

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



REVIEW

OF THE RUSSIAN
CHRISTIAN
ACADEMY

2017

volume 18

FOR THE HUMANITIES

issue 3

Since 1997

*Published
4 times a year*

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2017
том 18
выпуск 3

*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,
М. В. Михайлова, О. Г. Оленчук, А. М. Прилуцкий,
Р. В. Светлов, 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. 3. — СПб.: Изд-во РХГА, 2017.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief

Dmitry Shmonin

Editor

Alexander Ermichev

Editorial Board

Galina Vdovina, Gregorii Grigoriev, Igor Yevlampiev,
Marina Mikhailova, Olga Olenchuk, Alexander Prilutskii,
Roman Svetlov, 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 ЦЕРКВИ

<i>Еремин А. В.</i> Русская Православная Церковь и государство на рубеже столетий: архетипы и образы постсоветского времени	11
<i>Шишков А. В.</i> Два понимания традиции в русском православном богословии	22
<i>Ермилов П. В.</i> Дискуссия Барсова–Павлова о роли Константинопольского патриарха в Православной Церкви	30
<i>Туминская О. А.</i> Русское юродство в свете монашеского служения	44

Теология образования

<i>Урбанович Л. Н.</i> Преподавание православной культуры в концепции культурологического подхода: от идейного замысла к практической реализации.	57
---	----

ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ

<i>Кругликов С. Т.</i> Хронология субъекта Рене Декарта	68
<i>Борисов И. В.</i> Значение полемики К. Маркса и Ф. Энгельса с М. Штирнером с точки зрения формирования самобытной марксистской парадигматики	76
<i>Балаш А. Н.</i> Мартин Хайдеггер и спор о подлинности в культуре XX века	86
<i>Лишаев С. А.</i> К феноменологии зрелости	95

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Быстров В. Ю., Камнев В. М.</i> Историко-философские проблемы в дореволюционной русской философии	108
<i>Воробьева С. А.</i> Проблема объективности и национальная точка зрения в русской исторической науке XIX века	117
<i>Бобылева Д. Ю.</i> Историко-философская концепция А. Валицкого и ее истоки	124
<i>Базанов П. Н.</i> Парижский журнал «Возрождение» и русская философия	131
<i>Половинкин С. М. Н. А.</i> Бердяев и Православие	142
<i>Тарасов Б. Н.</i> «Избирательное сродство» (Типология иерархии ценностей в мысли Б. П. Вышеславцева и Б. Паскаля)	149
<i>Супрун В. А.</i> Проблемы экономической антропологии и учение о циклах В. А. Мошкова	161

Из архива русской мысли

<i>Штейнберг Е., Новожилов С.</i> Борьба за смысл движения безбожников. Степун Ф. А. Некоторые размышления о проблеме безбожия в Советской России (перевод, комментарии и публикация)	169
---	-----

К 100-летию Русской революции

<i>Щученко В. А.</i> Социокультурное синтезирование в переходную эпоху. К столетию Великой Русской Революции	182
<i>Казин А. Л.</i> От Февраля к Октябрю: вызов и ответ.	195
<i>Ипполитов Г. М.</i> Антон Иванович Деникин: эскиз историко-психологического портрета.	200
<i>Фирсов С. Л.</i> Григорий Распутин: 100 лет в жерновах «исторического мифа». Штрихи к вопросу о психологии восприятия личности «Друга Царей»	213

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ. КУЛЬТУРОЛОГИЯ

<i>Авдеев В. М.</i> Храм как универсалия культуры	227
<i>Цыплаков Д. А.</i> К вопросу об изучении российской постсекулярности	234
<i>Богатырёв Д. К., Богатырёва Л. В.</i> Ноумен русской классики.	245
<i>Лехнер Ю. А.</i> «Струи времен текут неравномерно...» (заметки о «литературоцентризме» российской культурологии)	264
<i>Савинов Р. В.</i> Концептуальное становление российского университета в XVIII веке.	273
<i>Акопян Л. О.</i> До и после Шостаковича: восприятие советской музыки на Западе	285
<i>Барышникова В. В.</i> Проблемы интеграции иммигрантов в мультикультурные общества	299

<i>Сенченко Н. А.</i> Христианство в Крыму: культурологический аспект	306
<i>Золотайкина Е. А., Самарина М. С.</i> Образ пантеры в «Божественной комедии» Данте как метафора поэтического вдохновения	312
<i>Мирецкая Е. В.</i> «Дай мне руку на весь тот свет...»: К размышлениям о переписке М. Цветаевой и Б. Пастернака	318
<i>Кабылинский Б. В.</i> Бегство от конфликта в «Книге непокоя» Ф. Пессоа	336
<i>Пило Боил ди Путифигари Ч.</i> Становление «homo civis»: восприятие города и городская культура Флоренции в сонетах Данте Алигьери	343

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Шмонин Д. В., иером.Афанасий (Микрюков).</i> Событие года в теологии: несколько слов о конференции в Москве	349
--	-----

РЕЦЕНЗИИ

<i>Кошарный В. П.</i> Интегральная история русской философии (Маслин М. А. Разноликость и единство русской философии. СПб.: Издательство РХГА, 2017. — 526 с.)	352
<i>Машукова Е. Ю.</i> О философском образовании в России (Павлов А. Т. Философское образование в Российской империи. — М.: Изд-во Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, 2017. — 379 с.)	358

ФИЛОСОФСКИЙ СЛОВАРЬ

<i>Богатырёв Д. К.</i> Кант	362
<i>Богатырёв Д. К.</i> Гегель	376

CONTENTS

THEOLOGY. THE HISTORY OF THE CHURCH.

<i>Eremin A. V.</i> Russian Orthodox Church and State on the “Boundaries” of Centuries: Archetypes and Images of the “New” Time	11
<i>Shishkov A. V.</i> Two Understandings of Tradition in Russian Orthodox Theology.	22
<i>Ermilov P. V.</i> The Barsov–Pavlov Debate concerning the Role of the Patriarch of Constantinople in the Orthodox Church	30
<i>Tuminskaya O. A.</i> Russian foolishness in the light of monastic life	44

Theology of education

<i>Urbanovich L. N.</i> Teaching of Orthodox culture in the conception of culturological approach: from conceptual design to practical implementation.	57
--	----

PHILOSOPHY: HISTORICAL AND THEORETICAL SUBJECTS

<i>Kruglikov S. T.</i> The chronology of Rene Descartes’ subject	68
<i>Borisov I. V.</i> Value of polemic of K. Marx and F. Engels with M. Stirner from the point of view of formation of original Marxist paradigmatics	76
<i>Balash A. N.</i> Martin Heidegger and the disputes on the authenticity in the culture of the XXth century	86
<i>Lishaev S. A.</i> On phenomenology of maturity	95

RUSSIAN PHILOSOPHY

<i>Bystrov V. U., Kamnev V. M.</i> Historical and philosophical problems in Russian pre-revolutionary philosophy	108
<i>Vorobeva S. A.</i> The problem of objectivity and national point of view in Russian historical science of the 19th century.	117
<i>Bobyleva D. Y.</i> The historical and philosophical conception of A. Walicki and its origins.	124
<i>Bazanov P. N.</i> Magazine “Vozrozhdenie” in Paris and Russian Philosophy	131
<i>Polovinkin S. M. N. A.</i> Berdyaev and Orthodoxy.	142
<i>Tarasov B. N.</i> The issue of religion and philosophy of communication in the work of B. P. Vysheslavtsev as the example of his perception of the personality and thoughts of B. Pascal	149
<i>Suprun V. A.</i> Problems of economic anthropology and V. A. Moshkov’s doctrine of cycles	161

From the archives of Russian thought

<i>Steinberg E., Novozilov S.</i> The struggle for the meaning of the godless movement. Fedor Stepun. Some reflections on the problem of godlessness in the Soviet Russia (translation and comments)	169
--	-----

To the 100th anniversary of the Russian revolution

<i>Schuchenko V. A.</i> Socio-cultural synthesizing in a transitional era. By the centenary of the Great Russian Revolution	182
<i>Kazin A. L.</i> From February to October: challenge and response.	195
<i>Ippolitov G. M.</i> Anton Ivanovich Denikin: sketch historical and psychological portrait.	200
<i>Firsov S. L.</i> Grigory Rasputin: 100 years in the mill, “historical myth”. The finishing touches to a question about the psychology of the perception of the “Friend of Kings”.	213

HISTORY OF CULTURE. CULTURAL STUDIES

<i>Avdeev V. M.</i> The Temple as a cultural universal.	227
<i>Tsyplakov D. A.</i> On the question of learning Russian postsecularism	234
<i>Bogatyrev D. K., Bogatyreva L. V.</i> Noumenon of Russian classics.	245
<i>Lekhner J. A.</i> “The jets of time flow by fits and starts..” (notes on the “literary centrism” of Russian culturology).	264
<i>Savinov R. V.</i> Conceptual development of Russian Universities in the 18th century.	273
<i>Hakobian (Akopyan) L. H.</i> Before and after Shostakovich: the Western reception of Soviet music.	285

<i>Baryshnikova V. V.</i> The problems of integration of immigrants into multicultural societies	299
<i>Senchenko N. A.</i> Christianity In Crimea: cultural differences	306
<i>Zolotaykina E. A., Samarina M. S.</i> Image of a panther in “The divine comedy” of Dante as a metaphor of poetic inspiration.	312
<i>Miretskaya E. V.</i> «Дай мне руку, на весь тот свет!»: to the speculations on correspondence between Boris Pasternak and Marina Tsvetayeva	318
<i>Kabylnskii B. V.</i> Escape from conflict in the «Book of disquiet» by F. Pessoa	336
<i>Pilo Boyl di Putifigari C.</i> The becoming of “homo civis”: the perception of the city and city culture in Florence through the sonnets of Dante Flighieri.	343

SCIENTIFIC LIFE

<i>Shmonin D. V., hieromonk Athanasy (Mikryukov).</i> The event of the year in theology: a few words about the conference in Moscow.	349
---	-----

REVIEWS

<i>Kosharny V. P.</i> Integrated history of Russian philosophy (Maslin M. A. Diversity and unity of Russian philosophy. — St. Petersburg: Publishing house of the Russian Christian academy for humanities, 2017. — 526 p.)	352
<i>Mashukova E. Yu.</i> On philosophical education in Russia (Pavlov A. T. Philosophical education in the Russian Empire. — M., Publishing house of the Moscow State University named after M. V. Lomonosov. 2017. — 379 p.)	358

PHILOSOPHICAL LEXICON

<i>Bogatyrev D. K.</i> Kant	362
<i>Bogatyrev D. K.</i> Hegel	376

УДК 94(470)

*А. В. Еремин**

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО НА РУБЕЖЕ СТОЛЕТИЙ: АРХЕТИПЫ И ОБРАЗЫ ПОСТСОВЕТСКОГО ВРЕМЕНИ**

В статье исследуются государственно-церковные отношения на рубеже XX–XXI вв. Установлено влияние «рубежности» на культурные трансформации, определяющие эволюцию взаимодействия государства и Церкви. Проанализированы процессы актуализации архетипически детерминированной специфики русской культуры, формирования образов «нового времени» в контексте актуальных парадигм современности. На основании культурно-исторического анализа показано влияние цивилизационной специфики на государственно-церковные отношения. Рассмотрено влияние кодов массовой культуры на деятельность Церкви, показан процесс мимикрии современных трендов глобализации и традиционных представлений о роли Церкви и государства в обществе.

Ключевые слова: Церковь, власть, государство, глобализация, архетипы, образы, патриарх, взаимоотношения.

A. V. Eremin

RUSSIAN ORTHODOX CHURCH AND STATE ON THE “BOUNDARIES” OF CENTURIES: ARCHETYPES AND IMAGES OF THE “NEW” TIME

In the article, the process of transformation of state-church relations at the “boundary” of the XX–XXI centuries is studied. The influence of “boundary” on cultural transformations determining the evolution of interaction between the state and the Church is established. The processes of actualization of the archetypically determined specifics of Russian culture, the formation of images of the “new time” in the context of the current paradigms of the present are analyzed. On the basis of cultural and historical analysis, the influence of civilizational specificity on state-church relations is shown. The work examines the influence of mass culture codes on the specifics of the activities of the Church, shows the process of mimicry of contemporary trends of globalization and traditional ideas about the role of the Church and the state in society.

Keywords: church, power, state, globalization, archetypes, images, patriarch, mutual relations.

* Еремин Александр Владимирович, доктор культурологии, кандидат исторических наук, доцент, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Ярославский государственный педагогический университет им. К. Д. Ушинского» (Yaroslavl State Pedagogical University named after K. D. Ushinsky), Ярославль, Россия; a.eremin@yvspu.org

** Статья подготовлена при поддержке Российского научного фонда (проект № 14-18-01833-П «Текст и контекст массовой культуры: российский дискурс»).

Более четверти столетия после распада СССР продолжается эпоха «новой» России, становление которой происходит на рубеже веков. Полагаем, что «рубежность» как культурно-историческая, социально-философская доминанта общественного развития оказывала воздействие на культурные трансформации социума, определяя специфику повседневных практик различных его сфер. Оказывала она влияние и на государственно-церковные отношения, которые становятся в постсоветской России важным фактором формирования новой российской государственности. Сегодня уже очевидна тенденция, которая разными группами жителей России оценивается диаметрально противоположным образом, но никем не отрицается: Русская Православная Церковь за последние 25 лет приобрела утраченный в XX в. статус влиятельного социального института, оказывающего воздействие на различные векторы социального бытия. Данное обстоятельство приводит к необходимости формирования новой научной, прежде всего культурологической парадигмы, системно обоснованного понимания культурных оснований складывания новых образов государственно-церковных отношений, влияния «рубежности» на актуализацию социокультурных констант (мы видим их как архетипически детерминированные) в контексте новых парадигм современности.

