривать сферу мистического при помощи метафизики виртуальности вообще и называть мистическую реальность примером виртуальной онтологии в частности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Геффдинг Г. Философия религии. — СПб., 1912.
2. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. — М.: Наука, 1993.
3. Дюпре Л. Мистицизм / пер. с англ. и примеч. Т. В. Малевич. — URL: <http://religious-life.ru/2012/01/lui-dyupre-mysticism-part-one/> (дата обращения: 20.01.17).
4. Новая философская энциклопедия / под ред. В. С. Степина. — М.: Мысль, 2001.
5. Новейший философский словарь. — Минск: Книжный дом, 2003.
6. Носов Н. А. Виртуальная психология. — М.: Аграф, 2000.
7. Нуруллин Р. А. Метафизика виртуальности. — Казань: Казанский гос. технологический ун-т, 2008.
8. Хольм Н. Г. (Holm N. G.) Мистика и духовность. — URL: <http://religious-life.ru/2013/03/nils-holm-mistika-i-duhovnost/> (дата обращения: 20.01.17).
9. Чередниченко И. П. Переживание в экзистенциальном пространстве // Гуманитарный вектор. — 2010. — № 2 (22). — С. 188–194.

*Я. В. Быстрова**

МАГИЧЕСКИЙ КОСТЮМ В РЕЛИГИОЗНО- МИФОЛОГИЧЕСКОЙ КАРТИНЕ МИРА

В статье представлена концепция костюма как репрезентации телесности. На примере магического костюма шамана рассмотрены символические механизмы сборки коллективного тела первопредка. Этот механизм отождествляется с символической репрезентацией космического тела рода.

Ключевые слова: костюм, ритуал, магия, символ, телесность, сборка тела, репрезентация.

Ia. V. Bystrova

MAGIC COSTUME IN RELIGIOUS AND MYTHOLOGICAL OUTLOOK

In article there is presented a conception of costume as representation of corporality. On an example of shaman`s magic costume the symbolical mechanisms of assemblage of forefather`s collective body are considered. This mechanism is identified with symbolical representation of space body of a offspring.

Keywords: costume, ritual, symbol, magic, corporality, body assemblage, representation.

Данная статья может рассматриваться в качестве иллюстрации к антропологической концепции костюма, в рамках которой символика костюма самым тесным образом связана с символикой телесности. Костюм, рассматриваемый в первую очередь со стороны его символических, а не утилитарных функций, всегда является репрезентацией человеческого тела. Последнее же следует понимать не натуралистически, т. е. не как тело-организм, а феноменологически, как тело, рассматриваемое в единстве со способом его восприятия, ощущения, интерпретации. Понятие «внутреннее тело», иногда используемое в специальной литературе, как раз и направлено на то, чтобы передать неразрывность субъективного и объективного в концепте телесности. Поскольку очевидно, что восприятие своего собственного тела предшествует любой

* Быстрова Яна Васильевна, кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии, искусств и гуманитарных наук, Русская христианская гуманитарная академия.

его научной концепции, то тело-организм может рассматриваться как модус «внутреннего тела».

Костюм является культурно необходимым атрибутом отношения человека к своему телу. Он «социализирует» индивидуальное тело человека, и в то же время «индивидуализирует» коллективное тело. Поэтому когда речь идет о символической репрезентации телесности в костюме, то это не только репрезентация индивидуального тела в неких общественно и эстетически значимых формах костюма, но и репрезентация коллективного тела на материале контуров и силуэтов тел индивидов.

С точки зрения данной концепции любой конкретный исторический тип костюма является «моделью сборки» определенного типа коллективной телесности, по тем или иным причинам господствующего в пределах той или иной культурной формации. Методологический потенциал этой концепции может быть реализован в полной мере в специальных научных исследованиях в области этнографии, искусствоведения, истории культуры и т. д. Однако прежде чем применять эту концепцию в рамках различных исследовательских программ, необходимо убедиться в том, что эта концепция действительно пригодна для использования на определенном историческом материале. В этом отношении было бы целесообразно обратиться к какому-то определенному историческому типу костюма и показать, как предлагаемая концепция работает. Распространено представление, что наиболее наглядным образом символические функции представлены в костюме, специально предназначенном для исполнения магических и религиозных ритуалов. Далее мы такой костюм будем называть магическим, используя это именование в более широком значении. Ключевая проблема при обращении к магическому костюму будет заключаться в определении того типа телесности, который собирается через реализацию магических функций костюма. В данном случае мы ограничимся примером костюма шамана, который позволяет представить механизм сборки коллективного тела наиболее наглядно.

Но прежде чем обратиться непосредственно к ритуальному костюму шамана, следует принять во внимание тот факт, что многие его элементы могут быть истолкованы вполне прозаически, и утверждение о магическом смысле этих элементов может показаться кому-то чрезмерно сильным. Тем не менее, более внимательный взгляд на данные элементы всегда убеждает в их магическом предназначении. Для примера можно взять такой древнейший элемент человеческого костюма, как сумка. У племен Западной Африки сумка, или «борфима», имеет ярко выраженное магическое значение и в наши дни [3, с. 44–45]. Внешний вид ее вполне обычен, это средних размеров сумка, по краям украшенная бахромой. Однако у многих жителей Западной Африки «борфима» является знаком принадлежности к обществу людей-леопардов, самому загадочному из тайных обществ Африки [5]. Этнографам известно, что члены этого общества наделяются, кроме всего прочего, и властью вершить правосудие. Согласно легенде, если кто-то нарушил законы и обычаи племен, то глава этого тайного общества «превращает» одного из его членов в леопарда, чтобы он мог наказать виновного. Через несколько дней нарушителя находят мертвым, причем создается полная иллюзия, что он погиб в схватке с хищни-

ком. Для этого «превращения» совершенно необходима борфима. В ней хранятся ритуальные предметы, но какие именно, никто не знает. Положив руки на «борфиму», глава людей-леопардов произносит заклинания, и после этого избраннык превращается в свирепую пятнистую кошку. На борфиме также присягают вновь принятые члены общества, обещая, что не выдадут секретные знания. Сумка является также непременным атрибутом целителя — «мганга», с которым европейцы знакомы в первую очередь благодаря роману Жюль Верна «Пятнадцатилетний капитан». Его сумка может быть сделана из кожи и меха или лыка, она всегда увешана амулетами, фетишами, мешочками с целебными снадобьями. Саму сумку можно открывать только со специальными заклинаниями, и никто кроме хозяина не имеет права до нее дотрагиваться. Согласно представлениям африканцев, в сумке живет дух-покровитель целителя, встреча с которым очень опасна для посторонних.

В определенном смысле можно говорить лишь о том, что некоторые элементы магического костюма приобретают свойственное им утилитарное значение в первую очередь, тогда как другие элементы становятся утилитарными позже. Для костюма шамана эта закономерность особенно характерна. Очевидно, что любой элемент шаманского костюма представляет собой определенный символ. Например, легко угадывается анималистская символика покроя этого костюма, где вшивной клин напоминает хвост какой-то птицы, нашивная бахрома схожа с опереньем, а одна из групп подвесок дополняет образ скелета некоего существа. Все исследователи соглашаются, что костюм шамана представляет собой символическое изображение духа, выступающего в функции покровителя, защитника. В то же время для соплеменников эта символика должна была указывать на изменение социального статуса того человека, который стал шаманом. Анимализм образности, репрезентируемой костюмом шамана, указывает на происшедшие с этим человеком необратимые изменения, выражающиеся прежде всего, в том, что он, в отличие от других, приобрел возможность вступать в контакт с существами других миров. В момент своего рождения будущий шаман ничем не отличался от всех остальных соплеменников, поэтому, когда его избирают духи-предки, обитающие в нижнем шаманском мире *Хэргу*, этот человек должен пережить нечто вроде «второго рождения» или «перерождения». Чтобы шаман смог приблизиться к миру духов и вступить с существами, там обитающими, в контакт, звероподобная мать рода изменяет одну из его жизненных сил (или присовокупляет ее к остальным), силу *хэян*. Человек, становящийся шаманом, сохраняя свою антропоморфную природу, обретает двойника, зооморфного или орнитоморфного. Этого двойника называют *харги*, и именно его наличие у шамана свидетельствует о возможности его контактов с миром духов. Теперь должно быть установлено равновесие между жизненной силой двойника (*хэян*) и телесной оболочкой человека, для чего тело шамана подвергается радикальной трансформации. Точнее, трансформации подлежит не физическое тело человека, а его телесная жизненная сила *бээн*. Согласно представлениям эвенкийских шаманов, такая трансформация совершается следующим образом: *харги* (духи-предки) перековывают все кости человеческого скелета, отбрасывают все ненужное и создают новый скелет, символически отображаемый на костюме шамана. Следовательно, ко-

стю шамана символизирует не только связь посястороннего существования человека с миром духов, но и процесс радикальной трансформации жизненных сил человека, которые в данном случае выступают синонимом используемого нами понятия телесности [8, с. 145–171; 10].

Костюм шамана, включая его, на первый взгляд, незначительные детали, можно «прочитать» как развернутое символическое предложение. Членами этого необычного предложения будут орнамент, камни, зубы, кости, чучела мелких животных, маска, оружие и т. д. Все эти элементы сливаются в единое семантическое целое в процессе магического ритуала, исполняемого шаманом. Костюм шамана представляет собой не только сосредоточенный образ характерного для рода в целом магического и мифологического образа мироздания. Внимательному читателю он раскрывает биографию шамана, дает представление о наборе его экстраординарных способностей. В то же время все эти биографические и мифологические элементы костюма актуализируются именно в процессе магического ритуала. Семантически они могут рассматриваться как дополнение к произносимому шаманом заклинанию, т. е. в рамках единого предложения-высказывания. Утверждение, что именно заклинание является главным компонентом магического обряда, было бы преувеличением, хотя для культур, получивших в свое распоряжение письменность (а шаманизм, как известно, появляется задолго до появления письменности), именно заклинание может оказаться тем элементом магического ритуала, который будет наиболее близок современным рациональным и прагматичным культурам. Любопытно, что именно магические заклинания обнаруживаются в начале эпохи письменности, и с определенными оговорками эти заклинания можно считать первыми текстами, появившимися у истоков человеческой истории. Известный антрополог этнограф Б. Малиновский записал множество магических заклинаний, изучая культуру и быт туземцев Новой Гвинеи и островов Тробриан. В центре его интересов оказались упоминания о *баломе*, или духах предков, представления о которых можно считать типологически сходными с представлениями о *харги* в шаманизме. Магические заклинания были обращены именно к *баломе*, и Б. Малиновский полагал, что их изучение позволит проникнуть в сущность самых ранних религиозных верований человечества.

Стержень...магии — это заклинания. Именно в них состоит главная сила магического обряда. Можно даже сказать, что сам обряд нужен только для того, чтобы заклинания были произнесены в соответствующих условиях. Обряд — это некий механизм трансмиссии заклинания... Поэтому именно в формуле заклинания можно искать ключ к идеям, связанным с магическим обрядом. И прежде всего бросается в глаза, что в такого рода формулах мы часто встречаемся с именами предков ныне живущих туземцев. Многие формулы прямо начинаются с длинного перечня таких имен, выступая, таким образом, как некий способ вызвать духов обладателей этих имен [4, с. 114].

Б. Малиновский связывает магические заклинания с более привычными нам действиями обычного человека, оказавшегося в угрожающей ситуации, из которой очень трудно найти стандартный выход. Если такое предположение верно, то связь магического ритуала и произносимых в его рамках формул

заклинаний аналогична связи между спонтанными действиями человека, лихорадочно ищущего выход из тупика, и сопутствующими высказываниями, выкриками, которые вызваны чрезмерной эмоциональностью и неудовлетворенностью. В этом отношении цивилизованный человек едва ли отличается от дикаря, т. к. и наш современник, независимо от его отношения к магии, оказавшись в экстремальной ситуации, угрожающей его жизни или жизни его близких, не может оставаться в бездействии, если в его распоряжении нет готовых рациональных рецептов поведения. В такой ситуации все его жизненные силы, иными словами, его телесность, будут подталкивать его к действию, которое следует совершить во что бы то ни стало, даже без шансов на успех. Такое действие осуществляется помимо воли и разума, оно вызвано самой телесностью человека.

Магические ритуалы, большая часть магических формул и принципов, колдовские приемы — все это восходит к бурным переживаниям, испытанным людьми в труднейших ситуациях их практической жизни, в безвыходных тупиках, в попытках найти бреши в стене, воздвигаемой несовершенством их культуры, разрешить противоречие между могучими жизненными соблазнами и грозными опасностями подстерегающей судьбы. Я думаю, что именно здесь мы находим не просто один из факторов, но самый главный исток магической веры [4, с. 91].

Здесь особое значение имеет не только тот факт, что Б. Малиновский обнаруживает истоки религиозных, магических и мифологических представлений о мире в спонтанных действиях человека, но и то обстоятельство, что в соответствии с его теорией магический ритуал, все его элементы, в том числе и магический костюм, представляют собой естественно и закономерное следствие этого спонтанного телесного действия. Магический костюм — это результат непроизвольного и неподконтрольного разуму порыва к преобразению собственной телесности, к взрывному увеличению своих жизненных сил. Соответственно, символика костюма шаман может быть рассмотрена именно в такой перспективе.

Ранее уже говорилось, что костюм шамана — это развернутая космологическая картина. Неслучайно, что многие исследователи именно этот костюм используют в качестве исходного пункта реконструкции мировоззренческой и религиозной системы шаманизма [1; 2]. Обратим внимание на тот факт, что у некоторых народов Сибири (с ее суровым климатом) шаманы и зимой и летом облачаются в свой костюм, надевая его на голое тело. Но магический ритуал возможен и без костюма. Обязательными в любом случае остаются такие компоненты костюма шамана, как шапка, пояс, бубен и ряд магических предметов, в числе которых чаще всего присутствуют зеркала (пришедшие на смену предметам с аналогичными свойствами). Костюм шамана символизирует порядок космоса, но этот порядок радикально отличается от представлений о мироздании, характерных для обычных людей. Костюм шамана представляет собой совокупность символов, каждый из которых олицетворяет собой различные духовные силы, в первую очередь силы духов-предков. Поэтому как только шаман облачается в свой костюм, он преодолевает узкие рамки обыденного мира и оказывается в том символическом пространстве, где осуществляется

контакт с духами. Неслучайно, что облачению в костюм предшествуют длительные приготовления, различные телесные и психофизические упражнения, скрытая цель которых заключается в облегчении последующего вхождения в транс. У народов Сибири, как правило, тщательно регламентирован вопрос о праве на приобретение шаманского наряда, и даже родственники умершего шамана не могут автоматически унаследовать его костюм. Иногда такое право возникает, когда кому-то из соплеменников снится сон, в котором открывается место, где спрятан костюм. Но при всех возможных вариантах унаследования костюм шамана не может покинуть границы рода, и это обстоятельство еще раз подтверждает, что этот костюм символизирует коллективное тело, объединяющее души и тела мертвых и живых представителей данной родовой общины.

Костюм шамана, как и сумка-«борфима», имеет заранее предопределенного владельца, поэтому любое соприкосновение обычного человека с этим костюмом вызывает сильный страх, способный довести до безумия. Пришедший в негодность костюм шамана вешают в лесу на дерево, чтобы обитающие в нем духи могли покинуть его и найти пристанище в новом костюме. Согласно этнографическим описаниям [1; 2; 7], костюм шамана должен содержать следующие компоненты: кафтан с прикрепленными к нему кружками и изображениями животных; маску, или же простой платок, закрывающий глаза; железный или медный нагрудник; шлем, или колпак, иногда головной убор с рогами; бубен с изображениями «трех миров». Часто на спине кафтана, среди висящих металлических колец, находится просверленный кружок, символизирующий Землю с отверстием от Оси Мира, по которой шаман попадает как в верхний, так и в нижний мир. На спине находятся также полумесяц и железная цепь, олицетворяющие силу шамана. Обилие металла на кафтане служит защитой от злых духов, поэтому костюм шамана очень тяжел. К числу атрибутов костюма шамана следует добавить и медные зеркала, имеющие также магическое значение. Считается, что зеркало помогает шаману «видеть мир», т. е. вступить в визуальный контакт с духами предков. Слово, обозначающее у тунгусов зеркало, *пананту*, имеет буквальное значение «тень духа».

Помимо вышеперечисленных предметов в костюме шамана должны присутствовать элементы, имеющие ярко выраженную зооморфную и орнитологическую символику. Все описания шаманских костюмов указывают на наличие птичьих перьев, которые, как предполагается, необходимы для полета в мир духов. Маски или их аналоги служат целям безопасности, т. к. шаману необходимо, чтобы злые духи не узнали его. Вероятно, широкое использование масок во многих древних обществах имеет тот же смысл обеспечения безопасности путешественнику в мир духов. Облачение в костюм преобразует шамана в глазах обычных людей, которые теперь видят перед собой существо, наделенное сверхчеловеческими возможностями. Самым главным элементом магического ритуала шаманизма является бубен [7]. Бубен представляет собой самое могущественное и эффективное магическое средство, так как именно он переносит шамана в «Середину Мира», позволяет ему мгновенно перемещаться в пространстве, вызывать и «пленять» духов. Но и для начала магического обряда бубен совершенно необходим, т. к. именно ритмические удары бубна позволяют шаману вступить в контакт с миром духов. Считается,

что обод бубна изготовлен из одной из ветвей Мирового Древа, и поэтому бубен наделяется способностью связывать Небо и Землю. Фактически бубен отождествляется с тем деревом, по ветвям которого шаман символически восходит на Небо. В шаманизме бубен пользуется исключительным вниманием, о чем, например, свидетельствует особая церемония «оживления бубна», когда шаман окропляет его специально приготовленным напитком. Предполагается, что кожа бубна изготовлена из кожи животного, которое также теперь становится важным духом-помощником шамана, позволяющим ему установить связь с мифическим зооморфным предком. Согласно мифологии шаманизма в далекие и полузабытые времена каждый человек племени мог превращаться в животное, т. е. принимать состояние своего зооморфного предка. Однако позже такая связь с мифическими предками стала достоянием только шаманов, и теперь, когда во время магического ритуала шаман восстанавливает эту связь, то символически это означает возвращение всего рода в свое зооморфное состояние. Данное обстоятельство также следует рассматривать с точки зрения сборки коллективного тела.

Кожа бубна, как правило, покрыта рисунками, изображающими микрокосм с характерными тремя мирами — Небом, Землей и Преисподней. Мир Неба включает изображения Луны и Солнца, богов и богинь, птиц; средний мир (Земля) населяется различными мифическими персонажами, шаманами, там же располагается и Мировое Древо; в нижнем мире обитают боги Преисподней, умершие шаманы, змеи.

Стоит обратить внимание и на наличие в шаманском костюме железных предметов, изображающих скелет. Отметим, что эти железные предметы меньше всего остального имеют утилитарное значение, т. к. они делают костюм шамана слишком тяжелым. Соответственно, этот элемент шаманского наряда может рассматриваться как максимально символический. Относительно этих «железных костей» у этнографов существуют различные гипотезы [9, с. 84–102]. Однако все они в конечном счете сводятся к представлению о том, что имитация скелета человека или птицы указывает на особый статус того, кто его надевает, т. е. на человека, который умер и воскрес. Многие народы Сибири полагают, что шаманы были убиты духами их предков: «сварив» тела убитых, духи пересчитали и поставили на место кости, скрепили их железом и покрыли новым телом. Скелет, представленный на шаманском наряде, символизирует драму инициации, т. е. смерти и воскрешения.

Сходные инициатические ритуалы встречаются повсеместно, например, в Австралии или в некоторых североамериканских племенах. Более того, переживание смерти и нового рождения является атрибутом любой инициации. Инициация (от латинского *Initium*, «вход», «начало») — важнейший институт деятельности тайных обществ, предполагающий «второе рождение» посвященного, в результате которого он, как правило, получает новое имя. Инициация выражена как в некоторых внешних действиях, ритуалах, так и во внутреннем преображении посвященного. Очень часто неверное представление об инициации связано, с одной стороны, с ее отождествлением с внешними формами посвященных ритуалов, которые сами по себе не могут вызвать необходимые для посвящения глубочайшие и необратимые изменения человеческой при-

роды, называемые «вторым рождением». С другой стороны, если перенести центр внимания с внешней стороны инициации на внутреннюю, то возникает опасность отождествления посвящения с любым мистическим (трансперсональным опытом). Действительно, если с инициацией связано «второе рождение», то состоится оно может только после инициатической смерти. То есть в любом случае инициация связана с глубочайшим трансперсональным опытом и психотехникой его достижения. Однако если мистический опыт может иметь спонтанный характер «видения», «наития», или даже представлять собой психоделический эксперимент, то инициация обязательно является регулярной, т. е. представляет собой закономерное и контролируемое (с целью избежать опасностей инициатической смерти) со стороны посвященных перерождение.

Возможно, наиболее полно тема инициатической смерти разработана в мистических учениях тибетского тантризма [6]. В тантрических медитациях определенного класса йогина учат видеть свое тело как труп, а свой разум воспринимать как злую богиню с ножом в руках и чашей в виде черепа. Йогин должен конкретно представить, как эта богиня отделяет голову от тела, режет туловище на куски и бросает их в жертвенную чашу. В другом упражнении йогин представляет себя как сверкающий белый скелет громадных размеров, из которого вырывается огромное пламя, заполняющее все пространство вселенной. Другая медитация сводится к представлениям о том, как с тела йогина сдирают кожу. Затем эта кожа покрывает три мира пустоты и наполняется костями и мышцами. Это же упражнение знакомо и шаманам. Смысл его заключается в конструировании космической телесности, которая в мифологии шаманизма, как выше было показано, отождествляется с телом рода. Редукция тела шамана к скелету представляет собой, таким образом, начальный этап конструирования космического тела.

Подводя итог анализу символики магического костюма шамана, можно сказать, что все символические элементы этого костюма в той или иной мере причастны к процессу сборки коллективного тела. В мифологической картине мира это коллективное тело отождествляется с телом первопредка, обретающим космические масштабы. Именно воплощение духа первопредка открывает перед шаманом сверхчеловеческие возможности, позволяет ему преодолевать любые ограничения в пространстве и во времени. Все эти утверждения могут претендовать на универсальное значение в той мере, в какой магический костюм шамана может рассматриваться как эталон магического костюма вообще.

ЛИТЕРАТУРА

1. Васильев В. Н. Шаманский костюм и бубен у якутов: (Доложено в заседании Ист. — филол. отделения 31 окт. 1907 г.). — Санкт-Петербург: тип. Имп. Акад. наук, 1910. — 47 с. (Сборник Музея по антропологии и этнографии при Императорской академии наук; [т. 1], вып. 8). — URL: http://www.kunstkamera.ru/files/lib/mae_eas_viii/mae_eas_viii.pdf (дата обращения: 20.03.17).

2. Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. — М.; Л., 1954. — 839 с.

3. Кисилева Г. Клянусь на борфиме // Журнал мод. — 1988. — № 6. — С. 44–45.
4. Малиновский Б. Магия, наука и религия // Магический кристалл / под ред. И. Т. Касавина. — М.: Республика, 1994. — 527 с.
5. Опарин А. А. Религии мира и Библия. — Харьков, 2000. — 386 с.
6. Пахомов С. В. Индуистская тантрическая философия: автореф. дис. ... канд. филос. наук. — СПб., 2001. (На правах рукописи).
7. Попов А. А. Церемония оживления бубна у остяк-самоедов. — Л., 1934.
8. Элиаде М. Шаманизм и космология // Элиаде М. Космос и история. Избранные работы / пер. А. А. Васильевой, В. Р. Рокитянского, Е. Г. Борисова. — М.: Прогресс, 1987. — 312 с.
9. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза / пер. с англ.: К. Богуцкий, В. Трилис. — Киев: София, 2000. — 480 с. — URL: <http://volkstay.com/biblioteka/1/shamanism.pdf>. (дата обращения: 18.03.17).

*Л. С. Гушчан**

ИЗ ОПЫТА РЕГУЛИРОВАНИЯ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ КАФФЕ (XIV–XV ВЕКА)**

Статья посвящена проблемам взаимоотношений различных этноконфессиональных сообществ в генуэзский период истории г. Каффы (Феодосии) (XIV–XV вв.). Рассматривается общий культурно-правовой ландшафт города, на основе правовых документов анализируются направления деятельности светских властей Каффы и ее метрополии в вопросах, связанных с взаимодействием с иерархами латинской, армянской и греческой церквей. Выявляя основные причины достаточно лояльного отношения к иноконфессиональным общинам генуэзской Каффы со стороны его властей, определяется роль этих общин в политическом и экономическом положении города.

Ключевые слова: Крым, генуэзские колонии, Каффа, Средневековье, поликонфессиональное сообщество, управление.

L. S. Gushchian

FROM THE EXPERIENCE OF REGULATION OF THE ETHNO CONFESSIONAL RELATIONSHIPS IN THE MEDIEVAL CAFFA (XIV–XV centuries)

The article is dedicated to the problems of interrelations between the different ethnoconfessional communities in the Genoese period (XIV–XV centuries) of the Caffa's (Feodosia) history. It deals with a general cultural and juridical landscape of the city, lines of actions of the secular authorities of Caffa, concerning the interrelations with the hierarchs of the Latin, Armenian and Greek churches, are analyzed on the base of the juridical documents. The main reasons of the loyal attitude of the authorities of Caffa towards the communities of adherent confessions are revealed, the role of these communities in the political and economical state of the city is defined.

Keywords: Crimea, Genoese colonies, Caffa, Medieval ages, multiconfessional society, governance.

* Гушчан Лусинэ Степановна, старший научный сотрудник, Российский этнографический музей; medievist@yahii.com

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РНФ научного проект № 15-18-00062.

Вопросы этноконфессиональных отношений приобретают в последние годы важное значение как в исторической, так и в других гуманитарных областях науки. Обращение исследователей к данной проблематике предполагает осмысление исторического опыта, изучение традиционных народных и государственных практик регулирования взаимоотношений в регионах с полиэтничным и поликонфессиональным населением в различные исторические периоды. Одним из таких регионов на протяжении многих столетий является Крымский полуостров, населенный народами, весьма различными с точки зрения политической, религиозной и культурной традиции. В данной статье мы рассмотрим некоторые аспекты системы государственного регулирования отношений среди представителей различных этноконфессиональных групп, проживавших в Каффе (современной Феодосии) в XIV–XV вв., являвшейся в этот период крупнейшим политическим, экономическим и культурным центром на его территории.

Крестовые походы XI–XIII вв. послужили причиной появления на Востоке первых торговых факторий итальянских городов. Впоследствии, в XIII–XIV вв., венецианские и генуэзские фактории и станции возникли на всем протяжении торговых путей как к северу, так и к югу от Каспийского и Черного морей. В данный период преобладающее значение имели транзитные пути из Китая «через Каспийский Туркестан, Хиву и Сарай к северным портам Черного моря» [7, с. 204] и через монгольскую Персию, в частности Тавриз и Султанию, в Трапезунд и восточные черноморские города. С некоторыми перерывами эти торговые пути существовали вплоть до сер. XV в. [4, с. 62]. Удачное географическое положение Каффы, являвшейся важнейшим пунктом посреднической торговли между Западом и Востоком, определялось тем, что она находилась в достаточном отдалении от территорий, часто подвергавшихся экспансии со стороны различных тюркских народов, что позволило этому городу получить особый экономический, политический и религиозный статус в начале XIV в. и сохранить его до 1475 г., когда он был взят турками османами.

Основанная генуэзскими купцами в XIII в. на месте греческого поселения Феодосия, Каффа в XIV–XV вв. стала главным городом Генуэзской Романии — обширных причерноморских владений Генуи, одной из самых активных республик-метрополий того времени. Консулу Каффы, официально называвшемуся в XV в. «главой города и всего Великого Моря» (*caput... civitatis et totius Maris Majoris*) [10, с. 643], подчинялся целый ряд городов, крепостей и деревень, располагавшихся на самом Крымском полуострове (Газарии, в официальных генуэзских актах), а также на восточном побережье Черного моря и в Анатолии. Управление причерноморскими колониями Генуи с 1413 г. осуществлялось из метрополии специальным городским ведомством — Коллегией Романии (*Officium Romaniae*). После покорения Малой Азии турками-османами и взятия ими Константинополя в марте 1453 г. коммуна Генуи была вынуждена уступить в счет долга свои права на Каффу Банку Св. Георгия — самому могущественному финансовому учреждению Европы того времени, сохранявшего их до взятия города османами в 1475 г.

Численность населения средневековой Каффы по некоторым оценкам доходила до семидесяти тысяч человек. Помимо генуэзцев, основавших город,

и греков, обосновавшихся в этой местности еще в античные времена, здесь проживали выходцы из различных регионов Западной Европы, которые в каффских нотариальных актах обычно называются «латинянами». Из каффских документов известно, что жителями города были также представители Восточной Европы, встречались и выходцы из стран Ближнего и Среднего Востока [13, с. 236–243]. Значительную часть горожан составляли армяне и евреи. Армянское население Каффы на протяжении XIII–XV вв. пополнялось в ходе миграционных процессов, вызванных татаро-монгольскими завоеваниями, а также угрозой экспансии, исходящей от египетских мамлюков в XIV в. [1, с. 8–9]. Следует также отметить, что армянское население города не было однородным конфессионально, поскольку среди бежавших в Крым жителей исторической Армении и Киликии были как исповедующие христианство традиционного армянского толка, не признающего постановления Халкедонского собора, так и армяне-халкедониты или как они себя называли, унитары, принявшие решения киликийских соборов нач. XIV в. (см. [12; 14]). Сведения о евреях как раввинистического, так и караимского толка, населяющих генуэзские колонии, содержатся в многочисленных еврейских и генуэзских письменных источниках, кроме того, об иудейской общине Каффы свидетельствуют и данные археологических исследований (см. [9; 11; 14]). Татарское население Каффы впервые упоминается в переписке египетского султана Бейбаре и татарского хана Берке, относящейся к 60-м гг. XIII в., где султан предлагает хану принять ислам [8, с. 164]. Хотя точная численность татар в источниках, где их называют либо «скифами» или «татарами», либо «сарацинами» [8, с. 164], не оговаривается, однако на то, что она была довольно существенной, указывают послания каффиотов в метрополию, написанные в 1434 г., в которых администрация Каффы выражает обеспокоенность в связи с военными действиями хана Хаджи-Гирея и его попытками заставить своих единоверцев уйти из города [2, с. 189].

Помимо этнического многообразия, население Каффы было представлено тремя основными конфессиональными группами — христианами, мусульманами и иудеями, среди которых существовали последователи разных направлений и толков, составлявшие самостоятельные общины. При этом город был центром обширной католической епархии, простиравшейся от Болгарии до золотоордынского Сарая, а также миссионерским центром, через который проходили пути многих францисканских и доминиканских монахов, отправлявшихся далее на север и на восток. Подобная ситуация требовала от властей определенных мер для регулирования различных сторон жизни в столь разнородном по составу сообществе, и как можно предположить, они были достаточно эффективны, поскольку позволили городу успешно развиваться на протяжении почти двух столетий.

Доступные нам источники с большей степенью полноты дают возможность рассмотреть, как складывались отношения между тремя самыми многочисленными и представительными общинами Каффы, принадлежавшими к трем христианским епархиям — католической (или латинской), греческой православной и армянской. Если быть точнее, то епархий было четыре, поскольку армянское унитарское (принявшее унию согласно договору киликийской патриархии и папства) население имело своего епископа, автономного

от епископа латинян и подчиняющегося непосредственно католикоосу всех армян в Киликии (Матенадаран, рук. № 104, 2037). Во главе каждой из них стоял епископ, в компетенцию которого, кроме канонического права, входило право рассмотрения различных брачно-семейных споров общины, а также руководство монастырями и скрипториями, из стен которых вышли многочисленные кодексы.

Источники, позволяющие осветить интересующие нас вопросы, весьма разнообразны. Так, сохранились итинерарии, хроники и трактаты, созданные как в латинских, так и в греческих и в армянских скрипториях города и близлежащих монастырей. Немаловажное значение для понимания как социальных процессов, так и восприятия повседневной жизни города его жителями имеют колофоны созданных здесь кодексов, поскольку записи такого рода делались не только писцами при написании текста рукописи, но, часто и заказчиками, а впоследствии и другими владельцами книг. Следует отметить, что колофоны или памятные записи — это любые записи в рукописных кодексах, не входящие в основной текст. Их делали как писцы перед началом и при окончании основного текста, так и владельцы, продавцы, покупатели, дарители, получатели, реставраторы кодексов. Поскольку в такого рода записях часто указывались место и время их написания, то они позволяют локализовать и датировать рукопись, а также проследить историю и пути ее передвижения. Благодаря колофонам к армянским рукописям можно проследить процесс миграции из разных регионов Армении в Крым, взаимоотношения между католической, унитарской и армянской общинами города, выявить занятия местного армянского населения.

Правовое положение населения Каффы, а также территорий, подчинявшихся ей, регулировалось юридическими документами: Уставами (известны три Устава Каффы: древнейший Устав был издан в 1290 г., далее он был переиздан с добавлениями в 1316 г., а наиболее поздним является Устав 1449 г.) и нотариальными актами, которые создавались в метрополии и за исполнением которых следили генуэзские комиссии и посланные из Генуи чиновники, которым приходилось приспосабливаться к местным условиям и вникать в весьма сложную и многообразную систему взаимоотношений между жителями города. Кроме того, сохранилась достаточно обширная официальная переписка консулов Каффы с Советом Старейшин и дожами Генуи [6].

Взгляды современных исследователей на этноконфессиональную ситуацию в Каффе расходятся. Одни приходят к выводу, что здесь существовала некая надэтническая общность, которая нашла отражение в практике «*universitas humanum Caffae*» (общность Каффы) [3, с. 114], и в городе царил «обстановка толерантности, позволившая задолго до Флорентийского собора добиться унии западной и восточной церквей» [3, с. 114]. Другие считают, что говорить возможно лишь о некой «неабсолютной» толерантности генуэзских жителей города, которые лишь допускали представителей остальных народов «к определенной сумме прав и привилегий» [5, с. 227].

Вместе с тем источники свидетельствуют, что ситуация не являлась столь однозначной, как она представлена в работах специалистов. Прежде всего, благодаря нотариальным актам, фиксирующим социальное положение каф-

фиотов, а также предписаниям генуэзских властей, мы располагаем сведениями о браках между генуэзцами, принадлежавшими к католикам, и представительницами иных христианских народов, проживавших в городе. Так, если в начале XIV в. такие браки были еще редки, то впоследствии их количество значительно увеличивается, особенно с начала XV в. [3, с. 110]. Это обстоятельство стало следствием заботы метрополии о стабилизации демографической ситуации в городе и ее стремлении не допустить большого оттока молодого мужского населения колонии. Для поощрения браков с местным населением власти предпринимали специальные меры — «каждому генуэзцу, взявшему жену в этом городе... предоставлялось вспомоществование в размере одного соммо в год, а также льготы на получение земельных участков города и в строительстве дома» [3, с. 111].

Следует отметить, что данная политика светских властей города была воспринята весьма неоднозначно духовными руководителями общин. Поскольку такого рода браки приводили к переходу супруги в католичество, они поощрялись латинскими епископами, но встречали сопротивление со стороны греческого и армянского духовенства, что приводило к конфликтам и разногласиям между общинами города. Во избежание больших осложнений консулом и советом города был издан специальный указ, запрещающий владыкам христианских церквей вмешиваться в браки между генуэзцами и инославными жительницами города [6, с. 102].

Регулирование взаимоотношений между представителями различных конфессий в Каффе иллюстрируют также документы, относящиеся к официальным религиозным праздникам, которые являлись нерабочими днями в этом городе. В одном из этих документов содержится предписание дожа Томмазо ди Кампофрегозо и Совета Старейшин Генуи о праздниках, отмечаемых в Каффе [5, с. 230–232]. Согласно этому документу, датированному четвертым января 1440 г., народы, населяющие город, «будь то латиняне или греки, или армяне, или евреи и, наконец, всякой веры и обряда должны знать в какие дни позволено работать, а в какие нет: (Совет Старейшин и дож) постановляет, провозглашает и приказывает, что никому, к какой бы вере и обряду он не относился, не позволено работать в дни, указанные ниже...» (*seu latini sint sive greci vel armeni, aut hebrei, et demum omnis religionis ac ritus sciunt, quibus diebus operari liceat et rursus quibus sit: statuerunt declaraverunt et jusserunt, quod nulli cujusvis religionis ac ritus liceat operari diebus inferius descriptis...*). Далее следует список праздников, среди которых упоминаются Пасха, Рождество и Богоявление, а также группа праздников, посвященная дням памяти святых. Как отмечает С. П. Карпов, «часть праздников полностью совпадала с православными, часть не совпадала по датам, а некоторые полностью отсутствовали в православном церковном календаре того времени». Далее автор пишет, что «армянские, мусульманские и иудейские праздники никак не фигурируют в списке» [5, с. 228]. Заметим, однако, что С. П. Карпов не учитывает того весьма существенного факта, что те армянские праздники, которые являются общехристианскими, все же не присутствуют среди указанных в предписании. В целом список праздников, которые являются нерабочими днями, рассматривается автором как некое отсутствие толерантности по отношению к другим конфессиям. Однако

следует учесть, что существовала также статья Устава 1381 г., подтвержденная в 1449 г., в которой говорится, что в праздничные дни «пусть будет позволено, однако, каждому по желанию работать в собственном доме» (*liceat tamen cuiuscumque laborare in domo ipsius ad libidum voluntatis*) [6, с. 85]. Таким образом, значение предписания 1440 г. существенно возросло.

Следует отметить, что предписание соблюдения праздничных дней доминирующей конфессии для представителей иных религий является типичной чертой средневекового социума, будь то Восток или Запад. Однако законодательно предоставленная иноверцам, при необходимом публичном соблюдении официальных нерабочих дней, возможность работать в те дни, которые не входят в их религиозный календарь, была весьма неординарным явлением для данной эпохи.