В современном гуманитарном знании «рубеж», отделяющий «одно» от «другого» (т. е. отделяющие друг от друга различные явления, имеющие пространственно-временные характеристики) и, в то же время, реализующий связь «того» и «другого», становится понятием, синонимичным понятию «граница», которая в философском дискурсе есть «начало или конец всякого определенного бытия; межа, отделяющая нечто от иного; место прямого соприкосновения, единения и взаимопроникновения смежно сосуществующих предметов» [16, с. 144].

Анализ государственно-церковных отношений в контексте «рубежности» столетий позволяет сделать предположение о том, что в процессе культурных трансформаций, связанных с осознанием своей идентичности, актуализацией исторической памяти, цивилизационных механизмов, происходит ревитализация архетипических оснований культурного опыта, что определяет и формирование новых/старых образов в условиях парадигм современности.

Аргументируем данное предположение.

Очевидно, что после распада СССР началось возрождение Церкви, восстановление и укрепление ее социально-экономического и правового положения. РПЦ становится феноменом культуры, приобретая статус духовной власти. Причины усиления позиций Церкви находятся далеко за рамками решений конкретных персон, определенных стихийных или смоделированных ситуаций. Они определяются культурным опытом. События и факты являются лишь следствием, проявлением действия скрытых механизмов, свойственных культуре общества. В культурном опыте отдельных людей, групп, наций откладываются не факты сами по себе, в т. ч. в их хронологических деталях, а контекст. Это значит, что контекстуальные связи в культурном опыте важнее формально зафиксированных фактов и дат.

Подчеркнем, что культура в таком научном дискурсе понимается как автопроект, включающий три составляющих: архетип — знак — имидж [10].

Культура не статична, она находится в постоянном развитии как целостная семиосфера [11], как творческий процесс [3; 6; 12]. Особенно важно это учитывать при анализе культуры переходного времени [4]. Отметим, что одним из механизмов осуществления культуры, формой организации социальной жизни является цивилизация — своеобразный автопроект культуры. И в этой связи, определяя императивы культурного опыта, необходимо анализировать и цивилизационную специфику общества. Это очень важно для понимания государственно-церковных отношений на рубеже XX–XXI вв., т. к. актуализируется цивилизационный дискурс. О цивилизационной специфике можно говорить как о проекте русской культуры. Это проект, который развивается длительное время и не прекращается до сих пор. Попытка ответить на вопрос: «Россия — Запад или Восток?» — мощный катализатор автопроекта культуры, для которой характерен поиск интегрирующих свойств.

Если мы говорим о русской цивилизации, то имеем в виду прежде всего континуально присутствующий проект, включающий следующие компоненты и процессы: Третий Рим (христианское, православное государство), империя, построение коммунизма, формирование «нравственного государства». В таком контексте национальная идея России — это поиск национальной идеи, поиск новых (старых) имиджей. Русская культура как культура культур, как транскультура (М. Н. Эпштейн) [25] уникальна в том плане, что она представляет своеобразное поле для диалога культур, включая их в свою семиосферу, трансформируя их через механизм параморфоза, но при этом не теряет своей самобытности.

Реализация цивилизационного проекта может происходить в условиях вызовов внешних глобалитетов, и именно культура в такой ситуации находит варианты «ответа» (А. Д. Тойнби) [18]. На рубеже XX–XXI вв. мы наблюдаем своеобразный вызов глобализационной парадигмы. Отметим, что ответ на вызов данной парадигмы осуществляется через усиление интеграционных механизмов архетипичных особенностей общества, через ревитализацию традиции.

В современной России наблюдается прямо или косвенно проявляющаяся тенденция, связанная с потребностью многих людей, независимо от их социально-профессионального или гендерного статуса, в опоре на незыблемые ценности, в стабильности и определенности ориентиров (подчас на социально-культурном уровне это имеют «национальной идеей»). Эта тенденция порождает апелляцию различных социальных групп и институций к традиции, отсюда — ревитализацию традиционных парадигм и, далее, поиск коллективной идентичности, осуществляемый в числе прочего в форме возрождения традиционных институтов, к которым принадлежит и РПЦ. Наблюдение культурных, социальных, нравственных процессов, изучение суждений официальных, государственных лиц и рядовых жителей России, обращение к материалам СМИ позволяет утверждать: в России сегодня государство и Церковь актуализируют цивилизационный проект — проект «русского мира» основанный на понимании единого кода существования — «русской культуры». Отсюда — заметно, что происходит апелляция к цивилизационной самобытности, роли православия и Церкви как силе способной актуализировать осознание единого знакового кода, основанного на христианских ценностях как смыслах бытия.

Стремление к ревитализации архетипически детерминированных оснований русской культуры способствует усилению традиционных для России парадигм, среди которых особое значение приобретает парадигма «русской симфонии», о которой считаем необходимым напомнить особо.

Итак: «русская симфония» — термин, который содержит в себе две составляющих: слово «русская», указывающее на культурное основание, и «симфония» — соработничество, сотрудничество, взаимодействие. Говоря об исторической локализации понятия «симфония», отметим, что оно широко распространено в светской и религиозной современной практике и имеет уже богатую традицию использования в постсоветской России. Например, в 1994 г. вышла в свет книга митр. Иоанна Снычева «Русская симфония» [7], есть примеры использования данного определения в кинематографе (фильм Константина Лопушанского «Русская симфония»), существует издательство «Русская симфония». Подчеркнем, что данное понятие экстраполируется нами в сферу государственно-церковных отношений, что придает ему качество термина [5].

Парадигма «русской симфонии» является квинтэссенцией представлений о независимом положении Церкви и государства и одновременно тесном сотрудничестве двух институтов на благо общества и для достижения христианской цели спасения.

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» [9] указывается, что идеальной моделью взаимодействия государства и Церкви является «византийская симфония». Ее суть была высказана императором Юстинианом в VI н. э. В своих Новеллах Юстиниан впервые концептуально объясняет принцип отделения Церкви от государства в силу разной «природы» двух институтов. Церковь воспринимается как душа, а государство — как тело. Друг без друга они не могут существовать, а значит должны действовать сообща. Нужно отметить, что в Византии такие представления остались только теоретическими высказываниями, заняв важное место в богословии. Однако на практике «византийская симфония» не получила воплощения. Данная парадигма реализовалась только на Руси / в России в силу региональной специфики, суть которой заключается в отсутствии сильных традиций единой государственной власти. Более того, священство на Руси длительное время было представлено греками, которые считали своей властью константинопольского патриарха и византийского императора. В таких условиях «византийская симфония» как представление о равноправном соработничестве двух институтов получает возможность развития в культурных реалиях Руси / России. В этой связи гораздо более оправдано говорить о парадигме «русской симфонии». Необходимо также отметить, что высказанные размышления императора Юстиниана о симфонии в основе своей глубоко расходились с пониманием императора о своей роли в Церкви. Рассуждая о симфонии, император делал своеобразную уступку богословам, но сам не мог выйти за рамки представлений о главенстве власти светской. Тем не менее им был создан новый образ, который смог реализоваться в русской культуре.

Парадигма «русской симфонии» — это сциентизация «византийской симфонии» и самобытной специфики государственно-церковного взаимодействия, которая была характерна для Руси/России до конца XVII столетия.

В XVIII в. была актуализирована парадигма цезаропапизма, в основе которой находился дискурс о главенстве светской власти, об императоре как главе Церкви (византийская модель взаимодействия двух институтов). С началом имперского периода в истории России парадигма «русской симфонии» находит свое проявление в провинции, так как на общегосударственном уровне vlastь управляет парадигма цезаропапизма. Церковь становится частью государства и управляется государственным органом — синодом.

На рубеже XX–XXI вв. парадигма «русской симфонии» стала важной составляющей российского культурного опыта. Ключевая дата для ее актуализации — 1988 год, празднование Тысячелетия крещения Руси. Анализ взаимодействия государства и Церкви на институциональном, региональном и персональном уровнях позволяет сказать, что в постсоветской России государственно-церковные отношения развиваются в русле парадигмы «русской симфонии», которая предполагает независимое от государства существование Церкви и в то же время ее большую роль в конструировании социокультурной реальности, когда Церковь позиционирует себя как духовная власть, призванная наполнить смыслами социокультурное пространство и легитимизировать светскую власть. То есть «русская симфония» создает условия для определенной православизации культуры.

Отметим, что «симфонические» отношения не предполагают обязательной гармонизации, как это может показаться недостаточно осведомленному наблюдателю. «Симфоничность» и «гармонизация» — это не синонимы. Парадигма «Русской симфонии» очень многогранна в плане конкретных воплощений и практических механизмов реализации. В постсоветской России — это кооперационная модель взаимодействия между РПЦ и государством.

Анализируя влияние «рубежности» на актуализацию цивилизационной парадигмы «русской симфонии», необходимо обратиться к рубежу XIX–XX столетий. В этот важный для России период происходит переосмысление модели государственно-церковных отношений. По мнению современных историков, рассматривавших данный вопрос, в начале XX в. назрел кризис во взаимодействии двух институтов. Подобной точки зрения, придерживаются, например, С. Л. Фирсов [20], Ю. И. Белоногова [2], М. И. Одинцов [14]. В современной отечественной историографии в целом поддерживается тезис о том, что необходимость перемен осознавались всеми, в т. ч. и властью. Ряд исследователей отмечает, что революционные тенденции прослеживались и в среде священников (О. В. Останина [15], М. В. Шкаровский [22]). В то же время власть в начале XX в. пытается задействовать православные императивы с целью достижения единства общества. Так, например, К. Н. Цимбаев отмечает, что на рубеже XIX–XX вв. увеличивается масштаб религиозных торжеств, праздников, юбилеев. Из 160 праздников рубежа веков $\frac{3}{4}$ приходится на первое десятилетие перед революцией [21]. Это объясняется стремлением понизить революционный накал, объединить народ вокруг Церкви и царя. Однако культурные трансформации вызвали стремление к переменам в религиозной сфере, что выразилось в конкретных мероприятиях власти: указ 1905 г. о «Об укреплении начал веротерпимости», Предсоборное присутствие (1906), Предсоборное совещание. Итогом этого процесса стал По-

местный собор (1917), принявший историческое решение о восстановлении Патриаршества в России.

Перемены начала XX в. и стремление к обновлению государственно-церковных отношений способствовали актуализации парадигмы «русской симфонии». Парадигма цезаропапизма, укрепляемая государством в XVIII и в XIX вв., в условиях «нового» времени не могла обеспечить власти сакральную легитимацию в силу подчиненного положения Церкви. РПЦ воспринималась как государственный институт, что в конечном итоге ограничивало ее возможности в сфере общественного сознания. Это хорошо прослеживается при анализе «рабочего вопроса» и процесса радикализации рабочих. Несмотря на активные действия Церкви при поддержке синода, эффективность противодействия революционному движению была крайне низкой. По мнению Н. Б. Миронова Русская Православная Церковь оказывала большое влияние на жизнь людей, а степень религиозности была очень высока [13]. Однако если говорить о радикализованной части общества, прежде всего городской, то в этой среде влияние Церкви уменьшалось. Более того, лояльная к Церкви часть общества, борющаяся за перемены в условиях революционных процессов, искала в Церкви защитника своих интересов, что способствовало радикализации и части священства. На рубеже XIX–XX вв. происходит актуализация архитектурных представлений о Церкви как о независимом социальном институте. Актуализация цивилизационной специфики приводит к постановке вопроса о соотношении священства и царства. Парадигма «русской симфонии» отводит священству не меньшую в сравнении со светской властью роль в обществе. Более того, власть духовная в некотором смысле значимей, т. к. определяет смыслы существования.

Принято считать, что начало XX в. — это время актуализации традиционной специфики русской цивилизации наряду с развитием революционных тенденций. Действительно, столкновение модерна и традиции в этот период прослеживается наиболее остро. Тем не менее необходимо отметить, что укрепление традиции могло осуществляться только независимой Церковью, голос которой не отождествлялся бы с государством. Ослабление парадигмы цезаропапизма — результат естественного осознания важности независимого статуса Церкви как обществом, так и властью. В начале XX в. возобладали сценарий, при котором революционные процессы привели к радикализации общества, в т. ч. и священства, что препятствовало созыву Поместного собора и в конечном счете повлияло на оппозиционность самого синода, не поддержавшего царя в 1917 г.

И вот уже приходится констатировать, что на рубеже XX–XXI вв., в условиях осознания населением России, представителями разных, подчас не дружелюбных по отношению друг к другу слоев, коллективной идентичности — «русская симфония» становится определяющей парадигмой, в рамках которой происходит развитие современных государственно-церковных отношений. Церковь является духовной властью, формирующей и развивающей образы, укорененные в традиции и цивилизационной специфике. Однако данные процессы сталкиваются с актуальной для современности глобализационной парадигмой.

Очевидно, хотя и не всегда учитывается как субъектами культурных процессов, так и исследователями, что глобализация как одна из доминант культурных трансформаций общества задействует механизмы массовой культуры, в результате формируются тренды, конструирующие повседневные практики, в т. ч. и в религиозной сфере. Столкновение цивилизационной специфики русской культуры с вызовами современности приводит к мимикрии, глубокому взаимопроникновению формы и содержания. О. Шпенглер, анализируя процесс столкновения культур, предлагал концепт «псевдоморфоза», согласно которому одна культура поглощает другую [23], однако мы полагаем более удачным термин «параморфоз», который означает не поглощение, а глубокую мимикрию. Параморфоз — свойственный для русской культуры механизм, позволяющий трансформировать культурные заимствования и сохранять самобытную специфику. В этом плане культурный опыт России представляет собой постоянный параморфоз — соединение заимствованных образов, механизмов, знаков «другой» культуры, влияющих в т. ч. и на трансформацию архетипов русской культуры.

Одним из кодов современной глобализационной парадигмы, оказывающим влияние на культурные трансформации России, можно назвать движение New Age.

New Age — религиозное движение современности, характеризующееся комплексом различных верований, мистических практик, оккультных учений и т. д. Последователи новой религии принимают различные представления и религиозные практики. Здесь воедино соединены и представления о Христе, Будде, Мухаммеде как о пророках, достигших наивысшей ступени просветления, и практики йоги, и вера в переселение душ, и существование ангелов и демонов, и вселенское единство, и космическая энергия и т. д. Эти представления тесно взаимосвязаны с медицинскими и психологическими практиками, проникают и в сферу политики, экономики. Особенностью «религии нового времени» является то, что невозможно точно сказать, сколько учений составляют ее суть, т. к. нет никаких догм, авторитетов, человек признается центром существования, и он сам выбирает то, что ему нужно для комфортной жизни. Важно лишь то, что все последователи этой религии верят в существование высшего разума. Стираются все конфессиональные и этнические границы, возникает новая «религия» мира.

На рубеже XX–XXI вв. мы можем наблюдать своеобразные процессы, к которым можно применить употреблявшееся по другому поводу понятие «декаданс», только в религиозной сфере. New Age стало частью не только религиозных представлений, но и элементом повседневности.

Характеризуя развитие мира во второй половине XX в., Д. Белл полагал, что социокультурные изменения в мире приведут к появлению новых религий [1]. Об этом же говорил и Э. Тоффлер, рассуждая о «цивилизации третьей волны» [19]. Т. Роззак еще более конкретно определил тенденцию глобального мира, утверждая, что произойдет «спиритуальная трансформация», которая начнется в среде молодежи через развитие контркультуры, путем распространения новой мистической религии, магии, оккультизма [17]. М. Элиаде анализировал новые тенденции в религиозной сфере через призму изменений

в культурной сфере, называя их «модой культуры», которая характеризуется новыми вкусами, идеями, подходами [24].

В церковной среде New Age воспринимается как результат глобализации, секуляризации человеческой жизни, оторванности от традиционных духовных ценностей, церковной организации, угрожающее человеку размыванием идентичности, ослаблением христианского миропонимания. New Age, с точки зрения Церкви — следствие антропоцентрических потребностей современного человека, порожденных «культом человека».

Безусловно, New Age — продукт массовой культуры. Размывание догматов и учений традиционных конфессий, «легкое» усвоение знаний о загробном мире в «привычных» повседневных формах приводят к тому, что человек выбирает тот вариант, который удовлетворяет его потребностям. Человек — участник «рынка спиритуальных товаров». Стремление к необъяснимому порождает потребность в религиозном продукте, который был бы доступен и понятен. Мы можем говорить о постсекулярной эпохе — времени распространения религиозных учений без догматических рамок. На наш взгляд подобные тенденции характерны для современного мира.

Распространение движения New Age является своеобразным вызовом, на который Русская Православная Церковь находит ответ в виде конструирования новых/старых образов, укорененных в традиции. В государственно-церковных отношениях это проявляется в укреплении проекта «русского мира», основанного на православных традиционных ценностях и реализующегося в рамках парадигмы «русской симфонии». В то же время массовая культура — неотъемлемая составляющая глобализации и движения New Age — оказывает воздействие на деятельность Церкви и государственно-церковные взаимоотношения.

Одним из последствий влияния глобализации и ее проявлений в культурной жизни является секуляризация церковной деятельности и клерикализация политических программ государства. Власть пытается использовать традиционные церковные парадигмы, делегируя Церкви функцию культуртрегера. Церковь же вписывается в светские тренды современности. Так, новым формируемым образом является т. н. религиозная модернизация, возникшая в лоне модернизационного дискурса, актуального для России на рубеже XX–XXI вв. Модернизация воспринимается как обновление, качественное преобразование жизни, включая формирование духовных смыслов бытия на основе духовно-нравственных ценностей и патриотизма. В этом плане Церковь позиционирует себя как активного участника модернизационных процессов в обществе с целью христианизации культуры. О поддержке процесса модернизации в стране не раз заявлял патриарх Кирилл, выражая готовность участвовать в обсуждении данного дискурса [8].

Участие Церкви в «религиозной модернизации» в условиях рынка «спиритуальных товаров» приводит к неизбежному использованию знаковой системы эпохи, образов массовой культуры. Православный дискурс культуры приобретает масскультовский характер. Нужно отметить, что организуемая церковью информационная политика — это только небольшая часть т. н. православного мейнстрима в культурном поле современной России. Православный

дискурс существует в различных полях массовой культуры, в т. ч. в рекламе. Мы можем говорить о существовании православных религиоём, которые подкрепляются православным сообществом и представителями власти. Существуют многочисленные православные фильмы, ролики, а также рок-, рэп-, поп-группы, православные общества спортсменов и других профессиональных групп, активно поддерживается тренд православной направленности российских байкеров (всероссийский мото клуб «Ночные волки»). Православная традиция пронизывает культурное поле России. Ее знаки мы находим в том числе и на денежных купюрах (тысячная купюра с изображением Ярославских храмов). Православные праздники: День любви, семьи и верности (день памяти св. Петра и Февронии), День славянской письменности и культуры (день памяти св. Кирилла и Мефодия), День народного всеединства (день Казанской иконы Божией Матери) позиционируются в основном как православные все-российские праздники. То есть СМИ и каналы массовой культуры оказывают существенное влияние на формирование массового сознания, которое подвержено процессу православизации. В этом плане антиклерикальные СМИ уступают, хотя транслируемая ими информация и вызывает определенный резонанс (статьи о недвижимости и предметах личного обихода Патриарха, сводки новостей об отдельных священнослужителях в связи со скандальными ситуациями, в т. ч. криминального характера и т. д.).

Проявлением глобализационных процессов в сфере культуры можно считать дискурс церковного интеллектуализма, особо распространившийся с приходом патриарха Кирилла (выдвижение на первый план церковных интеллектуалов, подчас вступающих в острую дискуссию и занимающих разные именно политические позиции: митрополита Илариона, епископа Тихона (шевкунова), протоиерея Димитрия Смирнова, протоиерея Всеволода Чаплина, диакона Андрея Кураева и др.).

Сегодня в России главным принципом церковного участия в общественной жизни объявляется принцип светскости. Философия личного успеха и стремление к преобразованию бытия светскими методами и административными мерами (императивы рациональной протестантской этики) приводят к появлению профессиональных церковных чиновников-функционеров, оптимизации церковной структуры в соответствии со спецификой общественной жизни. Глобализационная форма оказывает влияние на специфику церковного управления: системность, рационализм, четкое администрирование. Церкви нужны талантливые менеджеры, администраторы, умеющие системно решать проблему. Именно такие люди выходят на первый план в Церкви (например митрополит Иларион, председатель ОВЦС). Церковь живет по капиталистическим законам. Необходимость добывать средства приводит к тому, что настоятели храмов превращаются в предпринимателей и хозяйственников.

За всеми вышеуказанными особенностями церковного управления мы можем увидеть цивилизационное содержание, которое усиливается с помощью новых и укоренившихся форм: реализацию социального исихазма и представлений о святой Руси, святом народе с помощью форм массовой культуры, административной системы, церковных функционеров и интеллектуалов (стремящихся донести до людей церковную позицию и христианские идеалы

на рациональном современном языке) и создание социокультурных трендов; укрепление «русской симфонии» в форме светскости; усиление антиглобализма, традиционализма, православной культуры, религиозного мессианизма в форме экуменизма, активной международной деятельности первых церковных лиц, и в частности патриарха.

Таким образом, на рубеже XX–XXI вв. государственно-церковные отношения развиваются в контексте актуализированных архетипов русской культуры и формируются образы «нового» времени, которые детерминируются современными парадигмами. Трансформации культурных основ взаимодействия двух институтов происходят и в виде глубокой мимикрии форм массовой культуры и цивилизационной специфики российского общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. — М.: Academia, 2004.
2. Белоногова Ю. И. Отношение иерархов Русской православной церкви и государственной власти в начале XX века // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института. Материалы. — М., 2002. — С. 138–145.
3. Баллер Э. А. Преемственность в развитии культуры. — М.: Наука, 1964.
4. Бурлака Д. К. Понятие культуры в контексте идей русской религиозной философии // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. — 2008. — № 50. — С. 7–20.
5. Еремин А. В. Государство и Русская Православная Церковь в контексте трансформации цивилизационных основ российского общества на рубеже XX–XXI вв. // Ярославский педагогический вестник. — 2014. — Т. 1, № 2. — С. 92–100.
6. Злобин Н. С. Культура и общественный прогресс. — М.: Наука, 1980.
7. Иоанн (Снычев), митрополит. Русская симфония. — М.: Царское дело, 2013.
8. Интервью Святейшего Патриарха Кирилла для программы «Национальный интерес» (телеканал «Россия»). — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/950675.html> (дата обращения: 13.03.2014).
9. Основы социальной концепции Русской православной церкви. — М.: Московская Патриархия, 2000.
10. Киященко Л. П., Злотникова Т. С. Методологические и эмпирические аспекты изучения массовой культуры в России // Ярославский педагогический вестник. — 2016. — № 5. — С. 249–254.
11. Лотман Ю. М. Статьи по семиотике культуры и искусства / Предисл. С. М. Даниэля, сост. Р. Г. Григорьева. — СПб.: Академический проект, 2002.
12. Межуев В. М. Культура и история. — М.: Политическая литература, 1977.
13. Миронов Н. Б. Народ — богоносец или народ — атеист? Как россияне верили в Бога накануне 1917 года // Родина. — 2001. — № 3. — С. 52–58.
14. Одинцов М. И. Государство и Церковь в России. XX в. — М.: Луч, 1994.
15. Останина О. В. Обновленчество и реформаторство в Русской православной церкви в начале XX века: дис. ... канд. филос. наук. — Л., 1991.
16. Пивоваров Д. В. Граница // Современный философский словарь. 4-е изд. — М.: Академический Проект, Деловая книга, 2015. — С. 144–147.
17. Роззак Т. Незавершенное животное. Форпост эпохи Водолея и эволюция сознания: Фрагменты // Человек и общество. — Вып. 4. — М., 1992.

18. Тойнби А. Дж. Постижение истории. Вып. 4. М.: Айрис-Пресс, 2008.
19. Тоффлер Э. Шок будущего. — М.: АСТ, 2002.
20. Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). — М.: Духовная библиотека, 2002.
21. Цимбаев К. Н. Православная Церковь и государственные юбилеи императорской России//Отечественная история. — 2005 — № 6. — С. 42–51.
22. Шкаровский М. В. Обновленческое движение в русской православной церкви XX века // Ученые записки. Российский православный университет апостола Иоанна Богослова. — 2000. — Вып. 6.
23. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. — Т. 2: Всемирно-исторические перспективы. — URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Speng/ (дата обращения: 19.04.2014).
24. Элиаде М. Аспекты мифа. — М. Инвест — ППП, 1996.
25. Эпштейн М. Н. Транскультура и трансценденция // Только уникальное глобально: Личность и Управление. Культура и Образование. — СПб.: СПбГУКИ, 2007. — С. 90–102.

*А. В. Шишков**

ДВА ПОНИМАНИЯ ТРАДИЦИИ В РУССКОМ ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ

Статья посвящена вопросу концептуализации традиции в русском православном богословии. Автор выделяет две концепции традиции — либеральную и консервативную. Первая связана с различием неизменного содержательного ядра, выражающее саму суть христианской веры, и временные, обусловленные историческим контекстом напластования. Это неизменное ядро считается подлинной церковной традицией, к которой необходимо вернуться путем свободного критического переосмысления церковной традиции. Второй подход заключается в принятии всего накопленного церковного наследия. Инструментами работы с традицией в либеральном и консервативном подходах соответственно являются богословский разум и религиозная интуиция. В статье оценивается потенциал двух подходов в отношении решения стоящих перед Церковью проблем современности.

Ключевые слова: Александр Шмеман, Георгий Федотов, Георгий Флоровский, вызовы современности, историческая критика, охранительное богословие, предание, русское православие, теология, традиция.

A. V. Shishkov

TWO UNDERSTANDINGS OF TRADITION IN RUSSIAN ORTHODOX THEOLOGY

The article dedicated to the issue of conceptualization of Tradition in the Russian Orthodox Theology. The author singles out two conceptions of Tradition — liberal and conservative. The first one distinguishes the unchanging substantive core that expresses the true essence of the Christian faith from the temporary strata, which are determined by historical context. This unchanging core is the true Church Tradition to which it is imperative to return. The liberal approach proposes a free, critical rethinking of Church tradition. The second approach consists of the adoption of the accumulated Church heritage. Basic instruments of work with Tradition in liberal and conservative approaches are theological reason and religious intuition respectively. The article characterizes the potential of two approaches to the solution of the problems facing the Church in modern times.

* Шишков Андрей Владимирович, старший преподаватель, кафедры внешних церковных связей и общественных наук, Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия; andrey.v.shishkov@gmail.com

Keywords: Alexander Schmemmann, George Fedotov, George Florovsky, challenges of modernity, historical criticism, preservation theology, Russian Orthodoxy, theology, Tradition.

Для понимания вопроса о традиционных ценностях в христианских сообществах прежде всего необходимо обратиться к богословскому смыслу понятия «традиция». Я буду рассматривать этот вопрос по преимуществу из перспективы русского православного богословия. В русском православии церковная традиция также называется преданием. Этимологически слово «предание» указывает на передачу чего-либо. Содержательного различия между понятиями «традиция» и «предание» в православии нет, они используются как синонимы.

Говоря о церковном понимании традиции, следует различать то, что можно назвать «живой традицией», и различные концепции традиции, которые являются конструктами богословской мысли.