Как уже было отмечено выше, Каффа являлась центром миссионерской деятельности католического духовенства. Одной из важнейших задач главы латинского епископата являлось обращение в католицизм представителей иных конфессий. Прозелитизм главы католической общины вызывал недовольство нелатинского населения города. Реакцией светской власти на действия владыки латинской церкви является официальное письмо консула Каффы в Геную, датированное 1455 г. В этом письме консул выражает недовольство действиями каффского католического епископа, который, несмотря на многократные запреты консула, проповедовал католицизм среди армянского и греческого населения города, что привело к волнениям в вышеназванных общинах. Епископ, согласно письму, «постоянно стремился возбудить среди армян и греков ежедневные волнения, что мы никоим образом не можем позволить» (*armenos et grecos cotidie perturbare volebat... quod nullo modo permissimus*) [6, с. 89]. Объясняя свою обеспокоенность поведением епископа и недовольством армянской и греческой общин города, консул приводит два очень важных аргумента: первый из них — «армяне и греки являются нашими вернейшими (поданными) и хорошими купцами, оказывающими городу великое благодеяние» (*armeni at greci sunt nobis fidelissimi et boni mercatores dantes civitati magnum beneficium*). Второй, не менее важный — «мы живем в окружении татарских народов и необходимо принаравливаться к среде и к жителям» (*inter tartaras nationes vivamus et oportet se accomodare de qualitate loci et habitantium*) [6, с. 89]. Эти два аргумента определяют, с одной стороны, причину терпимости генуэзской администрации к негенуэзскому населению, с другой — причину многолетних разногласий между католическим епископатом (с 50-х гг. XV в. архиепископатом) и светской властью Каффы.

Заметим, что в конфликте с латинским епископатом метрополия не только выступала на стороне полиэтничного населения города, но и настаивала на соблюдении каффской администрацией надлежащего контроля над действиями главы католической епархии. Так поступали сначала дожи и старейшины Генуи, а в последствии и дирекция Банка Св. Георгия, как это видно, в частности, из Устава 1449 г. [10, с. 730], в котором отдельным параграфом выделено постановление «О необходимости устранения принуждений, вносимых господином епископом Каффы по отношению к грекам, армянам, евреям и другим

иноверцам» (*De molestiis per dominum episcopum Caphe illatis Grecis, Armenis, Iudeis et aliis scismaticis removendis*) [10, с. 730].

Причиной появления данного постановления явилось, согласно тексту этого документа, то, что в метрополии стало известно, что «епископ города Каффы принуждает, беспокоит и грабит не католических жителей Каффы, что может стать причиной уменьшения населения города и предместий» (*episcopus civitatis Caphe molestar quandoque inquietare et avanare*), и «тем самым может стать явной опасностью и вредом для самого города» (*causam depopulationis et civitatis et burgorum quod esset evidens periculum et damnum ipsius civitatis*). В связи с этим Устав постановил, чтобы епископы Каффы, настоящий и будущий (*praesens vel futurus*), «не посягали на (компетенции) епископов других епархий и не налагали рук на жатву других народов» (*non signent super episcopatum alterius diocesis nec ponant in alterius nationis messem manus*). За выполнением этих постановлений должны были следить Совет Старейшин и сам консул города, если же они будут «вялыми и небрежными» (*tepidi et negligentes*), то «могут и должны будут подвергнуться взысканию по приговору синдиков» (*possent et debeant sindicari arbitrio sindicorum*) [10, с. 730–733].

Из этих документов видно, что беспокойство о благополучии города, как экономическом, так и политическом, было и для каффской, и для генуэзской администрации важнее, чем, в частности, бесконфликтные отношения с духовным иерархом столь высокого сана, каковым являлся глава обширной каффской епархии. Таким образом, становится очевидным, что в случаях осложнения межэтнических и межконфессиональных отношений население города могло рассчитывать как на каффские городские власти, так и, что немаловажно, на метрополию.

Администрация на уровне законодательства пресекала любые действия, которые могли нарушить мирное сосуществование общины Каффы и помешать торгово-экономическому процветанию города, в котором, например, с самого его зарождения, греческие купцы являлись важным звеном в цепи торговых связей с византийскими городами [8], а армянские — с Востоком, в частности крупнейшим иранским городом Султанией, по известным с древности торговым путям [7].

Основные выводы, которые позволяют сделать рассмотренные выше материалы, сводятся к следующему. Несомненно, что со стороны как генуэзской администрации Каффы, так и метрополии и дирекции Банка Св. Георгия, наблюдалось лояльное отношение к нелатинскому населению фактории. Причиной этому были прагматическое стремление выжить в весьма сложных условиях борьбы, ведущейся за полуостров с соседними государствами. Следует также отметить, что светское правление Каффы, осознавая всю сложность взаимоотношений между различными христианскими церквями и паствами, смогло занять собственную, независимую от точки зрения католической церкви, позицию и, таким образом, стало арбитром в решении правовых вопросов и разрешении конфликтов, которые не могли не возникать в столь различном по составу населения городе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Айбабина Е. А. Декоративная каменная резьба Каффы XIV–XVIII веков. — Симферополь, СОНАТ, 2001.
2. Данилова Э. В. Каффа в начале второй половины XIV вв. // Феодальная Таврика. Материалы по истории и археологии Крыма. — Киев: Наукова думка, 1974. — С. 189–214.
3. Еманов А. Г. Латиняне и нелатиняне в Каффе (XIII–XIV вв.) // Из истории Византии и византиноведения: Межвузовский сборник. — Л: Изд-во ЛГУ, 1991. — С. 107–116.
4. Карпов С. П. Итальянские морские республики и Южное Причерноморье в XIII–XV вв. — М.: Изд-во МГУ, 1990.
5. Карпов С. П. Что и как праздновали в Кафе в XV в. // Средние века. — М.: Наука, 1993. — С. 226–232.
6. Колли Л. Каффа в период владения ею Банком Св. Георгия // Известия Таврической Ученой Архивной Комиссии. — 1912. — № 47. — С. 89–103.
7. Манандян Я. А. О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей древних времен (V в. до н. эры — XV в. н. эры). — Ереван: Изд-во Академии наук Армянской ССР, 1962.
8. Старокадомская М. К. Солхат и Каффа XIII–XIV вв. // Феодальная Таврика. Материалы по истории и археологии Крыма. — Киев: Наукова думка, 1974. — С. 162–173.
9. Тюркские народы Крыма. — М.: Наука, 2003.
10. Устав для генуэзских колоний в Черном море, изданный в Генуе в 1449 г. // Записки Одесского общества истории и древностей / пер. и комм. В. Юргевича. — 1863. — Т. 5. — С. 629–837.
11. Фарфель Г. А. Древняя иудейская синагога, найденная в городе Феодосии. — Феодосия: типография Центральной Станции Гидро-Метеорологической Службы, 1917.
12. Хачикян Л. Артазское княжество и Цорцорская школа // Вестник Матенадарана. — 1973. — № 11. — С. 125–210 (на арм. яз.).
13. Ballard M. La Romanie Genoise (XII-e debut de XV-e siecle). — Roma-Genova: Boccard, 1978. — Vol. I.
14. Kizilov M. Karaites through the travellers' eyes: ethnic history, tradicional culture and everyday life of the crimean karaites according to the descriptions of the travelers. — New York: Troy, 2003.
15. Oudenrijn M. Linguae Haicanae sciptores ordinis praedicatorum congregationis fratrum unitorum et fratrum armenorum ordinis. S. Basilii citra mare. — Bern: Francke, 1960.

*П. В. Панов**

ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ДОКУМЕНТОВ ФОНДА УПОЛНОМОЧЕННОГО СОВЕТА ПО ДЕЛАМ РПЦ ПО ЧКАЛОВСКОЙ/ ОРЕНБУРГСКОЙ ОБЛАСТИ

Статья посвящена выявлению гносеологической ценности архивных материалов фонда Уполномоченного Совета по делам РПЦ по Оренбургской области. Документы из этого фонда содержат уникальную информацию о духовной истории народов Оренбургского края и страны в целом, дают представление о положении и деятельности религиозных организаций края, о взаимоотношении государства и Церкви, о состоянии религиозной жизни населения. Особенно важным для источниковедческой оценки исторического значения документов является анализ их интенционального характера. Автор делит исторические источники на преднамеренные и непреднамеренные по интенции их создания и показывает познавательную ценность источников этих типов. В работе обоснована мысль о большей объективности непреднамеренных источников и одновременно показана неоднозначность классификации документов фонда уполномоченного по интенциональному критерию.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, преднамеренные источники, непреднамеренные источники, интенциональный анализ, фонд Уполномоченного Совета по делам РПЦ.

P. V. Panov

*INTENTIONAL DOCUMENTS ANALYSIS OF FUND AUTHORIZED COUNCIL
IN ROC UNDER THE SOVNARKOM/USSR MINISTERS' COUNCIL IN CHKALOVSK/
ORENBURG REGION*

The article is devoted to revealing the epistemological value of archival material in Fund Authorized Council in ROC in Orenburg region. Documents contain unique information about the peoples' spiritual history of the Orenburg region from this fund and country as a whole, give the idea of the situation and the activities of religious organizations in the region,

* Панов Петр Владимирович (иерей), проректор по воспитательной работе, старший преподаватель кафедры Истории и социально-гуманитарных дисциплин, Оренбургская духовная семинария Оренбургской Епархии Русской Православной Церкви; simon_petr90@mail.ru

the relationship between the state and the Church and religious population's life status are pointed out. The analysis of the intentional nature is particularly important for the evaluation of source documents of historical significance. The author divides the historical sources on intentional and unintentional on their intentions of creating and showing the cognitive value of these types of sources. The work proved the idea of greater objectivity unintentional sources and, at the same time, it showed the ambiguity of the fund documents authorized classification by intentional criterion.

Keywords: Russian Orthodox Church, intentional sources, unintentional sources, intentional analysis, Fund Authorized Council in ROC.

Архивный фонд Уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР по Чкаловской / Оренбургской области является ценным историческим источником. Документы, содержащиеся в этом фонде, зачастую отражают уникальную информацию о духовной истории народов Оренбургского края, дают представление о положении и деятельности религиозных организаций края, о взаимоотношении государства и Церкви, о состоянии религиозной жизни народов Оренбургской области и СССР в целом [3, с. 341–347].

Как известно, Совет по делам Русской Православной Церкви при Совнаркоме СССР был создан 14 сентября 1943 г., через несколько дней после выбора Патриарха. «Главной функцией нового государственного аппарата, по мысли Сталина, была организация взаимоотношений между правительством и церковью» [2, с. 45]. Учреждению этого органа предшествовала исторически важная встреча Сталина с митрополитами Сергием, Алексием и Николаем, на которой в ходе беседы предварительно решались вопросы необходимости выбора Патриарха, открытия церквей и духовных учебных заведений, освобождения из заключения и ссылки церковных иерархов, издания периодического церковного журнала и ряд других насущных вопросов [5, с. 461–464].

Для осуществления функций Совета по делам РПЦ на местах был учрежден институт Уполномоченных Совета по делам РПЦ при Совнаркоме СССР. Архивные документы, анализируемые нами в данном исследовании, представляют собой главным образом бумаги делопроизводства Оренбургских уполномоченных этого Совета.

Классификация документов фонда как исторических источников может быть проведена по нескольким основаниям: по типу материального носителя, по хронологическим рамкам их составления или отражаемой информации, по интенции составления (преднамеренные и непреднамеренные), по темам, по степени уникальности и подлинности, по авторству (церковные деятели или представители государственной власти, частные лица или чиновники), по степени материальной сохранности, по технике исполнения (манускрипты или печатная продукция, фотографии) и по другим критериям.

Особенно важным для источниковедческой оценки исторического значения документов является анализ их интенционального характера. В исторической науке принято считать, что степень объективности данных, содержащихся в любом документе, зависит от того, с какой целью и с каким намерением создавался исследуемый документ. Необходимо различать документы, содержащие преднамеренные и непреднамеренные свидетельства. И те и другие

могут пролить свет на прошлую социальную реальность, но непреднамеренные свидетельства более истинны, поскольку не искажены субъективизмом составителей, они менее тенденциозны, чем преднамеренные [4, с. 109]. «Прошлая социальная реальность есть объективный факт мирового бытия» [6, с. 375], и поэтому знание о прошлом тоже должно носить объективный характер.

Еще французский историк Марк Блок в своей «Апологии истории» писал, что если мы сравним сочинение Геродота с каким-либо древнеегипетским путеводителем по загробному миру, извлеченным из гробницы фараона, то «перед нами окажутся два основных типа, которые можно выделить в бесконечно разнообразной массе источников, предоставленных прошлым в распоряжение историков. Свидетельства первого типа — намеренные. Другие — ненамеренные» [1, с. 36]. Ненамеренные свидетельства несут те источники, при создании которых «забота о создании определенного мнения у современников или у будущих историков не играла никакой роли» [1, с. 37]. Исторические источники данного типа включают любые продукты человеческого труда, создание которых не было вызвано желанием сохранения памяти о некотором фрагменте жизни. Такие артефакты производились для удовлетворения духовных и материальных потребностей текущей жизни и не предназначались для осведомления потомков о фактах прошлого. Ценность источников данной группы заключается в их беспристрастности и, стало быть, объективности, но крупным недостатком является бессистемность, случайность, неупорядоченность и крайняя фрагментарность данных. Работать с ними особенно трудно, но зато они хорошо помогают усмотреть то, что было тщательно и часто специально скрыто (так называемые «белые пятна» истории), о чем молчали в прошлом и молчат по неведению и сейчас.

Напротив, намеренные свидетельства содержатся в тех источниках, которые специально создавались для фиксации каких-либо особенно значимых для заинтересованных групп и лиц фактов и для передачи сведений о ком-либо или о чем-либо другим людям или даже другим поколениям людей. Источники этой группы, как правило, ценны и удобны тем, что они содержат более или менее связанные отчеты о произошедших событиях, о прошлых положениях дел, тенденциях и процессах общественной жизни. К преднамеренным источникам можно отнести мемориалы и скульптурные памятники, средневековые хроники и летописи, биографии и автобиографии, мемуары, дневники, портреты, фотографии, видео и звукозаписи, зарисовки, репортажи, донесения, планы, отчеты, письма и многие другие формы фиксации и трансляции информации о прошлой социальной реальности.

Анализ документов фонда Уполномоченного Совета по делам РПЦ при Совете Министров СССР по данному критерию, выделение в нем источников, содержащих преднамеренные и непреднамеренные свидетельства, сами по себе очень важны для борьбы с многочисленными фальсификациями интересующего нас периода истории, заполнения «белых пятен» в ходе расширения и углубления наших знаний о прошлом, для достижения объективно истинного знания. Опыт такого анализа показывает, что выделение типов документов по критерию интенциональности не может носить строгого и однозначного характера в силу нередкого одновременного наличия обеих интенций в со-

держании многих документов и правильнее было бы выделять, понимать и объяснять мотивы создания документа в каждом конкретном случае. В противном случае индукция выводов зачастую носила бы характер поспешных обобщений, противоречащих самому критерию научности знания.

Возьмем для примера несколько характерных частных случаев. В архиве хранится дело № 113, которое содержит инструктивные письма Совета по делам РПЦ уполномоченным на местах. Инструкции и указания даны на основе той информации о религиозной обстановке по стране в целом, которая была собрана и предоставлена самими же уполномоченными Совета на местах. Там говорится об активизации верующих за последние годы и о необходимости более пристально и настойчиво выявлять причины этой активизации для принятия своевременных мер против нее. Уполномоченным конкретно рекомендуются те или иные методы и формы работы с верующими, в целом по сдерживанию распространения религии. Все документы этого дела проходили под грифом «секретно». На первый взгляд, казалось бы, сама секретность распоряжений говорит о том, что данная информация не предназначена для осведомления кого-либо, кроме самих Уполномоченных Совета, и тем более для потомков и будущих историков. Кроме этого, документы в принципе являлись инструкциями — руководствами к действию в текущем моменте и не носили никакого мемориального или аффирмативного значения. Вследствие поспешно сделанного вывода можно было бы однозначно отнести эти документы в разряд исторических источников, содержащих непреднамеренные свидетельства. Однако более вдумчивое рассмотрение дает понимание того, что секретность предполагала горькую и циничную правду, которую надо было скрывать от населения. Столь благородное, свободное и самое справедливое в мире государство, где «так вольно дышит человек», не желало пятнать себя тайными и некрасивыми делами, которые «делаются в углу» и о которых приходится умалчивать перед народом и особенно перед общественностью западных стран, для которых мы желали быть примером и воплощенным идеалом свободы и социальной справедливости. То есть налицо пример того, как содержание документов было призвано содействовать созданию и поддержанию необходимого и ложного образа якобы воплощенных в реальность идеалов и создавать превратную картину положения народа в СССР в общественном сознании. Тенденциозность и односторонность подобных документов очевидна — в них содержится однобокий взгляд советского аппарата власти на религиозную и — шире — духовную жизнь граждан, не учитывается голос самого народа, мнения верующих и направленность этих инструкций на искоренение веры сквозит постоянно. Как известно, в советских декретах и конституциях провозглашалась свобода совести, и для внешнего наблюдателя декларировалось довольно благодушное отношение государства к религии и религиозным объединениям, отношение внешне беспристрастное и равное ко всем, вне зависимости от наличия или отсутствия религиозных убеждений и деятельности по ним. На деле же данные секретные документы свидетельствуют о крайне пристрастном и заинтересованном отношении государства к религиозным объединениям и религиозной жизни. Строчки документов рассматриваемого в качестве данного примера дела свидетельствуют о том, что усиление внимания Уполномоченных Совета

к деятельности верующих и духовенства нужно для того, «чтобы можно было предпринимать необходимые (! — государству именно необходимо это! — П. П.) меры и противопоставлять (!) деятельности церкви научно-атеистическую пропаганду и культурно-просветительную (т. е. предполагается, что религия — это темнота, невежество и обскурантизм. — П. П.) работу» [9, л. 29]. В документе говорится, что предоставляемая Уполномоченными информация нужна для того, чтобы «судить о том, в каком направлении активизируется деятельность церкви и что необходимо предпринять для ослабления ее влияния». [9, л. 31]. Или такой типичный образчик «беспристрастности»: священник Желюк из церкви в селе Дидковцы Белогорского района Хмельницкой области привлек двух мальчиков из 4-г класса к церковной службе. Но, узнав об этом, партийная и комсомольская организации поручили пионерам «провести определенную работу с мальчиками, которые пошли в церковь. Работа была успешной (!), мальчики покинули священника и церковь» [9, л. 31]. В документе также констатируется:

В 1957 году в некоторых церквях Липецкой области готовились к поступлению в семинарию 6 человек молодежи, но ни один не поступил благодаря мерам, принятым через комсомольские организации, которые провели соответствующую работу и устроили всех учиться в технические училища или работать на заводы [9, л. 32].

Таким образом, видим пристрастность и тенденциозность государства в отношении церкви, выражающиеся в прямой борьбе с ней. В связи с этим можно задать вопрос: может ли документ, формально относимый к источникам, содержащим непреднамеренные свидетельства, но характеризующийся пристрастной партийной односторонностью сведений о прошлом, быть носителем объективной информации? Сохраняют ли подобные документы научную ценность, обычно приписываемую непреднамеренным историческим источникам? Мы имеем основания судить о том, что да, сохраняют, несмотря на свою тенденциозность. Подобные партийные (в смысле односторонние) документы демонстрируют истинное отношение Советского государства к верующим и их духовным потребностям и сообщают о многочисленных конкретных фактах. Когда мы читаем материалы другой стороны государственно-церковных отношений — письма простых верующих, то становится понятно, что с 1943 г. в сознании православного народа жила иллюзия о курсе Советского правительства под руководством товарища Сталина на полное восстановление справедливости в отношении к церкви.

Видимо, на фоне наивных упований верующих граждан на искреннее стремление «великого и мудрого вождя» способствовать полному восстановлению свободной религиозной жизни трудящихся (искренне недоумевающих, почему уполномоченный Совета тормозит ходатайства об открытии ранее закрытых — даже не новых! — храмов, о регистрации священнослужителей и других насущных духовных потребностях верующих) и становится понятной научная значимость сухих и жестких инструкций Совета, даваемых своим уполномоченным на местах.

Возьмем для контраста другой пример. В фонде хранится очень много справок и сухих статистических отчетов о положении и деятельности религи-

озных объединений области. Из них мы узнаем массу фактов о действительном положении дел по интересующим нас вопросам церковной истории. В них мы, как правило, не встречаем идеологических моментов и указаний, характеризующих качество и направленность государственно-церковных отношений. Составлялись эти отчеты явно не для памяти потомков и будущих историков, а для вполне конкретных насущных задач государственного контроля и регулирования деятельности церкви, т. е. для «внутреннего пользования» в той исторической эпохе. Критерии отбора информации, разумеется, не соответствуют потребностям научного исследования и обусловлены внутренними потребностями той эпохи. Например, мы берем характерное дело № 83, в котором собраны сводные статистические справки уполномоченного Совета о религиозной православной обрядности области в области за 1948–1970 гг. Можно было бы ожидать увидеть здесь полные сведения по совершению всех обрядов и таинств во всех приходах епархии за все указанные года, однако мы видим сведения только по совершению крещений, венчаний и отпеваний, которые квалифицируются представителями власти как «основные обряды», и обнаруживаем отсутствие сведений за период 1950–1955 гг. [7, л. 24]. Стало быть, подобного рода документы правильнее относить к непреднамеренным источникам (следам времени). Но как отчеты они являются сообщениями, т. е. специальными носителями определенной информации, адресованной авторами другим людям. И в этом роде все такие сообщения выступают преднамеренными свидетельствами, предназначенными специально для передачи именно определенной информации. Не будем забывать, что как раз специально составленные статистические отчеты, как правило, грешат сознательным искажением фактов в виде всякого рода приписок для представления положения дел в более выгодном для составителей документов свете. В нашем случае такими составителями были в основном Уполномоченные Совета по делам РПЦ и их помощники. Оставаясь в рамках научности, мы не делаем предположений о фактах такого искажения сведений и можем лишь замечать и констатировать таковые в ходе специальных исторических исследований в случаях их обнаружения при сопоставлении данных из нескольких параллельных источников. В целом же справки и статистические отчеты являются источником более объективной информации, чем идеологически нагруженные письма и инструкции.

Весьма сложными для анализа по выявлению объективности сведений являются регистрационные дела религиозных обществ — наиболее многочисленные и уникальные дела фонда. Эти дела в основном должны быть отнесены к непреднамеренным историческим источникам — следам прошлого. В них содержатся документы различного типа и происхождения — как со стороны госслужащих, так и со стороны верующих и духовенства, там содержатся заявления, листы с подписями заявителей, ходатайства, справки, решения, заключения, переписка, статистические сведения и др. Зачастую можно наблюдать столкновение противоположных мнений и желаний, в т. ч. уклончивые ответы представителей власти и взаимные обвинения разных лиц, что обязательно сопряжено с фактором субъективности и может быть использовано для реконструкции картины прошлого только после тщательного исследования. Регистрационные дела религиозных обществ являются одними

из наиболее уникальных и поэтому ценных источников исторических знаний. Судя по научной литературе, полная летопись открытия храмов и приходов Оренбургской области еще не восстановлена, и для выполнения этой задачи данные архивные документы могут оказать неоценимый вклад.

Также неоднозначны в отношении критерия преднамеренности / непреднамеренности свидетельств конкретных источников отчеты о деятельности Чкаловской епархии, составленные самими епархиальными управлениями. Так, годовой отчет о деятельности Чкаловской епархии за 1949 г. наряду с ценными и, по-видимому, беспристрастными сведениями содержит явно преднамеренные сообщения вынужденного характера в условиях отсутствия реальной свободы совести, диктата КПСС и культа личности Сталина. Например, мы читаем о том, что из особо важных событий жизни епархии авторы доклада, будучи представителями духовенства, называют... празднование Дня Мира (! — не Пасхи, не Рождества, не Троицы...), отмеченное с большим размахом, и празднование дня рождения Сталина (!). «С большой любовью верующие епархии отметили юбилейную дату — день семидесятилетия председателя Совета Министров СССР Иосифа Виссарионовича Сталина... храмы были переполнены» [8, л. 2]. Сам факт торжественного отношения к этим праздникам не вызывает ни малейшего сомнения, но отнесение последних к разряду особенно значимых годовых событий жизни епархии говорит о желании угодить вождю и партийному руководству и представляется обычной вынужденной маскировкой. Также понятны утверждения о «большой любви» к Сталину как руководителю государства. Но кроме вполне преднамеренных сообщений такого рода, документ содержит немало объективных сведений, описывающих состояние дел в епархии. Например, сообщается, что «Территория Епархии совпадает с границами Чкаловской области», «В Епархии особым почитанием пользуется Табынский образ Божией Матери» [8, л. 3], «общее число приходов в Чкаловской области на 1.01.1949 года — 22, из них 10 городских и 12 сельских приходов; общее число действующих православных храмов (церквей и молитвенных домов) — 24, из которых 2 — приписные; из 24 храмов 3 церкви — каменные и кирпичные, 18 — деревянные, 3 — каркасно-засыпные» [8, л. 8]. Активно шел процесс восстановления храмов. «За 1949 г. ремонтные работы производились во многих храмах. Капитально ремонтировался Свято-Никольский кафедральный собор с заменой нижних венцов в большом куполе» [8, л. 4]. Не берясь судить об ошибочности или безошибочности статистических и прочих сведений, приводимых в епархиальном отчете за 1949 г., мы вполне можем предполагать их объективность и непредвзятость, что может быть доказано путем сопоставления со сведениями из других источников. Как отчет документ может быть отнесен к типу письменных источников, содержащих преднамеренно зафиксированную и передаваемую информацию. Однако эта преднамеренность носит внутренний характер — информация подобрана по большей части не для произведения выгодного впечатления на потомков или на посторонних людей того времени, а для осведомления Патриархии и для специалистов, осуществляющих контроль Церкви со стороны государства, т. е. для работы. Поэтому это не та классическая преднамеренность, когда сведения специально тенденциозно подбираются с целью произвести

выгодное впечатление на кого-то и при этом что-то специально умалчивается, что-то показывается преувеличенно и детально, а что-то прямо искажается. Таким образом, при всей бесспорной информативной ценности, некоторая неопределенность интенциональной квалификации архивных дел подобного рода остается.

Интересен в плане интенционального анализа пласт хранящихся в архиве дел, которые можно обобщенно назвать газетными вырезками. Это коллекции статей из местных газет с материалами по научно-атеистической пропаганде. Дела такого рода собраны в нескольких объемных папках, содержащих сотни статей каждая. На первый взгляд, газетные статьи представляют собой менее ценный вид исторического источника по сравнению с документами делопроизводства. Они кажутся чем-то дешевым, лишенным какой бы то ни было уникальности ввиду тиражируемости и распространенности газет, их однодневного характера. Пропаганда может гносеологически квалифицироваться как наиболее чистый вид случая преднамеренности содержания текстов. Другими словами, газетные статьи по своему содержанию и вырезки как способ преднамеренного отбора материала — это документы, содержащие чисто преднамеренные, а посему малообъективные свидетельства о прошлом. Сама научно-атеистическая пропаганда как их основная тема воспринимается нами зачастую как нечто плоское, банальное, неумное и набившее оскомину своей массовостью и навязчивостью.

Однако при более близком знакомстве с такого рода документами начинаешь осознавать, что перед нами весьма и весьма ценный материал. Во-первых, большинство документов имеет статус исторического первоисточника благодаря огромной массе конкретных фактов, впервые встречающихся историку. Во-вторых, это вырезки из местных, а не из центральных газет, и поэтому информация, содержащаяся в них, носит уникальный характер в смысле того, что ее не найдешь больше нигде, разве что в случайно сохранившихся экземплярах газет тех лет. По ним можно воссоздать яркую и насыщенную конкретными деталями картину прошлого Оренбургской области. В-третьих, газетные вырезки стоят как бы особняком в ряду дел исследуемого нами фонда. Это вполне самостоятельный тип документов, отдельный от документов делопроизводства уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви. Эти документы могут использоваться для сравнения данных переписки и отчетов уполномоченных, потому что газетные статьи представляют собой внешний источник информации по отношению к документации уполномоченных. Статьи эти писались и собирались не уполномоченными и затрагивают вопросы, которые иногда пересекаются с вопросами, с которыми работали уполномоченные, а иногда и выходят из пределов их компетенции. В-четвертых, данные этих статей могут служить для воссоздания целостной картины прошлого ввиду связности повествования. Там зачастую ведется рассказ о произошедших событиях, насыщенный деталями, подробностями, с указанием полных имен, фамилий и отчеств, профессий и мест работы людей, их социального положения, дат событий, дается описание настроений и отношений. Таким образом, становится ясно, что вырезки газетных статей, хранящиеся в архивном фонде уполномоченного Совета по делам РПЦ, представляют собой ценный истори-

ческий источник, содержащий много объективной фактической информации, несмотря на преднамеренность создания этих текстов.

Если же все-таки попытаться провести общий анализ документов фонда по критерию преднамеренности / непреднамеренности содержащихся в них свидетельств и сделать ряд общих выводов, то стоит отметить, что все эти документы ближе по характеру к непреднамеренным свидетельствам, потому что они носили рабочий характер делопроизводства для решения практических вопросов протекавшей тогда жизни, а не для увековечивания событий в памяти потомков. Они не создавались, не комплектовались и не отбирались как систематический материал для будущих исторических исследований. В результате материал подобран вне зависимости от тенденциозности комплектования с неизбежными умолчаниями о нежелательном и выпячивании для обозрения одного только выгодного материала для создателей и пользователей этих документов. Поэтому документы этого фонда представляют собой особую ценность, и их использование способствует достижению объективно-истинного исторического знания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. — М.: Наука, 1986.
 2. Гераськин Ю. В. Возникновение и становление института уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви при Совете министров СССР // Известия Алтайского государственного университета. — № 4–4. — 2008.
 3. Зильберштейн, М. М. Документы объединенного архивного фонда Уполномоченного Совета по делам религий Совета Министров СССР по Оренбургской области. Комитет администрации Оренбургской области по делам национальностей и связи с религиозными организациями как источник изучения государственно-церковных отношений в 20-х — 90-х гг. XX в. // Вестник Оренбургской духовной семинарии. — 2015. — Вып. 2(4) — С. 341–347.
 4. Мегилл А. Историческая эпистемология. — М.: Канон +, 2007.
 5. Цыпин Владислав, прот. История Русской православной церкви: Синодальный и новейший периоды. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010.
 6. Щербаков Д. А. Объективность прошлой реальности // Мир науки, культуры, образования. — 2015. — № 1 (50).
 7. ГАОО. — Ф. 617. — Оп. 1. — Д. 83.
 8. ГАОО. — Ф. 617. — Оп. 1. — Д. 94.
 9. ГАОО. — Ф. 617. — Оп. 1. — Д. 113.
- УДК 111. 12

*А. Ю. Григоренко**

С. БУЛГАКОВ И «НОВГОРОДСКИЕ ЕРЕТИКИ»: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Боговоплощение — центральная тема христианского богословия. Бог воплотился для того, чтобы посредством искупительной жертвы Сына Божьего спасти человека от греха. В соответствии с этим традиционное христианское учение понимает Боговоплощение как Искупление. С. Булгаков полагает такое понимание односторонним и ограниченным, считая, что Боговоплощение являлось изначальной целью творения мира, а не было вызвано исключительно необходимостью спасти человека от греха. Сравнительный анализ философских взглядов С. Булгакова и религиозных воззрений «новгородских еретиков» показывает их удивительное совпадение: еретики, как и Булгаков, считали, что целью творения мира и Боговоплощения было создание Богочеловека — Иисуса Христа.

Ключевые слова: Сергей Булгаков, новгородские еретики, боговоплощение, искупление, спасение.

A. Y. Grigorenko

S. BULGAKOV AND "NOVGOROD HERETICS": COMPARATIVE ANALYSIS

Incarnation of God is the key issue of the Christian theology. God incarnated for the purpose that, through the propitiatory sacrifice of the Son of God, he could save man from the sin. In accordance with this, the traditional Christian doctrine identifies Incarnation of God as Atonement. S. Bulgakov believes that such identification is too simple and shallow, considering that the Incarnation was the original purpose of creation of the world, and was not associated solely with the need to save man from the sin. Comparative analysis of S. Bulgakov's philosophical views and the religious beliefs of the "Novgorod Heretics" shows a surprising coincidence of them: the Heretics, just like Bulgakov did, believed that the purpose of creation of the world and the Incarnation of God was creation of the God Incarnate — Jesus Christ.

Keywords: Sergey Bulgakov, Novgorod Heretics, Incarnation, Atonement, Salvation.

* Григоренко Анатолий Юрьевич, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, Санкт-Петербургский государственный экономический университет; anatolygrig@gmail.com

Содержание религиозной философии С. Н. Булгакова в значительной мере определяется стремлением ответить на вопрос — «зачем и с какой целью Бог воплотился в человека?». Согласно традиционной православной богословской мысли боговоплощение было вызвано необходимостью спасти человека от греха посредством ищущей жертвы, принесенной за людей Сыном Божиим — Иисусом Христом. Такое понимание причин и целей боговоплощения С. Н. Булгаков называет сотериологическим и считает его ограниченным и неполным. Данное сотериологическое понимание боговоплощения, по мнению Булгакова, приводит нас к необходимости видеть его причины или в грехопадении Адама, или же «просто в диаволе, которому удалось достигнуть такой цели и обольстить прародителей» [1, с. 373].

Подобные объяснения причин боговоплощения он считает неубедительными и излишне «антропоморфичными» и утверждает также, что они вводят «окказионализм» в понимании смыслов предвечного замысла Бога о мире [1, с. 194].

В связи с этим Булгаков пишет:

И допускать здесь какой-либо окказионализм, связующий боговоплощение исключительно с грехопадением Адама, в отношении к вечности Божией, по меньшей мере неуместно. Согласно такому допущению получается несообразный вывод, что Бог, сотворив мир сначала как бы сделал опыт, — предоставления его самому себе, а после грехопадения Адама принял новое решение, именно о боговоплощении. Уже не говоря о грубом антропорфизме такого представления, отсюда получается вывод, что причина боговоплощения лежит даже не в «felix Adae culpa», не в грехопадении Адама, но просто в диаволе, которому удалось достигнуть такой цели и обольстить прародителей [1, с. 373].

По его мнению, цель творения мира и боговоплощения — это создание Богочеловека как исполнения изначального замысла о всеединстве бытия. В этом смысле боговоплощение «имманентно самому сотворению мира». Именно в нем Бог «заканчивает свое творение и тем самым оправдывает акт творения, которое без этого божественного в него вхождения, является неизбежно несовершенным...» [1, с. 374].

Всю человеческую историю Булгаков понимает как исполнение в ней божественного замысла о всеединстве бытия. По его мнению, при понимании важнейших исторических событий следует исключить какую-либо случайность. В ней все предопределено и предустановлено.

Изначально предопределено рождение души каждого человека:

Бог посылает индивидуально качественные души в индивидуально качественные тела, т. е. сюда включаются все обстоятельства рождения и земные судьбы». В этом смысле вся история человеческого рода определяется изначально «предустановленной гармонией [1, с. 39].

Так, по Булгакову, предвечно предустановлено рождение Богоматери и Иоанна Крестителя. Он в этой связи недвусмысленно утверждает, что «для Бога Богоматеринство существует предвечно...». И далее, конкретизируя, отмечает:

...место Богоматери в небесах, сидящей одесную Сына, предвечно приуготовано, как основание для создания мира, мир создан ради Богоматери, как Ееместилище. Не может быть помыслено в мире ничего абсолютно случайного как такового, что могло бы и не быть, и тем более неуместна эта нечестивая мысль в отношении к Богоматери [1, с. 149].

Таким же образом Булгаков понимает роль и значение Иоанна Крестителя в истории. Его рождение также изначально предопределено, поскольку оно подготавливает и обуславливает воплощение Бога. В связи с этим Булгаков специально подчеркивает: «Христос не мог вступить в мир помимо явления Предтечи». «Предтеча, — пишет он далее, — как и Богоматерь, пронаречен в мысли Божией о спасении мира, и его явление приуготовляется подобно тому, как и явление Богоматери» [1, с. 362–363].

Для разъяснения своих мыслей о месте и значении Иоанна Предтечи в священной истории, С. Булгаков внимательно анализирует тексты и обращает внимание на то, что в Писании Иоанн Креститель часто называется ангелом. Это — не просто аллегория, его следует понимать буквально: Предтеча на самом деле стал ангелом, вместив в человеческое существо ангельское естество. Иоанн Предтеча, как считает Булгаков, был послан в мир с изначально предустановленной целью объединить в себе естество ангельское и человеческое, подготовив тем самым почву для достижения всеединства бытия ангельского, человеческого и божественного миров.

Но объединить их Иоанн Креститель мог лишь став не просто ангелом, а «все-ангелом», т. е. объединив и возглавив весь «ангельский собор». И в этом смысле он занимает место павшего «князя ангелов» — Люцифера. «В своем человеческом естестве, — пишет Булгаков, — Предтеча объединяет и воссоединяет с человеческим родом весь ангельский мир» [1, с. 362]. Но окончательное и совершенное воссоединение всех уровней бытия происходит лишь посредством Христа, лишь в воплощении Сына Божьего.

На данные, не в полной мере канонические, размышления Булгакова было обращено внимание в официальных кругах Московского Патриархата Русской Православной Церкви. На основании тщательного изучения его богословских теорий на предмет их соответствия догматическому вероучению православной церкви в 1937 г. появился «Указ Московской Патриархии», в котором богословские новации Булгакова были решительно осуждены [5, с. 94–108].