«Живая традиция» представляет собой нерефлективную установку на непрерывность передачи церковного опыта и практик. Религиозное сознание, погруженное в «живую традицию», не задумывается об основаниях этой традиции. Образно «живую традицию» можно представить в виде цепи. Носитель «живой традиции», как правило, не видит начала этой цепи и даже мест соединения звеньев, но у него есть чувство причастности к этой цепи. Традиционным, с точки зрения такой позиции, как правило, считается опыт непосредственно предшествующего исторического периода, а не более ранних периодов церковной истории, осмысление которых требует уже рефлексии и конструирующей работы воображения. Так, в современном русском православии традиционными считаются многие практики, относящиеся к недавнему прошлому (как правило, второй половине XX в.) и воспринимавшиеся в момент их появления новыми и иногда даже авангардными. Например, сегодня в русском православии стало нормой причащаться один-два раза в месяц (некоторые верующие даже стремятся к еженедельному причащению). Однако в дореволюционный период такая практика была редкостью, тогда нормой было причащаться несколько раз в год: как правило, по завершении многодневных постов. «Живую традицию» можно также назвать «текучей традицией», поскольку она постоянно меняется, но, будучи погружен в этот поток, ее носитель не чувствует изменений и разрывов.

Концептуализация понятия традиции в православии является реакцией на появление исторической критики и историзма. В античности и в средние века богословы работали со всеми доступными источниками без различения каких-либо исторических этапов развития. Конечно, Священное Писание всегда обладало особым статусом, но труды отцов читались так, как будто бы они все были «современниками». Здесь можно вспомнить известную формулу св. Викентия Леринского, определяющую кафоличность Церкви: *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* («то, чему верили повсюду, всегда, все»). В этой формуле нет исторического времени, отцы разных периодов церковной истории оказываются в равном положении.

С появлением в модерную эпоху исторического сознания развитие получила историческая критика, которая подвергла деконструкции средневековое

понимание традиции. Помещение вероучительных и богословских источников в исторический контекст позволило выявить разрывы и противоречия в ходе исторического развития церковной мысли, что поставило под вопрос само понятие кафоличности. «То, чему верили повсюду, всегда и все» под воздействием исторической критики лишилось цельности — необходимого признака кафоличности.

Именно в контексте модерна появляются различные концепции традиции, которые представляют собой разные способы соединения исторического с кафолическим. Задачей богословов стал поиск «таинственной нити, связующей всю историческую полноту церковной жизни в единое соборное целое» [8, р. 45]. По словам протоиерея Георгия Флоровского, Священное предание является «конкретным выражением кафолического самосознания Церкви» [4, с. 23], и вместе с тем «христианская вера существенно исторична, исторически конкретна» [5, с. 65].

Ярослав Пеликан, американский богослов и историк церкви, перешедший из протестантизма в православие, пишет:

Традиция без истории — это уравнивание всех этапов развития, которое в таком случае превращается в одну статично определенную истину. В свою очередь, история без традиции породила историцизм, который релятивизировал развитие христианского вероучения, так что различие подлинного роста и пагубного заблуждения стало совершенно произвольным [10, р. 9].

Попытки концептуализации традиции можно разделить на два основных подхода, которые я буду называть либеральным и консервативным. Либерализм и консерватизм двух подходов следует понимать относительно: они либеральны или консервативны только по отношению друг к другу. Подобное наименование никак не связано с политическим либерализмом или консерватизмом. Многие авторы, работавшие в либеральной парадигме традиции, в политическом и культурном плане были достаточно консервативны.

Оба подхода согласны друг с другом в том, что о Священном предании или традиции можно говорить только в контексте жизни Церкви. Традиция хранится в Церкви Святым Духом и актуализируется каждым членом Церкви в его опыте жизни во Христе. Различным в двух подходах оказывается определение того, что является подлинным преданием, способ работы с ним и критерии принадлежности к нему.

В *либеральной концепции традиции* различается неизменное содержательное ядро, выражающее саму суть христианской веры, и временные, обусловленные историческим контекстом напластования, которые зачастую затевают или замутняют это ядро. Это неизменное ядро считается подлинной церковной традицией, к которой необходимо вернуться. Либеральный подход предполагает *свободное* критическое переосмысление церковной традиции: во-первых, выделение и описание ядра христианской веры, во-вторых, очищение его от затевающих элементов, в-третьих, возвращение к подлинным основаниям веры через актуализацию неизменного ядра в современности.

Инструментом конструирования традиции здесь является *богословский разум*, который занимается выявлением неизменного ядра веры, сравнением

с ним различных элементов церковной традиции и осмыслением из этой перспективы современного состояния Церкви. Важно отметить, что либеральный подход к традиции требует свободного богословствования, учитывающего результаты исторической критики.

Как пишет русский богослов и социальный мыслитель Георгий Федотов,

Священное предание Церкви включено в общий поток исторического предания, всегда сложного, всегда мутного, человечески сплетающего истину и ложь. Как грех живет в человеческой праведности (святости), так ложь — в человеческом, хотя бы и церковном, предании. Задача аскезы моральной состоит в отсечении греха, в процессе освящения личности. Задача богословия — в высвобождении чистой основы священного предания из-под нарастающего в истории, наряду с религиозной прибылью, исторического шлака [3, с. 4].

Примерами либерального подхода к традиции являются такие богословские проекты, как евхаристическая экклезиология о. Николая Афанасьева и литургическое богословие о. Александра Шмемана. И в первом, и во втором случае упомянутые богословы предпринимают попытку выделить ядро христианской веры и отделить его от исторически обусловленных напластований, которые характеризуются ими как искажение традиции. В основе их подхода лежит предложение вернуться к этому ядру — подлинному пониманию церковной традиции.

Например, Шмеман рассматривает христианское богослужение как источник богословской мысли. Однако он говорит, что для этого необходимо вернуться к подлинному (традиционному) пониманию литургии как эсхатологического события. Он пишет:

Богослужение должно быть заново истолковано как *leitourgia* Церкви, и это — задача богослова. Но для ее решения нужно вновь обрести подлинное литургическое Предание, и это — задача литургиста. Если дело богословия — очистить богослужение, то дело богослужения — вернуть богословию ту эсхатологическую полноту, «актуализировать» которую может лишь богослужение [7, с. 230].

Здесь мы видим сочетание работы богослова и историка (литургиста).

Консервативный подход к традиции заключается в принятии всего накопленного церковного наследия. С этой точки зрения, саму традицию можно представить в виде «облака» (облачного хранилища), в котором наряду с основополагающими истинами веры располагаются частные богословские мнения, практики и традиции с маленькой буквы «т». Консервативная концепция традиции не предполагает наличия «внешнего критерия», определяющего принадлежность к священному преданию. Этим критерием является личный религиозно-мистический опыт, в котором созерцается содержание предания «чрез молитвенный подвиг, чрез духовное становление верующей личности, чрез живое причастие всевременному опыту Церкви» [5, с. 82]. «Тожественность опыта есть верность Преданию», — пишет Флоровский [8, р. 49]. Иными словами, постижение церковной традиции происходит не путем анализа тра-

диции и последующего синтеза богословской позиции, а через схватывание опыта, который считается тождественным опыту святых отцов.

Если в либеральном подходе основным инструментом работы с традицией был богословский разум, то в консервативном подходе — *религиозная интуиция или чувство*. Именно эта интуиция дает понять, относится ли какое-либо богословское мнение к традиции или нет. Задача богословия при таком подходе — охранительная. Оно следит за границами облака и занимается отсечением гетеродоксальных элементов, если таковые вдруг появляются на поверхности. В силу такой установки охранительное богословие озабочено больше поиском и разоблачением ересей, нежели свободным богословствованием и синтезированием богословских концепций.

Флоровский пишет:

Живое богословствование в корнях и основе своих должно быть интуитивным, определяться опытом веры, видением, а не самодовлеющим диалектическим движением косных отвлеченных понятий. Ибо вообще догматы веры суть истины опыта, истины жизни, и раскрываться они могут и должны не чрез логический синтез или анализ, но только через духовную жизнь, чрез наличность засвидетельствованного вероучительными определениями опыта. В основании православных и правомерных «богословских мнений» и суждений должен лежать не вывод, а прямое видение, созерцание [5, с. 82].

Он прямо нападает на тот подход к традиции, который выше я назвал либеральным:

Ошибочен и неверен тот богословский минимализм, который выбирает и выделяет «наиболее важное, наиболее достоверное и наиболее обязательное» во всех опытах и учениях Церкви. Это ложный путь и ложная постановка вопроса. Конечно, в исторических установлениях Церкви не все одинаково важно и почитаемо; и в эмпирических действиях Церкви не все даже было одобрено. Есть много и чисто исторического. Однако у нас нет внешнего критерия, чтобы различать одно и другое. Методы внешнего исторического критицизма неподходящи и недостаточны. Только внутри Церкви можно рассудить, что священо и что исторично. Изнутри мы видим, что является соборным и принадлежит всем временам, и что есть лишь «богословское мнение» или даже просто случайное историческое происшествие [8, р. 50].

Примером консервативного подхода к традиции является богословский проект неопатристического синтеза, предложенный о. Георгием Флоровским и развивавшийся Владимиром Лосским, о. Иоанном Мейендорфом, митр. Каллистом (Уэром), а в наше время — митр. Иларионом (Алфеевым), о. Джоном Бэром и др.

Следует отметить одну кажущуюся странность в позиции Флоровского. В своей книге «Пути русского богословия» он подвергает уничтожающей критике всю русскую богословскую мысль, появившуюся не под влиянием византийского богословия. Для него оказывается совершенно нерелевантной та богословская традиция, которая сложилась в XVII–XIX вв. Он ее называет западным пленением и псевдоморфозой — искажением, извращением. По замечанию Николая Бердяева, «Флоровский [в «*Пути русского богословия*»]

в сущности отрицает всех, всю русскую богословскую и философскую мысль, повсюду обличает западное влияние» [1, с. 61–62]. Как такая позиция сочетается с консервативным подходом к традиции? Поскольку принадлежность к традиции определяется религиозным чувством, Флоровский чувствует, что русское богословие XVII–XIX вв. не отражает Предание Церкви:

Кризис русского византизма в XVI веке был с тем вместе и выпадением русской мысли из патристической традиции... в богословии отеческий стиль и метод был потерян... Мало знать отеческие тексты и уметь из отцов подобрать нужные справки или доказательства. Нужно владеть отеческим богословием изнутри. Интуиция вряд ли не важнее эрудиции, только она воскрешает и оживляет старинные тексты, обращает их в свидетельство [6, с. 495–496].

Флоровский подобно монтажерам в кино вырезает русскую богословскую мысль этого периода из церковной традиции. Псевдоморфоза не может быть частью Священного Предания, а значит должна быть удалена, как и другие ереси или искажения. Охранительное богословие следит за тем, чтобы исключать такие элементы. Именно поэтому позиция Флоровского прекрасно укладывается в консервативный подход к традиции. Склейка происходит между «кадрами» вхождения в кризис и выхода из него. «Восстановление патристического стиля, вот первый и основной постулат русского богословского возрождения. Речь идет не о какой-нибудь «реставрации», и не о простом повторении, и не о возвращении назад. “К отцам”, во всяком случае, всегда вперед, не назад. Речь идет о верности отеческому духу, а не только букве», — говорит Флоровский [6, с. 496].

Другие сторонники консервативного подхода к традиции не столь радикальны, как Флоровский. Они включают в нее и российский имперский, и советский периоды истории Русской церкви. Труды всех богословов и церковных писателей, когда-либо прославленных в лике святых, автоматически попадают в состав Священного Предания. В рамках консервативного подхода к традиции создаются различные концепции *consensus patrum*, которые призваны снять противоречия между мнениями святых отцов. В своем предельном выражении консервативная концепция традиции возвращается к средневековому пониманию, в котором отсутствует история.

В современном православном богословии доминирует консервативная парадигма отношения к традиции. Именно в этой парадигме формируется отношение Церкви к современному миру. Однако проблема такого подхода и связанного с ним охранительного богословия, на мой взгляд, заключается в том, что его богословско-аналитический инструментариум подчинен задаче разоблачения ересей. Охранительное богословие не предполагает позитивной программы богословского осмысления реалий современного мира и их соотнесения с церковной традицией. Такая позиция является заведомо реактивной.

И хотя Флоровский утверждал, что мы должны создавать новое богословие, которое бы осмысляло реалии современного мира «в духе отцов», ни он сам, ни его последователи не смогли предложить ни убедительной социальной и политической теологии, ни адекватной современности антропологии (следует отметить, что богословский персонализм одного из отцов-основателей

неопатристического синтеза В. Н. Лосского является скорее исключением, чем правилом, он относится к описанной выше либеральной парадигме традиции). Сегодняшние проponentы неопатристического синтеза и вовсе видят свою задачу в извлечении и компиляции мнений отцов из всего массива святоотеческого наследия для объяснения современных процессов. Такой подход к богословию делает его совершенно нерелевантным тем жизненным реалиям, в которых пребывает Церковь.

Например, сегодня в русском православии монархическая форма правления считается более соответствующей православию, нежели демократия (это зафиксировано в т. ч. в официальных церковных документах). Одним из главных аргументов в пользу монархической формы правления являются мнения святых отцов. Но так получилось потому, что подавляющее большинство святых отцов жили при монархии и некоторые из них оправдывали ее с теологических позиций, а святых, которые бы писали в защиту демократии, можно перечесть по пальцам одной руки. Однако восстановление монархии в ее средневековом понимании уже невозможно, потому что уже невозможно отказать от модерной идеи суверенитета народа как источника власти в государстве.

Нерелевантность выводов охранительного богословия приводит верующих к некоторой форме отчуждения от церковной учительной власти. Поиск ответов на свои вопросы они ищут «на стороне», обращаясь к секулярным концепциям и объясняющим стратегиям. Верующие не понимают, почему монархия — это хорошо, а демократия, права человека, капитализм — плохо. Только потому, что их не было во времена святых отцов? На недавно прошедшем на Крите Соборе десяти автокефальных православных церквей всерьез обсуждался вопрос о допустимости использования термина «личность» в церковном документе, посвященном социальной проблематике [2]. Один из видных сторонников неопатристического синтеза митрополит Иерофей (Влахос) объяснял это тем, что в писаниях святых отцов нет слова «личность» (о дискуссии см. подробнее [9]).

Вторая проблема охранительного богословия заключается в том, что его нельзя назвать богословием в строгом смысле слова. В нем отсутствует главное — богословский элемент. Эта теология соотносится не с Богом, а с сакрализованной исторической традицией, существующем «в веке сем» (*saeculum*). В каком-то смысле она представляет собой секуляризованную форму религиозной мысли. Пример со спорами вокруг термина «личность» и здесь прекрасно работает. В случае митрополита Иерофея приверженность исторической традиции победила богословский подход. Термин «личность» был отвергнут им не потому, что в нем не может быть богословского содержания, и не потому, что он с богословской точки зрения противоречит вероучению Церкви, а потому, что греческие святые отцы им не пользовались. Так происходит искусственная архаизация богословского языка.

Отсутствие адекватной современности теологии не позволяет сторонникам консервативного подхода занять какую-либо богословскую позицию в отношении проблем и вызовов современного мира. Более того, пустота на месте теологии нередко становится самой позицией. И это — общая проблема для

сегодняшней православной социо-религиозной мысли, от представителей церковного руководства до популярных публицистов.

Либеральная концепция традиции в этом плане выглядит более оптимистично. Она позволяет свободно богословствовать с опорой на неизменное ядро христианской веры и предлагать богословские решения на языке времени при условии сохранения ключевых смыслов христианской религии. Правда, здесь необходимо отделять собственно религиозные смыслы от того, что можно назвать культурной идентичностью христианства. Последнее может быть глубоко укоренено в традиции, но при этом не будет относиться к основному вопросу христианской веры — спасению человека — и даже противоречить ему. В конечном счете, с точки зрения христианского вероучения именно спасение человека для вечности, а не защита культурной идентичности является приоритетом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Ортодоксия и человечность. (Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия) // Путь. — 1937. — № 53. — С. 53–65.

2. Миссия Православной Церкви в современном мире // Святой и Великий Собор Православной церкви. 2016. — URL: https://www.holycouncil.org/-/mission-orthodox-church-todays-world?_101_INSTANCE_VA0WE2pZ4Y0I_languageId=ru_RU (дата обращения: 15.09.2017).

3. Федотов Г. П. Православие и историческая критика // Путь. — 1932. — № 33. — С. 3–17.

4. Флоровский Г. В. Богословские отрывки // Путь. — 1931. — № 31. — С. 3–29.

5. Флоровский Г. В. Дом Отчий // Путь. — 1927. — № 7. — С. 63–86.

6. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. — Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2006. — 608 с.

7. Шмеман А. Д. Собрание статей. 1947–1983. — М.: Русский путь, 2009. — 896 с.

8. Florovsky G. The Catholicity of the Church // The Collected Works of George Florovsky. — Vaduz: Buechervertriebsanstalt, 1987. — Vol. 1 / ed. Richard S. Haugh. — P. 37–55.

9. Ladouceur P. Human beings or human persons? // Public Orthodoxy. 2017. — URL: <https://publicorthodoxy.org/2017/06/06/human-beings-or-persons/> (дата обращения: 15.09.2017).

10. Pelikan J. The Emergence of the Catholic Tradition (100–600). — Chicago: University of Chicago, 1971.

*П. В. Ермилов**

ДИСКУССИЯ БАРСОВА–ПАВЛОВА О РОЛИ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО ПАТРИАРХА В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

Наряду с традиционным для русской богословской школы представлением о равноправии предстоятелей Православных Церквей время от времени в ней находятся сторонники альтернативного подхода, которые пытаются наделить Константинопольского патриарха особым статусом в Православной Церкви и вытекающими из его первенствующего положения преимуществами. Подобные попытки всегда вызывали жесткую реакцию со стороны защитников традиционного учения. Наиболее значимым столкновением двух конкурирующих точек зрения стала дискуссия между двумя профессорами канонического права: Т. В. Барсовым и А. С. Павловым, развернувшаяся в конце XIX в. Профессор Барсов выдвинул теорию о том, что в первом тысячелетии Константинопольский патриарх являлся главой христианской Церкви и имел такие властные преимущества, которые отличали его от других восточных патриархов. Подобные идеи встретили решительное возражение со стороны профессора Павлова, выступившего в защиту неизменных догм канонического права и назвавшего построения Барсова «теорией восточного папизма». По итогам дискуссии идеи Барсова были сочтены маргинальными и даже неправославными, однако в XX в. они были подхвачены и развиты дальше в рамках греческой богословской школы. Усвоение греческими авторами спорных построений русского канониста вскрывает слабое место в позиции греческой школы и во многом объясняет критическое отношение к теориям современных греческих богословов в Русской Церкви.

Ключевые слова: Константинопольский патриарх, каноническое право, Т. В. Барсов, А. С. Павлов, первый епископ, первенство в Церкви, восточный папизм, биполярная структура Церкви.

* Ермилов Павел Валерьевич, кандидат исторических наук, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет; pavel_ermilov@mail.ru

** Статья подготовлена в рамках проекта «Исторические и богословские предпосылки современных расхождений по вопросу о первенстве в Православной Церкви» при поддержке Фонда развития ПСТГУ.

THE BARSOV-PAVLOV DEBATE CONCERNING THE ROLE OF THE PATRIARCH OF
CONSTANTINOPLE IN THE ORTHODOX CHURCH

Alongside the traditional for the Russian theological school concept that all primates of the Orthodox Churches possess equal rights, from time to time there appear in Russia advocates of an alternative approach, who attempt at vesting the patriarch of Constantinople with special status within the Orthodox Church, a status implying certain privileges ensuing from his supposed leading position. Such attempts have always triggered strong opposition on the part of the adherents of the traditional doctrine. The most important conflict of these two opposing factions was the discussion at the end of the 19th century between two professors of canon law, Timofey Barsov and Alexey Pavlov. Prof. Barsov put forward a theory according to which in the first millennium of the Christian era the Patriarch of Constantinople was the head of the Christian Church and enjoyed such prerogatives of power, which distinguished him from all other Eastern Patriarchs. Such thinking met absolute rejection of Prof. Pavlov who strongly advocated the unchangeable norms of the canonical law and called Barsov's ideas "a theory of the Eastern Popery". The result of these discussions was judging Barsov's theory as marginal and even non-Orthodox. However, in the 20th century the theory was caught up again and received further elaboration in the Greek theological school. The fact that Greek authors have appropriated the controversial conception of the Russian canonist reveals a weak point in the position of the Greek school and explains the critical attitude towards the theories of modern Greek theologians in Russia.

Keywords: Patriarch of Constantinople, canon law, T. V. Barsov, A. S. Pavlov, first bishop, primacy in the Church, Eastern Popery, bipolar structure of the Church.

Книга Барсова

В 1878 г. профессор церковного права Санкт-Петербургской духовной академии Т. В. Барсов выпустил объемный труд под вызывающим названием «Константинопольский патриарх и его власть над русской Церковью». Хотя автор оговаривался, что он имеет в виду время пребывания русской митрополии в составе Константинопольского патриархата, т. е. рассматривает период до получения Русской Церковью автокефалии, из содержания его книги явствовало, что он допускал постановку вопроса об определенной власти Константинопольского патриарха и над автокефальной Русской Церковью. В первой части своей работы автор развивал идею о том, что итогом процесса постепенной централизации высшей церковной власти на территории Римской империи стало появление не одного первенствующего епископа, как можно было бы ожидать, а двух, соответственно делению империи на западную и восточную половины. Ключевым и по сути единственным аргументом в пользу такой модели с двумя равнозначными центрами — Римом в западной части империи и Константинополем на востоке — служила весьма своеобразная интерпретация Барсовым 28-го правила Халкидонского собора. В словах канона о «равных преимуществах» иерархов Ветхого и Нового Рима он каким-то образом усмотрел признание за Константинопольским епископом того же самого первенствующего положения во *всей* христианской Церкви, каковым, по его утверждению, обладал к тому времени Римский епископ, то есть фактически Барсов отождествлял категории «преимуществ» и «примата»:

Выражением «равные преимущества» собор признал иерарха константинопольского, как иерарха Нового Рима, *во всем равным* патриарху Рима древнего и усвоил кафедре первого то же самое значение, честь и достоинство, какими пользовалась кафедра последнего. Словами: «и в церковных делах возвеличен будет подобно тому» собор выразил, что престол (кафедра) нового Рима и его иерарх должны получить столь же широкое и многообъемлющее значение в делах христианской церкви, каким уже пользовались кафедра и иерарх древнего Рима. По силе этого значения власть и распоряжения иерарха константинопольского должны были быть также многообъемлющи, непререкаемы и важны, как и — римского иерарха [1, с. 55].

Оба первенствующих в Церкви епископа, согласно авторской концепции, имели «одинаковые права в области церковной юрисдикции» и «равноправное положение и во всех прочих делах и вопросах церковных» [1, с. 115]: «...их власть, сила и влияние... имели одинаковое значение и одинаковое действие во всех местностях и по отношению ко всем членам церковного союза» [1, с. 114]. Хотя между ними и присутствовала условная иерархия, она не ослабляла абсолютного равенства их властных полномочий: «Оба иерарха... пользовались одинаковым значением, с тем различием, что римский был первым, константинопольский — вторым в порядке счета и места, но не относительно преимуществ власти» [1, с. 116].

Появление в Церкви двух равноправных центров Барсов представлял как «крайний момент развития централизации церковной власти» [1, с. 117] и «заключительный момент последовательного проведения церковью идеи порядка, стройности и оконченности в своем управлении» [1, с. 140]. «В возвышении константинопольской кафедры, — считал он, — сказались свойственные церкви: идеи порядка и стройности ее отношений, также идея постепенного и последовательного, словом — законченного развития церковной формы управления» [1, с. 138]. Причиной становления в Церкви достаточно странной биполярной структуры Барсов считал стремление исключить возможность сосредоточения высшей власти в руках одного первоиерарха:

Особенное расширение преимуществ римского патриарха и подчинение его влиянию всего запада христианской церкви естественно требовали образования подобного центра на востоке, *чтобы не допустить абсолютизма власти первого иерарха над всею христианскою церковью...* Таким образом появление двух главных центров, в двух средоточиях грекоримского мира — одного на западе, другого на востоке, притом с совершенно равными и одинаковыми правами власти и значения — было последним пределом, к которому стремилась и до которого дошла христианская церковь в развитии формы своей централизации... Возвышение константинопольской кафедры и расширение преимуществ ее иерарха... *нужны были церкви для того, чтобы противопоставить их абсолютизму власти и удержаться в пределах умеренности* [1, с. 139–140].

Провозглашение в Церкви двух «центров высшей, единоличной церковной власти» [1, с. 108] естественным образом порождало вопрос о том, почему их только два, а не больше, например, не пять — по числу патриарших престолов. Барсов объяснял это случайным стечением обстоятельств: просто на территории западной части империи оказалась только одна влиятельная Римская

кафедра, которая довольно быстро приобрела статус первенствующей, а потому противопоставить ей на востоке можно было также только одну первенствующую кафедру из числа главных церковных центров:

Как римский епископ, через постепенное расширение принадлежавшей ему власти, более и более приобретал влияние на дела церкви и становился, по месту нахождения его кафедры, *папою всего запада христианской церкви*; так соответственно этому константинопольский иерарх, через последовательное возвышение его кафедры применительно к римской, более и более возвышался в своем авторитете, и также, по месту нахождения его кафедры, был признан *представителем всего востока христианской церкви* [1, с. 116].

Следующий вопрос, закономерно вытекавший из выделения только двух первых епископов, касался того, в каком отношении к ним находились предстоятели других патриарших Церквей. Барсов старательно уклонялся от того, чтобы открыто признать неравенство трех восточных патриархов двум первенствующим, по крайней мере, нигде в своей книге он напрямую подобного не утверждает, но никакого иного вывода из его заявлений о равенстве только Римского и Константинопольского епископов сделать нельзя. Например, объясняя смысл 36-го правила Трулльского собора, Барсов характерно отмечал, что данный канон «не заключает мысли о равенстве прав и преимуществ [трех других патриархов] с первыми» [1, с. 109]. Константинопольский патриарх, по словам Барсова, имел на востоке «такие преимущества, которых не имели другие патриархи» [1, с. 184], «он возвышался над всеми иерархами востока по правам и преимуществам принадлежавшей ему церковной власти» [1, с. 232], а они в свою очередь «уступали ему в преимуществах власти» [1, с. 183].

Различение властных полномочий патриархов означало то, что выделением двух высших из них Барсов по сути вводил новый уровень в церковной структуре, а именно первых епископов среди патриархов, чего каноническая традиция никогда не знала. Хотя он напрямую не применял изложенный в 34-м апостольском правиле принцип к отношениям между патриархами, тем не менее пользовался терминологией именно этого канона для описания положения Константинопольского патриарха на востоке империи: «Константинопольский патриарх по праву должен быть назван “первым” (πρῶτος) в ряду других, а его кафедра главнейшей (“κεφαλῆ”) среди прочих» [1, с. 188]. Следуя этой логике, Барсов приписывал первому патриарху в восточной половине империи «право высшего церковного управления» [1, с. 188] и «высшую судебную власть» [1, с. 61] и именовал его «приматом» [1, с. 118], «предстоятелем» [1, с. 184] и «главой» [1, с. 121] всего христианского востока. Более того, Барсов допускал даже именование Константинопольского патриарха «главой [христианской] Церкви»:

Константинопольский патриарх был в собственном смысле старейшим иерархом востока... Он один пользовался правом влияния на пределы других патриархатов... Он был *глава церкви*, долженствовавший принимать участие во всех важнейших ее делах, с тем, чтобы сообщить им надлежащее течение и привести к законному окончанию... Он был старейший предстоятель, *которому другие были обязаны почтением, послушанием и покорностью*, чтобы не оказаться нарушителями церковных правил и не подвергнуться правомерному взысканию. Словом,

он совмещал в своих руках все функции церковной власти в ее высших и крайних обнаружениях, т. е. был *главным администратором, судьей и законодателем христианской церкви*... он был лицом, голос которого необходимо требовался для сообщения полного значения каждому церковному постановлению; отсутствие же его согласия лишало последнее правомерного действия [1, с. 232–234].