Вопреки Булгакову в «Указе» подчеркивается, что боговоплощение нельзя считать изначально установленной целью творения мира. Указывается, что, напротив, свершившееся в человеческой истории вочеловечение Бога следует назвать случайным:

В этом смысле, с точки зрения намерений или желаний Божиих падение человека и вызванное им вочеловечение Сына Божия можно назвать случайностью, внесенной в первоначальный план мироздания [5, с. 99].

Согласно «Указу», боговоплощение произошло исключительно ради спасения человека и именно посредством искупительной жертвы. Эта жертва, вопреки Булгакову, решительно осуждавшему теорию выкупа в понимании

жертвы, принесенной Сыном Божиим для спасения людей, «и является по преимуществу тем выкупом, который дал нам свободу от рабства диаволу; и как добровольная, она была со стороны Богочеловека искупительной жертвой за спасение людей» [5, с. 103].

Также решительно осуждаются и соображения Булгакова об изначально задуманном Богом центральном месте человека в космосе, его суждения о его высоком достоинстве и божественной природе. В «Указе» подчеркивалось, что человек отнюдь не был изначально задуман как центр мироздания. Занял же он «центральное» положение в бытии лишь благодаря милости Божией, «не погнушавшейся наше последней нищеты»:

...наш земной мир с человеком во главе отнюдь не составляет всего мироздания... рядом с нашим миром есть мир других разумных существ... следовательно, первоначально человек отнюдь не создан был занять такое исключительное, центральное положение в творении и промышленности Божиим, какое он занял лишь потом, с вочеловечением Сына Божия [5, с. 99].

Все религиозно-философское учение Булгакова было названо имеющим многие еретические отклонения, «часто искажающим догматы церкви» и в целом «чуждым Православной Христовой Церкви», а также «опасным для духовной жизни» православных христиан. Наиболее решительному осуждению в Указе подверглись прежде всего идеи Булгакова о предопределенности боговоплощения и непонимание им значения искупления для спасения людей.

Более глубокое понимание богословской концепции Булгакова и причин осуждения ее Русской Православной Церковью требует рассмотрения ее в широком историко-культурном контексте.

Уже отмечалась связь воззрений Булгакова о предопределенности воплощения с соответствующими идеями Пелагия и Кальвина [5, с. 59--60]. Но исследований на предмет выяснения связей данных его идей с религиозными воззрениями Древней Руси проведено не было. Автору этих строк удалось определить ряд таких связей.

Изучение идеологии новгородских еретиков, «жидовская мудрствующих», значительного явления в духовной истории Руси, в большой мере определившего характер и особенности русского догматического богословия, обнаруживает нам в высшей степени удивительные совпадения с вышерассмотренными воззрениями С. Булгакова. Так, в трактате «Святого Силивестра и преподобного Антония. Истолкование о Святей Троицы и о всей твари» [6], который наряду с другими древнерусскими переводными сочинениями (Дионисия Ареопагита, Афанасия Александрийского и др.) входил в состав т. н. библиотеки еретиков [4, с. 320] и, соответственно, в той или иной степени определял характер их религиозного мировоззрения, последовательно излагается и аргументируется мысль, что основной причиной боговоплощения являлась изначальноный замысел Бога создать богочеловека — Иисуса Христа [6, с. 99–61].

Соответствие с воззрениями Булгакова несомненное и полное! И что удивительно — внимательно вчитываясь далее в соответствующие сочинения Булгакова и трактат «Селивестра», мы обнаруживаем совпадения и в характере и способе обоснования причин и целей боговоплощения.

Так, обоснованию своей точки зрения о Богочеловеке как основной цели боговоплощения, Булгаков специально посвятил отдельный раздел своей книги «Агнец Божий» под названием «Образ и подобие» [2, с. 164–180]. В своих рассуждениях на данную тему он комментирует известные библейские слова: «Создадим человека по образу своему и по подобию». Согласно его мнению, «по образу Божию» был создан ветхий человек — Адам. И это следует понимать как «данность» для человека. А «подобие же Божие», напротив, — это заданность, цель. Впервые исполнена и достигнута она была Иисусом Христом, в котором тем самым в «образ» и «подобие» отождествились.

Обращаясь к книге еретиков «Истолкование о святой Троице», мы обнаруживаем, что комментарий и интерпретации этих же библейских слов — «Создадим человека по образу своему и по подобию» — посвящена значительная часть ее (99–152). В ней также разделяются эти два понятия — «образ» и «подобие». Специально подчеркивается, что Адам был создан «по образу Божию», а «по подобию Божьему» был «сотворен» Иисус Христос, что, собственно, и являлось изначально предустановленной целью Бога (149–151) .

Таким образом, мы можем сделать вывод, что, как в «книге еретиков», так и в трактатах Булгакова, боговоплощение понимается как изначальная и предопределенная причина и одновременно цель творения мира.

Дальнейший анализ идейных воззрений еретиков и Булгакова также обнаруживает нам и другие удивительные совпадения.

Новгородские еретики обвинялись их главным противником Иосифом Волоцким в непризнании догмата о Св. Троице на основании того, что они считали (по словам волоцкого игумена), что на иконе Св. Троицы изображена не она сама — Бог Отец, Бог Сын и Св. Дух, а три ангела или же Бог Отец с двумя ангелами [4, с. 360–373]. Это свое мнение они основывали на весьма распространенном в богословии мнении, что Самого Бога (его сущность) видеть нельзя и что Сам Бог непосредственно являться не может.

Обоснование своих взглядов они находили в повествующих о богоявлениях библейских текстах. В них, как указывали еретики, утверждалось, что пророкам являлся не Сам Бог, а посланный им ангел, который и говорил с пророками от лица Божьего, имея тем самым основания называть себя Богом.

Иосиф же критиковал данное мнение, подчеркивая, что ангел не может называть себя Богом, что, соответственно, во всех данных текстах речь идет о явлении именно Самого Бога.

Булгаков в своей работе «Лестница Иаковля» также внимательнейшим образом обращается к анализу темы богоявлений. Его мнение полностью совпадает с точкой зрения новгородских еретиков. Он, так же как и они, утверждал, что сам Бог являться не может, сущность его невидима и непостижима. Внимательно читая и комментируя практически те же ветхозаветные тексты, на которые обращали свое внимание Иосиф Волоцкий и еретики, он в полном согласии с мнением еретиков считает, что в них везде речь идет именно о явлении ангелов, а не непосредственно Самого Бога. Разъясняя эту свою точку зрения, Булгаков пишет, что «являть людям Бога» есть первостепенная и главная задача ангелов. Поэтому во всех данных библейских историях (вопреки мнению Иосифа Волоцкого), именно «ангел говорит от лица Божия...

Посланничество ангелов, их служение миру получает здесь совершенно исключительное назначение, — представлять в мире самого Бога, являться ему вместо Бога». Только таким образом в ветхозаветную эпоху, считает Булгаков, Бог находил «возможность встречи с человеком посредством ангелов» [1, с. 532].

Также полностью совпадает с мнением новгородских еретиков и анализ Булгаковым изображения иконы Св. Троицы. Еретики, как об этом свидетельствовал Иосиф Волоцкий, утверждали, что на иконах Св. Троицы изображены или три ангела, или же Бог с двумя ангелами. Именно так же объяснял изображение данного типа икон и Булгаков, недвусмысленно настаивая, что на них изображены или три ангела или Бог (символически в виде старшего ангела) с двумя ангелами:

Три ангела, — пишет он, — очевидно принадлежат к областям трех Божественных ипостасей, причем естественно выделена Первая, которая и говорит от лица всех и именуется Господом (Быт. 18: 13, 17, 20, 22, 23), остальные же два ангела (Михаил и Гавриил?) не определены в своей ипостасной принадлежности [1, с. 534].

Таким образом, отмечает Булгаков, следует считать, что на данных иконах изображены три ангела или же, как он отмечает в примечаниях, — Бог с двумя ангелами.

Таким образом, в результате проведенного исследования можно с уверенностью сказать, что многие религиозно-философские идеи С. Булгакова, характеризующие его творчество, находят свое соответствие в духовной культуре Древней Руси, а именно в религиозном учении новгородских еретиков.

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С. Н. Малая трилогия. — М.: Общедоступный христианский университет, 2008. — 575 с.
2. Булгаков С. Н. Агнец Божий. — Париж.: YMCA PRESS, 1933.
3. Иосиф Волоцкий. Просветитель. — М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. — 381 с.
4. Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. — М.; Л.: изд-во АН СССР, 1955. — 542 с.
5. Лосский В. Н. Боговидение. — М.: АСТ, 2003. — 759 с.
6. Святого Силивестра и преподобнаго Антония. Истолкование о Святой Троицы и о всей твари. Рукопись // РГБ, фундаментальное собрание. — Ф. 173. I. М. 1933.

*А. О. Карпова**

**ТЕМА РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ СРЕДНЕВЕКОВОГО
ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОГО ОБЩЕСТВА
В ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ СЕРЕДИНЫ
1930-Х — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ 1960-Х ГОДОВ**

В статье рассматриваются основные объекты и методы исследования религиозного сознания в отечественных исследованиях. Вычленяются источники, темы и проблемы исследований середины 1930-х — первой половины 1960-х гг.. Автор анализирует основные подходы к изучению «народной культуры» и религиозного сознания масс.

Ключевые слова: ментальная история, религиозное сознание, культура Средневековья, католицизм, историография.

A. O. Karpova

*THE THEME OF THE RELIGIOUS CONSCIOUSNESS OF THE MEDIEVAL WESTERN
EUROPEAN SOCIETY IN RUSSIAN RESEARCH OF THE MIDDLE OF 1930-S — THE
FIRST HALF OF 1960-IES*

The article deals with main objects and methods to study religious consciousness in Russian research of the middle of 1930-s — the first half of 1960-ies. Sources, topics and questions of the researches are defined. The author analyzes the main approaches to the study of «popular culture» and religious consciousness of the masses.

Keywords: mental history, religious consciousness, culture of the Middle Ages, Catholicism, historiography.

К середине 30-х гг. XX столетия в отечественной исторической науке совершается переход к марксистской методологии. Перед исследователями встает задача переосмысления истории разных народов с точки зрения пятичленной формационной концепции. Надо заметить, что универсальность марксистской методологии, возможность выявить незабываемые закономерности исторического процесса привлекала историков того времени.

* Карпова Анна Олеговна, аспирант, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; elanork@yandex.ru

Однако на формирование концепции исторического развития Средневековья, социальную интерпретацию источников оказали влияние не только общетеоретические труды К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина, но и прозвучавшие в докладах и статьях И. В. Сталина и А. А. Жданова партийные установки. Так, в 1932 г. на съезде аграрников-марксистов Сталин высказал идею о «революции рабов», которая позволила перейти от рабовладельческого строя к феодальному этапу исторического развития. А «Краткий курс истории ВКП(б)» четко обозначил основные принципы и законы материалистического понимания истории, согласно которому «первейшей задачей исторической науки является изучение и раскрытие законов производства, законов развития производительных сил и производственных отношений, законов экономического развития общества» [4, с. 112].

Победа Сталина во внутрипартийной борьбе 1920–1930-х гг. превращает марксизм как метод социально-исторического анализа и познания в собрание догм и пропаганды. Начиная с 30-х гг. XX столетия в гуманитарных науках действует социальный заказ. Государство определяет задачу и тематику исследований, уделяя значительное внимание пропаганде теории марксизма-ленинизма.

В 1929 г., выступая на пленуме Коммунистической академии, М. Н. Покровский требует прекратить сотрудничество с учеными всех направлений, кроме марксистского, и начать на них наступление. Подобные установки, как и «Академическое дело» 1929–1931 гг., с неизбежностью привели к идейно-научному изоляционизму советской науки.

У советской медиевистики появилась миссия — борьба с буржуазной историографией. Однако именно в рамках этой постулируемой борьбы советские историки знакомятся с новейшими западными идеями и течениями, используя в своих обличительных статьях ставший тот период вторым государственным авгуров язык.

Новые задачи, которые ставила перед исследователями партия, обусловили изменения направленности исторических изысканий — на первый план выходят характеристики производственных отношений при феодализме и классовая борьба, интерес к которой особенно ярко проявился на рубеже 1940-х и 1950-х гг. «Холодная война» с новым идеологическим врагом в лице капиталистического мира, ряд крупных политических процессов («Дело врачей», «Ленинградское дело» и др.), кампания по борьбе с космополитизмом в медиевистике, в рамках которой были подвергнуты критике работы О. Л. Вайнштейна, А. И. Неусыхина, Е. А. Косминского и других историков [1, с. 258–271], критика дореволюционной историографии — способствовали ориентации советских исследователей на обращение к соответствующим проблемам. Однако повышенный интерес к теме классовый борьбы в результате привел к тому, что предметом исследований стали и вопросы идеологической составляющей мировоззрения основных участников этой борьбы, проблемы общественного сознания Средневековья.

Одним из первых к проблемам средневекового мировосприятия обратился С. Д. Сказкин, который в конце 1940-х гг. работал над монографией «Основы средневекового мирозерцания», отдельные части которой, были опубликованы только после смерти историка [7].

В самом начале «Введения» С. Д. Сказкин объявляет христианскую религию основой средневекового мировосприятия:

Средневековое христианство было действительно логической основой средневекового мировоззрения, оно было тем, что лежало в основе единой христианской культуры, которой было свойственно стремление к систематическому единству, скрепленному общностью веры и религиозной организации... [8].

А свою исследовательскую задачу историк видит в том, чтобы «исследовать не только содержание средневекового мирозерцания, но и его реальные основы», ориентируясь, однако, прежде всего, на идеологическую составляющую мировоззрения: «наша задача строго определена: место религии в сфере идеологии» [7, с. 98–99, 102]. Иными словами, С. Д. Сказкин обращается не к средневековому мировоззрению вообще, а анализирует именно классовое мирозерцание.

Обозначив основные характеристики средневекового сознания, такие как тотальная религиозность и универсальность, исследователь очень близко подходит к традиции дореволюционной медиевистики. Однако его оценка роли религии и церкви в средневековой культуре принципиально иная. Русские медиевисты второй половины XIX — начала XX вв. в целом признавали положительную роль церкви в истории Средневековья. С. Д. Сказкин же характеризует христианство как «величайший в истории благочестивый обман», а церковь рассматривает как учреждение, «отнимавшее у человечества невероятное количество труда, талантов, материальных ценностей».

Основное внимание исследователь уделяет не столько особенностям религиозных взглядов и представлений средневекового человека, сколько христианству в целом (происхождение религии, ее суть как общественного явления, содержание доктринального учения). Впрочем, не исключено, что историк планировал затронуть вопросы средневековой религиозности, религиозного сознания в ненаписанном тексте монографии.

Обращаясь к специфике религиозного мировоззрения Средневековья, С. Д. Сказкин анализирует тексты средневековых теологов: Августина, Фомы Аквинского, Пьера Абеляра, Сигера Брабантского, Григория Турского и других. При этом исследователь замечает, что существовало и альтернативное, «народное» христианство.

Как идеология, христианство выступало сразу в двух своих содержаниях: одно из них предназначалось для образованных людей того времени, другое — для масс «простецов» — трудящихся и эксплуатируемых... и то, и другое содержание христианской идеологии были связаны между собой и вместе составляли то, что и называлось христианской религией [7, с. 132].

По мысли автора, инициированное сверху «народное» христианство представляло собой идеологическую основу существующего строя, утверждая его незыблемость и бесполезность, и даже греховность, борьбы с ним.

Очевидно, что С. Д. Сказкин несколько упрощает роль католической церкви в повседневной жизни средневекового человека. Историк совершенно обходит вниманием значение церковного прихода в повседневности Средне-

вековья. Впрочем, такая исследовательская позиция вполне отвечала духу времени и преобладала в советской историографии 1940–1950-х гг.

Решающую роль религии в формировании специфики средневекового мировоззрения отмечает и Е. А. Косминский. В работе «Феодализм в Западной Европе» он замечает:

Религия и церковь стремились заполнить всю жизнь человека феодальной эпохи, от рождения до самой смерти. Своими богослужениями и церковным звоном они отсчитывали часы каждого дня... Огромные величественные храмы потрясали психику человека. ...торжественное богослужение, музыка и пение брали в плен его воображение... В таинстве покаяния церковь следила за каждым его поступком, словом и мыслью... В религиозную форму отливалась безнадежная покорность крестьянина силам природы... даже когда он восставал против своего сеньора, его бунт искал религиозного оформления... но и сам сеньор был целиком во власти религиозных представлений... [5, с. 123].

Важно отметить, что Е. А. Косминский стал одним из первых советских ученых, кто, обращаясь к особенностям религиозного мировосприятия средневекового человека, анализировал влияние церкви не только на социально-экономическое положение людей, но и на их внутренний мир.

В начале 1950-х гг. была опубликована монография Н. А. Сидоровой, в которой была предпринята попытка исследовать проблемы народной средневековой культуры.

На протяжении всего существования классового общества шла борьба двух культур — культуры господствующего класса и культуры эксплуатируемых масс... подобно тому, как учению церкви противостояли народные еретические антифеодальные учения, подобно этому феодально-церковной культуре противостояла культура народная: сказочно былинный эпос, песенное творчество, музыка, танцы и драматическое действие... [6, с. 199–200].

Автор противопоставляет народную культуру культуре господствующего класса, фактически приравнивая «народное» и «антифеодальное». Для Н. А. Сидоровой народное творчество представляет собой своеобразную форму классового протеста, поэтому анализ народной культуры превращается в ее работе в исследование различных форм классовой борьбы, в которой народ выступает носителем прогресса, а государство и церковь — выразителями реакции, подавлявшими борьбу масс. Таким образом, роль религии и церкви в истории Средневековья оценивается как однозначно негативная, а проблема религиозного сознания практически не затрагивается.

В 1960-е гг. выходят несколько статей Е. В. Гутновой, где первостепенное значение уделяется идеологии средневекового крестьянства, под которой историк понимает «мировоззренческий комплекс, характерный для средневекового крестьянства и включающий, наряду с социально-политическими взглядами, также религиозные, морально-этические и даже эстетические воззрения и вкусы» [3, с. 71].

Рассматривая средневековое сознание как единый мировоззренческий комплекс, Е. В. Гутнова, тем не менее, четко разграничивает идеологию и психо-

логию. Идеологическую составляющую мировоззрения, по мнению историка, образуют социально-политические взгляды, в то время как к сфере обыденного сознания, или социальной психологии, автор относит религиозные, этические и эстетические представления (наиболее полно эти идеи Е. В. Гутнова изложит в монографии, вышедшей в 1984 г. [2]).

Е. В. Гутнова предлагает следующую схему изучения идеологии средневекового крестьянства: 1. материальный срез (экономическое и правовое положение крестьян, формы эксплуатации, характер классовой борьбы); 2. социально-бытовой срез (повседневная жизнь деревни, деятельность феодала и общины как социального органа, роль церкви и приходского священника, специфика обрядов и праздников); 3. психологический срез (этические, религиозные, эстетические представления).

Е. В. Гутнова признает, что «идейная жизнь средневекового крестьянина не может быть сведена к ее отдельным проявлениям в моменты революционных взрывов». И поясняет:

На складывание крестьянского мировоззрения наряду с крупными восстаниями влияли другие многочисленные и разнообразные факторы: будничная, повседневная классовая борьба, политическая и религиозная борьба эпохи, религиозные воззрения, взаимоотношения с другими классами и т. д. [3, с. 72].

Таким образом, даже в повседневной жизни крестьянства, звучат мотивы классовой борьбы, а религиозность сознания рассматривается как результат негативной роли церкви, которая использовала невежество крестьян, проповедуя «идею о всеблагом Боге», что порождало лишь «злоупотребление символами, образами и выражениями из священного писания» [3, с. 72].

Подводя итоги, можно отметить, что в отечественных исследованиях середины 1930-х — первой половины 1960-х гг. сложился своеобразный подход к проблеме народной культуры Средневековья, который заключался в глубоком анализе именно идейного, классового уровня крестьянского мировоззрения.

История рассматривалась и понималась учеными главным образом как социальная история, а критерием периодизации выступали формы экономической и общественно-политической жизни. Основным объектом исследования становится социальная стратификация и борьба классов. Этот подход обусловил и методы исследования. Популярными становятся методы социологической науки конца XIX — начала XX вв. Можно также отметить эволюционизм в историописании. Любое исследуемое явление рассматривалось как следствие или предтеча чего-либо, а не как самоценный феномен. Одной из важнейших задач советской медиевистики являлось обоснование прогрессивности следующей исторической формации по отношению к предыдущей, что приводило к оценочности суждений.

Акцент на социальность и эволюционизм в изучении истории определили не только методы как таковые, но и некоторые познавательные установки. Объективность понималась как истолкование и исследование явления в собственных логических категориях, в собственной исторической перспективе, т. е. с позиции своего времени. При этом отрицается инвариантность исторического развития: исследователи не просто постулируют прогресс, но видят

в нем внутреннюю логику и необходимость. А источники рассматриваются не в «статике», а в «определенной исторической перспективе», в них обнаруживаются пережитки старого и тенденции нового.

Говоря об отношении к источникам, необходимо отметить, что перед советскими исследователями стояла проблема их верификации. Но решалась она своеобразно. Историческая наука понималась как процесс приращения проверенных фактов. Субъективность источников (например, литературных произведений) воспринималась как их недостаток. В письменных источниках позднейшие наслоения рассматривались не как предмет изучения, а как помеха, которую необходимо снять. В этот период документальные и юридические источники не использовались как материалы для изучения собственно человека.

Еще одной важной особенностью научных работ рассматриваемого периода является общая для всех исследователей терминология. Применяются одни и те же категории, одни и те же послы и отправные точки исследования. Подобная терминологическая определенность позволила формализовать и структурировать объект исследования.

Церковь, религию и религиозность советские ученые также рассматривали в категориях и контексте формационного эволюционизма. Большинство отечественных исследователей того периода сходятся во мнении, что средневековое сознание — сознание религиозное. Но если западные ученые рассматривают религиозные основания культуры, саму религиозность как призму и способ мировосприятия, одну из базовых характеристик средневекового миропонимания и миропорядка, то их советские коллеги тотальность религиозного мирозерцания объясняют духовной диктатурой церкви. Религиозность навязана тотальным контролем церкви над жизнью верующих. Церковь — один из крупнейших феодалов, и официальная религия освящает и оберегает феодальный порядок, сословную монархию, монополию феодалов на земельную собственность, судебную и политическую власть. Исследователи всячески подчеркивают жестокость, суеверность, грабежи, порабощение, реакционность церкви. Другая функция религии и церкви — утешение страждущих и неправых, поддержание надежды на загробное воздаяние и высшую справедливость.

Большое внимание уделяется земельным владениям церкви, ее крепостным и, следовательно, роли церкви в феодализации Европы. Монастыри и епископские владения рассматриваются главным образом как крупнейшие землевладельцы и средоточие экономической жизни.

Церковные споры понимаются не столько как следствие догматических разногласий, сколько как способ решения практических вопросов, главным образом расширения сферы влияния. Обрядовая сторона веры, «народная религиозность» практически игнорируется.

Впрочем, подлинно народными признаются ереси. Интерес советских ученых к ересям и неофициальным религиозным культам и движениям весьма значителен, поскольку в них исследователи обнаруживали ярко выраженный антифеодальный характер, одну из форм классовой борьбы. То обстоятельство, что «антифеодальные» движения реализуются в религиозной форме, практически игнорируется, точнее, ереси рассматриваются как антицерковь, антирелигия, как форма свободомыслия, просто незрелая типологически

и категориально. Основа еретических движений — социальный протест против феодального строя. Расцвет ересей связан с ростом городов. Причины возникновения еретических движений: эксплуатация, социальное неравенство, острые социальные противоречия, активная общественная (городская) жизнь. Исследователи рассматриваемого периода критиковали еретические движения за то, что ереси в большинстве случаев уводили народные массы в область фантастических вымыслов, отвлекая их от решения реальных задач. То есть никакого собственно религиозного, духовного содержания в них не усматривалось.

Таким образом, утверждение в середине 1930-х гг. пятичленной формационной концепции и ориентация советских исследователей на изучение производственных отношений и социально-экономических основ феодальной формации практически полностью исключали обращение ученых к теме духовной культуры и мировоззрения. Надо признать, что в 1930–1940-е гг. в изучении религиозного сознания средневекового европейского общества отечественными исследователями образовалась лакуна, которую не смогли заполнить исключительно редкие публикации по теме духовной культуры. Однако к концу 1940-х и в 1950-е гг. в рамках марксистской методологии обозначился интерес отечественных историков к изучению идеологии в эпоху Средневековья. По существу это был особый марксистский подход к исследованию мировоззрения человека средневековья, нашедший отражение в работах С. Д. Сказкина, Е. А. Косминского, Н. А. Сидоровой, Е. В. Гутновой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гуревич А. Я. История историка. — М., 2004.
2. Гутнова Е. В. Классовая борьба и общественное сознание крестьянства в средние века в Западной Европ (XI–XV вв.). — М., 1984.
3. Гутнова Е. В. Некоторые проблемы идеологии крестьянства эпохи средневековья // Вопросы истории. — 1966. — № 4.
4. История Всесоюзной коммунистической партии (большевиков). Краткий курс / под ред. комиссии ЦК ВКП (б). — М., 1938.
5. Косминский Е. А. Феодализм в Западной Европе. — М., 1932
6. Сидорова Н. А. Очерки по истории ранней городской культуры во Франции. К вопросу о реакционной роли католической церкви в развитии средневековой культуры. — М., 1953.
7. Сказкин С. Д. Из истории социально-политической и духовной жизни Западной Европы в средние века. Материалы научного наследия. — М., 1981.
8. Хачатурян Н. А. Обзор спецкурса С. Д. Сказкина «История средневековой культуры» // Из истории социально-политической и духовной жизни Западной Европы в средние века. Материалы научного наследия. — М., 1981.

УДК 008: 168.522

*Г. В. Ковалевский, А. И. Климовицкий**

МЕХАНИЗМ И ПАРАДОКСЫ СТАНОВЛЕНИЯ СЛУШАТЕЛЬСКОГО «ОБРАЗА» П. И. ЧАЙКОВСКОГО: К ПРОБЛЕМЕ ОЦЕНКИ И ВОСПРИЯТИЯ ТВОРЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ КОМПОЗИТОРА**

В статье рассматриваются механизмы восприятия музыки П. И. Чайковского его современниками и слушателями сегодняшнего времени. Ставится проблема кажущейся внешне простой оценки его творчества, а также рассматривается влияние Чайковского на композиторов XX в.

Ключевые слова: музыка, история культуры, философия, творчество, эстетика.

G. V. Kovalevsky, A. I. Klimovitsky

*THE MECHANISM AND PARADOXES OF CREATING THE LISTENER'S IMAGE
OF PIETER TCHAIKOVSKY: DISCUSSING THE PROBLEM OF EVALUATION AND
PERCEPTION OF HIS ARTISTIC HERITAGE*

The paper discusses the mechanism of Pieter Tchaikovsky's music perception by his contemporaries and by today's listeners. The essay raises the problem of evaluation of his oeuvre, which only seems to be simple; also it considers Tchaikovsky's influence on the twentieth-centuries composers.

Keywords: Music, cultural history, philosophy, oeuvre, aesthetics.

В 2015 г. в нашей стране торжественно отмечалось 175-летие со дня рождения Петра Ильича Чайковского. В течение всего года на самых различных концертных площадках звучала музыка русского композитора. В клинском Доме-музее, где Петр Ильич провел свои последние годы жизни, был проведен беспрецедентный для этих мест фестиваль, с участием Венского филармониче-

* Ковалевский Георгий Викторович, кандидат искусствоведения, научный сотрудник сектора музыки, Российский институт истории искусств, geokov@gmail.com.

Климовицкий Аркадий Иосифович, доктор искусствоведения, профессор, главный научный сотрудник, Российский институт истории искусств, a.klimovitsky@gmail.com

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 16-04-00493.

ского оркестра под управлением Риккардо Мути, впервые посетившего Клин; Михаила Плетнева, давшего сольный концерт; Владимира Федосеева, представившего вместе с БСО им. Чайковского и пианистом Кириллом Герштейном первую редакцию знаменитого Первого концерта; и, наконец, Валерия Гергиева, выступившего непосредственно в сам День рождения гения (7 мая по новому стилю) вместе с пианистом Денисом Мацуевым. Непосредственно перед Клином Гергиев вместе с оркестром Мариинского театра в рамках Пасхального фестиваля посетил родовое гнездо Чайковского город Воткинск, где так же дал большой концерт. В адрес П. И. Чайковского проносились — и согласно регламенту, и, что несравненно важнее, по велению сердца — слова, неоспоримо свидетельствующие о триумфальном шествии музыки Чайковского по планете.

Активный интерес к фигуре композитора, особенно в связи с юбилеем, понятен. Чайковскому не раз пришлось переживать пристальное внимание к своей фигуре и простых обывателей, и властей предрежащих (одна из самых серьезных «акций» состоялась в год 100-летнего юбилея, в предвоенный 1940-й, когда Чайковский был официально «канонизирован» советской властью). Серьезный вопрос, вставший и на этот раз в рамках празднеств, — насколько соответствует трескучий медиа-шум самой творческой натуре Петра Ильича, который, с одной стороны, с мог с большим внутренним удовлетворением принимал похвалы в сторону своей музыки, с другой стороны, был противником пышных празднеств и в дневниках высказывал недовольство и иронизировал по поводу устроившего себе себе торжественный юбилей А. Г. Рубинштейна. И в наши дни внешняя атмосфера ликования заставляла с особым напряжением прислушаться к щемяще-острому чувству горечи и печали — увы, постоянным спутникам размышлений о нелегкой, если не сказать — драматической, судьбе, выпавшей на долю музыки Чайковского.

Сегодня навряд ли кто-то возьмется оспорить утверждение, что Чайковский продолжает оставаться одним из самых любимых и популярных композиторов, а его музыка является неотъемлемой частью нашей жизни. Огромность социокультурного пространства музыки Чайковского и интенсивность ее бытования очевидны. Правда, следует признать, что наследие Чайковского звучит далеко не в полном объеме, как того можно было ожидать для композитора «любимого» и «популярного».

С другой стороны, обращение к Чайковскому отнюдь не исчерпывается концертной практикой, вмещающейся в вышеназванную рубрику. Напротив, то, что звучит «из Чайковского», как будто заполонило нас — настолько, что мы полностью «слились» с его музыкой, свыклись с ней. Хуже того: контакт с ней зачастую оказывается даже принудительным! Чудовищность подобного блистательно продемонстрировал М. Булгаков в сцене погони Ивана Бездомного за Воландом, которую «сопровождал хриплый рев полонеза из оперы «Евгений Онегин», вырывавшийся «из всех окон, из всех дверей, из всех подворотен, с крыш и чердаков, из подвалов и дворов», а бедного поэта «на всем его трудном пути невыразимо почему-то мучил вездесущий оркестр, под аккомпанемент которого тяжелый бас пел о своей любви к Татьяне» [3, с. 47]. В этом же ряду — не названный, но безошибочно узнаваемый Герман из «Пиковой дамы» Чайковского, ставший одним из героев фантастического

сна Никанора Ивановича — издалека во тьме тому «слышался нервный тенор, который пел: “Там груды золота лежат и мне они принадлежат!” Потом откуда-то дважды донесся аплодисмент» [3, с. 139]. Можно с восторгом упиваться булгаковским сарказмом как относящимся к прошлому, но и сегодня мы даже не всегда отдаем себе отчет в том, что многие шедевры Чайковского привычно бытуют как музыка прикладная, что множество фрагментов его симфонической, оперной, балетной и камерной музыки, словно подтверждая обретение ею нового статуса как музыки функциональной, благополучно (т. е. варварски и вполне бездумно) используется в качестве всякого рода «заставок», эмблем, звукового фона в радио- и телепередачах, рингтонов для мобильных телефонов.

Музыка Чайковского, быть может как никакая другая, вошла в наш быт, срослась с ним — настолько, что, увы, стала привычной, контакт с ней — беспроблемным и само собой разумеющимся, ее всеприсутствие — почти «естественным». Более того: это удручающе-утомительное всеприсутствие, осуществляемое едва ли не насильственно-принудительно, провоцирует отторжение звукового мира Чайковского современным слушателем, ведет к его эстетической девальвации. В этом нам видится глубокий драматизм судьбы наследия Чайковского.

Его первые проявления — поразительная *легкость*, с которой современники приняли музыку Чайковского как свою — о себе и для себя, сразу же продемонстрировав готовность *потреблять* ее, но ни коим образом не постигать. Об этом, правда, в связи с Бетховеном, пишет выдающийся ученый-филолог Александр Михайлов:

Готовность довольствоваться немногим и открывать идеальность у себя под носом — одна из черт буржуазной культуры XIX века; сложный конгломерат кризисных и противоречивых моментов в первую половину века, названный удобным термином «бидермайер», характеризуется именно господствующей тенденцией все искусство представить в примиренном, слегка идеализированном виде, — но буржуазная культура (причем вплоть до наших дней) отмечена склонностью все вновь и вновь восстанавливать, «реформировать» бидермайер, причем теперь роль «цельного», не затронутого разладом культурного периода, выпадает на долю века наиболее кризисного, сосредоточившего в себе многообразные художественной традиции, — на долю XIX века [11, с. 12].

Эта «легкость» дорого обошлась музыке Чайковского: в ее атмосфере сложились на редкость устойчивые стереотипы отношения к композитору («образ Чайковского») и восприятия его творчества в массовом бытовом сознании. (Данную проблему остро поднял в своей статье еще в 1986 г. композитор и публицист Петр Белый [1].) К тому же музыка Чайковского, не требовавшая, как это казалось, никаких слушательских усилий для своего понимания, а напротив, к слушателю обращенная, на восприятие «направленная», «доступная и открытая», «душевная и доходчивая», «приветливая», «нехитрая», «незатейливая», почти «простая» (ведь ее всегда можно вроде бы даже и напеть — про себя), разве что не «ручная» или «для домашнего потребления» — как никакая другая как будто сполна отвечала расхожему представлению (особенно импониовавшему доморощенным «философствованиям», всегда популярным

в любительско-дилетантской среде) о самом музыкальном искусстве как «языке души», от души (если не от сердца) композитора устремленном непосредственно к душе (или сердцу) слушателя. Этот исключительно сложный вопрос глубоко анализирует А. В. Михайлов, демонстрируя взгляд на музыку как на сферу чувства в рассуждениях Ганслика и Гегеля [12].

Разумеется, в музыке Чайковского всегда присутствует некий ассоциативный, безошибочный по прозрачности жизненных соответствий в сфере эмоционально-психологического мира человека слой, в известной мере подобные представления как будто провоцирующий. К тому же специфическое ее свойство — редкая способность формировать у слушателя установку на позицию «интимного знакомства» с автором — явление в общетеоретическом плане раскрытое Юрием Лотманом (см. [10]). Произведения Чайковского позволяли слушателю вообразить себя именно в таком отношении с его текстами, переносимыми — воспользуемся формулировкой Ю. Лотмана — каждого из них «в позицию интимного друга автора, обладающего с ним особой, уникальной общностью памяти и способного, поэтому, изъясняться намеками» [10, с. 165].

Признаем же, что композитор несомненно ввел в соблазн непонимания своих современников и обрек на это испытание своих потомков. Его музыка действительно часто шла навстречу гедонистическому инстинкту слушателя, тем самым и создавая иллюзию, будто ни на что большее не претендует. Поразительно другое. Слушатель *этого* Чайковского, готовый не только гедонистически потреблять его музыку, но способный вместе с ней расти, под ее непосредственным воздействием непременно приходил и к величайшим созданиям композитора — как к *большим и настоящим*. Именно этого слушателя уже не мог настичь недуг нравственно-этического нигилизма и эмоционально-психологической глухоты, проявлявшихся, например, и в фамильярно-снисходительном отношении к самому «непритязательному» Чайковскому как к «тривиальному».

И если ранние романсы и фортепианные пьесы, напрямую «не обещая» Чайковского — автора последних симфоний, опер, балетов, генетически-перспективно (выражение А. Михайлова) готовили сознание и слух к встрече с ними, то, в свою очередь, «Спящая красавица», «Пиковая дама», «Щелкунчик», Шестая симфония открывали обаяние первозданности и властную притягательность «непритязательного» Чайковского, «учили» слушать его «Времена года», «Детский альбом», «Детские песни» и пр. как музыку *большую и настоящую* — помимо того, что высвечивали в них своего рода «пролог», или «введение в мир Чайковского». Что же касается «вины» Чайковского, то говорить о ней можно разве только в том плане, что композитор ничуть не более чем будущему принадлежал своему времени и был обречен на решение проблем, которые оно выдвигало перед искусством, в середине XIX в. переживавшим — в общеевропейском масштабе — острейший кризис и, как пишет А. Михайлов, перестраивавшим себя «по образу и подобию того конкретного человека», который это искусство воспринимал, слушателя-потребителя, готового довольствоваться немногим и открывать идеальность в себе и на ближайшем к себе пространстве, желающего убеждаться в том, что в искусстве воспроизведена — и при том, разумеется, достоверно и правильно, т. е. «подлинно», — непосредственная

реальность его конкретного «сейчас и здесь» [11, с. 11]. Рассуждая об особенностях восприятия музыки в XIX столетии, исследователь замечает:

В XIX веке музыка часто рассматривается как созданная по мерке человека, и только. Здесь и возникают для искусства опасности. Открываются возможности, чтобы на место человека (автор отталкивается от приводимых им слов Гегеля о *сердце и душе как простом концентрированном центре всего человека*. — А. К., Г. К.) претендовал мещанин, буржуа, филистер со своим недоразвитым вкусом, который вольно или невольно принимает себя за человека вообще и свой «простой концентрированный центр» — за меру всех вещей в искусстве. А поскольку музыка объективно завоевывает для себя этот «центр», то есть по-новому понятое человеческое чувство, оно тоже может идти навстречу такому «усредненному» слушателю эпохи, порождая в нем иллюзию беспроблемного совпадения его «чувства» с «чувством», выраженным в музыке, с содержанием музыки вообще. «Чувство» представлялось чем-то естественным вообще, не опосредованным, достоверным и общечеловеческим [12, с. 23].

Система слушательских ожиданий — «о себе и для себя» — была, разумеется, непомерно узкой, чтобы воспринять в истинном объеме мощные спектры напряжений, индуцируемые и излучаемые музыкой Чайковского. «Срезающая» важнейшие из них, т. е. не замечая, не реагируя на все то, что не вмещалось в рамки гипертрофированно-субъективного отношения к искусству, массовое сознание формировало свое — по собственным меркам, потребностям и возможностям — представление о композиторе. Парадигмой этого представления были понимаемые в традициях пресловутого «здорового смысла» все те же «простота, доступность и правдивость» — нехитрый добродетельный набор, позволявший «загнать» философскую глубину и духовную напряженность музыки Чайковского в пространство собственного внутреннего мира такого его слушателя, который вполне довольствуется самоотождествлением с идеальным героем музыки. И расхожая формула — Чайковский-лирик — не столько отражала осознание подлинной природы его мощного и стихийного дара, пронзительной душевной отзывчивости и испепеляющей проникновенности его исповедальной музыки, сколько свидетельствовала если не о полной глухоте, то, во всяком случае, о безразличии к тому, что в Чайковском связано с выходом за рамки чисто индивидуального — в сферу внеличного, внеиндивидуального, в сферу социально значимых поведенческих и психологических моделей, подразумевающих как дистанцию между автором и его лирическим героем, так и ориентацию автора на дистанцию между его героем и слушателем, что расширяет границы лирического и привносит в него черты эпоса. Важно заметить, что расхожие формулы в отношении к Чайковскому царили не только в сознании обывателей, но и в кругу знатоков и профессионалов. В 1913 г., к 20-летию со дня кончины композитора, выходит специальный номер журнала «Солнце России», полностью посвященный Чайковскому. Тексты этого издания отчасти демонстрируют определенный уровень сознательного восприятия музыки Петра Ильича, а сами формулы впоследствии были взяты в оборот уже идеологами другого, советского строя, которым требовалось вписать личность гения в иной социальный контекст. Если не знать о времени на-

писания небольшой заметки композитора Михаила Ипполитова-Иванова, то можно было бы вполне отнести ее к 30-м или 40-м гг.:

Чайковский-лирик. И его популярность именно потом так разрослась, что его музыка часто соответствует настроению нашей души. Много ласки, если так можно выразиться, в звуке Чайковского, много дивных, ласкающих, как будто, глаз негой звуков в его симфонических композициях. <...>

Его мелодии долго не сходят с памяти тех, кто раз их слышал. Величайший мелодист, большой технический мастер, знаток оркестровки, он создал тонкие кружевные узоры на фоне его мелодии, которые я считаю нужным показывать, обыкновенно, моим ученикам, как образец красоты и изящества в стиле и форме [7, с. 2].

Такое представление о Чайковском отражало его подлинный облик не более, чем адаптированный текст — оригинал. Не более, но и не менее: оно было реальностью и само участвовало в формировании «образа Чайковского», который перешел в ХХ в.

В общественном сознании своей эпохи, второй половины XIX в., композитор никогда не принадлежал к числу «революционеров музыкального искусства», к числу «возбудителей музыкальных идей» (выражение М. Друскина), ошеломлявших воображение новаторскими открытиями, провоцировавших на острые дискуссии и эстетические баталии своими произведениями. Передавая распространенное мнение своего поколения, В. Стасов объяснял причину «популярности и необычайных успехов Чайковского» тем, что композитор «никаких особенных новшеств <...> не вносил в свои сочинения и охотно держался всех общепринятых традиционных форм музыки, к которым Европа давно привыкла и от которых отступлений не терпела» [21, с. 746–747]. Действительно, не Чайковский «излучал “фермент художественного брожения”, гипнотизировавший или вызывавший на творческий спор своих современников — для них “биотоками”, возбуждающими воображение музыкантов, был начинен <...> не Чайковский, а менее известный широким массам слушателей Мусоргский» [5, с. 29]. А то, что при этом Чайковский был еще и «более известен», в свою очередь, оказывало ему дурную услугу: с близкого расстояния вряд ли возможно было отчетливо расслышать подлинно трагедийную мощь его искусства, тем более ошибочно выбрав в качестве исходного представление о Чайковском как о бытописателе. Даже лучшие и в художественном отношении наиболее чуткие из его современников — композиторы-кучкисты — «ограниченно понимали творческие возможности Чайковского, особенно Стасов. Оценивая Чайковского как композитора лирико-элегического плана, Стасов не смог увидеть в нем драматурга- психолога, способного воплощать трагедийные темы <...> Чайковский в качестве оперного композитора вообще недооценивался кучкистами; они видели в нем лишь мастера инструментальных жанров. Не были по достоинству оценены и романсы Чайковского» [16, с. 265]. Цезарь Кюи стал одним из главных критиков Чайковского, резко, а порою и необоснованно, ругал композитора на страницах газет, начиная с печально известной заметки 1866 г. в Санкт-Петербургских ведомостях, ставшей первой, и сразу негативной, статьей посвященной Петру Ильичу (см. [9, с. 2]).

Это отношение к Чайковскому сохранилось и даже упрочилось в последующие годы. Скрябин, например, несмотря на некоторые соприкосновения с ним (в плане интонационном, а порой и в образно-эмоциональнм), «разделял то ограниченное восприятие Чайковского, которое было свойственно значительной части его современников, видевших в Чайковском (подобно, в частности, Стасову), главным образом, “изящного лирика”, склонного преимущественно к “элегическим настроениям» [13, с. 141]. И если бунтарско-новаторская устремленность в будущее искусства Мусоргского или реформаторский пафос открытий и прозрений Вагнера были осознаны достаточно быстро, то этого никак нельзя сказать о Чайковском. Если что в нем открыто раздражало — так это «тривиальность». Но более всего он был «любимым и понятным». И многим поколениям суждено было пройти сквозь музыку Чайковского, чтобы увидеть ее автора «любимым и непостижимым».

Принадлежащий своему XIX в., композитор и для слушателей начала нового столетия был связан, в первую очередь, с веком *прошедшим, ушедшим в прошлое*. Казалось бы, кому, как не новому поколению открывать в Чайковском предвестие будущего — ведь именно так и слушали его самые чуткие, самые социально и культурно отзывчивые молодые представители творческой и художественной среды: среди них — вожди русского символизма, деятели будущего «Мира искусства» и др. Однако в целом культурная ситуация складывалась таким образом, что в Чайковском — и по романтическому мироощущению, воплощенному в его искусстве, и по специфике его музыкального языка, наконец, в самом «образе музыки» его — сконцентрировалось все то, что очень и очень скоро стало «старомодным», олицетворяя собой то «старое и прошлое», против которого были выпущены острые стрелы антиромантизма — этой надежной стартовой площадки фундаментальных направлений и течений искусства начала XX в.

Разрыв этого столетия с Чайковским был настолько естественным, настолько не требовавшим каких-либо обоснований или оправданий, что в общем-то осуществился вполне безболезненно. После периода энергичного «сбрасывания с корабля современности» (певца «душевной грусти», «осенних настроений», «тоски и печали», «сумерек жизни», с пристрастием и пролеткультовской прямоотой проверяли на совместимость с идеями революционного искусства), Чайковский быстро занял место великого классика, которого нужно *почитать*, которому следует *отдавать должное* — что, ко всему прочему, было не очень накладно, ибо почитание было, как правило, совершенно искренним. Но — именно почитание, т. е. спокойное расположение, приязнь, не подразумевающие непременно деятельной и непременно напряженной заинтересованности, непременно соотнесения музыки Чайковского с настоящим. Она обрела статус *наследия* драгоценного, даже, что еще точнее — дорогого и милого сердцу наследников, но отставленного в сторону событиями и тревожениями жестокого XX в., и в качестве уже *дорогого прошлого* все более удалялась от современности в сознании слушателя.

Это представление имело под собой ничуть не больше оснований, чем те, что сопровождали жизнь музыки Чайковского в прошлом столетии. Но и оно стало суровым препятствием на пути ее естественного исторического разво-

рачивания: музыка Чайковского оказалась законсервированной и не росла, не менялась одновременно с жизнью нескольких поколений слушателей, для которых имя композитора стало синонимом неколебимой репутации, окруженной ореолом навсегда устоявшейся государственной оценки — в одном ряду, например, с Чеховым, «старым МХАТ'ом» или «системой Станиславского». Само по себе сцепление этих имен совершенно естественно и закономерно, оно образует одно из самых пленительных и гармоничных созвучий в музыке отечественника и мировой художественной культуры рубежа XIX–XX вв. Именно так, на едином дыхании, воскресающем грустно-сумеречные настроения чеховской прозы (сборник «В сумерках»), осенние звучания и «блеск заморозков» Чайковского («Осенняя песня» и «Вальс снежных хлопьев» из «Щелкунчика») и печальные краски левитановских пейзажей-настроений («Над вечным покоем», «Вечерний звон», «Осень золотая»), произносятся они в известных заключительных строках из «Зима приближается» Б. Пастернака:

Октябрь серебристо-ореховый,
Блеск заморозков оловянный.
Осенние сумерки Чехова,
Чайковского и Левитана [17, с. 125].

Чехов, Чайковский и Левитан здесь «названы» (использована синтаксическая структура назывных предложений — в строфе нет глаголов) как фрагменты космоса природы — в одном ряду с такими *тихими* ее стихиями, как осень, сумерки, заморозки... Именно так эти имена воспринимались своими современниками. Зная в юности композитора Татьяна Щепкина-Куперник писала:

Три имени связались у меня в один аккорд и живут для меня и сейчас в природе, в солнечном свете, в шелесте березовых рощ, в лунных ночах на берегу реки, в доносящихся издали звуках русской песни: Чайковский, Чехов, Левитан [23, с. 315].

Сергей Дягилев 24 июля 1900 г., спустя два дня после кончины Левитана, пишет к художнику И. Остроухову: «После смерти Чайковского это первая смерть, которая так тяжела для меня. Это две самые ужасные утраты в моей жизни» [6, с. 55]

Драматический парадокс, однако, состоял в том, что нормативная эстетика, существовавшая в условиях тоталитарного государства, безошибочно нашла способ официального кураторства-контроля, притом еще и негласного, над внутренним миром человека, утвердив в качестве эталона-идеала *душевности* субъективно-романтическое переживание, локализуемое в государственно-регламентированных «портретах» все тех же Чехова, Чайковского, Станиславского, Левитана. В связи с этим строки Пастернака — несомненная полемика с такой регламентацией: вопреки государственно созданным и повсеместно утверждаемым мифам поэт «возвращает» великим творцам их истинные Имена и их подлинную обитель — человеческую душу и природу. (Напомним, что это стихотворение родилось в годы войны, когда официальная идеология эксплуатировала «имена» в стремлении пробудить историче-

скую память народов страны — память, которую так намеренно и успешно уничтожала. Апелляция к исторической памяти была отчетливо явлена уже в речи Сталина 6 ноября 1941 г., вынужденного в трагические для отечества дни обратиться к великим именам истории и культуры, среди которых были названы и Чайковский, и Чехов.)

Однако все это отнюдь не стимулировало активного интереса к Чайковскому, не ставило его творчество в эпицентр духовных исканий современного слушателя. К тому же многие самые существенные особенности музыкальной речи Чайковского, связанные с ее исключительной коммуникативностью — «направленность» на слушателя, опора на синтаксис, соизмеримый с синтагмами речи и движением, значительная роль всякого рода стереотипов, — на самом поверхностном уровне оказались объектом беспощадного тиражирования в жанре советской массовой песни, звучавшей повсеместно и непрестанно — словно надзиратель в камере. Спору нет, в этой области были свои несомненные художественные достижения, но речь сейчас о социально-государственной функции целой жанровой сферы, призванной утверждать эстетический идеал *советскости, советской душевности*, с этим заданием более чем успешно справлявшейся именно потому, что в музыкальном отношении откровенно паразитировала на доступном себе — самом поверхностном — слое того, что определяло мощную индивидуальность Чайковского, чем в существенной мере дискредитировала его музыку, представляя ее как в кривом зеркале: ведь в мелодике советской песни и в самом деле прослушивались всякого рода элементарные и ничем не прикрытые «quasi-чайковизмы» — от знакомых интонационно мелодических оборотов (а что же более способствует эстетической девальвации ариозной фразовой мелодики как типа высказывания и мелодики Чайковского в особенности!) до доведенных до абсурда «quasi-чайковских» способов достижения кульминаций, имитирующих широкое и свободное мелодическое дыхание, «quasi-чайковских» секвенций, нацеленных (иногда со знанием дела и даже талантливо) на возбуждение состояний *лирической проникновенности, романтической страстности, эмоционального подъема, радости, свободы, душевной гармонии* — этих жестко корректируемых нормативами социального оптимизма психологических эквивалентов ощущению личной причастности *общему делу великих свершений*.

Воздействие Чайковского на современное композиторское творчество как будто всегда было очевидным. Стремление постичь культурно-исторические истоки искусства Мясковского приводит Б. Асафьева к выводу, что «...линия симфонизма Мясковского... идет всецело от Бетховена и Чайковского» [4, с. 40]. Этот вывод совпадает с названием статьи «Чайковский и Бетховена» самого Николая Яковлевича, опубликованной в журнале музыка в 1912 г. [14]. Статья эта очень интересна и радикализмом отдельных оценок (Мясковский обрушивается с критикой на симфонии Брамса, Брукнера, Малера), и тонкими наблюдениями, позволяющими сблизить двух музыкальных гениев не просто как работающих в жанре симфонии, авторов, но как завершителей определенных тенденций:

Вполне допускаю возможность сравнения с Бетховеном Чайковского, так как оба они были по свойству своей музыкальной организации лишь завершителями,

пользовавшимися ранее выработанными, готовыми элементами, и, вместе с тем, выражавшими своим художественными эмоциями в однородных областях, причем почти с равной силой исчерпали все свое содержание, могущее быть вложенным в прежние формы [14, с. 68].

Своеобразное преломление традиций Чайковского Прокофьевым было замечено в его молодые годы и отмечалось на протяжении всего его творческого пути. Среди сочинений Чайковского, нравившихся Прокофьеву в консерваторские годы, — Вариации на тему Рококо и увертюра «Ромео и Джульетта». Свидетельство значительности, яркости и творческой продуктивности этих впечатлений — сцена плача в «Сказке про шута», пронизательно «расшифрованная» В. Цуккерманом как сделанная Прокофьевым как бы в виде карикатуры на «Ромео» (имеются в виду аккомпанирующие цепи аккордовых задержаний), значительно позже, в балете «Ромео и Джульетта» (на тот же сюжет!) Прокофьев снова обратится к близкой Чайковскому трактовке цепи задержаний (эпизод перед сценой «Прощание перед разлукой») [22, с. 29–30]. Дирижер Геннадий Рождественский обнаруживает в «Сказке про шута» и другую «тень Чайковского» — фортепианный отыгрыш из романа «Кабы знала я...» [19, с. 249]. Однако в целом в молодые годы Прокофьева в наследии Чайковского привлекает то, что было менее популярно и лишено элементов патетики. Многие, особенно поздние, произведения Прокофьева — Шестая и Седьмая симфонии, Симфония-концерт для виолончели с оркестром — отмечены соприкосновением с традициями лирико-драматического симфонизма и симфонизации вальса Чайковского (об этом см. [15, с. 288; 20, с. 22, 106, 121]). Сюжет «Чайковский Прокофьева» можно отметить еще одной выразительной деталью. «Ундина», романтическая сказка де ла Мотт Фуке в переводе В. Жуковского, прошла через всю жизнь Чайковского: в 1869 г. он пишет оперу «Ундина», которую так и не увидел на сцене и впоследствии уничтожил. В 1878 г. он возвращается к мысли об «Ундине», в связи с ней же в 1886–1887 гг. у композитора возник замысел балета. Оперу «Ундина» написал Прокофьев (1907), как и балет «Золушка» (1940–1944), в 1870 г. фигурировавший в творческих замыслах Чайковского под названием «Сандрильона».

Но, конечно же, самый острый из подобных вопросов — что связывает с Чайковским искусство Шостаковича. С одной стороны, преемственность Шостаковича от Чайковского определяется на предельно высоком уровне: оба — симфонисты, Чайковский в симфонизме — предшественник Шостаковича, обоим присущ лирико-драматический тип высказывания, «соединение субъективности и интеллектуализма делает Шостаковича достойным преемником Чайковского» [15, с. 178], симфоническое творчество Шостаковича «насквозь оперно, а оперное симфонично. В этом он прямой наследник Чайковского» [2, с. 261]. С другой — рассматривается на уровне конкретных музыкальных произведений. Здесь можно привести массу примеров драматургических переключек (многие «злые» скерцо Шостаковича *продолжают* скерцо-марш Шестой симфонии Чайковского), интонационных совпадений.

И хотя все это было замечено и отмечено слушателями многих поколений пред- и послевоенного времени, Чайковский, тем не менее, не ассоциировался

с теми явлениями художественной культуры, которые имели выход в современность, которые можно было бы назвать «проблемными», требующими концептуального осмысления. Сколь показательно, например, что огромная и по-настоящему успешная работа, ведущаяся на протяжении многих лет широким кругом исследователей, как правило, не выходит за традиционные рамки узко профессиональной рубрики и имеет академическую направленность. Это — научное издание его творческого наследия, публикация эпистолярной, выполненная на высоком научном уровне (среди последних крупных достижений в этой области необходимо назвать издание переписки Чайковского с Юргенсоном, новое издание переписки Чайковского с Н. Ф. фон Мекк и крупнейший библиографический указатель С. Петуховой литературы о Чайковском с 1866 по 2006 г. [18]). Можно, разумеется, обнаружить еще некоторое число ранее неизвестных писем композитора, опубликовать материалы, связанные с творческой историей тех или иных его произведений — такие находки всегда драгоценны и могут осчастливить любого исследователя, независимо от сферы его интересов. Однако признаем, что сегодня важность подобных материалов, помимо их самоценности, определяется еще и тем, как вписываются они в новое представление о Чайковском и в какой мере, подобно драгоценным штрихам, важным деталям и подробностям, занимающим на воссоздаваемом портрете свое, заранее отведенное им место, вновь подтверждают незыблемость и окончательность этого представления.

Есть множество трудов, углубляющих понимание отдельных произведений Чайковского, обогащающих сведениями об архиве композитора, о характере его творческого процесса, прослеживающими особенности развития отдельных жанров, освещающих жизненный и творческий путь, раскрывающих специфику выразительных средств его музыки. Однако до сих пор существует большая проблема, связанная с трудами, посвященными общим проблемам творчества Чайковского и шире — *явлению Чайковский*. Между тем сложный и противоречивый опыт культуры завершившегося XX в., с одной стороны, и несравненно более глубокий интерес к истории, к истокам каждого явления — с другой, заставляют увидеть новые, дотоле неявные черты феномена Чайковского, предстающего сегодня в новых ракурсах и измерениях.

Как отмечает А. Михайлов, представление о художественном прошлом как о живом, целостном организме, который изменяется с каждым новым шагом истории, культуры и искусства и сам незримо участвует в его дальнейшем движении, — одно из важнейших приобретений художественного самосознания XX столетия. В русле этого самосознания — формулируемое А. Михайловым представление о творчестве культуры, о музыке, которая творит живую связь прошлого и настоящего, а следовательно, создает нас и настоящее — через нас [11, с. 10]. Поэтому с уверенностью отнесем к Чайковскому то, что А. Михайлов говорит в связи с Бетховеном (а С. Аверинцев в связи с Вергилием): мы ближе к Чайковскому, нежели его современники, ибо знаем, что вместились в сто семьдесят шесть лет, прошедшие с момента его рождения, и сто тринадцать лет, прошедшие после его смерти. Собственно, нам осталось совсем немного, нужно сделать лишь один шаг, чтобы признать наше традиционное представление о Чайковском обветшалым и провинциальным, а взгляд, согласно

которому творчество композитора не ставит перед современным слушателем, исполнителем, исследователем никаких *новых* проблем, близоруким и высокомерным. И если справедлива мысль о том, что временная даль приближает, уча на ошибках и достижениях, признаем, опять же, что это представление, как проклятие, долгие годы тяготевшее над музыкой Чайковского, отражало возможность неподготовленного к восприятию искусства массового слушателя, довольствовавшегося «отражением» в ней (понимаемым предельно элементарно и поверхностно) реального мира и допускаявшего ее лишь до уровня самого первичного «тождества» с самим собой. Исторический опыт это «тождество» развенчал.

Крушение советского строя, естественное исчезновение, по крайней мере психологически, из обихода всякого рода культурных «украшений», призванных формировать эстетическую привлекательность этой идеи, освободило музыку Чайковского: представлялось, что слушатель постсоветской эпохи свободен от мучительного соотнесения ее с музыкой «строителей светлого будущего». Однако коммерциализация общества привела к другой крайности восприятия Чайковского, когда имя композитора стало превращаться в «бренд», в объект выгоды, привлекательный туристический продукт.

Сегодня мы осознаем, что его Шестая симфония — это первый реквием «по русскому прошлому», «уже обреченному на гибель», в русле которого возникли такие реквиемы отечественной культуры XX в., как «Доктор Живаго» Б. Пастернака, «Реквием» А. Ахматовой. А вслушиваясь в «Пиковую даму», мы сегодня поражаемся тому, как предвосхитил Чайковский XX столетие в понимании реального мира, включив в него — коль скоро оно определяет поведение, поступки героя — область психической жизни человека. В Шестой симфонии мы обнаруживаем, что в фокусе художественного интереса Чайковского оказывается острейшая для современного сознания проблема выбора, трактуемая им едва ли не экзистенциалистском плане: свобода выбора — это иллюзия, за которой стоит фатальная неизбежность. Мы с удивлением для себя открываем в художественном мире Чайковского такие, казалось бы, несопрягаемые с ним феномены, как принципы парадоксальности в музыкальной логике [8], отчетливо явленные в поздних сочинениях. Мы обнаруживаем, сколь многим предвосхитил он эстетику неоклассицизма, технику работы по модели и даже полистилистики...

Но убедиться в адекватности и достоверности нашего представления о Чайковском, удостовериться в «правильности» «нового портрета» композитора можно лишь при условии постоянного и пристального внимания к тому историческому ряду, который нас с Чайковским связывает-разъединяет. Иначе говоря, слышать, понимать Чайковского сегодня — это слышать его, погруженного в «исторический поток культуры» (А. Михайлов). Только тогда мы сумеем уловить действительно новые аспекты явления Чайковский, осознать множественность воздействия его на последующий музыкально-исторический процесс, остроту предвосхищения и провидения будущего, а в творческом настрое композитора, его интересах, его мыслях и высказываниях угадать симптомы психологии и мироощущения художника XX в.

Некоторые черты — и их немало — *такого* Чайковского не однажды отмечались его многочисленными исследователями. Но то, что ими было

(порой интуитивно) *схвачено* и в разной степени отчетливости зафиксировано, бывало преимущественно в ранге «отдельных наблюдений» и разной смысловой емкости высказываний, замечаний, а то и просто *постраничных примечаний*. Стоит, однако, сменить *позицию наблюдателя* и, соответственно, ракурс обзора, как в броуновском движении этих «*наблюдений-замечаний-поправок-уточнений*» обнаруживается графически четкий рельеф жесткого рисунка. Спорадически и безостановочно вспыхивающие тут и там, лихорадочно и неупорядоченно мелькающие и несущиеся в стремительном хаосе, они, подобно металлическим опилкам, под воздействием магнита стягивающимся к его полюсам и концентрирующимся вокруг них, будучи ориентированными относительно «нового портрета» композитора, собранными и организованными его «силовыми линиями», обретают свой истинный смысл и значение, обретают новое наполнение именно в их неразрывной взаимосвязи, целостности, единстве.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белый П. Непостижимый Чайковский // Советская музыка. — 1986. — № 6. — С. 75–81.
2. Бобровский В. Симфоническая опера // Бобровский В. П. Статьи, исследования. — М.: Советский композитор, 1990. — 296 с.
3. Булгаков М. А. Избранное. — М.: Художественная литература, 1980.
4. Глебов И. (Асафьев Б. В.) Сонаты Мясковского // Современная музыка. — 1926. — № 12.
5. Друскин М. С. На переломе столетий // Друскин М. С. О западноевропейской музыке XX века. — М., 1973.
6. Дягилев С. Памяти Левитана // Сергей Дягилев и русское искусство / сост., вступ. статья и комм. И. С. Зильберштейна и В. А. Самкова: в 2 т. — М., 1982. — Т. 2.
7. Ипполитов-Иванов М. М. П. И. Чайковский — лирик и величайший мелодист // Солнце России. — Октябрь 1913. — № 44 (195). — С. 2.
8. Климовицкий А. И. Заметки о Шестой симфонии Чайковского (к проблеме: Чайковский на пороге XX века) // Климовицкий А. И. Петр Ильич Чайковский. Культурные предчувствия. Культурная память. Культурные взаимодействия. — СПб.: Издательский дом «Петрополис» / Российский институт истории искусств, 2015. — С. 9–34.
9. [Кюи Ц. А.]. Музыкальные заметки. Консерваторские солисты и композитор. Кантата «К радости» // Санкт-Петербургские ведомости. — 1866. — 24 марта (№ 82). — С. 2.
10. Лотман Ю. М. Текст и структура аудитории // Лотман Ю. М. Избранные статьи: в 3 т. — Таллин: Александра, 1992. — Т. I: Статьи по семиотике и топологии культуры. — 479 с.
11. Михайлов А. В. Музыка в истории культуры: Избранные статьи. — М: Московская гос. консерватория, 1998. — 264 с.
12. Михайлов А. В. Этапы развития музыкально-эстетической мысли в Германии XIX века // Музыкальная эстетика Германии XIX века: в 2 т. — М.: Музыка, 1981. — Т. I: Антология / сост. А. Михайлов, В. Шестаков.
13. Михайлов М. О национальных истоках раннего творчества Скрябина // Русская музыка на рубеже XX века. — Л., 1977.

14. Мясковский Н. Я. Чайковский и Бетховен // Н. Я. Мясковский. Собрание материалов: в 2 т. — М.: Музыка, 1964. — Т. 2: Литературное наследие, письма.
15. Орлов Г. Русский советский симфонизм. — М.; Л.: Музыка, 1966. — 332 с.
16. Орлова Е. Лекции по истории русской музыки. — М.: Музыка, 1977.
17. Пастернак Б. Л. Полное собрание сочинений с приложениями: в 11 т. — М.: Слово, 2004. — Т. 2.
18. Петухова С. А. Библиография жизни и творчества П. И. Чайковского. — М.: Государственный институт искусствознания, 2014.
19. Рождественский Г. Н. Стравинский и Чайковский // И. Ф. Стравинский: Статьи. Воспоминания. — М.: Советский композитор, 1985.
20. Слонимский С. Симфонии Прокофьева. — М.; Л.: Музыка, 1964.
21. Стасов В., Искусство XIX века: Музыка // Стасов В. В. Избр. соч.: в 3 т. — М.: Искусство, 1952. — Т. 3.
22. Цуккерман В. Выразительные средства лирики Чайковского. — М.: Музыка, 1971.
23. Щепкина-Куперник Т. Страницы воспоминаний // Воспоминания о Чайковском. М.: Музыка, 1973. — С. 313–315.

*Л. В. Лукашенко**

МОТИВ ВЕТРА В КНИГЕ «КОГДА РАЗГУЛЯЕТСЯ»: К ТЕМЕ ПАСТЕРНАК И БЛОК**

В настоящей статье мы сосредоточим внимание на пастернаковском цикле «Ветер (Четыре отрывка о Блоке)», а именно: проанализируем блоковское происхождение его ключевого образа, а также отметим иные связи «Четырех отрывков...» с поэзией символистов, которую подтверждает не только их образная, но и метрическая схожесть. Кроме того, блоковские образы, будучи важными для Пастернака во все периоды творчества, нашли отражение не только в «Ветре», но и в других стихах книги «Когда разгуляется». В символистском преломлении в цикле «Ветер» и в книге стихов в целом можно увидеть связь стихов Пастернака с поэзией XIX в., что открывает большой простор для интерпретации.

Ключевые слова: Пастернак, Блок, Андрей Белый, Четыре отрывка о Блоке, трех-стопный амфибрахий мж, ветер, город, семантический ореол метра.

L. V. Luckashenko

THE MOTIVE OF WIND IN THE POETRY COLLECTION «KOGDA RAZGULRYAYETSYA»: TO THE THEME PASTERNAK AND BLOK

The article is focused on the cyclis “The Wind (The Four fragments about Block)” by Boris Pasternak: in particular, I attempted to analyze its key image, which is originally connected with the poetry of Alexander Block, and also to note the other connections of “The Four fragments...” with the symbolistic poetry, which is confirmed not just by the figurative, but also by the metric similarity. In addition, Blockian images, which were important for Pasterank’s work all the time, reflected not only in “The Wind”, but also in the other poems of the book “Kogda Razgulryayetsya”. The symbolistic paradigm of the cyclis “The Wind” and the other poems of this book affords the connection of Pasternak’s poems with the poetry of the 19th century to be identified, and this indicates a new space for the interpretation.

* Лукашенко Любовь Валерьевна, выпускник бакалавриата школы филологии НИУ ВШЭ.

** Публикация подготовлена в рамках гранта поддержанного РГНФ научного проекта №16-04-14076.

Keywords: Pasternak, Block, Andrey Bely, Four Fragments about Block, amphibrachic trimeter mf, the wind, a city, the semantic circle of meter.

Особенность цикла «Ветер» (1956) на фоне прочих стихов книги «Когда разгуляется» определяет акцентированное автором и сосредоточенное в фигуре Блока смысловое единство. Блока для Пастернака — символ недавно ушедшей эпохи, что завершилась революцией. Как отмечено в комментариях к Полному собранию сочинений Пастернака, название цикла ориентировано на формулировку из статьи Блока «О современном состоянии русского символизма» (1910): «Быть художником — значит выдерживать ветер из миров искусства» [2, т. 8, с. 129]. Появление же этой формулировки у Блока глубоко закономерно: ветер — многозначный символ, проходящий сквозь все его творчество, который буквально можно обнаружить «в поэзии третьего тома, в ««Двенадцати», в смерти, везде». Так, ветер возникает в первых строках революционной поэмы:

Ветер, ветер
На ногах не стоит человек.
Ветер, ветер —
На всем божьем свете! [2, т. 5, с. 7]

Финальную (т. е. особо значимую) позицию в третьем томе блоковской лирики занимает цикл «О чем поет ветер». Или, например, в более раннем блоковском стихотворении поэт заявляет о своем родстве со стихией (1903):

Неправда, неправда, я в бурю влюблен,
Я люблю тебя, ветер, несущий листья,
И в час мой последний, в час похорон,
Я встану из гроба и буду, как ты! [2, т. 4, с. 41]

Также ветер — частый герой поэмы «Возмездие» (1910–1921):

Сегодня — прошлому забвенью,
Сегодня — тяжкие виденья
Войны — пусть ветер разнесет!
<...>
Куда ни повернись, все ветер...
«Как тошно жить на белом свете» [2, т. 5, с. 27; 46]

Или в стихотворении «Дикий ветер стекла гнет...» (1916):

Дикий ветер
Стекла гнет,
Ставни с петель
Буйно рвет.
Час заутрени пасхальной,

Звон далекий, звон печальный,
Глухота и чернота.
Только ветер, гость нахальный,
Потрясает ворота. <...>

Как не бросить все на свете,
Не отчаяться во всем,
Если в гости ходит ветер,
Только дикий черный ветер,
Сотрясающий мой дом?

Что ж ты, ветер,
Стекла гнешь?
Ставни с петель
Дико рвешь? [2, т. 3, с. 188]

Или в стихотворении «Здесь и там» (1907) из цикла «Снежная маска»:

Ветер звал и гнал погоню,
Черных масок не догнал...
Были верны наши кони,
Кто-то белый помогал...<...>

И метался ветер быстрый
По бурьянам,
И снопами мчались искры
По туманам, —
Ветер масок не догнал,
И с высот серебряных
Тучу белую сорвал... [2, т. 2, с. 168]

В раннем стихотворении Пастернака «Вокзал» (1913), написанным, к слову, тем же размером, что поздние «Четыре отрывка о Блоке», возникает блоковское стремление «слиться с ветром»:

И вот уже сумеркам невтерпь,
И вот уж, за дымом вослед,
Срываются поле и ветер, —
О, быть бы и мне в их числе! [6, т. 1, с. 68]

Мотив этот присутствует во многих стихотворениях «рожденных революцией» книг «Сестра моя — жизнь» и «Темы и вариации»:

Ты в ветре, веткой пробуящем,
Не время ль птицам петь,
Намокшая воробышком
Сиреневая ветвь!

У капель — тяжесть запонок,
И сад лепит, как плес,
Обрызганный, закапанный
Мильоном синих слез [6, т. 1, с. 120].

Несметный мир семенит в месмеризме,
И только ветру связать,
Что ломится в жизнь и ломается в призме,

И радо играть в слезах
(«Сестра...», «Зеркало») [6, т. 1, с. 118].

Ветер за руки схватив,
Дерева
Гонят лестницей с квартир
По дрова
(«Сестра...», «До всего этого была зима») [6, т. 1, с. 122]

Как с севера дует! Как щупло
Нахохлилась стужа! О вихрь,
Общупай все глубы и дупла,
Найди мою песню в живых!
(«Темы...», Цикл «Осень», «Весна была просто тобой...»)
[6, т. 1, с. 210]

В автобиографическом очерке «Люди и положения» (1957) Пастернак рассказывает о влиянии на него и его современников поэзии и личности Блока, сравнивая поэта и его стихи с вихрем: «Черты действительности как током воздуха занесены вихрем блоковской впечатлительности в его книги» [6, т. 3, с. 309]. Все приведенные примеры позволяют судить о двух важных для дальнейших наблюдений обстоятельствах: первое — ветер — «сквозной» образ поэзии Блока, второе — этот образ, в ранних стихах менее, а в поздних более осознанно, был перенят Пастернаком со всей его символической нагрузкой и впоследствии отождествлен с фигурой Блока. Исследователями уже отмечалась «революционность» книги «Сестра моя — жизнь», так что апелляция к ней в позднем творчестве — сродни автополемике, обличающей некогда радостную встречу нового времени. Книга «Темы и варьации» вытекает из предшествующей ей книги, и потому рассматривается нами как целое, и ветер в «Сестре...» тот же самый, что и в «Темах и варьациях» — блоковский. В «Когда разгуляется» он связан с Блоком иначе — а именно с учетом пережитого, описанного и переосмысленного в ранних книгах.

Ветер у позднего Блока связан с беспокойным приходом «нового» времени. Образ этот соединяет мир «природный» и движение истории. В «ветрености» «Четырех отрывков» Пастернак объединяет личность Блока и пережитое им время, отразившееся в его стихах: Блок, чья поэтическая натура подобна ветру, соотносится с эпохой революции, т. е. «ветром перемен», открывающим поэму «Двенадцать».

Первое стихотворение цикла («Кому быть живым и хвалимым...») утверждает важность фигуры Блока. Его символическая связь с началом «вековых перемен» и заряженное этим же ощущением творчество для Пастернака непреложна, Блок и его поэзия не подчиняются идеологическим трактовкам советского официоза. «Время шкурное» — современность, трагическое следствие революции, соблазна и самообмана. Однако следствие не есть равенство, отношение Пастернака к революции представляется нам более сложным. Так, Гордон рассуждает о блоковском времени в четвертой главе эпилога:

Задуманное идеально, возвышенно, — грубело, овеществлялось. Так Греция стала Римом, так русское просвещение стало русской революцией. Возьми ты это блоковское «Мы, дети страшных лет России», и сразу увидишь различие эпох. Когда Блок говорил это, это надо было понимать в переносном смысле, фигурально. И дети были не дети, а сыны, детища, интеллигенция, и страхи были не страшны, а провиденциальны, апокалиптичны, а это разные вещи. А теперь все переносное стало буквальным, и дети — дети, и страхи страшны, вот в чем разница [6, т. 4, с. 496].

Пастернак, как и Живаго, некогда радостно встречал революцию. И поэт, и герой романа признавали некогда испытанное ими счастливое ожидание новой жизни, и потому — особенно в восприятии Живаго — события десятых годов долгое время не кажутся однозначно отрицательными.

Кроме того, молодой Юра Живаго отождествлял Блока с Рождеством «во всех областях русской жизни», и Рождество может быть интерпретировано как «новое рождение», а в социальном смысле — перемена. Мыслями молодого Живаго выражено отождествление Блока с Рождеством: Не случайно в «Рождественской звезде» дважды упоминается ветер:

Стояла зима.
Дул ветер из степи.
И холодно было младенцу в вертепе
На склоне холма [6, т. 2, с. 537].

В статье «Игровые мотивы в поэме «Двенадцать»» Ю. М. Лотман и Б. М. Гаспаров подчеркивают важность народной культуры для блоковской святочной поэмы:

Это, во-первых, «народность» и, конкретно, установление связи с русской революционнореспубликанской традицией. Ср. многие параллели с Некрасовым — от текстуальных совпадений до самого принципа карнавала с музыкальными интермедиями («Пир на весь мир»)… [4, с. 58].

Вероятно, воспроизводя в русской поэзии фольклорные мотивы, едва ли представляется возможным обойти Некрасова. Так, в цикле «Ветер» Некрасов возникает как бы в блоковском преломлении.