Рецензия Павлова

Стремление петербургского профессора выставить Константинопольского патриарха в качестве вселенского первоиерарха и подвести под это теоретическую базу было сочувственно принято в греческих кругах (как писал в те годы из Константинополя греческий корреспондент проф. И. Е. Троицкого: «Я очень бы желал увидеть новое сочинение г. Барсова... необходимо, чтобы все, что выходит хорошего и важного у вас, становилось известным и у нас»). И позже: «Я очень рад, что смог взглянуть на этот капитальный труд г-на Барсова, он очень будет интересоваться наших» [7, с. 54, 80]), в России же его идеи встретили ровно противоположную реакцию: Барсов был обвинен в распространении неправославных взглядов. Попытка представить его работу в качестве докторской диссертации в родной для него Санкт-Петербургской духовной академии кончилась для Барсова неудачей [3]. Позже и Учебный комитет при Синоде усмотрел в книге петербургского профессора существенные недостатки, не найдя оснований рекомендовать ее к приобретению в духовные семинарии и монастырские библиотеки. И наконец, почти сразу же после выхода книги в свет на нее последовала разгромная рецензия, вышедшая из-под пера известного отечественного канониста профессора Московского университета А. С. Павлова [5] (была напечатана в журнале «Православное обозрение» (1879, ноябрь–декабрь), а также отдельным оттиском).

Рецензент охарактеризовал исследование Барсова как «продукт сомнительного знания, рассчитанный на полное неведение и крайнюю невзыскательность большинства читателей». «Всего менее желательно, — продолжал свою мысль московский профессор, — в литературе столь молодой науки, как наше церковное право, встречаться с такими явлениями, которые, имея вид ученых трудов, на самом деле способны только распространять небывалые заблуждения там, где было прежде простое незнание» [5, с. 1]. Именно в этой рецензии Павлов ввел ставшее впоследствии расхожим определение — «теория восточного папизма»:

Труд г. Барсова действительно оригинален, но не в смысле самостоятельности исследования... а по той новой канонической теории, которая в нем проводится... Мы не находим другого, более подходящего названия для этой теории, как теория восточного папизма [5, с. 3].

По словам Павлова, Константинопольского патриарха Барсов «объявлял вторым папой» [5, с. 21], и «если верить г. Барсову, уже в VI веке шла борьба по вопросу: где быть папству — в Риме или Византии?» [5, с. 39]. Подобное возвышение одних патриархов в ущерб другим Павлов находил в корне невер-

ным и считал главной ошибкой «новой канонической теории» ее расхождение с «неизменной догмой церковного права», за которую московский профессор принимал «равноправность и взаимную независимость пяти патриарших престолов» [5, с. 28]. Рецензент выступил против попытки Барсова выставить Константинопольского патриарха в качестве высшей судебной инстанции на востоке и наделить его через это уникальными властными полномочиями. Соответствующее истолкование Барсовым канонов Халкидонского собора Павлов также именовав отступлением от «общецерковной канонической догмы», за которую он принимал «равенство прав судебной власти, принадлежащей всем пяти патриархам» [5, с. 33].

Рецензент решительно отрицал существование иерархии власти между патриархами, но отмечал, что каноны предусматривают определенную иерархию чести между ними, а потому настаивал, что в отношениях патриархов необходимо признавать «равенство прав власти» при «неравенстве чести» [5, с. 17]. Поскольку же иерархия чести никак не связана в понимании Павлова с дифференциацией властных полномочий, то она не могла нарушать равноправия патриархов. (Об этом Павлов говорит и в своем «Курсе церковного права»: «Халкидонский собор окончательно установил высшую, именно третью церковно-административную и судебную инстанцию — патриархов, каковыми являются теперь епископы римский, константинопольский, александрийский, антиохийский и иерусалимский. В таком порядке исчисляются все пять высших иерархов церкви в 36 правиле трульского собора для обозначения относительной чести, при полном равенстве власти... В теории все патриархи, по правам власти, признавались равными между собой» [4, с. 256–257].) Данным различием равноправности и равночестности рецензент вскрывал слабое место в теории Барсова, где не было первого и второго патриарха, но были два первых. Признание иерархического различия между Римским и Константинопольским патриархами, пусть и понимаемого вне идеи правовых преимуществ, рушило теоретические построения Барсова, который всячески пытался отвести внимание от сложившегося порядка патриарших престолов. Павлов же, напротив, задавался резонным вопросом: «...почему... константинопольскому епископу однажды навсегда досталось второе, а не первое место?» [5, с. 15].

Что касается толкования ключевого для теории Барсова 28-го правила Халкидонского собора, то рецензент понимал канон так, что

вместе с признанием неравенства чести двух названных иерархов [собор] совершенно сравнял их по правам власти, т. е. подчинил константинопольскому епископу три диоцеза с правом рукополагать тамошних митрополитов, призывать их на соборы, судить и т. п.; словом: признал его таким же патриархом, каким был и папа [5, с. 17].

Этот собор, по объяснению Павлова, повторил решение Второго Вселенского собора, предоставившего столичному епископу второе место в иерархии чести после Римского [5, с. 13].

Разумеется, рецензент не мог обойти вниманием основную идею петербургского коллеги, названную им «теорией о двух главах церкви» [5, с. 27]. Павлов находил нелогичным то, что Барсов, используя в качестве парадигмы

идею «первого епископа», не доводил данную мысль до конца и не говорил о необходимости быть первому епископу и в двоице первоиерархов:

С теоретической точки зрения непонятно, почему «заключительный момент последовательного проведения церковью идеи порядка, стройности и законченности в своем управлении» нужно видеть в установлении не одного, а двух совершенно «тождественных» органов высшего церковного управления. Первое, бесспорно, было бы более сообразно с отвлеченной идеей «порядка, стройности и законченности в церковном управлении». Там именно и рассуждают католические богословы и канонисты, желая теоретически оправдать систему папского монархизма [5, с. 23].

Вопреки Барсову Павлов опасался усматривать в развитии органов высшего церковного управления какие-то догматические основания. Рецензент ставил на вид своему петербургскому коллеге допускаемое им логическое противоречие: вроде бы тот и отрицает необходимость папского монархизма с точки зрения природы Церкви (не должно быть одного первоиерарха), но сам же наделяет догматической необходимостью иерархию власти среди епископов, признание которой с неизбежностью ставит вопрос о роли старшего епископа в этой иерархии и природе его служения. Павлов настаивал на том, что божественным установлением является исключительно институт епископата, последующее же усложнение и развитие иерархической структуры внутри этого института он понимал как исторический процесс, развивавшийся по случайной траектории и следовавший логике мирских властных институтов, а потому те окончательные формы, которые приобрела со временем церковная структура, в его представлении, «не имели характера канонической необходимости» [5, с. 24]. Иными словами, если власть епископов установлена Богом и лежит в основании внешнего устройства Церкви, то властные преимущества архиепископов, митрополитов и патриархов не являются божественным установлением, и соответственно не могут быть выведены из существа Церкви и наделены догматическим значением:

Если речь идет о принципиальной канонической точке зрения, какая дана в догматическом учении о существе церкви и основаниях ее внешнего устройства: то с этим учением, как известно, ни папство, ни патриаршество не стоит в генетической связи [5, с. 23].

Критикуя общую идею Барсова о двоице первоиерархов, рецензент назвал автора «просто теоретиком» [5, с. 23], находя его построения искусственными и надуманными. Окончательный же приговор рецензента был однозначен:

«Юридический образ константинопольского патриарха», начертанный г. Барсовым, никак не может быть признан верным и подлинным. Он представляет нам нечто совершенно чуждое православному каноническому праву — византийского папу, а не первого из четырех равных между собою патриархов Востока [5, с. 38].

Ответ Барсова

Барсов ответил на рецензию московского профессора многостраничной и довольно путаной апологией под названием «О каноническом элементе в церковном управлении» [2] (первоначально напечатана в виде серии статей в «Православном собеседнике» (1881, март–декабрь, 1882 январь–сентябрь), затем вышла отдельным изданием). Автор не соглашался с критикой в свой адрес, продолжая настаивать на предложенной им модели «двух равнозначущих церковно-административных центров» [2, с. 13] и усматривать в этом «крайний момент развития церковной централизации» [2, с. 32]. Вопреки историческим реалиям он утверждал: «Константинополь в церковном отношении был тем же на Востоке, чем Рим на Западе» [2, с. 42]. Своим теоретическим конструкциям Барсов придавал теперь окончательные формы, проговорив в явном виде все то, что не решался сказать в первой своей книге. Если раньше он несколько таясь апеллировал к 34-му апостольскому правилу в качестве основного аргумента в пользу существования двух первых патриархов, то в своей апологии он уже открыто проецировал описанную в правиле модель на уровень отношений между предстоятелями автокефальных Церквей:

На основании выраженного в приведенном [34-м] апостольском правиле и изъясненного в постановлениях соборов церкви канонического принципа, равно и по соображению общего духа всего законодательства и практики вселенской церкви, следует признать и заключить, что оба иерарха Римский и Константинопольский, представляя собою старейших и высших предстоятелей на двух отдельных половинах тогдашнего христианского мира, были средоточными центрами, к кафедрам которых, по праву и закону, обращались важнейшие дела христианской церкви [2, с. 46].

«По силе такого положения» — имея в виду все тот же апостольский канон — Барсов продолжал называть Римского и Константинопольского патриархов «первыми предстоятелями» [2, с. 218], а Константинопольского отдельно — «первым “πρώτος” среди других старейших» [2, с. 42] восточных патриархов, «духовным главой христианского Востока» [2, с. 46], и кафедре его — «центральной “κεφαλῆ” среди прочих» [2, с. 42].

Принцип первого епископа Барсов считал лежащим в основе развития иерархической церковной структуры и действующим на всех ее уровнях. Описывая митрополичью модель, он отмечал, что митрополиты «предстоятельствовавали между обыкновенными епископами, признававшими их своими духовными главами и относившимися к ним по всем важнейшим делам». Подобные преимущества митрополитов Барсов считал «выражением не только почета их пред епископами, а и власти над последними» [2, с. 249]. Следуя описанной логике и проецируя ее на все иерархические уровни, Барсов должен был уже приписывать Константинопольскому патриарху как «духовному главе христианского Востока» не одни только преимущества чести, а нечто большее — что он, собственно, и делал, усваивая ему «право действительной власти, по которой он был высшим правителем, судьей и законодателем... для всего православного Востока» [2, с. 49]. К прерогативам «духовного главы христианского Востока» Барсов относил, в частности, «право влияния на пределы

других восточных патриархатов и право посредствующего судьи в церковных несогласиях» [2, с. 46].

В своей апологии Барсов ответил и на принципиальные упреки со стороны Павлова, в т. ч. на указанную критиком необходимость рассматривать отношения между первоиерархами через категорию иерархии чести. Барсов не соглашался со своим оппонентом, считавшим Константинопольского и Римского патриархов равноправными, но не равночестными, и, следуя своим убеждениям, утверждал на этот раз, что оба иерарха были «полностью равночестны и равноправны» [2, с. 45]. Говоря, что прочие патриархи уступали по чести двум первенствующим, Барсов считал подобное различие недостаточным и замечал, что «если следовать объяснениям канонов г. Павлова, то необходимо преимущества старейших предстоятелей христианской церкви рассматривать только как выражения почета, отличия уважения и предпочтения» [2, с. 50]. Поэтому Барсов продолжал усматривать между пятью патриархами различие еще и во властных преимуществах, считая, что «иерархи Александрии, Антиохии и Иерусалима уступали в преимуществах почета и *власти* другим старейшим предстоятелям христианской церкви — епископам Рима и Константинополя» [2, с. 87]. Только эти двое «простирали свое влияние на отношения и дела *всей* христианской церкви» и сосредотачивали в своих руках «высшую церковную власть» [2, с. 45], каковой прочие патриархи не обладали.

Что касается другого принципиального замечания Павлова относительно природы высшей церковной власти, то и здесь Барсов остался при своем. В его понимании епископская власть была дана Церкви как некая неоформленная стихия, которая только со временем была упорядочена и под действием определенных исторических обстоятельств приобрела правильные, но все же неокончательные очертания:

Богоучрежденность епископской власти в христианской церкви указывает лишь на неоспоримое присутствие божественного авторитета в церковном управлении; но полное развитие идеи порядка и стройности в церковном управлении осуществляется при посредстве различных органов, причастных этому авторитету, но получающих действительное значение лишь по силе известных канонических требований... Как в отношении к самой Христовой церкви мы не можем сказать того, что ее видимое устройство, внешние порядки жизни и вся дисциплина не имеют необходимого и существенного значения, а являются лишь случайным историческим наростом; так и в отношении к церковному управлению мы не имеем права утверждать, что его высшие органы суть только продукт исторической жизни церкви без внутренней и существенной в них необходимости [2, с. 247–248].

Очевидно, что Барсов находил движение властной стихии не прекращающимся в истории, что вполне соответствует общим представлениям. Именно поэтому, говоря о том, что процесс становления церковного порядка достиг «высшего» или «крайнего» момента, он все время оговаривался, что речь идет об «условиях тогдашнего существования в пределах греко-римской империи» [2, с. 14]. Однако критику Павлова вызвала не сама идея развития церковной структуры, а представление Барсова о том, что те формы, которые принимает эта колеблющаяся стихия, оказываются «существенно необходимыми». По ло-

гике такого утверждения, существенно необходимыми оказываются иерархия внутри епископата, дифференциация епископской власти, служение первых епископов и многое другое, что Барсов переносит из «исторической стихии» в сферу «присутствия божественного авторитета», в саму природу Церкви. Может быть, неслучайно Барсов подмечал, что византийская теория пентархии «принесла учение о *благодатном божественном происхождении* самого патриаршего сана и отличающих его церковных преимуществах» [2, с. 236]. Он сам, видимо, недалек был от подобных суждений. Ведь в конечном счете Барсов обожествлял каноническое устройство Церкви, стирая границу между божественным установлением и каноническим строем. Характерным примером такого подхода является следующее его заявление: «...все епископы по божественному установлению равны... но по каноническому строю церковного управления они разнятся между собою» [2, с. 253]. Не следует ли из этих слов, что каноническое установление корректирует установление божественное?