Второе стихотворение из «Четырех отрывков…» уже напрямую сопоставляет Блока и его поэзию с ветром — стихией, образ которой проходит сквозь всю книгу «Когда разгуляется»: «Он ветрен, как ветер. Как ветер, / Шумевший в имении в дни, …». В издававшемся при жизни Блока собрании сочинений «поэзию третьего тома» составляли следующие циклы стихов: «Страшный мир», «Ямбы», «Итальянские стихи», «Разные стихотворения», «Арфы и скрипки», «Кармен», «Соловьиный сад», «Родина», «О чем поет ветер» и поэма «Возмездие». В стихах 1907–1916 г. благоговейное ожидание явления Прекрасной Дамы сменяется «страшным миром» и встречей с «незнакомкой». В третьем томе «незнакомка» переживает очередные метаморфозы: происходит возвращение прежней Вечной Женственности в «народном» образе («О Русь моя, жена моя»). «Ветром» Пастернак называет и тревожное, беспокойное блоковское мироощущение, а крестьянские образы «Четырех отрывков»

объясняются их связью с циклом «Родина», где блоковская героиня предстала в новом исконно-русском облики.

Говоря о «Родине», необходимо обратить внимание размер четвертого стихотворения цикла «На поле Куликовом» — АмЗ(мж):

Опять с вековой тоскою
Пригнулись к земле ковыли.
Опять за туманной рекою
Ты кличешь меня издали... [2, т. 3, с. 92]

М. Л. Гаспаров отмечает, что именно это стихотворение повлияло на метрическое решение «Четырех отрывков о Блоке...»:

Стихотворением, переключившим «романтическую» интонацию с любовной топики на более широкую и неопределенную совокупность тем, было, как кажется, блоковское «Опять с вековой тоскою...». Это 1908 г., тотчас вслед за таким же переломным «Довольно, не жди, не надейся...» Белого. Отсюда — размер пастернаковских стихов о Блоке (1956): «Он ветрен, как ветер. Как ветер...» [3, с. 203].

В отмеченном Гаспаровом стихотворении встречаются привычные для «Четырех отрывков...» образы: ветер, деревья, народ, Россия, связанные с родиной мучительные чувства:

Довольно: не жди, не надейся —
Рассейся, мой бедный народ!
В пространство пади и разбейся
За годом мучительный год!

Века нищеты и безволя.
Позволь же, о родина мать,
В сырое, в пустое раздолье,
В раздолье твое прорыдать —

Туда, на равнине горбатой, —
Где стая зеленых дубов
Волнуется купой подъятой,
В косматый свинец облаков,

<...>

Туда, — где смертей и болезней
Лихая прошла колея, —
Исчезни в пространство, исчезни,
Россия, Россия моя! [1, т. 1, с. 89]

В «Широко, широко, широко» «барчук» (т. е. Блок) увлечен косьбой. Мы оправдаем этот иронический образ не только значимостью «природной» темы в «Когда разгуляется», но и воспетой Блоком Русью, описание которой почти невозможно без крестьянской топики. Впрочем, в описании «барчука» звучит не только ирония: Блок всю жизнь грезил о слиянии с народом, и потому, должно быть, и «обманулся» революцией, как и некогда автор книги «Сестра моя — жизнь».

Блоковские образы, в частности из цикла «Родина», нашли отражение в других стихах «Когда разгуляется». Так, в стихотворении «Без названия»: «Дай запрю я твою красоту / В темном тереме стихотворенья» [6, т. 2, с. 152]. В раннем стихотворении Блока «Вступление» (1903): «Ты ли меня на закатах ждала? / Терем зажгла? Ворота отперла?» [2, т. 1, с. 47]. В написанном чуть позже в стихотворении «Ты так светла, как снег невинный...»:

Своей душе, давно усталой,
Я тоже верить не хочу.
Быть может, путник запоздалый,
В твой тихий терем постучу [2, т. 3, с. 172].

В образах блоковских царевен З. Г. Минц отмечает не только фольклорность, но и сильное влияние пушкинской поэзии:

Сам Блок среди многочисленных источников образа (фольклор, «Царь-девица» Я. Полонского, мистическое истолкование этого стихотворения в статьях и лирике В. Соловьева), вспоминая о своем детстве, выделил именно пушкинский. Рисуя воспитание героя «Возмездия», Блок пишет: <...> И няня читает с ним долго-долго, внимательно, изо дня в день: Гроб качается хрустальный... Спит царевна мертвым сном<...>. Упоминание, бесспорно, носит автобиографический характер.

«Царевна» становится одним из имен героини цикла. Проясняется и генезис образа. В первую очередь, образ этот фольклорен — сказочен. Тем более интересно, что фольклорность колорита тут связана с пушкинской традицией. Образ Царевны связан со «Сказкой о царе Салтане» и «Сказкой о мертвой царевне и о семи богатырях». С первой ее роднит портретная характеристика. У «Царь-девицы»: Месяц под косой блестит, А во лбу звезда горит, — у блоковской Царевны: Солнце, месяц и звезды в косе <...>);

Так, уже на спаде мистических настроений Блок создает новый миф о «спящей царевне» и ее грядущем пробуждении (спасении) любящим Всадником. Оба мифа прямо не соединены, но Всадник — спаситель Царевны — функционально близок к «рыцарю бедному», а Царевна — к его «сладостной мечте». «Мистический роман» «Стихов о Прекрасной Даме» на каком-то уровне оказывается историей двух мифологизированных Блоком героев пушкинских произведений. В поэзии и публицистике народнической и постнароднической поры сюжет этот неоднократно истолковывался как революционно-политическая аллегория, где плененная «царевна» отчетливо проецировалась на судьбы сегодняшней России, «колдун» и «хищник» — на ее порабитителей, а герой-спаситель — на образы борцов за свободу.

Образ этот еще не всегда соотнесен с сюжетом спящей царевны и ее спасителя-«рыцаря», идущим тоже от фольклора и от сказок Пушкина и Жуковского и приобретшим актуальность уже раньше — в последних разделах «Стихов о Прекрасной Даме» и в «Распутях» [5, с. 315].

Таким образом, поэтика Блока и его образность обнаруживаются и в иных стихах книги «Когда разгуляется», охватив при этом не только поэзию «ближайшего предшественника», но и углубившись корнями в русскую классическую поэзию, а через нее — в фольклор.

В последнем стихотворении цикла («Зловещ горизонт и внезапен...») возникают отчетливые блоковские образы:

Зловещ горизонт и внезапен,
И в кровоподтеках заря,
Как след незаживших царапин
И кровь на ногах косаря.

Нет счета небесным порезам,
Предвестникам бурь и невзгод,
И пахнет водой и железом
И ржавчиной воздух болот [6, т. 2, с. 171].

Сравним с первым стихотворением цикла «На поле Куликовом» (1908):

И вечный бой! Покой нам только снится
Сквозь кровь и пыль...
Летит, летит степная кобылица
И мнет ковыль...

И нет конца! Мелькают версты, кручи...
Останови!
Идут, идут испуганные тучи,
Закат в крови!

Закат в крови! Из сердца кровь струится!
Плачь, сердце, плачь...
Покоя нет! Степная кобылица
Несется вскачь! [2, т. 3, с. 170]

В последнем стихотворении цикла «Ветер» появляется столица. В поэзии символистов город часто оказывается местом сатанинского действия, Петербургом в традиции Гоголя и Достоевского. «Ржавое и багряное» городское небо в стихотворении Пастернака, возникшая после «ног косаря» и прочих деревенских реалий — это противопоставление города и природы, имеющееся также в стихотворении Андрея Белого «Шоссе» (1904):

За мною грохочущий город
На склоне палящего дня.
Уж ветер в расстегнутый ворот
Прохладой целует меня.

В пространство бежит-убегает
Далекая лента шоссе.
Лишь перепел серый мелькает,
Взлетая, ныряя в овсе.

Рассыпались по полю галки.
В деревне блеснул огонек.
Иду. За плечами на палке
Дорожный висит узелок [1, т. 1, с. 91].

Одно из стихотворений книги «Пепел» (1908) Андрея Белого написано, как и «Ветер», трехстопным амфибрахийем. В целом эта книга наполнена

трагическим ощущением по поводу судьбы России. Кроме того, книга Белого Посвящена Некрасову и имеет некрасовский эпиграф. Скорее всего, в «Четырех отрывках о Блоке...» есть и влияние поэзии Некрасова, взгляд на которую преломлен через поэзию символистов. Кроме того, в поэме «Мороз, красный нос», написанной разностопным амфибрахией, лидирует уже много раз упомянутый нами размер цикла «Ветер».

М. Л. Гаспаров выделяет несколько семантических ореолов трехстопного амфибрахия. Как правило, этот размер имеет рифмовку ЖМЖМ, иные разновидности — редкое исключение [3, с. 165]. Основные «смыслы», сопровождаемые в поэзии АмЗ, по Гаспарову: «здравные песни», баллады, сон, память, переводы из Гейне и «романтическая» лирика. В «Четырех отрывках о Блоке» Пастернак не выбирает конкретный смысловой ореол, а скорее соединяет большинство уже имеющихся. В то же время Блок — воспевший Родину, что оправдывает «здравную» семантику трехстопного амфибрахия «Четырех отрывков...». Кроме того, посвященные Блоку стихи нельзя не посчитать увековечиванием памяти о поэте как символе ушедшей эпохи, бесспорно, повлиявшей на Пастернака и в его понимании «его поколения». В первой половине XIX в., до Некрасова и А. К. Толстого, трехсложные размеры были редкостью. Гаспаров отмечает:

В советской поэзии «романтическая» интонация АмЗ распространяется не много позднее, чем «торжественная», не с 1930-х, а с 1940-х годов, и не выделяет таких «ядерных» стереотипов, как та: это — еще не устоявшаяся семантическая окраска, поэты в ней стремятся (по выражению Салтыкова-Щедрина) «безобидным образом излагать смутность испытываемых ощущений». Чаще всего в этих стихах присутствуют обе темы блоковского образца: «вековая тоска» по родине и «не знаю, что делать с собою»; иногда добавляется тема разгулявшейся стихии [3, с. 204].

Таким образом, ближе ко второй половине XX в. трехстопный амфибрахий сам по себе приобретает «блоковское» звучание, даже не имея связи с каким-то одним девятнадцативечным ореолом метра. Образность и форма цикла «Ветер» впитали в себя черты как недавней символистской поэзии начала века, так и поэзии века предшествующего; притом последнее раскрывается преимущественно благодаря первому: с одной стороны, через Блока и Белого читатель выходит на Некрасова и Пушкина, с другой — на тексты самого Пастернака.

Итак, «Ветер (Четыре отрывка о Блоке)» служат в «Когда разгуляется» еще одним обозначением ушедшей эпохи, включившей в себя революцию, наступление нового времени, «зловещего и внезапного» для поэта и его современников. Блок, как уже было сказано, — что-то вроде «символа революции» для Пастернака, и в стихах «Он ветрен, как ветер...» и «Зловещ горизонт и внезапен» особенно заметны память поэта о революции, подсвечивающей в свою очередь реквиемные мотивы «Души» (1956) — также важного для «Когда разгуляется» текста. Образ Блока — символ не только времени, но и в каком-то смысле идеал поэта, поскольку «вечен вне школ и систем», и эта мысль подтверждает одну из главных тем «Когда разгуляется» — о том, каким должен быть художник, его отношении к искусству и месте в истории.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белый А. Сочинения: в 2 т. — М.: Художественная литература, 1990.
2. Блок А. А. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. — М.: Наука, 1997-...
3. Гаспаров М. Л. Метр и смысл. — М.: Фортуна Эл, 2012.
4. Лотман Ю. М., Гаспаров Б. М. Игровые мотивы в поэме А. Блока «Двенадцать» // Гаспаров Б. М. Литературные лейтмотивы. Очерки по русской литературе XX века. — М.: Наука, 1994.
5. Минц З. Г. Блок и русский символизм. Избранные труды в трех книгах. — СПб.: Искусство-СПб, 1999.
6. Пастернак Б. Л. Полное собрание сочинений: в 11 т. — М.: Слово/Slovo, 2003.

*С. Б. Потемкина**

« Я СЧИТАЛА ГЛУПЫМ УМИРАТЬ »

В статье впервые приводятся точные даты жизни и основные вехи биографии Зинаиды Николаевны Пастернак (урожденной Еремеевой, по матери Джиоти, в первом замужестве Нейгауз), жены Бориса Леонидовича Пастернака, ставшей прототипом главной героини романа «Доктор Живаго». Автор вводит в научный оборот новые биографические материалы из фондов Государственного архива Автономной республики Крым, Центрального государственного исторического архива Санкт-Петербурга, Российского государственного исторического архива. На их основе стало возможным развенчать миф об итальянском происхождении рода Джиоти, восстановить биографию Николая Милитинского, явившегося прообразом Комаровского в романе «Доктор Живаго», а также по-новому увидеть роль и значение З. Н. Пастернак в судьбе и творчестве поэта Бориса Пастернака.

Ключевые слова: Б. Л. Пастернак, З. Н. Пастернак, Доктор Живаго, Джиоти, Милитинский, Комаровский, биография, Нейгауз, В. Горовиц, искусство фортепианной игры, Ф. Blumenфельд.

S. B. Potemkina

«I THOUGHT IT SILLY TO DIE»

The article for the first time provides biographical information about Zinaida Nikolayevna Pasternak (maiden name Eremeeva, mother's surname — Giottis, in the first marriage — Neuhaus), the wife of Boris L. Pasternak, who became the prototype of the main character of the novel "Doctor Zhivago".

For the first time the years of her life are dated. The author introduces new biographical materials from the State Archives of the Autonomous Republic of Crimea, the Central State Historical Archive of St. Petersburg, and the Russian State Historical Archive into scientific circulation. On their basis, it became possible to debunk the myth about the Italian origin of the genus Giottis, to restore the biography of Nikolai Militinsky, which is presented in the novel as Komarovsky, and also to see in a new way the role and significance of Z.N Pasternak in the fate and work of the poet.

Keywords: B. Pasternak, Z. Pasternak, Doctor Zhivago, Giottis. Militinsky, Komarovsky, biography Neuhaus, V. Horowitz, the art of piano F. Blumenfeld.

* Потемкина Светлана Борисовна, кандидат искусствоведения, научный сотрудник Государственного института искусствознания, г. Москва, kto@list.ru

Зинаида Николаевна

Обстоятельства ее рождения и начала жизни в такой мере дали почву и судьбу роману «Доктор Живаго», что давно перестали принадлежать ей самой. Только по случайности через полвека после ее ухода документально подтвердилось то, что всегда знали и ощущали близкие — любое ее прикосновение к жизни было так же прекрасно, как ее музыкальное туше, удивившее на приемных экзаменах консерваторскую комиссию во главе с С. Майкапаром и Ф. Блуменфельдом.

Ее первый рояль, на котором никто в семье до нее не играл, появился в доме благодаря отцу. Военный инженер, полковник, Николай Алексеевич Еремеев не только принадлежал к дворянскому сословию, но был человеком прославленной выдержки, выработанной в сотнях больших и малых по-настоящему героических дел. Младшую дочь он обожал, воспитывая ее по своеобразному усмотрению все десять лет совместной жизни.

Зинаида родилась в Петербурге 11 ноября (по ст.стилю) 1897 г. через несколько дней после сильнейшего наводнения [5]. Их дом (82 по Шлиссельбургскому тракту) стоял в сотне метров от храма Всех скорбящих радости, перекликаясь в будущем с ее московским домом в Лаврушинском переулке. Через два месяца семья переехала в собственный дом, только что отстроенный на высоком берегу Тосны. Здесь, в Саблино, вблизи водопадов и пещер до десяти лет продолжалось ее детство. Крестили ее там же неподалеку, в Колпинском Свято-Троицком храме 11 января 1898 г. Ее рождение никогда в доме не отмечалось, но праздновались именины. И понятно почему — крестная Зинаида Размарица подарила племяннице не только греческое имя, предвосхитив растительный смысл ее будущей фамилии (Пастернак), но и миф об итальянском происхождении рода Джиоти, бытовавший в семье долгие годы.

Размарица

Крестной не стало в 1919 г. Именно ее уход стал началом совместной жизни Зинаиды Николаевны и Генриха Густавовича Нейгауза. Размах эпидемии тифа в Киеве зимой 1919 г. подтверждает городской архив, не сохранивший документальных подтверждений о смерти за целый год — вести учет не хватало ни сотрудников, ни средств (в первую очередь — бумаги). Единственный сохранившийся документ — воспоминания Зинаиды Николаевны. Они свидетельствуют: «... вдвоем с Генрихом Густавовичем [Нейгаузом] мы свезли ее в сильнейший мороз на подводе на кладбище и похоронили<...>. Так в болезнях, лишениях и голоде началась наша совместная жизнь» [1; с. 250].

Зинаида Ильинична Размарица (1.07.1871, Симферополь — 1920, Киев), младшая сестра матери, урожденная Джиоти, была той самой тетей, из-за любви к которой стрелялся семнадцатилетний сын отца от первого брака, время от времени заменявший Зинаиде-младшей няньку.

Как и остальные сестры, Зинаида Ильинична была замужем за военным. Став женой штаб-ротмистра Размарицы, она из Симферополя перебралась в Елисаветград, затем в Петербург и вскоре в Киев, где овдовела. Именно к ней и приехала жить Зинаида Еремеева, в 1918 г. поступив в Киевскую консерваторию. В те годы на Украине свирепствовал голод. Чтобы выжить, Зинаида

Ильинична вместе с племянницей отправилась за пшеном в Миргород, но обе потеряли паспорта, что в ту пору случалось нередко. Объявления о пропажах документов газеты публиковали ежедневно. Но для обеих женщин опасность была велика вдвойне, т. к. «у нас обоих был южный тип. Отец у меня был русским, а мать полуитальянка (фамилия моего деда была Джиотти), и мы обе походили на евреек. За спекуляцию в сочетании с еврейской наружностью нас могли выбросить с поезда на полном ходу» [1; с. 249].

Этот довод Зинаида Николаевна помнила многие годы, вероятно, не вдумываясь в смысл сказанного или беспрекословно доверяя семейному мифу. Придумала ли миф об итальянском происхождении рода сама Зинаида Размарица или это случилось раньше? Так или иначе, сохранился он надолго.

Имя Джиоти

Имя Giottis, подаренное роду уроженцем греческого острова Андрос, в России долго принаравливались произносить и до внесения в книгу дворянства писали по-разному: Чиоти, Циоти, Тжіоти, Джиотти.

Николай Дмитриевич Джиоти умер от простуды 50 лет от роду в Евпатории 6 апреля 1834 г. Этот исключительный факт подтверждает 198-я страница Метрической книги Крымского полуострова за 1834 г. [2; с. 198]. За весь апрель того года Джиоти стал единственным жителем Крымского полуострова, покинувшим его навсегда.

В другие месяцы обитатели спешили преставиться чаще, да и уходили в иные миры по более веским причинам: от оспы, от старости, от кори, от расшатанных нервов или по неосмотрительности, как поселянка, которая «неосторожно спеклась на печке» [2; с. 198]. Апрельская простуда Джиоти — «простая хвороба». «Я умираю от простой хворобы на полдороге к истине и чуду», — мог бы сказать Джиоти словами героя Вознесенского.

Хотел ли Джиоти истины? Вряд ли. Надеялся ли на чудо? Да, конечно. Но вряд ли он представлял себе чудо именно таким, каким оно случилось уже после его смерти.

По собственной версии «отставного поручика греческой нации» Николая Джиоти, его история в России началась в 1817 г. Вместе с ним на Крымский полуостров приехали двое его детей: восьмилетняя Клеопатра и шестилетний Константин. Их переезду в Евпаторию предшествовали следующие события. В 1813 г. в Молдавии Н. Джиоти похоронил свою законную супругу, гречанку Анну. В декабре 1816 г. вышел в отставку, получив документы, позволяющие свободно проживать на территории России. Основное свидетельство было подписано знаменитым начальником архипелагской флотилии полковником Ламбро Качиони (Ламбросом Качионисом) — прототипом байроновского «Корсара», который подтвердил, что его соотечественник

Джиоти 20 февраля 1807 года, поступая на службу в корпус майора Пангало, был в походах и сражениях против турок в Валахии — близ селений Сиоборо Кобельсть в Калафате под Виддином, при селении Чуперчике флорентинном и, наконец, за Дунаем под городом Негодином, где в продолжение чрез девять часов закончившегося сражения, командуя легкими стрелками, оказал отличное искусство в воинском деле, храбрость и в награду таковых его по Высочайшему Его

императорского величества указу утвердить в настоящем чине, выдать на оный патент и что по расформированию елиногреческого корпуса от службы уволен в свидетельство чего ему и дан сей документ для свободного проживания из инспекторского департамента Его императорского величества в Санкт-Петербурге 31 декабря 1816 года [3; с. 5].

Уже через полгода, 27 июня 1817 г., пожалованный в поручики, Джиоти переезжает в Евпаторию, где встречает вдову с двумя детьми, ровесниками его собственным. Вдова оказывается владелицей каменного жилого дома с двором, обнесенного каменной стеной, а к тому же хлебопахотных и сенокосных земель общей площадью до тысячи пятисот семидесяти десятин всей земли, т. е. около двух тысяч гектаров.

Она не знает русской грамоты, но есть и еще одно достоинство, пожалуй, главное — она способна на поступок. Об этом свидетельствует запись в метрической книге Крымского полуострова от 17 октября 1818 г.: «вдовствующая караимка из еврейского закона с двумя детьми, коей наречено имя Елисаветою, дочери Марию и сыну Александр окрестил протоирей Константин Сериги» [4; с. 83].

Не проходит и месяца, как 11 ноября 1818 г. следует еще одна запись: «оставной подпорутчик Николай Джиоты с Елисаветою, выкрещенной из караимского еврейского закона первым браком обвенчаны» [4; с. 83].

В этот день род навсегда получил имя Джиоти и новое вероисповедание. С 11 ноября будет связано одно совпадение. Ровно через 79 лет в этот день родится Зинаида Николаевна — дочь Ольги Ильиничны Джиоти и Николая Алексеевича Еремеева. В «Охранной грамоте» Б. Л. Пастернак обронит, что всякая любовь есть переход в новую веру. Как и во всем другом, он угадает, не подозревая, насколько буквально сказанное им сбылось. Ничем, кроме любви, поступок Елисаветы не объяснить.

На конференции по истории караимов, состоявшейся в Симферополе в августе 2014 г., удалось подтвердить: караимы не меняли вероисповедания, случай Джиоти оказался частным и достаточно редким.

На этом история Николая Джиоти, усыновившего Александра и Марию, могла бы счастливо завершиться. Но несколько штрихов к портрету грека кардинально меняют жанр романа — он оказывается не героическим, а плутовским.

Как оказалось впоследствии, в Россию Николай Джиоти попал в составе греческой флотилии в 1809 г. (а совсем не в 1816-м, как следовало из его документов). После двухлетней службы на корабле осел в Петербурге в качестве иностранного купца. Там же появились на свет и его дети.

Свидетельства об их рождении и крещении в походах и сражениях написал не существовавший в действительности соотечественник поручика, уроженец Андроса и служитель варненской епархии митрополит Филарет. Поддельным оказалось и свидетельство Ламбро Кациониса, к моменту подписания бумаги давно почившего.

Покойной женой Джиоти и матерью его детей оказалась лифляндская уроженка, вольная девица Анна Егоровна Еринцова, проживавшая у грека в услужении и здравствовавшая даже после его кончины.

После переезда в Евпаторию и женитьбы на Елисавете Н. Джиоти «без учреждения законной опеки вступил в распоряжение имением и капиталом, коего было до 50 тысяч рублей и в весьма короткое время весь капитал растратил и имение употребил в залог за взятую из казны в кредит соль» [3, с. 8]. За пять лет до смерти он подал прошение в Таврическое Дворянское собрание о внесении его с двумя собственными детьми в родословную книгу. Однако тяжба о наследстве, затеянная родными детьми Джиоти после его смерти, внесла ясность в биографию отца и коррективы в их собственную судьбу, лишив дворянского титула.

Прояснить истинное положение дел сумел Александр Николаевич Джиоти (1809–1870), после начала тяжбы пасынков с его матерью разыскавший настоящие документы о крещении в Успенской церкви на Сенной площади Клеопатры (р. 26.11.1809) и Константина (р. 24.08.1811).

Александр Джиоти — крымский просветитель и педагог, надворный советник, советник ревизского отделения Таврической казенной палаты, Евпаторийский городской глава, почетный мировой судья, был награжден орденами Святого Станислава и Святого Владимира, а впоследствии по собственным заслугам признан в дворянском достоинстве и внесен в третью часть книги дворянства Таврической губернии, как и все его потомки.

Прадед Зинаиды Николаевны, внесший ясность в происхождение, оставил ответ и на самый главный вопрос о том, кем был основатель рода, прославившегося на полуострове под именем Джиоти.

Ловец диких зверей

Далекий предок Зинаиды Николаевны, основатель рода, был ловцом диких животных, охотником и опекуном животных в Ханском зверинце на мысу Бурунчак в Чуфут-кале (в настоящее время — старая часть г. Бахчисарая). Дело его жизни дало всему роду имя Кийкчи (Киякчи, Киикчи, Кийикчи). Его собственные предки приплыли из Палестины, назвавшись караимами. Согласно преданию, он учил детей крымского хана охотиться и на нем держался порядок в загоне. Он умел выслеживать, лечить, останавливать на скаку и на лету, говорить на птичьем языке и убивать. За силу и проницательность ему были пожалованы в Таврии обширные территории. Последним в роду стал Ильяго, или Ильяс, который умер уже в Евпатории в 1815 г., оставив благосостояние дочери и сыну Александру, получившему известность под именем Джиоти. Сменив имя, вероисповедание и направление деятельности, достойнейший род продолжал свою мирную просветительскую деятельность на полуострове. Последним его продолжателем стал Леонид Ильич Джиотти (16.04.1885 — не ранее 1977), дядя Зинаиды Николаевны по материнской линии. Пропавший без вести в 1918 г., он проделал обратный путь Николая Джиоти на остров Андрос, а оттуда на корабле достиг Америки. Его следы (с 1927 г. уже гражданина штата Мэриленд) теряются на континенте.

Еремеев и К°

К концу жизни почерк Зинаиды Николаевны был почти неотличим от отцовского. Николая Алексеевича Еремеева (?..4.1850, Смоленск — не ранее 17 сентября 1907, Саблино Петербургской железной дороги) не стало, когда она только училась писать.

Каким был ее отец? Единственное свидетельство тому — послужной список Н. А. Еремеева, сохранившийся в личном деле его дочери, абитуриентки Петербургской консерватории [5]. «В награду отличного мужества и храбрости», — рефреном повторяет этот документ, меняя только предлагаемые обстоятельства — при переправе через Дунай, в делах с Турцией, в походе на Одессу...

В четырнадцатилетнем возрасте (хотя воинская повинность в 1864 г. не была обязательной) Николай Еремеев поступил кондуктором в роту Николаевского инженерного училища. В 24 года его имя «за отличные успехи в науках» помещено на мраморную доску в конференц-зале Николаевской инженерной академии. Через шесть лет, экзаменованный в присутствии профессуры, он получил право преподавать свою главную науку и специальность — фортификацию, но предпочел практическую работу. Участвовал в строительстве стен, ограждающих Кронштадтские гавани, и там же возглавил строительство морских казенных зданий. Конструировал и возглавлял строительство на Адмиралтейских и Ижорских заводах Петербурга, в Севастопольском порту, где по его проекту создана Морская библиотека. А еще управлял оккупационными войсками в Болгарии, в составе особой комиссии участвовал в переговорах по сдаче крепости Силистрия русским войскам, присутствовал с научной целью на крепостном маневре у крепости Ивангород в Варшавском военном округе.

Перечисляя его заслуги, составитель послужного списка отмечает: «при исполнении некоторых из этих поручений находился под сильным оружейным огнем неприятеля» [5].

Результат этой деятельности — четыре ордена: святого Владимира 4-й степени с мечами и бантом, святой Анны 2-й и 3-й степени с мечами и бантом, святого Станислава 2-й степени, а также светлобронзовая медаль в память русско-турецкой войны. Результаты ясны, и тем больше остается вопросов.

Как без единого ранения он прошел сквозь нешуточные сражения турецкой войны? Как стал полковником в 36 лет, а в 57 — генерал-майором и одновременно владельцем собственной каменоломни «Еремеев и К°» в 38 километрах от Петербурга, где «ворочал камни» для строительства Броневоего завода и многих других городских фундаментов? Как получил заказ на поставку бутовой плиты в таких масштабах, для которых из Германии был выписан особый, подвергнутый специальным испытаниям паровоз в 20 лошадиных сил, и проложен отдельный железнодорожный путь от Петербурга до Саблино?

Стал ли документ, подписанный генерал-майором Д. Мертваго, финалом истории про управление Еремеевым каменоломней? И был ли деревянный храм Серафима Саровского, построенный в пяти верстах от Красного села, его последним, осуществленным незадолго до смерти проектом? На многие из этих вопросов есть ответы. Но чтобы разобраться толком, начать нужно с детства. С просторов Рославльского уезда Смоленской области, в котором

личный дворянин Алексей Еремеев купил троим своим детям — Николаю, Владимиру, Марии — имение, равное 2400 десятинам, или двум с половиной вишневым садам (по Чехову), или 2600 с лишним тысячам гектаров в современном исчислении.

Сыновья продолжат отцовскую стезю, став военными инженерами. Дочь породнится с обрусевшим польским родом Милитинских — жалованных в дворянское сословие владельцев образцового российского хозяйства там же в Смоленске. Всем Еремеевым будет сопутствовать какая-то особая удача, для каждого принимавшая самые причудливые формы, каждым по-разному использованная.

Милитинский

Со своим двоюродным братом Зинаида Николаевна познакомилась осенью 1913 г., когда семья Милитинских переехала в Петербург. Зинаиде было 16, кузену — 41. Сближали дни рождения, следовавшие один за другим: 11 ноября у нее, 14-го — у него. Может быть, именно поэтому она никогда не праздновала этот день впоследствии?

Неизвестно, кто ходатайствовал о назначении Николая Павловича Милитинского [6; с. 3] в Госбанк на должность делопроизводителя отдела зернохранилищ. Но «хлебная» должность дала ему возможность поддержать и многочисленную семью Джиоти и Еремеевых, к этому времени объединившуюся в Петербурге. (Этого не делали ни проживавшие по соседству сыновья Николая Алексеевича от первого брака, ни его брат Владимир Алексеевич, тоже полковник и военный инженер.)

Возможно, считалось, что племяннику пришло время воздать должное старшим родственникам. Его мать, Мария Алексеевна Милитинская, была деятельна, импульсивна, разбросанна. В 1881 г. после смерти мужа, поручика Милитинского, она осталась одна с двумя детьми — шестилетней Марией и девятилетним Николаем. Часто меняла адреса, переезжая из Петербурга в Безсуетное под Смоленском, из Сестрорецка в Вильно, то возвращалась домой, то ехала к братьям в столицу, заново снимая квартиру где придется — на Мидянской, на Невском, на Введенской. Могла расплатиться за обучение дочери лотерейным билетом, но при этом сделала все возможное, чтобы дать образование детям: Мария окончила основной курс в Николаевском сиротском институте, Николай воспитывался в кадетском корпусе, затем в Михайловском артиллерийском училище.

В 19 лет он был принят на действительную службу в шестую конно-артиллерийскую батарею, где обязан был отслужить четыре года за воспитание. По прошествии срока поступал в Михайловскую академию, но, не выдержав экзаменов, вернулся в часть.

Был делопроизводителем, адъютантом, заведующим батарейным хозяйством. Николай Милитинский не имел ни талантов, ни склонностей к военной науке, но полжизни ему пришлось заниматься именно ею. Даже переведенный в гражданское ведомство и назначенный в 27 лет земским начальником в Воронеже, он то и дело вынужден возвращаться на действительную службу. Интересовало ли его сельское хозяйство, которым он занялся по выходе из от-

ставку? Неизвестно. Но его явно привлекала общественная жизнь. И особенно роль почетного мирового судьи, «в каковой должности желал бы оставаться, если возможно, после поступления на службу в Банк» [6].

Составить представление о характере Николае Милитинского позволяют только детали. Его безвозмездное участие в первой всенародной переписи населения, отмеченное темно-бронзовой медалью. Его изучение счетоводства на Высших коммерческих курсах при «Обществе распространения коммерческих знаний». Его женитьба на двоюродной сестре и крестнице отца Вере Николаевне Милитинской. Известно, что Николай Павлович земли не наследовал, зато Вера Николаевна была землевладелицей родового имения Бакланова. К тому же обоим уже вполне пришла пора для семейной жизни — Николаю Павловичу исполнился 31 год, Вере Николаевне — 33.

Неизвестно, как именно удалось осуществить задуманное, ведь столь близкие по родству браки церковь не благословляла (разве что храм находился на территории полка и имел военное подчинение). Так или иначе, из личного дела Милитинского следует, что 20 августа 1903 г. брак был заключен, и вскоре от него родились две девочки — Екатерина (1904) и Татьяна (1907). В 1942 г. Екатерина погибнет в блокаду Ленинграда, но перед самой войной успеет привезти Зинаиде Николаевне ее фотографию и просьбу отца передать, что она была «единственной его женщиной, которую он любил» [1; с. 281].

Талант двоюродной сестры к музыке был для Милитинского очевиден — и вряд ли кто-то другой в семье мог воспринять его настолько же всерьез. Наблюдая, как она играет на рояле в унисон с граммофоном, двоюродный брат настоял на том, чтобы Зинаида училась, уговорил ее мать и снял для занятий квартиру на Фурштадской, 45.

«Боря очень зло описал Комаровского. Н. Милитинский был значительно выше и благороднее», — безуспешно пыталась внести справедливость Зинаида Николаевна. Но Борис Леонидович отказывался что-либо менять и в своем восприятии прототипа, и в герое романа. Не зная подробностей и не принимая в расчет ее музыку, он переживал и знал главное — Милитинский не имел права на сближение.

О том, как за пять лет в Петербурге изменилась жизнь Милитинского, свидетельствует его почерк. Пронзительно-заостренную, утонченно-эстетскую подпись Милитинского (только что переехавшего в Петербург и принятого на должность чиновника Госбанка) к 1918 г. заменяют три первые, устойчивые буквы фамилии. Фамилия теперь заканчивается росчерком вниз. Но более всего поражает отчетливый крест, поставленный «ответственным советским работником» в качестве инициала.

В 1918 г. Милитинский провожал семью Еремеевых в надежде на ее возвращение в Петербург, но Зинаида Николаевна запомнила это расставание иначе: «Как будто и мою музыку, так связанную с ним оторвали у меня с кровью» [1, с. 244].

Личное дело

«Все — мама», — сказал однажды Станислав Нейгауз, принимая восторженный отзыв о своем исполнительском мастерстве [7, с. 14]. В последние годы Зинаида Николаевна редко садилась за инструмент. Ее природный дар по большому счету всегда оставался ее личным делом. И когда играла на рояле в унисон с граммофоном, следуя собственной выдумке, на которую с недоумением или снисходительностью смотрят сегодня профессиональные музыканты. И когда училась фортепианному мастерству, наблюдая за руками Г. Нейгауза. И даже тогда, когда играла с ним и В. Горовицем на двух роялях.

Унисон — ее изобретение и одновременно ее способность чувствовать партнера, быть ему под стать и выразить сокровенное. Именно на ее «музыкальность и исполнительское чутье», как и на ее «красивое туше», сразу обратили внимание профессора Петербургской консерватории. Тогда же на вступительных экзаменах оценкой «отлично» были отмечены и другие качества абитуриентки: слух, музыкальная память, техника, а также ее знание элементарной теории [5]. Музыка была для нее призванием. Экзаменационная комиссия подтвердила то, что в конце их совместной жизни без тени сомнения сформулировал Г. Г. Нейгауз: «Не можешь же ты жить без инструмента» [8].

В 1916 г. Зинаида Еремеева стала студенткой фортепианного отделения Петербургской консерватории. По сути это единственное ее документально подтвержденное, «официальное» личное дело. Среди разного рода справок обращает внимание свидетельство, выданное «Зинаиде Еремеевой 18 лет в том, что у нее на левом плече имеются знаки привитой предохранительной оспы...» [5, с. 5]. Как перекликается это со строчками из романа:

Ларе приоткрыли левое плечо. Как втыкают ключ в секретную дверцу железного, вделанного в шкаф тайничка, поворотом меча ей вскрыли лопатку. В глубине открывшейся душевной полости показались хранимые ее душою тайны [9; с. 277].

Тайной Зинаиды Николаевны остались ее сдержанность и одновременно ее колоссальная душевная энергия, распространявшаяся на окружающих. После смерти Бориса Леонидовича именно она нашла силы восстановить разрушенный в доме порядок — и для этого занялась обыденной кропотливой работой — описью вещей. Удары судьбы она принимала стоически и не раз смирялась, «вела себя покорно, считая глупым умирать, когда столько еще можно принести пользы Бороному делу и дому, в котором он жил» [1, с. 244].

ЛИТЕРАТУРА

1. Пастернак Б. Второе рождение. Письма к З. Н. Пастернак; Пастернак З. Н. Воспоминания / Вступ. ст. и коммент. М. Фейнберг. — М.: ГРИТ, 1993. — 476 с.
2. Метрическая книга Крымского полуострова за 1834 год // ГААРК. — Ф. 142. — Оп. 5. — Ед.хр. 22.
3. О происхождении рода Джіоти // РГИА. — Ф. 1343. — Оп. 20. — Ед.хр. 1586.

4. Метрическая книга Крымского полуострова за 1818 год // ГААРК. — Ф. 142. — Оп. 5. — Ед. хр. 22.

5. Личное дело Еремеевой Зинаиды Николаевны // ЦГИА СПб. — Ф. 361. — Оп. 2. — Ед. хр. 2310.

6. Дело Н. П. Милитинского // РГИА. — Ф. 587. — Оп. 12. — Ед. хр. 888.

7. Пастернак З. Н. Воспоминания / вступ. ст. Е. Л. Пастернак. — М.: Классика XXI, 2004. — 240 с.

8. Письмо Г. Г. Нейгауза З. Н. Нейгауз от 29 апреля 1931 // Нейгауз Г. Г. Письма. — М.: Дека-ВС, 2009. — 636 с.