Отстаивая свою точку зрения, Барсов продолжал развивать тему неравенства епископов, но неравенства не «иерархических прав епископского сана», а «неравенства административных преимуществ». Более того, он утверждал, что это неравенство «*требуется* каноническим строем церковного управления»:

В самом деле, если по догматическому учению все епископы без различия их наименований, по существу и характеру полученной ими благодати и по званию преемников апостольских пользуются одинаковым значением без всякого подчинения их друг другу; то по требованию канонического строя церковного управления те же епископы при различии их наименований, как церковных правителей, разнятся между собою по существу и характеру принадлежащих им административных преимуществ, с *подчинением* одних другим [2, с. 245].

С категорией «подчинения» епископов у Барсова наблюдается явная путаница. Он то заявляет, что «имеются все канонические данные утверждать, что устройство управления во вселенской церкви было основано на началах канонического *подчинения* одних епископов другим» [2, с. 171] и что «каждый из епископов... находится в *подчинении* старейшего» [2, с. 255], то вдруг оговаривается, что «всякая мысль о *подчинении* одного епископа другому... должна быть устранена из наших рассуждений» [2, с. 219–220]. В своем ответе рецензенту он подробно излагает принцип иерархии церковных центров и замечает, что образование областных церковных центров при кафедрах митрополитов «требовало *подчиненности* многих епископов одному из них» [2, с. 252]. Здесь же эта логика продлевается им на уровень патриархов: «...на каких началах и по каким условиям образовывались высшие органы и формировались канонические центры церковного управления в церковных областях, совпадавших с гражданскими провинциями, на тех же основаниях и по тем же правилам складывались высшие органы и канонические центры управления в церковных округах, совпадавших с гражданскими диоцезами». К епископу таких церковных центров «прочие митрополиты округа обращались по церковным делам» и от него они «получали руководственные указания» [2, с. 253]. И наконец, Барсов продолжает эту логику еще выше, на уровень отношений между патриархами и двумя первыми среди них предстоятелями:

«...соответственно сему в отношении к отдельным половинам христианской церкви — Востоку и Западу канонические центры их управления находились при кафедрах Рима и Константинополя, предстоятели которых пользовались особыми преимуществами» [2, с. 253]. Но вопреки сказанному ранее он уже не формулирует принцип подчиненности одних патриархов другим и не говорит о том, что первенствующие патриархи раздавали «руководственные указания» другим патриархам, но, напротив, утверждает, что Константинопольский и Римский патриархи, хотя и «возвышались над прочими старейшими предстоятелями... при этом возвышении... не имели в своем *подчинении* других старейших предстоятелей христианского Востока» [2, с. 218]. При этом в первой своей работе Барсов открытым текстом говорил о том, что прочие предстоятели на Востоке были «подчинены» Константинопольскому патриарху [1, с. 234] и «обязаны [ему] почтением, послушанием и *покорностью*» [1, с. 233].

В построениях петербургского канониста можно встретить и другие противоречия. Его основная мысль о «полном равенстве» [2, с. 22] Римского и Константинопольского патриархов очевидным образом расходилась с его же признанием «отличия положения римского иерарха... сравнительно с положением других старейших предстоятелей христианской церкви... как *первого* между ними» [2, с. 157] и указанием на то, что «общецерковное положение римского епископа во вселенской церкви... не может быть названо и одним только почетным преимуществом» [2, с. 158]. Кроме того, объявляя Римского и Константинопольского «старейшими и высшими предстоятелями на двух отдельных половинах тогдашнего христианского мира» [2, с. 46], Барсов постоянно именует их «первыми предстоятелями» Церкви [2, с. 218]. Но признавая первенство и «старейшинство римской кафедры пред всеми прочими», он почему-то не соглашается именовать Римского епископа единоличным «главой и приматом» всего христианского мира [2, с. 158]. На востоке и западе христианского мира почему-то может быть первоиерарх, а во всей христианской Церкви — нет. Более того, Барсов утверждает, что «установление одного центра... оказывается невозможным», поскольку «Восток и Запад представляли собой крайние величины политического разделения греко-римской империи» [2, с. 53]. Вопросы о том, почему *политическое* разделение империи на две половины допускало существование одного, а не двух императоров, но никак не допускало одного первенствующего епископа, но только двух, Барсов в своих работах не касался. Ведь логичнее было бы учить об одном императоре и одном первоиерархе, а у Барсова гражданская власть сосредоточена в руках одного правителя, а церковная власть — в руках двух равных патриархов.

Попытка петербургского канониста обосновать дуализм власти и усматривать в этом стройную систему сама по себе была довольно спорной. Автор сам, похоже, несколько путался в собственной логике. С одной стороны, Барсов утверждал, что «возвышением константинопольской кафедры и усвоением ее иерарху равных с римским преимуществ на Востоке христианская церковь вместе с тем исчерпывала идею внешнего *порядка*, стройности и оконченности в церковном управлении» [2, с. 14]. А с другой, говоря о первенстве Римского епископа, он же отмечал, что «в *старейшинстве* одного престола пред другим заключалось обеспечение *порядка* и стройности в междуцерковных сношениях»

[2, с. 160]. В одном из своих рассуждений Барсов вообще допускал необходимость *одного* вселенского предстоятеля как «неотъемлемый признак канонического строя». Развивая мысль о том, что для образования любого церковного собора требуется «присутствие старейшего и главного в этом собрании» [2, с. 254], Барсов логично заключал, что для образования собора вселенской Церкви требуется «предстоятельство старейшего епископа»:

Если мы желаем правильно понимать и верно представлять канонический строй церковного управления вселенской церкви, то должны признать и различить в этом строе два равномерно необходимые и равномерно восполняющие одно другое начала: с одной стороны соборное ведение дел церковного управления, требующего обязательного участия всех епископов как церковных правителей, с другой — предстоятельство старейшего из них, как духовного главы прочих, представляющего видимое средоточие в церковном управлении. Оба эти начала, возникая исключительно на канонической почве, т. е. по требованию внутренних начал церковного устройства, являются неотъемлемыми признаками канонического строя церковного управления вселенской церкви [2, с. 254–255].

При внимательном анализе построения Барсова оказываются весьма противоречивыми, вопреки высказывавшимся порой обратным мнениям («Концепции восточного папизма, как она изложена проф. Барсовым, нельзя отказать в стройности и последовательности» [6, с. 430]). Однако несмотря на явные просчеты и справедливую критику его взглядов, Барсов остался непреклонен и ничуть не отступил от идей, высказанных в первой своей работе. Павлов реагировать на апологию Барсова не стал, чем и завершилась публичная полемика между двумя знатоками канонического права. Впрочем, Барсов решил продолжить реабилитацию своих взглядов и в 1884 г. обратился в Синод с апелляцией по делу об отклонении его докторской диссертации советом Санкт-Петербургской духовной академии. Решением Святейшего синода дело Барсова было передано на повторное рассмотрение в Московскую духовную академию, но и на этот раз Барсова постигла неудача: совет Московской академии отказал ему в присуждении докторской степени, усмотрев в его сочинениях тенденции, которые нельзя признать верными с точки зрения православного канонического права.

Книга митрополита Сардского Максима

На фоне подобного критического отношения сомнительными выглядят попытки представлять взгляды Барсова как «убедительные» и «солидно обоснованные», как делал это профессор Санкт-Петербургской духовной академии И. И. Соколов («Барсов в своем сочинении... излагает развитие системы патриаршего управления в Византии... все стороны патриаршего учреждения раскрыты убедительно... [Во второй работе] почтенный ученый вновь рассматривает некоторые из главных тезисов первого своего труда и представляет в пользу их солидные основания, опровергая и “теорию восточного папизма”... Маститый ученый с честью держал знамя академической византологической традиции» [9, с. 155–156]). Но еще более странным смотрится усвоение и даль-

нейшее развитие спорных идей Барсова. Примером подобного отношения к построениям русского канониста является известная книга митрополита Сардского Максима Христопулоса «Вселенский Патриархат в Православной Церкви» (оригинальное издание: Μάξιμος [Χριστόπουλος], μητρ. Σάρδεων. Τὸ Οἰκουμἐνικὸν Πατριαρχεῖον ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ: Ἱστορικοκανονικὴ μελέτη. — Θεσσαλονίκη, 1972; далее цитируется по французскому переводу [10]). В этом авторитетном, переведенном на несколько европейских языков исследовании присутствуют многочисленные ссылки и цитаты из работ Барсова. Хотя на словах греческий автор постулирует принцип единого вселенского предстоятеля, на деле, противореча самому себе, он воспроизводит спорную модель Барсова с двумя абсолютно равными первоиерархами:

Выражением «равное преимущество» [Халкидонский] Собор признал епископа Константинополя, как епископа нового Рима, *во всем равным* (égal en tout) епископу древнего Рима. Он уделил кафедре одного то же значение, тот же ранг, ту же правомочность, что имела кафедра другого... Власть, авторитет, привилегии Константинополя должны были быть столь же обширными, неоспоримыми и значимыми, как и у Рима... И тот, и другой, епископ Рима и епископ Константинополя, могут рассматриваться как *абсолютно равные* (totalement égaux) ... Мнение, голос, решения каждого из них в церковных делах оставались абсолютно равносильными и равнозначными [10, p. 131–133].

Вторя Барсову митр. Максим утверждает, что Трулльский собор

подтвердил привилегии Константинопольского престола в сравнении с Римским. Отличая эти кафедры по рангу от других по силе их влияния на дела христианской Церкви, канон не подчиняет им другие патриаршие престолы, но помещает и тот, и другой престол одинаковым образом *во главе других престолов христианской Церкви*... Согласно этому положению иерархи Рима и Константинополя, равные по привилегиям своих кафедр, являются преобладающими фигурами в вопросах церковного управления [10, p. 285].

На основании таких положений Константинопольский патриарх представлен в работе как «*первый* среди патриархов православного Востока, обладающий не просто первенством чести, но реальными исключительными *правами*», а Константинопольская Церковь провозглашена «той кафедрой, чей голос и мнение являются необходимыми для придания легитимности любому решению и любой церковной практике» [10, p. 411, со ссылкой на книгу Барсова].

Итогом развития церковной структуры митрополит Максим провозглашает становление системы трехуровневого первенства в Церкви: «1) первенства митрополитов, 2) первенства патриархов или глав автокефальных Церквей, 3) вселенского первенства Рима и нового Рима» [10, p. 406]. Следом греческий иерарх говорит об этих институтах первенства фактически словами своего русского учителя:

Эти канонические формы и эти центры церковного общения не являются просто плодами жизни и истории, лишенными всей своей глубинной необходимости. В видимом устроении и земном существовании Церкви они являются необходимыми структурами... Они пребывают в теснейшей связи с догматическим

учением о сущности [Церкви], поскольку выступают выразителями и хранителями божественной власти и духовного авторитета и представляют собой основания внешней церковной организации. Именно в них эта организация нашла свое наивысшее и полное раскрытие... Все органы церковного управления... хотя и развивались под влиянием исторических условий, находились во внутреннем согласии с существом Церкви [10, р. 406–407].

Из того, что греческий автор нашел искусственные построения Барсова столь близкими своим собственным, может следовать лишь печальный вывод о том, что и его теоретические рассуждения в равной мере неубедительны и уязвимы. Легко понять, почему сочинение греческого митрополита получило резкую отповедь со стороны отечественных богословов, распознавших в ней давно знакомые папистские идеи [8]. Отвергнув еще в позапрошлом веке все эти чуждые и сомнительные представления об особых правах Константинопольского патриарха в Церкви и навсегда выработав к ним стойкое отвращение, русская богословская школа никогда и ни в каком виде не примет теорию восточного папизма. А всем тем, кто и сегодня пытается развивать идеи о примате, главенстве и властных преимуществах Константинопольского патриарха в Православной Церкви, нужно опасаться, как бы и в их адрес не прозвучало обвинение в «распространении небывалых заблуждений».

ЛИТЕРАТУРА

1. Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над русской Церковью. — СПб., 1878. — 578 с.
2. Барсов Т. О каноническом элементе в церковном управлении. — М., 1882. — 260 с.
3. Ермилов П. В. История присуждения докторской степени профессору Санкт-Петербургской духовной академии Т. В. Барсову // Христианское чтение. — 2016. — № 5. — С. 245–265.
4. Павлов А. Курс церковного права. — Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902. — 539 с.
5. Павлов А. Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права. — М., 1879. — 52 с.
6. Россейкин Ф. М. Восточный папизм в IX веке // Богословский вестник. — 1915. — Т. 2, № 7/8. — С. 405–438.
7. Россия и Православный Восток: Константинопольский патриархат в конце XIX в. Письма Г. П. Беглери к проф. И. Е. Троицкому. 1878–1898 гг. / Л. А. Герд, изд. — СПб., 2003. — 410 с.
8. Скурат К. Е. Константинопольский Патриархат и проблемы диаспоры // Журнал Московской Патриархии. — 1989. — № 9. — С. 60–63; — № 10. — С. 45–49.
9. Соколов И. И. Византологическая традиция в Санкт-Петербургской духовной академии // Христианское чтение. — 1904. — № 1. — С. 143–156.
10. Maxime, métr. de Sardes. Le Patriarcat Œcuménique dans l'Église orthodoxe: Étude historique et canonique. — Paris, 1975. — 422 p.