9. Пастернак Б. Л. Доктор Живаго. — М: Книжная палата, 1989. — 431 с.

УДК 1 (091)

*Н. Б. Иванов, М. В. Михайлова**

**ЧЕЛОВЕК, МИР, БЛАГОДАРЕНИЕ
О СТИХОТВОРЕНИИ И. А. БРОДСКОГО
«Я ВХОДИЛ ВМЕСТО ДИКОГО ЗВЕРЯ В КЛЕТКУ...»****

Статья посвящена евхаристическому аспекту поэзии, рассматриваемой как преимущественная и совершенная форма метафизического опыта. Тема благодарности является структурообразующей в избранном для анализа стихотворении И. А. Бродского. Текст Бродского обнаруживает антропологику благодарности: экзистенциальная ответственность и мужество обязывают принимать мир, а принятие вводит в работу благодарения, равно необходимую и для построения поэтического высказывания, и для удержания человеческого достоинства.

Ключевые слова: Поэзия, Бродский, метафизика, жизнь, мир, благодарность, свобода.

*N. B. Ivanov, M. V. Mikhailova
MAN, WORLD, GRATITUDE*

On the poem «I have braved, for want of wild beasts, steel cages» by J. Brodsky

The article deals with the eucharistic aspect of poetry, considered as a predominant and perfect form of metaphysical experience. The theme of gratitude is a structure-forming one in the poem of J. Brodsky chosen for analyses. Brodsky's text reveals an anthropo-logics of gratitude: existential responsibility and courage oblige to accept the world, and this acceptance introduces gratitude, necessary as for constructing a poetic utterance, as for retaining human dignity.

Keywords: Poetry, Brodsky, metaphysics, life, world, gratitude, freedom.

* Иванов Николай Борисович, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии и философии истории, Санкт-Петербургский государственный университет; n_ivanov@inbox.ru

Михайлова Марина Валентиновна, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры педагогики и философии образования, Русская христианская гуманитарная академия; marinamai63@gmail.com

** Исследование поддержано грантом РГНФ «Логос и поэзия: философская герменевтика русского поэтического высказывания»: 16-03-00669.

«Я входил вместо дикого зверя в клетку...» датировано 24 мая 1980 г. — еще одно русское стихотворение, написанное в день рождения. После «Дара напрасного, дара случайного...» с его демонической тоской и менее известного, но для Бродского, без сомнения, актуального «25 июня 1939» Арсения Тарковского («И кровь моя мутится в день рожденья, / И тайная меня тревога мучит, — / Что сделал я с высокою судьбою, / О Боже мой, что сделал я с собою!») — безусловная и безграничная благодарность. Там, где Пушкин в начале тридцатого года жизни терзается и томится, где тридцатидвухлетний Тарковский стыдится и ужасается, Бродский, оглядываясь на сорок прожитых лет, бесповоротно благодарит. Была ли его судьба легче, складнее, удачней? Едва ли. Было ли его отношение к себе «мягше», смотрел ли он на вопросы «ширше»? Определенно нет. Так в чем же корень этой благодарности, которая распускается, как цветок, на том месте, где достойнейшие люди испытывали тоску и тревогу?

Предположим, что переход от смятения к спокойствию, от отращения к благодарности — вопрос не только личностных особенностей говорящего, но и возраста в прямом смысле — роста, возрастания. Человеку сорок лет. Он уже миновал сакраментальную вершину жизни, утвержденную древними, но еще стоит высоко на горе. Уже начавший спуск, а потому свободный от множества амбиций, задач, проектов, столь отягощающих молодость, он оглядывается назад с этой высокой точки и видит на пройденном пути много интересного. Интересное это разной природы: и тюрьма, и сума, и горький хлеб изгнания. Там звучат и цитаты из Данте, и блатная феня. Там и безмерность мира в его высоте, глубине, широте, и ординарные сельхозработы. Проследим некоторые существенные черты этого ландшафта.

Бродский не делит стихотворение на строфы, но перекрестная рифмовка позволяет четко выделить пять четверостиший. Первые четыре посвящены перечислению приключений. Четырежды по четыре строчки, на каждое прожитое десятилетие. Прочный квадрат, знаменующий устойчивость четырех сторон света и четырех времен года. Однако внутри этой завершенности царит разнообразие вещей, топосов, событий.

Именование разнообразных жизненных фактов, тем не менее, не производит впечатления хаотичного или случайного нагромождения. Инстанцией, собирающей в гармонию разноголосицу упоминаемого, является решительное «Я» лирического героя, золотым стержнем пронзающее текст: это слово в стихотворении появляется трижды, и каждый раз в сильной позиции, в начале четверостишия. Остановимся особо на первом появлении этого «Я», открывающего текст: «Я входил вместо дикого зверя в клетку». Биография Бродского всерьез начинается с процесса, получившего широкую известность благодаря записям Фриды Вигдоровой, и посадки. Многие люди на его месте сказали бы: «*Меня посадили, надо мной совершили несправедливость, мне причинили вред*». Бродский говорит: «Я входил вместо дикого зверя в клетку». Он исключает страдательный залог, уверенно употребляя действительный: я разделял судьбу своего века (здесь приходится вспомнить мандельштамовское «Век мой, зверь мой, кто сумеет / Заглянуть в твои зрачки...»), я находился там, где призвал меня Господь. Я жил в эти времена и входил в эту клетку. Нельзя сказать, чтоб я добровольно делал выбор между морем и клеткой в пользу последней. Но если

выпал такой жребий, я вхожу в клетку с достоинством, не по недоразумению, но по заслугам. Тем самым первая строка сразу возводит лирического героя в ранг трагического: он не уклоняется от рока, проходит свою судьбу до конца. В тексте сразу формируется мотив метафизической ответственности, исключаяющей поиск виноватых. «Я» как основной субъект действия (вплоть до того, что «я бывал распорот», а не «меня распороли») задает интонацию простоты, прямоты и ответственности в предлагаемом жизнеописании.

Первый топос являемого жизненного мира — клетка, барак, тюрьма. Войдя с достоинством в барак, герой совершил там важное дело: «Выжигал свой срок и кликуху гвоздем в бараке». Отметим, во-первых, жаргонизмы «срок» и «кликуха». «Декабрь во Флоренции», пронизанный памятью о Ленинграде («Есть города, в которые нет возврата»), завершается словами: «Там толпа говорит, осажда трамвайный угол, / на языке человека, который убыл». Канцелярское словечко «убыл», наверняка написанное в домовой книге после отъезда Бродского, не из его лексикона. Он намеренно использует словарь трамвайной толпы — но и она говорит на его языке. И «убыл», и «кликуха» — приметы советского новоза. Блатная феня, как и бюрократическое пыльное бляенье — немощь, падение и оскудение языка, но что делать, если в двадцатом веке весь народ прошел и через лагеря, и через советскую канцелярию? Слова эти, исходящие из уст поэта — своего рода гимн чуме. Произнося их, он совершает тот акт принятия жизни и мира, который и увенчается в финале «Я входил...» безусловным благодарением. Принимая слова из арсенала трамвайной толпы, он открывает ей, бессловесной и безликой, возможность возрасти до его слова, являющего истинный язык, и через это обрести лицо. Во-вторых, обратим внимание на то, что надпись, выжигаемая гвоздем в бараке, является вариацией на тему «Памятника». И Гораций, и Пушкин — вечные собеседники Бродского, их мотивы памятника и мрамора получают развитие в его творчестве. В рассматриваемом тексте памятник является вполне рукотворным и содержит две важнейшие для Бродского темы — время и имя.

«Жил у моря»: так в третьем стихе вводится второй основополагающий топос простора. Глубина моря, рядом с которым не только «жил», но где «трижды тонул», высота ледника и «степи, помнящие вопли гунна» в разных вариациях являют вглубь, ввысь и вширь уходящую бесконечность мира, где система координат строится из говорящего, из его уверенного и ответственного «я». Отметим яркий глагол, характеризующий отношения героя с этим простором: «Я слонялся в степях, помнящих вопли гунна». Степь — священный топос национальной культуры, неизменный ландшафт народной песни, сокровище русской души. *Слоняться* там, где замерзал ямщик, где бродяга, судьбу проклиная, тащился с сумой на плечах, где звенит колокольчик и ворон кружит, — легкомыслие, исполненное дерзости и граничащее с кощунством. Помимо того, что этот глагол в привычной для Бродского скромной и ироничной манере снимает пафос, он еще и отсылает нас к манифесту личной свободы, апофеозу частной жизни — «Из Пиндемонти». Для Пушкина достойнейший образ жизни предполагает возможность «по прихоти своей скитаться здесь и там, / дивясь божественным природы красотам...» (так и хочется сказать

«по прихоти своей слоняться по степям...»). Как только в нас ослабевает голос «я», снижается градус экзистенциальной ответственности, степь начинает нас определять, мы теряемся в ее широте. Поэт именно в силу своей пробужденности и самостоятельности по ней слоняется, а не ходит строем с ницшевскими фаталистами и не замерзает вместе со всеми ямщиками национального мифа.

Игра в рулетку, названная рядом с морем, вводит третий топос — повседневность, полную превратностей (недаром Бродский рифмует *в барак* / *во фраке*). Там иногда обедают во фраке (впрочем, «черт знает с кем»), а иногда носят случайные вещи, которые так давно вышли из моды, что уже снова в нее входят. Отметим попутно, что несуразность этих устаревших вещей — тоже мандельштамовский мотив, подчеркивающий непринадлежность поэта к миру *comme il faut*: «С миром державным я был лишь ребячески связан, устриц боялся и на гвардейцев глядел исподлобья — и ни крупницей души я ему не обязан, как я ни мучил себя по чужому подобию». Там, в повседневности, то слоняются без дела, то занимаются сельхозработами — впрочем, в обеих фазах пьют все без разбора.

Четвертый топос, намеченный уже упоминанием «дикого зверя» в первом стихе, вполне разворачивается через «трижды тонул, дважды бывал распорот». Неясно, был ли герой распорот на операционном столе или в ножевой драке, но в любом случае перед нами ясперсовская пограничная ситуация. У Бродского она освобождается от пафоса, свойственного ей в экзистенциальной философии, через удвоение-утроение и скромную позицию одного из элементов длинного перечисления.

Наконец, пятый топос — изгнание и забвение («Бросил страну, что меня вскормила. / Из забывших меня можно составить город»). Изгнание предстает столь же добровольным, как и заключение. Вопреки распространенному, но опровергаемому авторитетными свидетельствами (см., например, воспоминания Эллендеи Проффер) мифу о Бродском-изгнаннике, высланном властями из Советского Союза, сам он утверждает, что бросил страну. Эта честность возвращает нас к мысли об экзистенциальной ответственности.

Топосы жизненного ландшафта, созерцаемые с высоты сорокового дня рождения, раскрываются как метафизические модусы проживания как такового. В перечислении биографических фактов представлены чуть ли не все возможные философемы, описывающие отношения человека с миром: 1. Жизнь — заключение, поскольку мир — это тюрьма, тело — темница души. 2. Жизнь — суета сует. 3. Жизнь — путешествие по бескрайнему и полному превратностей морю житейскому 4. Жизнь — испытание, ряд пограничных ситуаций, в которых мы только и становимся людьми. 5. Жизнь — изгнание, мы странники, пилигримы, изгнанники на этой земле, а отечество наше за пределами этого мира.

Все эти способы отношений человека с миром в стихотворении уравниваются и даны как ландшафт внутреннего опыта. Они не изучены теоретически, а усвоены вполне, выпиты, как тот самый ассортимент, включающий все, кроме сухой воды. Здесь нельзя не вспомнить Аполлинера: «... Миры, на которые все мы похожи — / Я вас выпил и жажду не смог утолить, / Но с тех пор я узнал вкус и запах вселенной. / Я пьян, потому что вселенную выпил...» («Вандемьер»).

Открытое и благодарное вкушение жизни приводит к совершенному принятию, раскрытому навстречу миру объятью, в котором есть нечто от божественного равнодушия: «Да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5: 45). Испив сполна чашу жизни, герой впустил в себя мир, он приобщен строю мира, он ему не чужой. Четвертое четверостишие — ряд жестов принятия. «Я впустил в свои сны вороненый зрачок конвоя»: самурай может все, потому что он уже мертв. Тот, чья судьба в руке Божьей, свободен от суетливой заботы о себе, собственной безопасности и комфорте. Он может слоняться в степях, пить все, что предложено, включая, вероятно, и цыкату, и впустить в свои сны вороненый зрачок конвоя. Конвой вправе смотреть на поэта дулом автомата, но это не означает, что поэт не будет спокойно спать.

«Жрал хлеб изгнания, не оставляя корок» — скрытая полемика с «Божественной комедией»: «Горек чужой хлеб и высоки ступени чужого крыльца». Эта цитата из Данте всем известна через «Пиковую даму» и ахматовское стихотворение «Не с теми я, кто бросил землю...»: «Темна твоя дорога, странник, / Полянью пахнет хлеб чужой». Бродский честен до конца. Столь велика в нем жажда жизни и желание быть в этом мире, что он не сетует на горечь хлеба чужбины, а пожирает его жадно и благодарно, потому что всякий хлеб — это жизнь, дар Божий, Хлеб, сходящий с небес. Хлеб — жизнь, и эту жизнь, на родине или на чужбине, я буду вкушать до последней крошки. В этой точке мотив равнодушия мягко переходит в мотив благодарности, что и рождает шепот.

Перепробовав все звуки, помимо воя, герой переходит на шепот. Мотив шепота у Бродского устойчиво возникает рядом с темой благодарности: «Наклонись, я шепну Тебе на ухо что-то: я / благодарен за все; за куриный хрящик / и за стрекот ножниц, уже кроющих / мне пустоту, раз она — Твоя» («Римские элегии»). Шепотом может говорить тот, кто не стремится к тому, чтоб его слышали все, и кто знает, что его услышат те немногие — а чаще тот единственный, к кому его слово обращено.

Итак, шепотом, очень тихо, без претензии быть услышанным, человек отвечает на вопрос: «Что сказать мне о жизни?» Кто задает ему этот вопрос? Сам себе? Риторический прием? Поэтическая фигура? Не похоже. Скорее этот вопрос происходит из ответственности. Мир говорил с героем все сорок лет его жизни — через вещи, ландшафты, людей, события. Теперь герой должен дать ответ. Жизнь много сказала о тебе — а что ты сейчас скажешь о жизни?

Ответ на вопрос, звучащий из глубины мира (она же глубина собственного существа) великолепен в своей краткости. Жизнь оказалась длинной. Солидарен я только с горем. Благодарю за все.

Остановка в пути, на высоте сорокалетия, позволяет увидеть длительность жизни. Текст — след, удерживающий время. Переживая себя в настоящем (сегодня мне сорок лет), герой одновременно созерцает и осмысленную длительность жизни, которая обычно не усматривается, поскольку мы находимся внутри нее. Поэтическое слово создает ту метафизическую дистанцию, которая позволяет, оставаясь в собственной жизни, узреть ее со стороны как целое.

Стоящие рядом *горе*, фольклорное неисцелимое горе-злосчастье, и *солидарность*, для всякого рожденного в СССР осененная первомайскими флагами, рождают сильное эстетическое впечатление. Бродский сводит в одну точку вещь очень древнюю, сопряженную с состраданием и милостью, и очень новую, из современного словаря, и формулирует собственную общественную позицию, иметь которую считалось обязательным в восьмидесятом году. Позиция эта состоит в отрицании всякой позиции, предполагающей солидарность с чем-то одним и непримиримость к чему-то другому. Горе не имеет политических, идеологических, социальных характеристик. Солидарность с горем — способность сострадать любому горящему, видеть в нем брата в горе. Этот брат видится не только как Другой Бубера, Бахтина и Левинаса, но и как евангельский ближний. Проповедь Христа свободна от каких бы то ни было социальных, национальных, идеологических ограничений. Единственное базовое понятие, на котором она стоит — человек, а там уж неважно, эллин он или иудей, раб или свободный, мужского пола или женского. До этого уровня подняться не всякому дано, но Бродский вводит эту тему лаконично, точно и снова без пафоса.

Наконец, последним словом метафизической рекогносцировки в день рождения является благодарность. Она вырастает из опыта тюрьмы, изгнания, повседневности, бескрайности, пограничности. Почему? Вероятно, потому, что одинокий, лишенный привычных опор человек, входит в особенные отношения с миром. Дух, освобожденный неблагоприятнейшими обстоятельствами от оков благополучия и благопристойности, воспринимает мир уже не как развертку стандартных сюжетов, а как чистое бытие, Присутствие Духа, естественным откликом на которое является хвала. Ответ на Дар — благодарность. Всего лишившийся и ни к чему не привязанный, человек оказывается перед лицом события Мира, принимает дар жизни — не «здоровья, успехов в труде и счастья в личной жизни», а самой жизни, которая «хороша, особенно в конце, / хоть под дождем, хоть без гроша в кармане, / хоть в судный день с иголкой в гортани...» (А. Тарковский). Принявший дар отвечает благодарностью.

В этой благодарности скрыто подлинное смирение. Смирение сегодня нередко путают с рабским безгласием: тебя пинают и топчут, а ты из страха и из слабости не сопротивляешься. Смирение — довольно отчетливый и ответственный выбор, который заключается в том, что я хочу быть с миром, в обоих смыслах, через *i* с точкой и *i* без точки. Мир может вторгаться в мою жизнь, это бывает больно, иногда мучительно, но если я не откроюсь миру, если не приму его вторжение как дар и как благо, я навсегда останусь в своем маленьком комфорте и ничего не стоящем равновесии внутри капсулы. Чтобы войти в гармонию с миром, нужно смириться так, как сказано у Волошина: «Жгучий вихрь полярной преисподней, Божий бич — приветствую тебя», или в пушкинском гимне в честь Чумы. В этом смирении — свободный выбор открытости и доверия к миру, даже если оно ставит под угрозу сложившийся в данной жизненной точке комфорт. Это первый смысл смирения, второй же — смирение как ненасилие, пресловутое непротивление злу. У Бродского есть маленькая история, где он на примере случая из собственного тюремного прошлого объясняет молодым американцам смысл одного из, может быть, самых

трудных мест в Нагорной проповеди: «Кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два» (Мф. 5: 39–41). Так что ему не была чужда мысль о том, что тьма побеждается не борьбой с тьмой, а умножением света. Благодарность — самый действенный и самый чистый способ умножения света. Любая борьба за справедливость, за свои права и т. п. неизбежно соскальзывает в насилие и несправедливость. Если же на все, что ни делает со мной сестра моя жизнь, я отвечаю лишь благодарностью, я никогда не встану на сторону тьмы. Эта позиция живая и сильная. Чтобы встать на нее и на ней оставаться, нужны мужество, решимость и достоинство, хотя внешне это может выглядеть как слабость: ну что это за человек, если он все благодарит и благодарит? Когда же он, наконец, возмутится, расправит плечи и пойдет в последний бой? Человек же на это отвечает: никогда. Вы все в этом последнем бою уже который век бездарно существуете, а я в бой не пойду — ни в первый, ни в последний, потому что я человек благодарности. Миротворец — не тот, кто хитрыми усилиями и большими деньгами настаивает на своем, пусть даже и на мире, а тот, кто раскрывает руки, и пусть все из них выпадет, и пусть в конечном счете управит Бог — Тот, кому можно шепотом на ухо произнести слова благодарности.

Горизонт благодарности, раскрывающийся в лаконичном тексте Бродского, имеет прямое и существенное отношение к самой природе поэзии, равно как и философии. Евхаристическое понимание мира как дара в XX в. было актуализировано, в частности, Левинасом. Основным последствием такого миропонимания он называет радость: «Радость, не связанную ни с «качеством», «психологической природой» того или иного желания, ни со степенью его интенсивности, ни с сопровождающим его шармом легкого возбуждения, но с самим фактом, что мир — дан. Мир — это мир, открытый нашим намерениям; это щедрость земной пищи, в том числе раблезианской; это мир, где молодость счастлива и нетерпелива в желаниях. Он заключается не в дополнительном качестве объекта, но в предназначении, указанном его открытием; в самом этом открытии, свете. Объект предназначен для меня, он мой. <...> Факт данности и есть Мир» [1, с. 22].

Поэзия возвращает нам опыт данности мира, позволяет войти в событие дара и благодарения. Текст, как и мир, предложен нам как дар, и ответом может быть благодарность. Если дар — это данность, то благодарение — обнаружение данных даров. А. С. Филоненко, опираясь на феноменологию благодарения Ж.-Л. Мариона, показывает, как из узрения, теории, рождается благодарность: «Работа благодарения есть обнаружение дара в этом мире. Каждый день мы имеем дело с данностями этого мира, но когда за данностью мы узнаем дар, это и означает работу благодарения <...> Наша способность слышать зов есть способность за данностью, повседневностью, серостью, обыденностью жизни разглядеть изумительный дар. Изумительный — не в сентиментальном, а в феноменологически точном смысле этого слова, как выводящий из ума в бесконечное встречи с Другим. Работа благодарения оказывается введением в культуру слышания зова». Пониманию предшествует благодарение, опыт встречи с даром. Герменевтика, признающая свое рождение из работы благо-

дарения, становится евхаристической: «Для нее важно проследить, как речь и текст рождаются работой благодарения. Евхаристическая герменевтика и есть то теоретическое пространство, в котором становится возможным помыслить рассказ, рождающийся из слышания в событии встречи, такой рассказ, который сопрягает опыт и повествование внутри сообщества слушающих» [2].

В логике евхаристической герменевтики сам поэтический текст есть дар, за который достойно воздать благодарение. Действительность, насыщенная функциональными связями, не дает нам переживать мир как дар. Напротив, предмет искусства, обладая вневходимостью, возводит созерцателя к такому переживанию. При всей важности этого откровения онтологического смысл поэтического текста им не ограничивается, поскольку текст существует как факт языка. Язык — преодоление расстояния, возможность обратиться к другому и разделить с ним дар мира. Говорить — значит предлагать мир другому. Поскольку язык делает мир общим, в нем есть отмеченное Левинасом «великодушие дара», превосходящее всякий труд и деятельность.

В своем благодарственном модусе поэзия — воздание должного лицам и вещам. Поэтический текст возникает из желания воздать честь человеку, который стоит посреди мира и способен вступать в значимые отношения с лицами и вещами, и воздать должное миру, столь насыщенному жизнью, что даже у скептиков вроде Набокова возникает желание благодарить.

Евхаристическая герменевтика обращает к гимнической природе поэзии. Прославляя мир временных вещей, поэзия указывает на просвечивающую сквозь него вечность, которая и делает мир достойным восхваления. С этой точки зрения поэзия предстает как теодицея, о чем убедительно писал С. С. Аверинцев, размышляя над присущим поэзии свойством претворять непросветленный опыт повседневности в гармоничность подлинного бытия. Формальная выстроенность, отсылающая к целому миру, позволяет слышать человеческий голос в сопровождении музыки сфер, включает читателя в высшие порядки бытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. — М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
2. Филоненко А. С. Свидетель в евхаристической антропологии // Богослов.ru: Научный богословский портал. — URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1246617.html> (дата обращения: 28.09.2016).

Ж. Ж. Руссо в России: история и современность

Данные статьи являются итогом Круглого стола «Социально-политические идеи Ж.-Ж. Руссо — прошлое и современность», прошедшего 17 ноября 2016 г. в Русской христианской гуманитарной академии.

Круглый стол проходил в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-03-00827 «Ж.-Ж. Руссо в российской философии и общественной мысли: история и современность».

УДК 1(091)

А. А. Златопольская*

ПЕРВОНАЧАЛЬНАЯ РЕДАКЦИЯ «ОБЩЕСТВЕННОГО ДОГОВОРА» Ж.-Ж. РУССО И ДВЕ СТАТЬИ ИЗ «ЭНЦИКЛОПЕДИИ» В РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX ВЕКА**

Сообщение посвящено анализу статей «О политической экономии» Ж.-Ж. Руссо и «Естественное право» Д. Дидро в русской общественной мысли. Рассматривается вопрос текстуальных совпадений в этих статьях и в Первоначальной редакции «Общественного договора» Руссо. Показывается, что атрибуция Г. Д. Гурвичем статьи «Естественное право» Жан-Жаку Руссо тесно связана с его воззрениями на соотношение общей воли и воли всех в учении «женевского гражданина».

Ключевые слова: «Энциклопедия», Ж.-Ж. Руссо, Д. Дидро, «Естественное право», «О политической экономии», русская общественная мысль.

A. A. Zlatopolskaya

THE FIRST VERSION OF J.-J. ROUSSEAU'S SOCIAL CONTRACT AND TWO ARTICLES OF THE ENCYCLOPÉDIE IN RUSSIAN SOCIAL THOUGHT OF THE TURN OF THE TWENTIETH CENTURY

Our communication is devoted to analysis of the articles “On political economy” by J.-J. Rousseau and “Natural law” by D. Diderot in the Russian social thought. Considering textual coincidences in these articles with the First version of Rousseau’s *Social Contract* al-

* Златопольская Алла Августовна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник, «Центр изучения эпохи Просвещения - Библиотека Вольтера», Российская национальная библиотека.

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-03-00827 «Ж.-Ж. Руссо в российской философии и общественной мысли: история и современность».

lows us to show that the attribution of “Natural law” to Rousseau by G. D. Gurvitch is based upon Gurvitch’s ideas of the relation of the general will and the will of all in the teaching of the “Geneva citizen”.

Keywords: Encyclopédie, J.-J. Rousseau, D. Diderot, “Natural law”, “On political economy”, Russian social thought.

Переводы из «Энциклопедии» Дидро и Даламбера печатались в России начиная с XVIII в. Однако текстологическое исследование статей из «Энциклопедии» началось только в конце века XIX.

Русские мыслители, в частности, исследуют историю появления статьи «О политической экономии», написанной Ж.-Ж. Руссо для «Энциклопедии», и проблему авторства статьи «Естественное право».

По поводу связи неосуществленного проекта работы Руссо «Политические установления», Первоначальной редакции (далее ПР) «Общественного договора» и работы Руссо «О политической экономии» в конце XIX — начале XX вв. возникает дискуссия между А. С. Алексеевым, и М. М. Ковалевским.

А. С. Алексеев в 1887 г. в приложении к своим «Этюдам о Руссо» впервые публикует по рукописи женевской публичной библиотеки ПР «Общественного договора» [21] Французский исследователь Э. Дрейфюс-Бризак напечатает эту редакцию позже, в 1896 г. [20, р. 243–303]

И Ковалевский, и Алексеев видят связь между ПР и статьей Руссо «О политической экономии» [2, с. 6 и 9, примеч. XLII и XLIV; 1, с. 472, прим. 2; 6, с. 418–419].

М. М. Ковалевский полагает, что ПР — это отрывок из «Политических установлений» Руссо [6, с. 418–419].

Другого мнения придерживается А. С. Алексеев. Он полагает, что ПР был написан не позднее осени 1754 г., затем Руссо переработал этот первоначальный текст и издал в 1762 г., и это не отрывок из «Политических установлений» («Institutions politiques»), а самостоятельное сочинение [1, с. 470–471].

В настоящее время господствует мнение, что все же существует прямая связь между «Политическими установлениями» и ПР. Причем замысел «Политических установлений» относится исследователями к 1744–1745 гг., а извлечение из них ПР — к 1759 г. [17, р. 446–447] Р. Дерате датирует ПР 1758–1760 гг., однако считает, что там имеются и отдельные отрывки, написанные ранее, в 1754–1755 гг. [10, р. LXXXIV]

В ПР имеются в соответствии в современными исследованиями глава V книги I, части которой мы находим в тексте статьи Руссо «О политической экономии», напечатанной в V томе «Энциклопедии» [10, р. LXXXIV].

Обстоятельства появления статей «О политической экономии» и «Естественное право» исследует Г. Д. Гурвич (в дальнейшем французский социолог Жорж Гурвич) в своей работе «Руссо и Декларация прав» [4].

Он прекрасно знает исследовательскую литературу своего времени, знает, что вопрос о принадлежности статьи «Естественное право» Руссо был поднят еще Дрейфюс-Бризаком [11, р. XII], что по этому поводу между исследователями воззрений Руссо Шэнзом и Болавоном возникла дискуссия [22; 8].

Гурвич полагает, что неподписанная статья «Естественное право» («Droit naturel») принадлежит Руссо, а не Дидро. Он утверждает это на основании текстуального совпадения «целого ряда отрывков из разбираемой статьи

с контекстом Первоначальной редакции «Общественного договора», отмечая, что статья «О политической экономии» также заимствована из ПР [4, с. 49–50].

Предположение, что статья «Естественное право» принадлежит Руссо, отвергается большинством исследователей, начиная с Болавона и Юбера [8; 16, р. 17–49]. Такие исследователи, как Антуан Адам и Жак Пруст, также считают, что статья «Естественное право» принадлежит Дидро [7, р. 32; 18, р. 385–399].

Эта статья включена и в собрание сочинений Дидро на русском языке [5].

Не согласны исследователи и с хронологией, предложенной Гурвичем. В настоящее время считается, что статья «Естественное право» написана до ПР «Общественного договора», и в ПР многие положения этой статьи опровергаются Руссо. О том, что статья «Естественное право» написана до ПР, пишут Антуан Адам и Жак Пруст [7, р. 32; 18, р. 393], это отмечает также Бруно Бернарди, говоря, что статья «О политической экономии» в целом написана Руссо после знакомства со статьей Дидро «Естественное право» [3, с. 27–28; 9, р. 331–340] и в то же время до ПР [19, р. 16].

Почему же Гурвич не заметил, что Руссо в ПР «Общественного договора» опровергает Дидро?

Руссо, считает Гурвич, утверждает неотъемлемые права личности. Чтобы доказать это, русский исследователь вводит разграничение инстинктивного естественного права и разумного естественного права. При этом он опирается на ПР «Общественного договора» Руссо и на статью «Естественное право», считая, что автором этой статьи является Руссо [4, с. 31]. Разумное естественное право и есть подлинное естественное право, именно в обществе человек подчиняется праву [4, с. 33–34]. Общая воля тесно связана не только и не столько с разумом, общая воля — это совесть (*conscience*), направленная на общежитие. Здесь Руссо, по Гурвичу, является предшественником Канта и Фихте, так как он открыл самостоятельное этическое начало [4, с. 46–47].

Подчинение индивида общей воле равнозначно подчинению индивида своему собственному законодательству [4, с. 63].

Подчеркивая тесную связь представления Руссо о разумном естественном праве, о совести (*conscience*), об общей воле с учением Канта, Гурвич даже более резко отделяет общую волю от воли народного большинства, чем сам Руссо, сближая его воззрения с воззрениями Дидро. Согласно Дидро, общая воля не связана с суверенитетом народа. Дидро отмечает, что монарх, правитель является воплощением общей воли [5].

Однако работа Гурвича «Руссо и Декларация прав», а следовательно, и его точка зрения оставались неизвестными для французских исследователей. Воззрения Гурвича по этому вопросу получили известность только, когда была переведена на французский язык в 1971 г. его давняя статья «Кант и Фихте — интерпретаторы Руссо», впервые изданная в 1922 г. по-немецки [14; 15]. Эта работа вызвала значительный интерес. В «Словаре Руссо» в статье С. Гуайар-Фабр «Естественное право» эта статья со ссылкой на Гурвича атрибутируется Руссо [13, р. 249]. Об атрибуции Гурвичем статьи «Естественное право» на основе статьи «Кант и Фихте — интерпретаторы Руссо» также пишет Жан Феррари [12, р. 214].

Таким образом, русские мыслители конца XIX — начала XX вв. внесли серьезный вклад в руссоистские исследования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев А. С. Политическая доктрина Ж.-Ж. Руссо в ее отношении к учению Монтескье о равновесии властей и в освещении одного из ее новейших истолкователей // Ж.-Ж. Руссо: pro et contra. — СПб., 2005. — С. 456–475.
2. Алексеев А. С. Этюды о Руссо. — М., 1887. — Т. 2.
3. Бернарди Б. Создание общей воли // Руссо Ж.-Ж. Политические сочинения. — СПб., 2013. — С. 17–39.
4. Гурвич Г. Д. Руссо и Декларация прав. Идея неотъемлемых прав индивида в политической доктрине Руссо. — Пг., 1918.
5. Дидро Д. Естественное право // Дидро Д. Собр. соч. — М.; Л., 1939. — Т. 7. — С. 204–205.
6. Ковалевский М. М. Происхождение современной демократии. — М., 1899. — Т. 1, Ч. 3–4.
7. Adam A. Rousseau et Diderot // Revue des sciences humaines. — Lille, 1949. — Vol. 53. — P. 21–34
8. Beaulavon J. La question du Contrat social: une fausse solution // Revue d'histoire littéraire de la France. — 1913. — N20. — P. 585–601.
9. Bernardi B. La fabrique des concepts: recherche sur l'invention conceptuelle chez Rousseau. — Paris, 2006.
10. Deraté R. Première version « Du Contrat Social » // Rousseau J. — J. Œuvres complètes. — Paris, 1964. — Т. 3. — P. LXXXII–LXXXIX.
11. Dreyfus-Brisac E. Introduction // Rousseau J. — J. Du contrat social / texte établi par Edmond Dreyfus-Brisac. — Paris, 1896. — P. I–XXXVI.
12. Ferrari J. Les sources française de la philosophie de Kant. — Lille, 1981.
13. Goyard-Fabre S. Droit naturel // Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau. — Paris, 1996. — P. 247–249
14. Gurwitch G. Kant et Fichte, interprètes de Rousseau / trad. française // Revue de Métaphysique et de Morale. — 1971. — LXXVI, 4. — P. 385–405.
15. Gurwitsch G. Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten // Kant-Studien. — 1922. — XXVII. — S.138–164.
16. Hubert R. Rousseau et l'Encyclopédie. — Paris, 1928.
17. Luporini L. Institutions politiques // Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau. — Paris, 1996. — P. 446–447
18. Proust J. Diderot et l'Encyclopédie. Paris, 1962.
19. Rousseau J.-J. Du contrat social / présentation, notes, bibliographie et chronologie par Bruno Bernardi. — Paris, 2001.
20. Rousseau J.-J. Du contrat social / texte établi par Edmond Dreyfus-Brisac. — Paris, 1896.
21. Rousseau J.-J. Du contrat social ou Essai sur la forme de la République // Алексеев А. С. Этюды о Руссо. — М., 1887. — Т. 2. — С. V–LXXXIV.
22. Schinz A. La question du Contrat social: nouvelle contribution sur les rapports de J.-J. Rousseau avec les encyclopédistes // Revue d'histoire littéraire de la France. — 1912. — N19. — P. 741–790.

*В. Д. Алташина**

РУССО И МАРКИЗ ДЕ САД**

В статье проводится краткий обзор влияния творчества Ж.-Ж. Руссо на маркиза де Сада. Сад с большой похвалой отзывается о романе «Новая Элоиза» в «Мыслях о романе» (1799), выводит Руссо в качестве персонажа в эпистолярном романе «Алина и Валькур» (1788, опубл. 1795), написанном под явным влиянием «Юлии», называет его имя и в других своих произведениях. Чаще всего Сад обращается к трактатам Руссо «Рассуждение о неравенстве» и «Общественный договор», основные идеи которых излагаются в философских дискуссиях персонажей его романов «Философия в будуаре», «Жюстина, или Несчастья добродетели» (1791), «Новая Жюстина» и «Жюльетта, или Процветание порока» (оба — 1799).

Ключевые слова: маркиз де Сад, Руссо, эпистолярный роман, неравенство, общественный договор, компаративистика.

V. D. Altashina

ROUSSEAU AND MARQUIS DE SADE

The article examines the Rousseau's influence on Sade's novels. Sade compliments the "Nouvelle Héloïse" in his "Idée sur les romans" (1799; Rousseau became a character in his epistolary novel "Aline et Valcour" (1788, publ. 1795); Sade quotes his name in his others novels. He addresses to treatises "Contrat social" and "Discours sur l'inégalité": the Rousseau's ideas are expounded in the philosophical discussions in his novels "Justine, ou Les Malheurs de la vertu" (1791), "La Nouvelle Justine" and "Juliette, ou La Prospérité du vice" (both 1799).

Keywords: Sade, Rousseau, epistolary novel, inequality, social compact, comparatism.

Превосходно, они отказывают мне в «Исповеди» Жан-Жака! И это после того, как мне прислали Лукреция и Вольтера! Вот уж поистине свидетельство великого ума и глубины суждений ваших начальников. Увы, они оказывают

* Алташина Вероника Дмитриевна, доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Россия; nikaalt@bk.ru

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-03-00827 «Ж.-Ж. Руссо в российской философии и общественной мысли: история и современность».

мне честь полагая, что автор-деист может быть для меня дурным примером, хотел бы я, чтобы так это и было! Господа начальники! Пойми те же, что Руссо может быть опасен лишь для таких ханжей, как вы, для меня же это превосходное чтение. Жан-Жак для меня — то же, что для вас «О подражании Христу». Мораль и религия Руссо столь суровы для меня, что я обращаюсь к ним, когда нуждаюсь в назидании!», —

пишет Сад жене в июле 1783 г. [8, р. 390], запросив первую часть «Исповеди» сразу после ее выхода в 1782 г. Хорошо известно, что Сад был страстным читателем Руссо: библиотека Ла Коста насчитывает 16 томов женевого гражданина, которые приобретались сразу после их выхода. Интерес Сада к Руссо не пропал и в тюрьме, откуда он регулярно заказывает его произведения своей жене.

Какие же отношения связывают этих «братьев-врагов», по определению М. Делона [3, с. 42]?

В «Мыслях о романе» (1799) Сад пишет:

Руссо, которого природа наделила деликатностью и чувствами в той же степени, что Вольтера умом, пишет романы иначе. Сколько силы и энергии в «Элоизе»; когда Мом диктовал Вольтеру «Кандида», сама любовь своим пламенем набрасывала страстные страницы «Юлии», и можно с уверенностью сказать, что эта возвышенная книга никогда не будет иметь подражателей. Пусть эта истина заставит выронить перо целую толпу однодневных писателей, которые вот уже тридцать лет поставляют жалкие копии этого бессмертного оригинала! Пусть поймут они, что для того, чтобы приблизиться к нему надо иметь пламенную душу Руссо и его философский ум — две вещи, которые природа не соединяет вместе в один и тот же век» [7].

Однако сам Сад был наделен и пламенной душой и философским умом, что он и доказал в своем романе «Алина и Валькур, или Философский роман» (1788, опубл. 1795), написанном под явным и непосредственным влиянием «Новой Элоизы». Сад избирает ту же форму полифонического эпистолярного романа; он так же перемежает повествование и философские рассуждения. Завязкой основного конфликта также оказывается невозможность главных героев Алины и Валькура, любящих друг друга, быть вместе: отец Алины против этого брака, ибо он обещал руку своей дочери своему давнему другу Долбуру. Сад не скрывает, а напротив, всячески подчеркивает связь между двумя романами, так в двух предисловиях он, так же как и Руссо, предвидит, что найдется немало суровых критиков его произведения, которое он просит прочитать до конца, прежде чем судить о нем.

Сам Руссо появляется в пятом письме в качестве одного из героев. Валькур, оказавшись в Женеве, идет знакомиться с ним.

Он встретил меня с приятностью и искренней учтивостью, которые непременно сопровождают гениальность и высшие таланты. Он похвалил и поддержал мой план отказаться от всего, чтобы посвятить себя исключительно изучению литературы и философии. Он направил мои молодые годы, он научил меня отделять истинную добродетель от тех отвратительных систем, которые душат ее. «Друг мой, — сказал он мне однажды, как только лучи добродетели освещают людей, слишком ослепленных их светом, они противопоставляют этим световым волнам предрассудки

суеверий. У добродетели осталось лишь одно святилище — сердце порядочного человека. Презирай порок, будь справедлив, люби ближних, просвещай их, и ты почувствуешь как добродетель потихоньку завладеет твоей душой и будет ежедневно служить тебе утешением от гордыни богача и глупости деспота». В разговорах с этим глубоким философом, с этим истинным другом природы и людей, я черпал ту главную страсть, которая всегда влекла меня к литературе и искусствам [5, р. 69].

«Алина и Валькур» — энциклопедия философских и эстетических идей Просвещения, вбирает в себя весь богатый опыт французского романа: Сад вдохновляется Прево и Монтескье, Луве де Кувре и Дидро, но главным источником его вдохновения, несомненно, является Руссо — философ и романист. Если «Юлию» называют энциклопедией руссоизма, то «Алину и Валькура» можно назвать энциклопедией садизма, правда, не в том смысле, который традиционно вкладывают в этот термин: в романе находят отражение все характерные черты Сада-романиста.

В более поздних романах имя Руссо лишь трижды упомянуто маркизом — два раза в «Философии в будуаре» и один в «Новой Жюстине», однако отсылки к руссоистским идеям играют важную роль. Хотя Сад и не переписывает целые пассажи, как он это делает с Вольтером, Гольбахом, Гельвецием, он рассыпает руссоистские идеи, особенно часто отсылая читателя к «Общественному договору» и «Рассуждению о неравенстве». Шире всего руссоистский интертекст проявляется у Сада не как непосредственное цитирование Руссо или прозрачные референции, но как наглядная иллюстрация его идей. Так, основные идеи второго рассуждения являются базовыми для «Жюстины» и «Жюльетты».

Руссо пишет, что верхом неравенства является такое состояние, когда «у подданных нет иного закона, кроме воли их господина, а у него нет другого правила, кроме его страстей», тогда

понятие о добре и принципы справедливости вновь исчезают; здесь все сводится к одному только закону более сильного и следовательно к новому естественному состоянию, отличающемуся от того состояния, с которого мы начали, тем, что первое было естественным состоянием в его чистом виде, а это последнее — плод крайнего разложения [1, с. 94].

В изображаемом Садам мире неравенство и деспотизм привели к полному разложению общества и человека. Общества, где правит сильный и развращенный, общества, сформировавшегося благодаря «несправедливым захватам богатых, разбоям бедных и разнузданным страстям и тех и других», которые, «заглушая естественную сострадательность и еще слабый голос справедливости, сделали людей скупыми, честолюбивыми и злыми» [1, с. 82]. Этот мир, теоретически описанный Руссо, живет полнокровной жизнью в романах Сада, где либертены являются продуктом того самого общества, основанного на господстве и порабощении, насилии и грабежах [1, с. 82].

Богатые, наслаждаясь властью, презирают всех остальных и, «используя своих прежних рабов, чтобы подчинить себе новых, они только и помышляли о покорении и о порабощении своих соседей, подобно тем голодным волкам, которые, раз отведав человеческого мяса, отвергают всякую другую пищу и бросаются только на людей», как и либертены Сада.

Из рассуждений Руссо о неравенстве Сад делает вывод о незаконном и самоуправном характере основного закона, что оправдывает преступления, совершаемые бедняками, как заявляет Дюбуа:

...бессердечные поступки богачей полностью оправдывают дурное поведение людей бедных, так что добродетель вселится в наши сердца только тогда, когда в их души войдет человеколюбие <...> Природа сотворила людей равными, и если судьба нарушает этот основной для всех закон, то мы обязаны противодействовать ее капризам [2, с. 86–87].

То есть преступление является следствием неравенства, а слабый обязан защищаться как может, ибо договор, основанный на насилии, как пишет Руссо, является недействительным. Дюбуа стоит на позициях руссоизма, фактически излагая все основные идеи «Рассуждения о неравенстве», отрицая законность договора, дающего все права и преимущества одной стороне и лишаящего другую сторону основных природных прав — на жизнь и свободу.

Только одно преступление дает нам жизнь, поддерживает и сохраняет наше существование, препятствуя скорой смерти. <...> Тереза, мы все рождаемся равными, поэтому нарушитель природного равенства будет виновен в той же степени, что и человек, пытающийся его восстановить. Одним словом, любое наше действие определяется стремлением к равенству, которому мы должны с радостью подчиняться [2, с. 87].

Беседа Жюстины с Дюбуа и Кер-де-Фером строится вокруг идеи о том противоречии между законом, который оправдывает узурпацию, и тем законом, который должен быть основой правового государства: Жюстина стоит на позициях «Общественного договора», бандиты черпают аргументы в «Рассуждении о неравенстве».

Руссо описывает общество, раздираемое преступлениями, вызванными неравенством как следствием частной собственности. Именно такую модель общества изображает Сад, используя идеи Руссо в философских дискуссиях своих персонажей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. — М.: Наука, 1968.
2. Сад маркиз де. Жюстина / пер. А. В. Царькова, С. С. Прохоренко. — М.: Интербук, 1990.
3. Delon M. Sade face à Rousseau // Europe. — 1972. — 522. — P. 42–48.
4. Kozul M. Lire Sade avec Rousseau // Romance Studies. — Vol. 32, N3. — July 2014. — P. 171–182.
5. Sade D. A. F. Aline et Valcour. — Paris: Livre de poche. Classiques, 1994.
6. Sade D. A. F. Justine, ou les Malheurs de la vertu // Sade D. A. F. Oeuvres. — Paris: Gallimard, 1995. — P. 123–390.
7. Sade D. A. F. Idée sur les romans // Sade D. A. F. Oeuvres. — URL: <https://books.google.ru/books?id> (дата обращения: 18/11/2016).
8. Sade D. A. F. Lettres à sa femme. — Paris: Babel, 1997.

*А. А. Кротов**

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ В МИРОВОСПРИЯТИИ Ж.-Ж. РУССО**

В статье анализируются представления Руссо о роли философии в общественной жизни. Делается вывод о том, что при объяснении особенностей позиций и творческих результатов многочисленных философов прежних эпох Руссо выдвигает на первый план мотивы психологические и политические. Вместе с тем задача выявления имманентной логики истории философии остается глубоко чуждой его мировосприятию.

Ключевые слова: Ж.-Ж. Руссо, философия истории философии, философия Просвещения.

A. A. Krotov

THE HISTORY OF PHILOSOPHY IN J.-J. ROUSSEAU'S WORLD OUTLOOK

In the article are analyzed J. J. Rousseau's ideas about the role of philosophy in communal living. Made a conclusion that in explanation of the characteristics of positions and creative results of numerous philosophers of prior epochs Rousseau emphasized psychological and political aspects. However the problem of detection of the immanent logic of the history of philosophy stayed deeply alien to his world outlook.

Keywords: J.-J. Rousseau, the philosophy of the history of philosophy, philosophy of the age of Enlightenment.

Ж.-Ж. Руссо никогда не ставил себе целью создание какой-то особой концепции, раскрывающей сущность истории философии. Но он, так или иначе, задавал себе вопрос, в чем причины неудач предшествующих мыслителей, почему философия не выявила столь важных для человеческой жизни истин, не дошла, как ему казалось, до сути первостепенных проблем. Руссо признавал, что пробовал найти ответы на волновавшие его проблемы у предшественни-

* Кротов Артем Александрович, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова; krotov@philos.msu.ru

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-03-00827 «Ж.-Ж. Руссо в российской философии и общественной мысли: история и современность».

ков. Он был разочарован; его поиск ничего ему не дал. Отсюда своеобразное решение проблемы метода философского исследования, также как и общее отношение к мыслителям прошлого. Руссо выдвигает на первый план мотивы психологические и политические, позволяющие, как ему представлялось, объяснить особенности позиции и творческих результатов многочисленных философов прежних эпох.

Савойский викарий, в своем поиске истины выступающий противником любого догматического авторитета, переживает глубокие сомнения в справедливости внушаемых ему представлений, опровергаемых связанным с ними злом и недостойными нравами. В стремлении постичь смысл человеческой жизни он опирается на картезианское сомнение. Но сомнение — не окончательное состояние ума, оно выполняет роль методологической процедуры, приводящей к надежному результату. На первый взгляд, викарию показалось очевидным найти верные решения у мудрецов прошлого. Но знакомство с их мнениями породило лишь еще большую растерянность.

Я обращался к философам, я перелистывал их книги, рассматривал их различные мнения; и находил, что все они горды, самоуверенны, догматичны даже в своем мнимом скептицизме, ничего не знают, ничего не доказывают [3, с. 259].

Единство среди философов он находил лишь в стремлении разрушить системы противников, собственные же их доводы, призванные служить основанием для положительных программ, не выдерживали строгой проверки, не обладали бесспорной очевидностью. Противоречия, разногласия в области философии он предлагает объяснять преувеличенной человеческой гордостью, самомнением, также как и слабостью ума. Разум берется разрешить все сложнейшие вопросы бытия, но чаще всего вынужден полагаться на воображение, лишь запутывающее его и сбивающее с толку. Сходные мысли Руссо высказывает и в «Исповеди»:

Вскоре я заметил, что все эти авторы находятся между собой почти в постоянных противоречиях, и задался химерическим планом согласовать их, что очень меня утомило и отняло много времени. Я запутался и перестал двигаться вперед [4, с. 211].

Но Руссо — не сторонник скептицизма. Он признает существование единой для всех истины; необходимо лишь верно направлять свой разум, который, будучи общим для всех, вполне может привести людей к определенным, неоспоримым результатам.

По его мысли, правильному, точному, систематическому применению разума препятствуют страсти, желание любой ценой приобрести славу, почести, поклонение и восхищение. Поиск истины оказывается не главным мотивом деятельности многих мыслителей, отсюда неизбежные противоречия между ними. Недостойные побуждения, торжествуя, отравляют плоды их труда.

Где тот философ, который ради своей славы не обманул бы с готовностью рода человеческого? Где тот, который в тайниках своего сердца ставит иную цель, кроме желания отличиться? [3, с. 260].

Совершенно очевидно: если бы не торжество человеческого тщеславия, прешествующая история философии выглядела бы иначе.

Руссо не торопится вынести приговор философии как таковой. Если в прежней ее истории преобладали не самые возвышенные установки, отсюда не вытекает невозможность изменить ситуацию в будущем. Выход из сложившейся ситуации представляется ему ясным и вполне достижимым. Он лежит в сфере индивидуальной психологии, именно там можно обрести понимание истинного философского метода.

Я понял также, что, не избавляя меня от моих бесполезных сомнений, философы только умножают те, которые мучительны для меня и не разрешают ни одного. Итак, я взял себе другого руководителя; и сказал себе: посоветуемся с внутренним светом [3, с. 260].

Речь о содержании человеческого сознания, о наших способностях, позволяющих судить о вещах и поступках окружающих. Их действие должно направляться непредвзято и последовательно, подвергаться суду совести, безошибочного внутреннего чувства. Истину Руссо предлагает определять, руководствуясь суждениями, «которым, в искренности моего сердца, я не в состоянии буду отказать в моем согласии». Обретя опору в очевидных положениях, человек обязан принять и все те, которые связаны с ними, вытекают из них. При этом любовь к истине должна выступать важнейшим условием, своего рода начальной предпосылкой, всех рассуждений и исследований. Любовь к истине, здравый смысл, согласие сердца — таковы главные элементы учения Руссо о познании, опорные точки его своеобразной методологии. В подходе Руссо психологические моменты смешиваются с гносеологическими, оказываются неотделимы друг от друга.

В «Рассуждении о науках и искусствах» наряду с психологическим, Руссо затрагивал и политический аспект философской деятельности. Источниками большинства учений прошлого он считал праздность и тщеславие. По мнению Руссо, праздный гражданин — зло для общества. Философские труды, способствующие бессмысленной потере времени, оказывали большую услугу деспотизму. Просветитель говорил о заблуждениях «Гоббсов и Спиноз», достойных быть отвергнутыми человеческим родом. В «Рассуждении» он акцентировал внимание и на пагубном тщеславии мыслителей прошлого, отдалявших их, по его мнению, от истины.

Я только спрошу: что такое философия? Что содержат писания наиболее известных философов? Каковы уроки этих друзей мудрости? Если их послушать, разве нельзя их принять за толпу шарлатанов, что кричат каждый свое на общественной площади: идите ко мне, только я один никогда не ошибаюсь? [5, с. 47].

И все-таки Руссо видел будущее философии в иной перспективе, чем ее прошлое. Назначение мудрецов — содействовать счастью человечества, способствовать процветанию добродетели. Для этого им надлежит стать советниками просвещенных правителей, защитниками истины, наставниками, приносящими подлинную пользу обществу. При этом мудрость — вовсе не удел нескольких избранных людей; каждый может в самом себе найти правила хо-

рошо выполнять свой долг: «истинная философия» заключается в том, чтобы уметь слышать голос совести, читать в сердце законы добродетели.

Разумеется, в представлениях Руссо о философии и ее прошлом нашли отражение различные аспекты его творческого мышления. Исследователями справедливо отмечались его своеобразные проявления и измерения. В частности, В. П. Визгин отмечает, что

«Искренность сердца» у Руссо не только главное требование практикуемого им автобиографического жанра, но и основной гносеологический принцип [1, с. 8].

Т. Б. Длугач, в свою очередь, подчеркивает:

Разработка Руссо принципов гражданского общества более фундаментальна, чем у других мыслителей XVIII века. Он вводит совершенно новые понятия, характеризующие гражданское устройство [2, с. 248].

Клер Саломон-Бейе настаивает:

Все происходит, как если бы Руссо изменял и ставил иначе самым классическим способом сформулированные проблемы... на невозможность мыслить исчезновение социального неравенства он отвечает изобретением принципов политического права, которые позволяют мыслить, реально и иначе, свободу как равенство [7, р. 145].

Анри Гуйе в образной форме напоминает о «радикальной секуляризации политической власти в городе Жан-Жака» [6, р. 258]. В сущности, отмеченные исследователями черты помогают осознать причину нежелания Руссо усматривать какой-либо религиозный смысл в развитии философии.

Резюмируя, заметим, что мировосприятие Руссо оказывается чуждым установке на выявление внутренней логики развития истории философии. Сконцентрировав свое внимание на политических и психологических причинах, влияющих на деятельность философов, он никогда не стремился к установлению имманентных законов, свойственных истории философии, определяющих теоретические отношения между системами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Визгин В. П. Очерки истории французской мысли. — М.: ИФРАН, 2013. — 133 с.
2. Длугач Т. Б. Три портрета эпохи Просвещения. Монтескье. Вольтер. Руссо (от концепции просвещенного абсолютизма к теориям гражданского общества). — М.: ИФРАН, 2006. — 251 с.
3. Руссо Ж.-Ж. Эмиль или о воспитании. — СПб.: Школа и жизнь, 1913. — 489 с.
4. Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения. — М.: ГИХЛ. — 1961. — Т. III. — 727 с.
5. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. — М. КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. — 416 с.
6. Gouhier H. Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau. — Paris, 2005. — 286 p.
7. Salomon-Bayet C. Jean-Jacques Rousseau // Histoire de la philosophie / sous la dir. de F. Châtelet. — Paris, 1999. — Т. IV. — P. 142–202.

*В. А. Егоров**

ГРАЖДАНСКАЯ РЕЛИГИЯ ЖАН-ЖАКА РУССО В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ**

В статье рассматривается концепция «гражданской религии» предложенной Жан-Жаком Руссо в «Общественном договоре» как возможная модель государственного устройства, при которой религиозный выбор граждан является не делом суверена, а личным выбором. Идея «гражданской религии» Руссо была подхвачена американским социологом Робертом Белла, который в своей работе «Гражданская религия в Америке» разработал эту идею и обозначил ее как действующую модель применимую не только к Америке, но и к другим странам, в т. ч. и к России.

Ключевые слова: Руссо, гражданская религия, государство, Россия.

V. A. Egorov

CIVIL RELIGION IN JEAN-JACQUES ROUSSEAU'S NATIONAL THOUGHT

The article discusses the concept of «civil religion» proposed by Jean-Jacques Rousseau's «Social contract» as a possible model of the state in which the religious choice of citizens is not a matter of the sovereign, and is a personal choice. The idea of «civil religion» Rousseau was picked up by the American sociologist Robert Bella, who in his «Civil Religion in America» has developed this idea and designated it as a working model is applicable not only to America, but other countries, including Russia.

Keywords: Rousseau, civil religion, the state, Russia.

«Гражданская религия» как понятие в современной науке широко известно благодаря американскому социологу Роберту Н. Белла, который в своей статье 1967 г. «Гражданская религия в Америке» обозначил ее наличие в США: «... мало кто осознает, что на самом деле существует независимо и обособленно от всех церквей детально разработанная и хорошо институализированная

* Егоров Владимир Александрович, преподаватель кафедры философии и религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия; egorov1@mail.ru

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-03-00827 «Ж.-Ж. Руссо в российской философии и общественной мысли: история и современность».

гражданская религия Америки» [1, с. 164]. Гражданская религия, как и любая другая, имеет свои сакральные топосы, символы, идеи, тексты, праздники, ритуалы, основателей и пр., которые принимаются подавляющим большинством населения как религиозные, имеющие несомненные, носящие всеобщий характер, выходящие за границы одной или нескольких религиозных традиций.

Сам термин «гражданская религия» был взят Робертом Белла у Ж.-Ж. Руссо из его работы «Об общественном договоре» (1762). Глава VIII этой работы носит название «О гражданской религии». В этой главе Жан-Жак Руссо выделяет три рода религии по отношению к обществу, одна из которых — это религия гражданина. У этой религии «... свои догматы, свои обряды, свой внешний культ, предписываемый законами...» [9, с. 209]. Эта религия, «делая отечество предметом почитания для граждан... учит их, что служить Государству — это значит служить Богу-покровителю» [8, с. 210]. Руссо в последующие годы продолжал разрабатывать идею «гражданской религии», что нашло отражение в таких произведениях, как «Письма архиепископу Парижа» (1763), «Письма с горы» (1765), тексты проектов политических преобразований на Корсике (1765) и в Польше (1770).

Интерес к творчеству Ж.-Ж. Руссо и к его «Общественному договору» в России среди интеллектуалов был всегда, но осложнялся отсутствием переводов на русский язык и ограничивался узким кругом высокообразованной аристократии, владеющей европейскими языками. Впервые на русском языке «Общественный договор» был опубликован только в начале XX в., хотя и переводился в конце XVIII в. (перевод не был опубликован). В XX в. появилось сразу несколько переводов «Общественного договора»: В. Ютакова (1903), С. Нестеровой (1906), Френкеля (1906) и Л. Немакова (1907). С творчеством Руссо были знакомы многие видные общественно-политические деятели России: А. Н. Радищев; П. И. Пестель; А. И. Герцен; Н. Г. Чернышевский; Н. А. Добролюбов; Г. В. Плеханов; Л. Н. Толстой и др.

Как отмечает А. А. Златопольская, интерес к работам Руссо и его историко-философским идеям существовал всегда и усилился с 80-х гг. XIX в., что было связано с развитием системы образования, увеличением количеств городов и образованных людей, становлением отечественной политической и социальной мысли. Интерес к творчеству Руссо достиг пика к 1912 г. (200-летие со дня рождения) и продолжился до 1917 г.

Изучались не только социально-политические, но и философские взгляды Руссо (В. А. Кожевников, Н. Котляревский), религиозные (С. Котляревский, А. Г. Вульфийус), Руссо как писатель (М. Н. Розанов), педагогические идеи Руссо (Н. Бахтин) [6, с. 346].

Такой интерес к Руссо и к его взглядам на общество способствовал «секуляризации русской мысли и общественного сознания, распространению веротерпимости» [7, с. 57].

Среди тех, кто писал на тему гражданской религии Руссо, отметим Сергея Андреевича Котляревского (1873–1939), профессора всеобщей истории и конституционного права Московского университета. В сфере его основных интересов было два направления: 1) Исследования политико-правовых теорий

в истории, в частности идеи западноевропейского Просвещения, и 2) практические и теоретические вопросы общественных и политических концепций в России [2, с. 20]. В № 102 журнала «Вопросы философии и психологии» за 1910 г. С. А. Котляревский опубликовал статью «Гражданская религия у Руссо», в которой анализировал эту концепцию. С. Котляревский отмечает, что учение о «гражданской религии» Руссо является чуть ли не наибольшим источником обвинений в его адрес. Гражданская религия «есть просто катехизис нетерпимости и в то же время показатель пути, по которому обречен вести общество последователь или ученик Руссо» [8, с. 181].

Еще одним автором, который отразил тему гражданской религии Руссо в дореволюционный период, был Александр Германович Вульфийус (1880–1941), профессор, доктор всеобщей истории Санкт-Петербургского университета. В своей работе 1911 г. «Очерки идеи веротерпимости и религиозной свободы в XVIII веке. Вольтер, Мотескьё, Руссо» Вульфийус отмечал, что Руссо подчеркивал значимость идеи «о подчинении всех граждан вероисповедальной общегражданской религии, установленной государством» [3, с. 333] и при этом одчеркивал, что по мнению Руссо после установления гражданской религии со временем упразднятся национальные религии и станут частью гражданской религии; они будут допускаться государством, конечно, если будут выполнять его требования (государства) и будут терпимы к иным религиям. Далее А. Г. Вульфийус обращается к Великой Французской революции, которая взяла на вооружение идею Руссо о гражданской религии, но при этом ее трансформировала. «Террор, доведший Францию до предписания всем гражданам общей гражданской религии, осуществил идеи Руссо, обострив их запрещением или фактическим прекращением христианского культа» [3, с. 334].

В советский период тема гражданской религии практически не рассматривалась, но интерес к Ж.-Ж. Руссо, в первую очередь к его социально-политическим работам, был высок. Творческим наследием Руссо занимался историк социологии Н. И. Кареев, в 1923 г. был сделан перевод работы Генриетты Роланд-Гольст «Жан Жак Руссо. его жизнь и сочинения», историк философии В. Ф. Асмус написал работу «Историко-философские этюды. Жан-Жак Руссо». О Руссо писали Ю. М. Лотман, Н. В. Мотрошилова, а в книге А. Т. Дворцова 1980 г. «Жан Жак Руссо» рассматривалась в т. ч. и тема гражданской религии [4].

В 2004 г. в издании «Французский ежегодник» была опубликована большая статья С. В. Занина «“Гражданская религия” Жан-Жака Руссо», в которой автор рассматривает развитие идеи «гражданской религии» в творческом наследии Руссо. Он приводит цитату из письма Руссо к Вольтеру 1756 г., в котором находит

зародыш концепции «гражданской религии». Руссо пишет, что «“кодекс человека” или “естественная религия” ...должна быть дополнена “своего рода исповеданием веры, которое могут предписывать законы”» [5, с. 182].

С. В. Занин цитирует С. А. Котляревского, который в 1910 г. в работе «Гражданская религия у Руссо» писал, что

Руссо стремился к достижению «морального единства общества, которое обеспечивается общими религиозными предназначениями», и именно это стремление нашло свое выражение в идее «гражданской религии» [5, с. 184].

Руссо развивает идею «гражданской религии», отмечает С. В. Занин, в последующих произведениях («Письма с Горы», проекты преобразования на Корсике и в Польше): «...Руссо пришел к мысли о необходимости обмирщения “гражданской религии”, исключив из нее ту догму “естественной религии”, которая обязывает верить в “божество”» [5, с. 206]. Сам факт заключения общественного договора приводит к установлению «гражданского порядка», который вместе с национальными праздниками становятся опорой нравственных представлений граждан.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белла Н. Роберт. Гражданская религия в Америке / Пер. с англ. С. Б. Веселовой, В. А. Егорова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2014. — Т. 15, вып. 3.
2. Виноградов Н. А. Идеи правового государства в трудах С. А. Котляревского // Общество. Среда. Развитие (TERRA HUMANA). — 2008. — № 1.
3. Вульфийус А. Г. Очерки идеи веротерпимости и религиозной свободы в XVIII веке. Вольтер, Мотескьё, Руссо // Записки историко-филологического факультета императорского С.-Петербургского университета. — Ч. СIII. — СПб.: Типография М. А. Александрова, 1911.
4. Дворцов А. Т. Жан Жак Руссо. — М.: Наука, 1980. — 112 с.
5. Занин С. В. «Гражданская религия» Жан-Жака Руссо // Французский ежегодник. — 2004.
6. Златопольская А. А. Восприятие идей Ж.-Ж. Руссо в советской и постсоветской России в свете традиций русской общественной мысли конца XIX — начала XX века // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2015. — Т. 16, вып. 4.
7. Златопольская А. А. Вольтер и Руссо в русской мысли XVIII–XIX века // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2011. — Т. 12, вып. 4.
8. Котляревский С. Гражданская религия у Руссо // Вопросы философии и психологии. — 1910. — Кн. 11 (102). Март-апрель.
9. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре / пер. с франц. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова // Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре, или Принципы политического Права. Трактаты. — М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998.

*Н. М. Сперанская**

РУКОПИСНЫЕ МАТЕРИАЛЫ О ДЕЛЕ ШЕВАЛЬЕ ДЕ ЛА БАРРА**

Рукописные материалы, хранящиеся в Библиотеке Вольтера (РНБ), позволяют дополнить историю вмешательства Вольтера в дело шевалье де Ла Барра, казненного в 1766 г. по делу о публичных кощунствах. В переписке философа много говорится о том, что обвиненные по этому делу молодые люди упоминали на допросах некие «книги энциклопедистов», однако до сих пор было известно только два названия, «Философский словарь» Вольтера и «Об уме» Гельвеция. Рукописи, хранящиеся в РНБ и в Фонде Вольтера в Оксфорде, показывают, что вопреки утверждениям самого фернейского патриарха о невежестве обвиняемых, они были знакомы со многими его сочинениями.

Ключевые слова: Вольтер, шевалье де Ла Барр, д'Эталлонд, «Философский словарь».

N. M. Speranskaya

MANUSCRIPTS CONCERNING THE CHEVALIER DE LA BARRE AFFAIR

Manuscripts kept in the Voltaire Library (National Library of Russia) allow to complete our knowledge of Voltaire's involvement in the affair of the chevalier de La Barre, executed in 1766 on accusation of public blasphemies. The fact that in their interrogations the accused young men mentioned some "books by the encyclopédistes" was largely discussed in the philosopher's correspondence. No titles have been known to this date apart from his *Dictionnaire philosophique* and *De l'Esprit* by Helvétius. The manuscripts kept in the NLR and in the Voltaire Foundation, Oxford, show that, notwithstanding Voltaire's assertion of their ignorance, the accused were acquainted with a number of his works.

Keywords: Voltaire, chevalier de La Barre, d'Etallonde, *Dictionnaire philosophique*.

* Сперанская Наталия Михайловна, кандидат филологических наук, заведующая Центром изучения эпохи Просвещения — Библиотека Вольтера Российской национальной библиотеки, Санкт-Петербургский государственный университет; natsperans2001@mail.ru

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-03-00827 «Ж.-Ж. Руссо в российской философии и общественной мысли: история и современность»

Среди рукописных материалов, хранящихся в Библиотеке Вольтера (Отдел редких книг РНБ), находятся документы, относящиеся к делу шевалье де Ла Барра, 250-летняя годовщина которого отмечалась в 2016 г. Это дело стало последним в ряду тех, в которых Вольтер выступал в защиту жертв религиозного фанатизма и юридического произвола. Впрочем, как писал ему Фридрих II, это дело не похоже на дело Жана Каласа, который был полностью невиновен [6, т. 114, р. 370, 382].

В 1765 г. в Аббвиле, главном городе провинции Понтье, было осквернено — изрезано ножом — деревянное распятие на мосту (другое распятие, на кладбище, было испачкано нечистотами). Глава полиции сообщил о происшествиях церковным властям, в город прибыл епископ Амьенский и совершил обряд публичного покаяния. Было открыто уголовное расследование, и хотя виновного не нашли, из свидетельских показаний стало ясно, что группа молодых людей ведет себя самым вызывающим образом, публично распевая богохульные песни и афишируя свое презрение к религии и ее символам. Возможно, что открытие уголовного дела было связано с мотивами личной вражды между первыми семействами города, однако никто не ожидал, что приговор будет жестоким, тем более что двое главных подозреваемых (шевалье де Ла Барр и Жак д'Эталлонд, скрывшийся от следствия) имели влиятельных родственников. Скорее всего, в дело вмешалась политика и против Ла Барра сработали три обстоятельства: 1) вскоре после изгнания иезуитов (1763) парижскому парламенту, в котором господствовали приверженцы янсенизма, важно было продемонстрировать свою приверженность к религии; 2) им нужно было подтвердить возможность вмешательства судебной власти в церковные дела, поэтому приговор был вынесен вопреки хлопотам нескольких епископов о помиловании; 3) янсенисты считали своим долгом борьбу с неверием и «философами», а обыски и допросы показали знакомство подсудимых с книгами Гельвеция и Вольтера. Двое обвиняемых были приговорены к вырыванию языка (это было произведено лишь символически), отсечению головы и сожжению тела на костре. Вместе с их телами (д'Эталлонд был представлен его изображением) в костер должен был быть брошен «Философский словарь» Вольтера. Приговор местного суда был утвержден парижским парламентом 4 июня 1766 г. По слухам, во время заседания советник парламента Дени-Луи Пакье произнес гневную речь о растлевающем влиянии философии на молодежь и даже потребовал головы Вольтера. 1 июля состоялась казнь Ла Барра.

Эти известия быстро достигли Ферне и так встревожили писателя, что он покинул пределы Франции и отправился на воды в Роль, в Швейцарию. После казни шевалье он начинает собирать материалы о деле и в 1768 г. печатает «Рассказ о смерти шевалье де Ла Барра» (с 1771 г. — в составе статьи «Правосудие» в «Вопросах к энциклопедии»). Не имея возможности обвинить парижский парламент, Вольтер называет главным виновником трагедии некоего Дюменья де Бельваля, личного врага шевалье, и возмущается жестокостью судей и несоответствием вины и наказания. В это же время он вступает в переписку с бежавшим за границу д'Эталлондом и ходатайствует перед Фридрихом II о его принятии на службу. В 1774 г. он принимает д'Эталлонда у себя в Ферне и пытается добиться пересмотра его дела. Это не удается, и в 1775 г. печатает-

ся «Крик невинно пролитой крови», по форме обращение к новому королю, Людовику XVI, по сути — воззвание к общественному мнению.

Авторы, писавшие о процессе Ла Барра на основе документов следственного дела, Ж. Круппи и М. Шассень, упоминают только о «Философском словаре» [2, р. 91; 1, р. 156–157]. Действительно, книга Вольтера, изданная анонимно, была найдена при обыске у шеваляе, среди других запрещенных книг. За исключением трактата Гельвеция «Об уме», все это были эротические романы (согласно Ж. Круппи, Ла Барр заявил даже, что предпочитает этим романам «Философский словарь»). Однако на допросах двое арестованных, Ла Барр и Шарль Муанель, который был оправдан, упоминают еще несколько сочинений Вольтера.

В письмах лета 1766 г. фернейского философа беспокоили именно слухи о том, что «на следствии они <обвиняемые> заявили, что на их безумства их вдохновили книги энциклопедистов» [6, t. 114, р. 291]. В примечаниях к брошюрам Вольтера, посвященным аббвильскому делу в его полном собрании сочинений, упоминается, что на допросах речь шла о религиозных сомнениях, вызванных философскими книгами, но названия их не приведены [6, t. 63B, р. 493–581; t. 77A, р. 219–335].

Среди рукописей, сохранившихся в Библиотеке Вольтера, находятся выдержки из протоколов допросов Ла Барра и Муанеля, присланные писателю по его просьбе в 1774 г., для подготовки защиты д'Эталлонда [5]. Отвечая на вопрос, давали ли ему запрещенные книги, Муанель отвечает, что Ла Барр и д'Эталлонд давали ему читать «Философские письма» и «Послание к Урании» г. Вольтера. Кроме того, обсуждалось поведение философа в его отношениях с церковью (здесь д'Эталлонд собирался даже превзойти фернейского патриарха, заявляя, что тот «имел слабость, когда сильно заболел, призывать к себе священника, тогда как он, д'Эталлонд, такой слабости бы не допустил»; [5, л. 26; 3, f. 66]).

Полная копия следственного дела, хранящаяся в Национальном архиве Франции, была нам недоступна, но благодаря любезному разрешению директора Фонда Вольтера Николаса Кронка мы получили копию его сокращенного варианта, хранящегося в Оксфорде [3]. В этих документах речь идет, в частности, о том, что Ла Барр предлагал переплести «Орлеанскую девственницу» под одной обложкой с молитвенником. На вопрос, не утверждал ли он, что считает евхаристический хлеб только куском воска (имеется в виду восковое изображение хлеба для евхаристии, помещаемое в реликварий), он отвечал, что где-то читал, что в некоей стране поклоняются богу из теста. На требование назвать эти книги Ла Барр ответил, что это или «Философский словарь», или «разговор греческого монаха с одним достойным человеком» [3, f. 89].

Итак, аббвильские обвиняемые продемонстрировали знакомство не с одним, а с пятью сочинениями Вольтера. Кроме «Философского словаря» (1764), посвященного критике христианства, они называли также «Послание к Урании» (раннее стихотворение, 1822 г., в котором уже отразилось деистическое мировоззрение автора), «Орлеанскую девственницу» (1730–1762), осмеивавшую проповедуемый католической церковью культ девственности, «Философские письма» (1734), подвергшие критике самые основы политического и религи-

озного устройства Франции и сожженные по приговору парижского парламента, и, наконец, «Катезихис честного человека» (1763), одно из самых ярких вольтеровских антицерковных произведений.

Напрасно врач Вольтера Т. Троншен объявлял его сумасшедшим за то, что в августе 1766 г. он планировал бегство из Франции [6, t. 114, p. 373]. Королевским указом от 16 апреля 1757 г. авторы сочинений, «нападающих на религию и волнующих умы», могли подвергаться смертной казни [4, p. 172]. Рукописи, хранящиеся в С.-Петербурге и в Оксфорде, позволяют понять истоки гневной речи Д. — Л. Пакье против философов и причину, по которой «Философский словарь» был включен в приговор Ла Барру и д'Эталлонду, и показывают, что опасения Вольтера за свою жизнь были не напрасны.

ЛИТЕРАТУРА

1. Chassaigne M. Le Procès du chevalier de La Barre. — Paris: J. Gabalda, 1920.
2. Cruppi J. Un Avocat journaliste au XVIIIe siècle: Linguet. — Paris: Hachette, 1895.
3. Dossier concerning the trial of J. F. Lefèvre, chevalier de La Barre // Voltaire Foundation. — Th. D. N. B., ms 55.
4. Holleaux D. Le procès du chevalier de La Barre // Quelques procès criminels en France aux XVIIe et XVIIIe siècles. — Paris, 1964. — P. 165–179.
5. Procez du chevalier de La Barre, Morival d'Etallonde. Lettres. Et celui du Comte Lally // Отдел редких книг РНБ. — БВ 5–240. — Т. 6. — Л. 1–45.
6. Voltaire. The Complete Works. — Genève, Banbury, Oxford: The Voltaire Foundation, 1968–.

*С. В. Власов**

ВОЛЬТЕР О «МОСКОВИИ, ИЛИ СКОРЕЕ ЗИОВИИ»**

В сообщении предлагается объяснение странного топонима Зиовия (Ziovie), употребленного Вольтером в «Опыте о нравах и духе народов». Мы полагаем, что странный топоним Ziovie — это неисправленная опечатка (вместо Kiovie), перекочевавшая во все последующие издания «Опыта о нравах и духе народов» Вольтера, вплоть до современных, ни разу не исправленная и лишь один раз прокомментированная за более чем 250-летнюю эдиционную историю текста.

Ключевые слова: Вольтер, «Опыт о нравах и духе народов», Московия, Киовия, Зиовия.

S. V. Vlasov

*VOLTAIRE ABOUT «MUSCOVY OR RATHER ZIOVIA»
(«LA MOSCOVIE, OU PLUTÔT LA ZIOVIE »)*

The communication offers an explanation of the strange toponym Ziovia (Ziovie), used by Voltaire in the “Essay on the Customs and the Spirit of Nations”. We believe that the strange place-name Ziovie — is a misprint (instead of Kiovie), migrated to all future editions of “Essay”, until today, never corrected, and only once commented on a more than 250-year-old edition story of the text.

Keywords: Voltaire, “Essai sur les moeurs et l’esprit des nations” (“Essay on the Customs and the Spirit of Nations”), Muscovy, Kiovia, Ziovia (Ziovie).

Глава 43 окончательного издания «Опыта о нравах и духе народов» Вольтера, начинается со странной фразы: «La Moscovie, ou plutôt la Ziovie, avait commencé à connaître un peu le christianisme vers la fin du dixième siècle» [7, с. 1] («Московия, или скорее Зиовия, начала знакомиться с христианством к концу десятого века» (перевод наш. — С. В.)). На странность слова Ziovie наше вни-

* Власов Сергей Васильевич, кандидат филологических наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет; vlasovsv7@gmail.com

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-03-00827 «Ж.-Ж. Руссо в российской философии и общественной мысли: история и современность».

мание обратил историк А. Ю. Соломин, исследующий образ России в «Опыте о нравах и духе народов» Вольтера. Поставленный им вопрос о значении этого слова и послужил толчком для дальнейших размышлений о происхождении необычного топонима *Ziovie*.

Действительно, почему Вольтер считает, что Московия — это «скорее Зиовия»?

Поскольку глава названа «О состоянии Европы в X и XI веках» и речь в ней идет о причинах крещения «великого князя Московии по имени Володимер» (*un grand duc ou grand knès de Moscovie, nommé Volodimer*), то становится понятно, что эта, на первый взгляд, странная поправка вызвана тем, что Вольтер осознавал, что, по сути, называть в это время Московию — а так традиционно называлась Россия еще во времена Вольтера и даже значительно позже — Московией неправильно. А тем более — добавим от себя, поскольку здесь Вольтер делает уступку своим друзьям «московитам», — неправильно называть киевского князя Владимира «великим князем Московии». Ведь в это время «Московии» еще не было, а была, как известно, Киевская Русь, называемая в старой французской историографии Киевией (*Kiovie*).

Так, во французском переводе «Всеобщего географического словаря» А. Бодрана 1701 г. дается толкование топонима Киевия (*Kiovie, Kiovia, Chiovia*), под которым имеется в виду и город (Киев), в Червонной (Красной) Руси, столицей которой он когда-то являлся» (*ville de la Russie Rouge, dont elle a été autrefois la capitale*), и Киевское воеводство — часть Волыни [2, с. 569]. Обращает на себя внимание и латинский вариант *Chiovia*, но варианта *Ziovie* у Бодрана нет. Нет такой формы и в «Большом критическом и географическом словаре» А. — О. Брюзена де ла Мартиньера, имевшегося в личной библиотеке Вольтера [1, с. 214]. У Брюзена де Ла Мартиньера есть только следующие формы: *Kiow, Kiovie, Kyow, Kyovie* [3, с. 45].

Мы полагаем, что странный топоним *Ziovie* — это неисправленная опечатка (вместо *Kiovie*), перекочевавшая во все последующие издания «Опыта о нравах и духе народов» Вольтера, вплоть до современных, ни разу не исправленная и лишь один раз прокомментированная за более чем 250-летнюю эдиционную историю текста (!). Приведем этот комментарий, данный в оксфордском издании «Полного собрания сочинений Вольтера»:

Употребление термина Зиовия (*Ziovie*) для обозначения древнего Киевского княжества, которое Вольтер называет также Московией, чрезвычайно редко. В частности, оно встречается также у аббата Г. — М. Дюкрё в «Христианских веках, или истории христианства» (Париж, 1775–1777), т. 4, гл. «X-й век», в конце раздела 3 «Политическое состояние Запада». Возможно, это ошибочная транскрипция слова «зимовье», термина из жизни степных племен, противопоставлявших два вида территории — «зимовье» — место зимовки и «кочевье» — место расположения лагерем в кочевой период. Хотя это может быть и испорченный вариант термина «Киевия» (*Kiovie*), регулярно употребляемого Вольтером в качестве синонима «Украины» и «Малороссии» в его «Истории Российской империи в царствование Петра Великого» (перевод наш. — С. В.) [9, с. 69, примеч. 1].

Нам представляется маловероятным сближение названия древнерусского государства с понятием зимовья из жизни кочевников, которыми вряд ли

можно считать жителей Киевской Руси. Кроме того, древняя Киовия — это еще не Украина или Малороссия, а общерусское государство. Это знал уже Вольтер, в отличие от его современного комментатора, отождествляющего эти разные «Киовии».

Известно, что Вольтер неоднократно изменял и дополнял текст «Опыта о нравах» вплоть до самой своей смерти, тщательно исправляя «все чудовищные опечатки, которыми кишели все предыдущие издания» [8, с. I]. Странно, что сам Вольтер «проглядел» эту бросающуюся в глаза опечатку, допущенную в самом начале главы.

Можно поэтому предположить, что искаженная форма топонима *Kiovie* преднамеренно оставлена в тексте самим Вольтером, который предпочел с помощью такой странной формы избежать обвинения в сочувствии полякам или украинцам и их территориальным притязаниям, как бы подчеркивая различие между Киовией польской (*Kiovie*) и древнерусской (*Ziovie*).

С филологической точки зрения форма *Ziovie* может в таком случае быть интерпретирована как производная от германизированного или италянизированного написания *Ziovia = Ciovia* (Циовия) вместо *Kiovia*. Замена палатализованного «к» на аффрицированный вариант «ц» была весьма характерна для средневекового латинского произношения.

Последнее предположение о существовании искаженной формы *Ziovie* до «Опыта о нравах» Вольтера не подтверждается, однако, данными французских словарей, в которых она отсутствует.

В любом случае, вольно или невольно, эта опечатка или преднамеренное искажение формы слова настолько затемняет точное значение топонима *Kiovie*, что никто из последующих издателей, вероятно, не догадывался даже о том, почему Вольтер здесь предпочитает называть Московию Зиовией. В дальнейшем своем изложении Вольтер нигде больше не использует форму *Ziovie*, а везде пишет только *Kiovie*. Но о Киовии он пишет не в главах, посвященных России (помимо главы 43, это еще глава 119, в которой Московия называется также Россией — *l'Etat de la Moscovie ou Russie* — и глава 190), а в главе 189, посвященной Польше («О Польше в XVII в. и о социнианах или унитариях»).

У Вольтера, однако, были основания называть ретроспективно Киовию уже в X–XI вв. все же Московией, так как Киовия в сознании французов того времени ассоциировалась с Польшей, а не с Россией. Это подтверждается, между прочим, не только дальнейшим текстом «Опыта о нравах и духе народов» Вольтера, но и другими источниками. Например, в Энциклопедии Дидро и д'Аламбера помещена статья Л. де Жокура о Киеве, который называется «*KIOW, ou KIOVIE, Kiovia, (Géog.) ville très-ancienne de Pologne, capitale de l'Ukraine, dans le palatinat de même nom*» («Киов, или Киовия, (Геогр.), очень древний польский город, столица Украины, в одноименном воеводстве» (*перевод наш — С. В.*)) [5, с. 130]. Как видим, для Жокура Киовия — это не Россия, а Польша.

Как уже было указано в [9, с. 69, примеч. 1], вслед за Вольтером, в 4-м томе своего труда, посвященного истории христианства, Московию XI в. времен Анны Ярославны, ставшей королевой Франции, называет Зиовией Г. — М. Дюкре [4, с. 311]. Заметим также, что выражение «Московия, или скорее

Зиовия» перекочевало именно в такой форме в компилятивное сочинение П. — Л. — К. Жена (P. — L. — C. Gin), [6, с. 41]. Вряд ли автор нового продолжения «Всемирной истории» епископа Боссюэ задумывался над тем, почему Вольтер так назвал Московию.

ЛИТЕРАТУРА

1. Библиотека Вольтера. Каталог книг. — М.; Л., Издательство Академии наук СССР, 1961.

2. Baudrand A. Dictionnaire géographique universel. — Amsterdam; Utrecht, F. Halme, G. van de Water, 1701.

3. Bruzen de La Martinière A. — Aug. Le Grand dictionnaire géographique et critique. — La Haye, Amsterdam, Rotterdam: P. Gosse et P. De Hondt, H. Wytwerf et F. Changuion, J-D. Beman, 1735. — Т. 5, I Partie: K–L.

4. [Ducreux G. — M.] Les Siècles chrétiens, ou Histoire du christianisme, dans son établissement et ses progrès. Par M. L'Abbé ***. — Paris, Moutard, 1775. — Т. IV.

5. Ecyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, Par une Société de gens de lettres. — Neufchastel, S. Faulches et C-ie, 1765. — Т. 9.

6. Gin P. — L. — C. Discours sur l'histoire universelle, depuis Charlemagne jusqu'à nos jours, faisant suite à celui de Bossuet. — Paris, Bertrand Pottier, an X — 1802. — Т. 1.

7. Voltaire F. M. Oeuvres complètes de Voltaire. — De l'Imprimerie de la Société littéraire-typographique [Ed. Kehl], 1784. — Т. 17.

8. Voltaire F. M. Oeuvres de Voltaire, avec préfaces, avertissements, notes, etc. Par M. Beuchot. — Paris, Lefèvre, 1829. — Т. XV.

9. Voltaire F. M. Essai sur les moeurs et l'esprit des nations // Voltaire F. M. Oeuvres complètes de Voltaire. — Oxford, 2010. — Vol. 23.

РЕЦЕНЗИИ

О. В. Кутарев*

**Ю. А. КОЛОВРАТ-БУТЕНКО. ЯЗЫЧЕСТВО ВОСТОЧНЫХ
СЛАВЯН I–XI ВЕКОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ ВЕРХНЕГО
ПОДОНЦОВЬЯ). — М.; ХАРЬКОВ, 2016. — 400 с.****

O. V. Kutarev

Y. A. Kolovrat-Butenko. Heathenism of Eastern Slavs I–XI centuries (On materials of the headwaters Seversky Donets). — Moscow-Kharkiv, 2016. — 400 p.

Несмотря на относительную развитость славистики, высокую степень ее разработанности и давние традиции этой науки, она по-прежнему нуждается в качественных исследованиях, посвященных славянскому язычеству. Во-первых, в силу широкой распространенности идей ряда авторов советской эпохи, преследовавших определенные задачи, но, к сожалению, не всегда глубоко и беспристрастно обосновывавших свои гипотезы. Хотя в целом критическое осмысление данных идей (как, например, статус верховенства в общеславянском пантеоне бога Рода у Б. А. Рыбакова) существует и даже доминирует в науке с 1990-х гг. и по настоящее время, доля таких исследований по-прежнему уступает роли классиков советской славистики. Например, одно из наиболее удачных исследований, работа В. Й. Мансикки «Религия восточных славян», имеет единственный русскоязычный тираж в 800 книг (2005), в то время как только первое (не единственное) издание «Язычества древней Руси» Б. А. Рыбакова (1988) насчитывало 95 000 экземпляров. Во-вторых, такая нужда наблюдается по причине настоящего засилья постсоветских псевдоисторических работ; якобы древних славянских языческих мифов. В таком ключе современная академическая славистика стоит как бы на одном полюсе, противостоящем количественно превосходящему «популярному» полюсу, «славянскому» только на словах, а в действительности принадлежащему области мистификаций, псевдоистории, нью-эйдж и т. д. Тем выше востребованность новых хороших книг и их ответственность за качественное освящение славянской религии.

Именно потому столь велико было наше разочарование после знакомства с работой Ю. А. Коловрата-Бутенко, вышедшей в издательстве «Русская

* Кутарев Олег Владиславович, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия; etnogenez@mail.ru

** Рецензия подготовлена в рамках проекта «Жития св. Оттона Бамбергского» как источник по средневековой культуре» (грант РГНФ № 17–33–00045).

Правда». Презентация и оформление издания предполагало некоторую академичность, но прекрасное первое впечатление развеялось уже после начала знакомства с книгой.

Монография богато иллюстрирована, написана понятным, хорошим языком. В книге 6 глав, посвященных разным темам: первая глава вводно-методологическая; вторая разбирает археологический материал. Главы с 3 по 6 представляют собой собственно рассмотрение религии, это: мифы и социально-культурная организация язычества (3 гл.), божества и духи (4 гл.), реконструкция календаря (5 гл.) и обрядность, связанная с рождением, свадьбой и погребением (6 гл.). В приложении дается несколько текстов-первоисточников и научная статья, на которой подробно остановимся ниже.

Автор задался небезытересной идеей освятить особенности локального восприятия язычества в бассейне Северского Донца (в основном современная Харьковская область Украины). Такая цель крайне сложна в силу скудных познаний науки в области восточнославянского язычества; фактически автору удалось решить заявленную задачу лишь на протяжении археологического обзора. В целом ее воплощение, вероятно, было бы возможно и далее, но части о высшей мифологии славян едва ли вообще имеют отношение к славянскому язычеству I–XI вв. Дальнейший же, фольклорно-этнографический комплекс исследований почти не иллюстрирует по-настоящему уникальное, присущее исключительно данному региону.

Довольно удачным можно признать историографический обзор, с которого начинается работа. Затем Ю. А. Коловрат-Бутенко дает некоторую критику «откровенно ненаучной и сектантской литературы» (с. 11), хотя сам термин «сектантский» в религиозноведческом дискурсе выглядит по меньшей мере странно. Известно исследователю о факте поддельности таких источников XX–XXI в., как «Велесова книга», «Славяно-арийские веды», многочисленные «Веды» А. И. Асова (с. 29–30). Автор прав, объясняя видимую скудость славянской языческой традиции отсутствием должного числа источников, а не собственно бедностью — в археологическом отношении славянская древность едва уступает германской и кельтской.

Археологический материал преследует целью рассмотрение преемственности ряда культур на протяжении более чем тысячелетия. Отмечаются точки соприкосновения общностей, начиная от геродотовых меланхленов (V в. до н. э.) к носителям зарубинецкой культуры, от нее — к киевской, далее к пеньковской, и затем к племени северян (до XI в.), представленных волынцевской и роменской культурами. Видно специализацию автора на археологии; возможно, преимущественно на ней ему и имело смысл сосредоточиться. Особенно любопытно соотнесение глиняных фигурок животных древних иранских народов этого региона с аналогичными и позднейшими славянскими: такая преемственность очевидно вотивных изделий вероятна (с. 148–156). Однако приводит в недоумение утверждение, что «руны как разновидность письма бытовали в эпоху средневековья у балтийских славян», и нижеследующее рассмотрение в качестве системы письма таких изображений, как тамги, элементы орнаментальных фигур, рисунки с археологического материала (с. 167–170). Хотя германские руны предполагаются автором как возможная аналогия,

следует отметить, что на них известно не менее 6000 надписей, в то время как от славян не дошло хотя бы нескольких, представляющих единую систему. Черноризец Храбр упоминает явно мантические «черты и резы», возможно, скандинавские; а единичное сообщение «Хроники» Титмара Мерзебургского (VI.23) о подписях идолов в храме западнославянского Сварожича, где Титмар никогда не был, не подтверждается позднейшими авторами.

4-я глава представляет собой развернутый словарь: представив имя персонажа, автор затем дает его интерпретацию. Первым разбирается Род (с. 177–179), второстепенное древнерусское божество рода и судьбы; которое автор, следуя Б. А. Рыбакову, представляет общеславянским и верховным. Развивая Рыбакова, автор видит «верховенство Рода в пантеоне славянской части индоевропейцев», в неолите, повторяя тем самым совершенно некорректную идею советского академика о каких-то славянских верованиях до железного века: в бронзовом веке и тем более в неолите никаких славян не было (об этом также с. 310–311, 319). Без малейшего основания Роду приписан Шекснинский идол и его иконографический тип.

Еще более изумляет рассмотрение Сварога. Изображался он будто бы с рогами или в облике быка. В качестве иллюстрации дается **критская** монета V в. до н. э. с греческой надписью «Кносс» и минотавром, которая подписана автором: «изображение Сварога на западнославянской монете» (с. 179–182). В сущности не так важно, сознательно автор фальсифицировал материал или доверялся ненадежным источникам: так или иначе, эта типичная несурзность очевидным образом характеризует его «научное» рассмотрение мифологии.

Не раз в качестве источника по всей работе приводится пассаж из Ипатьевской летописи, посвященный 1114 г. (с. 180, 193, 196, 264–265) о Феосте-Свароге и его сыне Дажьбоге. Ю. А. Коловрат-Бутенко полностью доверяется данному фрагменту, делая из него далеко идущие выводы и, видимо, не зная, что этот эпизод вообще не относится к славянской мифологии. Летописец создал его, пересказав фрагмент византийского «Хронографа» Иоанна Малалы; на его основании можно говорить лишь о вероятных сходных чертах Феоста-Гефеста и Сварога, а также его сына Гелиоса с Дажьбогом.

Относятся к фантазиям и загробные представления. Якобы над раем-ирием «у славян был и второй, более высокий рай — Сварга». При этом ссылки даются только на индийские параллели: сварга — это небесный мир Индры в индуизме (с. 135, 179–181). Но давно доказано, что это слово неизвестно славянской мифологии: славяно-индийских контактов языческой эпохи не зафиксировано, а в иранских языках, которые могли бы послужить посредниками, этот корень известен в виде «хварно», «фарн» (ср. инд. «сома», но иранск. «хаома» и т. д.). Теоним Сварог не родственен индийскому слову «сварга», их созвучие случайно; вероятно, теоним происходит от славянского «свара, ссора», либо, скорее «с-вар-» («варить»). Противоположностью рая-ирия автор выставляет пекло: в значении подземного мира это слово известно лишь христианскому времени и очевидным образом характеризует ад, хотя в язычестве такого понятия, очевидно, не было. «Господствует в пекле Бог Пек (Пекун, Пекленец), которого в этой роли в фольклоре часто подменяют Чернбог (Черт) или Кощей Бессмертный». Далее «очищенная в пекельном огне душа в виде искры вылетала

на волю, где ее подхватывала Богиня Жива и вкладывала в живот беременной женщине», из чего выводится едва ли типичная для славян реинкарнация (с. 135). Помимо некоторой отсылки к фольклорным образам, этот совершенно фантазийный пассаж отсылает нас сразу к целому ряду источников автора, которые абсолютно не подходят для научного исследования восточнославянской религии. Чернобог и Жива — это персонажи полабской мифологии западнославянского мира. Непонятно, почему эти упомянутые Гельмольдом из Босау образы «Славянской хроники» (I.52) включены в обзор, в то время как не учитываются, хотя бы в качестве сравнительного материала, многие другие полабские источники. Впрочем, ниже мы покажем, что автор вообще не знаком с ними.

Объединив сказочного Кощея, фольклорного черта и западнославянского Чернобога в один образ (схоже работает заслуженно ругаемый исследователем современный мистификатор А. И. Асов), автор привлек также слово «Пек», отсылающее нас уже к прямой фальсификации. В поддельных чешских глоссах, которые в начале XIX в. вписал в древнюю рукопись «Mater Verborum» В. Ганка, есть ряд мифологических понятий, одно из которых — Peko. Целиком фантазии Ганки принадлежит и включенная автором в пантеон Прия: «в “Māter verbōrum” Прия названа Афродитой» (с. 232). Наш автор ссылается на А. Н. Афанасьева, написавшего свои главные работы буквально за десятилетие до окончательного разоблачения подделок Ганки в 1870-х гг., но привлечение такого источника в 2016 г., мягко говоря, вызывает удивление.

Можно найти опору автора и на «Велесову книгу». Очередное фантазийное божество монографии — Перуница — также «носит имя Магура» (с. 207), которое автор анализирует. В «Велесовой книге» (дощечка 6-Г) Магура — птица, что «послана Индрой» (здесь этот индийский бог представлен как якобы славянский). Не раз в подделке упомянута и «славянская» Сварга, а в ряду нововыдуманных богов появляется Спасич (11-Б). Не хотелось бы думать, что и «бога» Спаса Ю. А. Коловрат-Бутенко взял из «Велесовой книги», но в любом случае, такой псевдотеоним он всерьез рассматривает тоже (с. 206–207).

Почему-то сразу в двух божествах превратилась из персонажа праздничного фольклора Марена. Если Морена — это якобы славянская Персефона, которую похитил Пек-Чернобог (сравненный с Аидом), а затем спас женившийся на ней Дажьбог («реконструкцию» этого мифа можно уверенно считать выдумкой), то Мара — приносящее болезни и гибель божество (с. 47–50, 215–217, 229). К богам причислен также Мороз, сопоставленный с Дедом Морозом (с. 237–239). Что интересно, в «Велесовой книге» (23, 38-Б) также разделяются на разные образы Мара и Мор. Впрочем, полагаем, что фольклорная Мажана действительно может восходить к мифологическому образу. Еще один миф о том, как компания богов во главе с Чернобогом сумела уронить в реку основанную княгиней Ольгой церковь, вполне в духе мистификаторов, приводится без ссылок, но с таинственной и рассчитанной на наивность читателя присказкой: «по преданию...» (с. 228).

Привлекается для «реконструкции пантеона» и ряд других подложных источников. Через посредство несомненно устаревших работ Н. Ф. Сумцова в дискурс попадает миф о змееподобной Суре Ламии (с. 191), известный

по болгарским поддельным «Ведам Словена» (1874–1881) (хотя сам образ Ламии взят в эту подделку из фольклора). Ряд материалов восходит к «Белорусским народным преданиям» П. М Шпилевского (сер. XIX в.): отсюда берутся Белун (как одно из имен Белобога — не вполне достоверного бога поздних полабских источников XVI–XVII в.) (с. 198); Баган, которого будто бы изображает леднический козлик (с. 235–237); многие факты о Яриле (с. 204). Полностью списан со Шпилевского образ «бога» Вазилы (с. 237). Давно и надежно установлено, что Шпилевский не столько привлекал белорусский фольклор, сколько его выдумывал. Впрочем, автор не читал ни Шпилевского, ни его исследователей: все эти образы он взял у некритичного А. Н. Афанасьева, чья работа сильно устарела. Однако и в привлечении современных исследователей Ю. А. Коловрат-Бутенко не всегда удачен: среди трудов, на которые он опирается, едва ли научными можно признать работы М. М. Маковского, Д. М. Дудко, А. А. Бычкова, Ю. Ю. Старковой и т. д.

Без доли сомнения в пантеон восточных славян автором включены выдуманная Н. И. Костомаровым богиня рек Дана (в статье о ней автор не приводит ни единой ссылки) и превратившийся в бога гоголевский Вий (с. 227, 202). А Польша, выдуманный в XVI в. польскими продолжателями Длугоша, оказывается сыном Сварога и покровителем брака: якобы по украинским поверьям он вырастил клен, из которого была создана первая лира (с. 201–202). Неясно, правда, почему в этом целиком выдуманном «славянском» предании музыкальный инструмент носит греческое название. К богам почему-то причислены духи бес, водяной, усуд, а также месяц (с. 202, 227–233). На недостоверной в данном отношении «Хронике» Конрада Бото (XV в.) и его продолжателей реконструирован облик Живы, богини хотя и признанной, но также, как и Чернобог, относящейся к полабским, а не восточнославянским верованиям. Кроме того, цитируя мистификацию Я. Стржедовского, по словам В. И. Ламанского, «известного лгуна», автор дает Живе эпитет «Красопани» (с. 233–234). Возвеличенный до уровня божества романтиками XVIII в. фольклорный Чур (Щур) входит в список богов с опорой на заблуждавшегося в его понимании Б. А. Рыбакова (с. 217).

Рассмотрение лишь нескольких теонимов можно назвать удачным (Мать Сыра Земля; Хорс — хотя использован подложный болгарский источник), или хотя бы частично приемлемым (Перун, Семаргл, Переплут, Лада, Огонь-Сварожич). Мокошь без малейших оснований названа богиней чехов (с. 224–227), а имя Велеса (с. 217–219) после вполне релевантного рассмотрения его древнеевропейской этимологии почему-то, однако, трактуется как Вел-ес, где якобы вторая часть соотносится с индийским асуром, скандинавским асом и кельтским Эзусом. На удивление качественным предстает рассмотрение Стрибога. Дело в том, что автор использовал статью о нем К. Milling'a, которая приводится в Приложении (с. 325–336). Когда мы осведомились у прекрасно нам знакомого К. Milling'a, в курсе ли он, что его статья включена в книгу Ю. А. Коловрата-Бутенко, он выразил крайнее удивление. Он выказал недовольство тем, что с ним даже не попытались связаться, и опубликовали его (прекрасную, по нашему мнению) работу не то что без спроса, но даже и без ведома. В общих чертах ознакомившись с работой, он поддержал наше желание написать о ней объективную рецензию.

Можно усмотреть в книге и подмены, сделанные самим автором. Приводя литовскую хронику, в которой упоминается Перкун, автор почему-то переводит его имя Перуном, приходя к выводу об обычае неугасимых костров на капищах у славян (с. 143 и далее). Но в древнеславянских источниках нет ни одного сообщения о чем-то подобном. Лишь писавший в конце XVI в. М. Стрыйковский безосновательно приписал (также на основании балтских источников) Перуну такой костер, откуда далее пассаж попал в Густыньскую летопись (XVII в.), а оттуда уже в киевский «Синописис», «Сказание о постройке града Ярославля» и т. д. М. Стрыйковский также выдумал древнерусского бога Полея и его родственные связи с Ладой и Лелей, которого в таком виде Ю. А. Коловрат-Бутенко опосредованно принял в свой «восточнославянский» пантеон, о чем уже говорилось. Подобным образом из балтской мифологии или основанных на ней сравнительных работах в список древнерусских богов включились какие-то «Дети Дья (Близнецы)» (с. 208–211). Гипотезы об их существовании в славянской мифологии поданы скорее как факт, это вообще частый прием в методологии автора. Так, довольно удачной (хотя вряд ли оригинальной) можно представить идею об имевшем место конфликте между духовной и воинской знатью (волхвами и князьями) в период около крещения на Руси и в других славянских землях. Но это предположение подано в виде общепризнанного факта без каких-либо доказательств, а не подтверждаемой фактами гипотезы (с. 176). Нередко крайне смело происходит рассмотрение «волшебных сказок, в которых в упрощенной форме переданы древние мифы» (с. 131). Автор не допускает мысли ни о несомненно имевших место иноземных заимствованиях отдельных сюжетов, ни о возможности позднейшего их развития, не имевшего отношения к язычеству. Слишком смелым является и намек автора на единство по всей славянской культуре и во все языческие периоды традиции идолатрии, в которой он находит четкие каноны и приурочивает отдельные элементы иконографии памятников значительного географического ареала к тем или иным богам (с. 142–144, 178–192).

Другие подлоги автора находим в рассмотрении «Голубиной книги». На место христианских или трудно объяснимых народных персонажей автор смело ставит языческих богов по своему усмотрению, что позволяет ему, используя «Голубиную книгу» как источник, смело заниматься мифотворчеством будто бы в научном ключе. Например: «в Голубиной Книге <...> говорится, что Род или Дажьбог создает мир из частей своего тела» (с. 136). В оригинале, однако, речь идет о Христе и Адаме. «Дажьбог, пребывая на небе, послал людям т. н. “Голубиную книгу”» (с. 196); «Голубиная книга» написана в форме диалога между Волотом и Велесом» (с. 252). В оригинале же на месте Велеса — библейский царь Давид, а на месте Волота — либо князь Владимир, либо таинственный Волотомон во главе большой группы царей и калик. Без сомнения, все вышесказанное наводит на вполне определенные выводы.

Как говорилось выше, автор не вполне разбирается в западнославянских источниках. Даже необоснованно полюбившегося ему Гельмольда он цитирует по Афанасьеву, хотя полвека назад (и через век после Афанасьева) прекрасный полный академический перевод «Славянской хроники» был выполнен Л. В. Разумовской. Речь жреца полабского бога Яровита, которого автор без-

апелляционно отождествляет с Ярилой (хотя, в отличие от первого, Ярила до 1763 г. никогда не назывался божеством), известна будто бы «из гимнов», хотя в действительности это цитата «Житий» Оттона Бамбергского (Herbord, III.4). Не обнаруживает понимания, что цитирует этот источник, автор и в других местах (с. 203–204, 235). Далее Яровит рассматривается уже как Харевит, производится его сопоставление с Хорсом (с. 262): видимо, автор решил, что теперь речь об ином божестве, запутавшись в латинском написании (Gerovit) и его славянском переводе. Поддельный миф об отсечении Триглаву голов, в результате чего из крови возникли Чернобог, Белобог и Хамбог (очевидно, выдуманный на основе семитского демона Хаммона — приписанного немцами славянам бога-эпонима Гамбурга), дан со ссылкой на популяризатора подделок типа Прильвицких идолов А. А. Бычкова — автора, едва ли релевантного в рамках научного исследования (с. 234–235). Фольклорный персонаж Авсень, также обожествленный, сопоставлен с еще одним позднейшим полабским богом — Ютробогом (с. 211–212), очевидно, выдуманном немецкими историками в XVI в. на основании топонима. Уже упомянутый Пек на основании того же Бычкова назван братом Водана (с. 229), божества вообще из германского пантеона!

Таким образом, рассмотрение «восточнославянских божеств» представляет собой ту самую «откровенно ненаучную» литературу, которую автор, не сумев «избежать субъективных ошибок и влияний интересов <...>, не связанных с достижением научной истины» (с. 48), к нашему прискорбию, лишь увеличил. В указанном отношении работа не только не помогла достижению этой истины, но и причинила таким поискам большой вред.

Археологический материал сам по себе, без опоры на надежную (а не сделанную Ю. А. Коловратом-Бутенко) мифологическую реконструкцию не способен в рамках данной работы придать целостность собственно реконструкции язычества. Не помогает этому даже текстовый материал, который в ряде случаев рассмотрен некорректно. Так, поучения против язычества, по мнению автора, созданы «спустя несколько сотен лет после уничтожения не то, что живой языческой традиции, но и после изжития двоеверия» (с. 39). Далее, однако, автор сам отмечает, что лишь «в XIII в. закончился период двоеверия» (с. 151) (а отдельные исследователи увеличивали этот период еще на один, два, иногда даже три века, хотя кажется, что датировка XIII–XIV вв. наиболее оправдана). Между тем известно, что большинство ключевых поучений против язычества относятся к XI–XIII в. Впрочем, это не значит, как кажется автору, что наличие одних только солярных знаков на предметах быта подтверждает господство язычества (с. 78 и далее).

Следующий раздел посвящен демонологии. Вероятно, ссылаясь на работы своего учителя, Д. М. Дудко, Ю. А. Коловрат-Бутенко широко применяет понятие «прибоги» в значении «дүхи». Это довольно странное решение — данный термин известен только из лужицкого языка западнославянской ветви, где он употреблялся для обозначения идолов. Впрочем, само рассмотрение духов представлено достаточно неплохо, преимущественно на основании фольклорных материалов, а также древних текстов. Но автор не обнаруживает никаких местных, северских особенностей у общих для восточнославянского

ареала персонажей (за исключением единичных замечаний). Не вполне корректным выглядит решение объединить фольклорных духов в одну сферу с изобразительными и литературными персонажами зачастую неславянского происхождения (Сирин, Алконост и т. п.).

Рассмотрение календаря (гл. 5), также на основе этнографического и фольклорного материала, местами небезынтересно и проведено на основе фундаментальных исследований. Однако смущает соотнесение тех или иных временных циклов и праздников с богами — теми самыми, которые были «исследованы» в предыдущей главе. Сомнительную ценность представляет анализ дней недели, приписанных ряду божеств (с. 257–263), и годовой список праздников, содержащий такие торжества, как «день Даны», «день Чура» и т. д. (с. 269–270).

Заключительная глава, посвященная индивидуальной обрядности, основанная на фольклорно-этнографических исследованиях, в целом хороша. Особенно удачна интерпретация понятия «срамословия», которое летописец применил по отношению к брачным обычаям некоторых восточнославянских племен (с. 293–295). Но странно толкование слова погода от по- и куд, «злой дух» (с. 311). Таково общее содержание книги.

Подытоживая, надо подчеркнуть определенное новаторство в археологической части и умение автора работать с фольклорно-этнографическим материалом. Книга легко читается, а в рассмотрении древностей родной для автора северской земли чувствуется особенная любовь и внимание к предмету. Но, увы, лишь самые нелюбезные оценки можно дать части, посвященной высшей мифологии. У нас есть даже некоторое сожаление в том, что она и вовсе была написана: автор явно не был готов к созданию данного исследования на таком же уровне, на котором он сумел реализовать археологические и фольклорно-этнографические изыскания и общее оформление работы. Невольно зреет вопрос: зачем он вообще взялся за область, в которой так плохо разбирается? Возможно, имело смысл назвать книгу «Историко-культурное описание Верхнего Подонцовья», исключив в ней главу о божествах и тем самым претензию на некое всеобщее для славистики значение? Но автор пошел по другому пути: он эксплуатирует популярную ныне тему язычества для презентации издания, не только непригодного для собственно исследования язычества, но даже и вредного для него. И в таком ключе общая оценка этой вроде бы неоднозначной работы должна свестись все-таки к отрицательной, нежели к положительной. Данное издание надо признать неудачным, а его рассмотрение мифологии — неприемлемым, если не сказать жестче.

Учредитель журнала

Частное образовательное учреждение высшего образования «Русская христианская гуманитарная академия»

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Шмонин Дмитрий Викторович —
доктор философских наук, профессор,
проректор РХГА по научной работе

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Ермичев Александр Александрович —
доктор философских наук, профессор

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Вдовина Галина Владимировна —
доктор философских наук
(Институт философии РАН)

Григорьев Григорий Игоревич —
доктор медицинских наук, доктор богосло-
вия, профессор (РХГА)

Евлампиев Игорь Иванович —
доктор философских наук, профессор
(Институт философии, СПбГУ)

Иванов Олег Евгеньевич —
доктор философских наук, профессор (РХГА)

Михайлова Марина Валентиновна —
доктор филологических наук,
профессор (РХГА)

Оленчук Ольга Геннадьевна — кандидат
филологических наук (РХГА)

Прилуцкий Александр Михайлович —
доктор философских наук
(РГПУ им. А.И. Герцена)

Светлов Роман Викторович — доктор
философских наук, профессор
(СПбГУ), директор издательства (РХГА)

Сапронов Петр Александрович —
доктор культурологии, директор Института
богословия и философии (РХГА)

Щученко Владимир Александрович —
доктор философских наук, профессор
(РХГА)

РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА

Галат Александр Анатольевич —
зам. директора издательства РХГА

Рейзвих Татьяна Николаевна —
технический редактор

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Богатырёв Дмитрий Кириллович —
доктор философских наук, профессор,
ректор РХГА (председатель
редакционного совета)

Багно Всеволод Евгеньевич —
член-корреспондент РАН, доктор
филологических наук, профессор, директор
Института русской литературы РАН,
почетный профессор РХГА

Дудник Сергей Иванович —
доктор философских наук, профессор,
директор Института философии СПбГУ

Корольков Александр Аркадьевич —
академик РАО, доктор философских
наук, профессор кафедры философской
антропологии и истории философии РГПУ
им. А. И. Герцена

Хосе Анхель Гарсиа 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 представлять опровержения и исправление ошибок.

Адрес редакционной почты: vestnik.rhga@mail.ru.

Information for contributors

The «Journal of the Russian Christian Academy for the Humanities» is a publication of the eponymous institution of higher learning. The issues include original contributions dealing with the topic relevant to the scope of the humanities including philology, philosophy, theology, cultural studies, education and psychology.

The members of the editorial board are required to ensure (1) that all papers comply with the publication guidelines; (2) that the papers are properly checked for language problems and style. The changes effected by the board are not to interfere with the ideas of the authors. The author enjoys a right to submit the contribution on the Journal's Internet website when submitting the manuscript for publication.

The Journal charges a publication fee, from which contributions by graduate students are exempted.

All proposals are reviewed by the Editorial Board and by official referees. Proposals that do not comply with the standards of the Journal, can be rejected or returned to the author for further improvements to be made.

The submission guidelines for contributors to the Journal are:

- UDC should be given in the top left corner,
- the author's last name and initials in Russian — in the top right corner,
- the title of the manuscript in Russian,
- an abstract and keywords in Russian should be included,
- the author's last name and initials in English in the right corner,
- the title of the manuscript in English,
- an abstract and keywords in English should be included,
- the manuscript,
- references.

The length of the manuscript should not exceed 10 000–12 000 words (1,0 typographic unit).

Abstracts in Russian and English should not exceed 100 words (1000 characters with spaces). It is advisable to have abstracts in English proofread, computer-aided translations of abstracts are not under consideration.

References and essential notes should be given in square brackets as follows — [5, p. 56–57].

Quotations exceeding four lines (over 200 characters) should be given with hanging indent (in 10-point font).

References are to be in full compliance with the National State Standard — GOST Certification System (ГОСТ_P7.0.5–2008).

Notes, comments, appendices and photographs are not used in the publication. Background information, reference sources, diagrams are embedded within the text.

In a separate file attached contributors provide their full name (last and first), place of work, position, academic degree, email address and / or contact telephone number. When needed, contributors can provide information on the grant program under which the research results presented have been obtained (sponsoring organization, grant number / contract, title of the project) to have this information given in a special footnote.

If a contribution is written by two or more authors, the personal data concerning all of them should be given in a single file, one by one, with a contact e-mail address and/or a telephone number of a contact person.

Contributors must guarantee that the manuscripts submitted are original, are not published or under consideration elsewhere, are not plagiarism. All authors agree to provide a refutation and corrections be it deemed necessary.

Proposals should be sent to: vestnik.rhga@mail.ru

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023
Тел. 570-02-36
www.rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

**ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

2017. Том 18. Вып. 2

Подписано в печать __.__.2017. Формат $70 \times 100 \frac{1}{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. ____. Тираж __ экз. Заказ № ____

Отпечатано в типографии ____

—