*О. А. Туминская**

РУССКОЕ ЮРОДСТВО В СВЕТЕ МОНАШЕСКОГО СЛУЖЕНИЯ

В статье на основе анализа трудов философов, богословов, историков, медиевистов выделен исторический аспект такого необычного в культурной эволюции человечества явления, как юродство. Подражание крестному пути Христа, полное уничижение плоти ради выстраивания целостности духовного возвышения, противостояние телесности язычества в жизни, а затем и в искусстве. Культурологическая составляющая юродства заключается, на наш взгляд, в четком разведении для полужыческой публики новых христианских понятий «грех» и «добродетель», однако выражающемся в присущем юродскому поведению оксюмороне: греховность аскета видна, а добродетель необходимо разглядеть.

Ключевые слова: юродивый во Христе, юродивый-монах, чернец Исаакий Печерский, священнослужитель Авраамий Смоленский, преподобный Михаил Клопский.

O. A. Tuminskaya

RUSSIAN FOOLISHNESS IN THE LIGHT OF MONASTIC LIFE

In article on the basis of the analysis of the works of philosophers, theologians, historians, Medievalists highlighted the historical aspect is so unusual in the cultural evolution of mankind the phenomenon of foolishness. Imitation of the way of the cross of Christ, the complete humiliation of the flesh for the sake of building the integrity of spiritual elevation, the confrontation between the embodiment of paganism in the life and then in art. A component of the foolishness is, in our opinion, a clear breeding for the first extension of the General Christian concepts of «sin» and «virtue». Bright confrontation can be seen immediately. Good intentions and actions are learned later.

Keywords: the Holy fool in Christ, Holy fool-the monk, the monk Isaac the caves, the priest Avraamy of Smolensk, the monk Michael of Klopsk.

Феномен юродства необходимо рассматривать с нескольких позиций. Так, в социальном плане фигуру юродивого можно трактовать как апологета

* Туминская Ольга Анатольевна, доктор искусствоведения, ФГБУК «Государственный Русский музей»; tuminskaya@mail.ru

истинности христианской веры. Неадекватностью поведения и внешности, глоссалиями, резкими эпатажными жестами юродивые будоражили общество, выводили из застоя и тем самым приводили его в гармонию. Религиозная позиция юродства Христа ради выражается в крайнем аскетизме в отношении собственных потребностей и целиком растворения себя в практике помощи другим. Такова, на наш взгляд, характеристика восточного (византийского) юродства. Покинув границы восточных государств, из Египта, Сирии и Палестины это движение, проявившее себя в полную силу в VII–IX вв., к XII–XIII столетиям попадает на Русь, приживается и, приобретая национальные черты, вновь активизируется в XV–XVI вв. Такая хронологическая трактовка данного явления содержится в трудах Г. П. Федотова, В. М. Живова, А. М. Панченко, С. А. Иванова.

Развернутый во времени ряд русских угодников показывает не одно преимущество традиции, но и вновь загорающиеся очаги, моменты подъема, стояния и упадка, наконец, роковое раздвоение — «бифуркацию XVI в.». Схематически это развитие духовной жизни в Древней Руси отмечают следующие имена: Феодосий Печерский — Сергей Радонежский — Иосиф Волоцкий и Нил Сорский. В эту линию, разумеется, включаются лишь носители духовной жизни в узком смысле слова: подвижники-аскеты, иноки и пустынножители, чин преподобных. Вне его остаются не только святители, но и многочисленные святые миряне, столь характерные для древнерусской святости. Но как ни существенна мирянская святость для русского типа православия, она все же никогда не являлась центральной, сама питаясь духовной энергией, истекающей из монастыря или пустыни. С другой стороны, она обнаруживает статичность. Трудно усмотреть следы развития в облике святого князя Древней Руси, а русский юродивый, «блаженный», сохранился в основных национальных чертах до наших дней. Динамичным, развивающимся в истории и определяющим историю — как ни странно это может показаться на первый взгляд — остается наиболее отрешенный от мира и истории, наиболее обращенный к вечности тип святости — лик преподобных [12, с. 302–309].

С Феодосием и Антонием Печерскими греческий идеал монашества впервые вступает на русскую землю. Характеризуя воспоминания о Феодосии Печерском, которые сохранились в агиологии, Г. П. Федотов указывает: для преподобного Феодосия идеальным прототипом было палестинское, не египетское, не сирийское, а именно палестинское, которое отразилось в житиях святого Евфимия Велтского, святого Саввы Освященного и других подвижников V–VI вв. Это означает, что православная Русь избрала не радикальный, а средний путь подвига. Радикальным, по мнению Г. П. Федотова, называется египетское, сирийское, малоазийское монашество. Сурова была жизнь великих палестинцев, как и жизнь самого Феодосия, но по сравнению с бытом отшельников Египта и Сирии она должна показаться умеренной, человеческой, культурной. Святой Феодосий не увлекался ни крайностями аскезы, ни сладостью уединенного созерцания. В лице Антония и Феодосия Киевская Русь получила два пути монашеского служения и между затвором и общежительством выбрала последний. Можно попытаться проникнуть в образ святого Феодосия в поисках более личных черт его святости.

Мы увидим образ обаятельной простоты, смирения, кротости. В его смирении есть момент некоторого юродства — во всяком случае, момент социального уничтожения. Таков его отроческий подвиг опрошения, сельский труд со своими рабами, таково его многолетнее просвирничество, таковы его «худые ризы», которые для него делаются иногда желанным источником унижения. Это личное в нем и в то же время самое русское: таков господствующий идеал во все века русской жизни [12, с. 303–304].

В западноевропейской культуре нередко мирская культура проникала в монастырскую во времена карнавалов. Обмен ролями между клириками и мирянами не есть плавный переход от языческой к христианской культуре. В целом для государства Средневековья формировался образ священника, берущего в пример идеал Христа, подтверждающий личным примером возможность освоения пути обожения. В процессе изучения психологии и культуры праздничного карнавала отмечена необходимость соединения аксиологической базы праздника с государственными ценностями [10, с. 37–43]. Так, в эпоху Средневековья главные ценности общества выражались в приоритете клирической культуры перед народной, и поэтому праздничное перемещение акцентов, карнавальное переодевание было необходимо низшим слоям общества для уравновешивания ролей.

Согласно современным изысканиям историков-медиевистов и историков-богословов феномен монашества возник в начале IV в. одновременно и независимо в Египте, Сирии и Палестине. Со стороны внешней это была реакция ревнителей веры на обмирщение Церкви, вдруг ставшей государственной. Со стороны же внутренней это была опытная проверка (на себе) становящейся (в эпоху Вселенских Соборов) христианской догматики и антропологии. Отметим факт развития историко-культурологического процесса: какое-либо явление возникает независимо друг от друга в разных частях света, континента или страны примерно в одно время. Такой пример назовем версией *точечных локализаций*, в отличие от версии *плавной поступательной эволюции* развития. Для культурологического обзора первая версия представляет возникновение произведений искусства со схожими композиционными и стилистическими элементами в трактовке образов юродивых в разных территориальных лакунах независимо друг от друга, по другой версии — в результате тесного общения с другими художественными центрами.

Египет стал образцом классического монашеского опыта. Монашество здесь возникло в трех своих основных формах: отшельничество, скитское житие и общежитие. Отцом отшельнического монашества считается преподобный Антоний Великий (ум. в 356 г.). Анахореты селились вокруг на значительном расстоянии и жили в строгом уединении. Образцом для анахоретов стала жизнь самого Антония, прекрасно описанная его младшим другом и епископом Афанасием Великим. Святой Афанасий создал бессмертную вещь, которая породила целую эпоху аскетического героизма и вызвала бесчисленное множество подражаний. К югу от Александрии явились промежуточные формы между уединенным отшельничеством и общежитием. Здесь, около 320 г. авва Аммон (ум. в 340 г.) основал на Нитрийской горе колонию анахоретов, объединенную общим храмом. В десяти милях к югу от Нитрийской горы рас-

полагались одиночные келии. А еще южнее, в глубине пустыни, называемой Скит (коптское «шиит» — «равнина»), таилось поселение строгих постников, основанное преподобным Макарием Великим (ум. в 390 г.). Здесь жили хотя и в одиночестве, но на виду друг у друга. В 320-х гг. в самой южной части Египта появляются монастыри преподобного Пахомия Великого (ум. в 348 г., память 15 мая), который, таким образом, стал отцом «общежительного монашества» или «киновитства» (от греческого «κοινοςβιος» — «совместная жизнь»). Такая совместная жизнь предполагала и правила общежития, или Устав.

Монашество Сирии и Месопотамии, основателями которого считаются преподобные Иаков Низибийский (ум. в 340-е гг.; память 13 января) и преподобный Авраамий Затворник (ум. ок. 360 г.; память 29 октября) — учителя преподобного Ефрема Сирина (ум. в 373 г.). Известно, что сирийско-месопотамское монашество было наиболее строгим и вычурным. Здесь практиковались экзотические виды подвижничества: столпничество, затворничество, воскизм (житие под открытым небом). Аскет Фалалей заключил себя в ящик, аскет Варадат подвесил себя в колесе и т. п. Все это были индивидуальные способы преодоления своего естества. То есть Сирия — родина монашеского индивидуализма. Но наибольшее значение для истории монашества имеет т. н. монастырь Неусыпающих, основанный преподобным Александром (ум. в 430 г.; память 23 февраля). Он устроил обитель на Ефрате (между Зевгмой и Самосатой) с непрерывным псалмопением: триста иноков различных наций, разделенные на двадцать четыре смены, час за часом непрерывно воспевали псалмы. Эта экзотическая идея называлась «акойметон» — молитва, освящающая все время. В позднейшем житии Феодора Студита (составленном его учеником преподобным Михаилом) находим некоторые подробности об этом Феодоре, который был «латынянин»: «...пришел из города Рима муж знатного рода и богатый, именем Студий, достигший уже звания патриция и консула. Поселившись в нашем городе, он основал славный сей храм великому Предтече» [11, с. 109–130; л. 223], главный храм Студийского монастыря.

Включим реплику относительно образа пустыни. Согласно библейским текстам своеобразным основоположником жития в пустыне можно назвать Иоанна Предтечу. Он продолжительное время жил в пустыне, проводя время в молитве, обходился почти без еды. Существующий иконописный образ Иоанна Предтечи как Ангела пустыни являет его одетым в милоть и имеющим крылья за спиной. Однако более трагичным Иоанн выглядит в иной иконографической трактовке: с длинными волосами и бородой, полуобнаженный, с подчеркнута изможденными телом, ногами и руками. Вслед за образом Предтечи можно назвать фигуры других пустынножителей Макария или Онуфрия. Но, пожалуй, самым пронзительным в этом ряду является образ и облик Марии Египетской. Красивейшая из дев в мирской жизни, она, уйдя в пустыню, превратила свое тело в тлен, но зато обзавелась множеством добродетелей, которые позволили ей войти во врата Небесные. Из жития преподобной Марии известно, что основным ее занятием в пустыне была молитва, а главной просьбой стало моление о причастии. Мария, приняв причастие у старца Зосимы, покинула мир земной. В этом видится ее добровольный отказ от существования на земле, ибо после причащения святых даров она

уже возготовила себя к жизни на Небе. После стольких лет терпения Господь даровал ей добровольный уход из жизни. Но интересным наблюдением может стать следующее: придя в пустыню, Мария уже перешла жизненную черту, попав в пространство Рая на земле. Пустыня — это земной Рай. Она много лет жила в раю земном, а затем была взята в рай небесный. Ее измождение может трактоваться как подготовка тела к состоянию, по внешнему виду схожему с мощами святых, — пожелтевшее, сухое, четко очерчивающее выступающие кости. Такой она и предстает на иконах Греции [3, с. 219].

Монашество в Малой Азии (вначале совершенно дикое) получило Устав от святителя Василия Великого (ум. в 379 г.). Василий был верным продолжателем дела Великого Афанасия и большим утешением его в старости. Более углубленный философ, более одаренный писатель и, конечно, гораздо более гибкий церковный политик, Василий не обладал алмазной твердостью «Отца Православия», но всю жизнь стремился к аскезе и подвижничеству. В поисках своего устава он посетил Сирию, Палестину и Египет. Он пришел к выводу, что общежительное монашество вернее ведет к цели, чем отшельничество, по духу это ближе Палестине, чем Египту. Здесь мы находим большое антропологическое богатство и вообще очень развитую пневматологию и психосоматику (особое значение пластики, жестов, деталей облачения). Мы помним, что он составил лучшую из существующих литургий. Он просто жил и дышал Литургией, но не писал о ней специальных трактатов [1, с. 121–125].

Отцом палестинского монашества считается преподобный Харитон Исповедник (ум. в 350-е гг.). Вскоре на первое место выходит лавра преподобного Евфимия Великого (ум. в 473 г.). Лавра, основанная им в 420-е гг. к востоку от Иерусалима, сразу после смерти своего основателя преподобного Евфимия была преобразована его преемником в киновию (со стеной и единой трапезной). Именно сюда в 458 г. пришел преподобный Савва Освященный (ум. в 532 г.). Сказанное позволяет нам понять, почему палестинские иноки, уйдя из мира, сохранили мирские формы богослужения. Потому что они оставались мирянами и совершали обычные мирянские часы: III, VI, IX. Здесь синтезировались лучшие традиции монашества и вырабатывались универсальные литургические дисциплинарные порядки. Здесь же они впервые стали записываться, и это явилось залогом появления общецерковного богослужебного Устава [6, с. 173]. Имена Антония Великого, Пахомия Великого, Саввы Освященного, Феодора Студита, Василия Великого, Авраамия Затворника впоследствии для многих и многих русских подвижников станут образцом для подражания. Юродивые также будут равняться на жития самых сильных и великих отцов восточного монашества.

Следовательно, юродивый в жизни византийского общества представлял пример индивида, который был отвержен социумом, но принимал участие в главных событиях своей страны. Светский вариант проявления юродства — буйное эпатирование, схожее с постулатами кинизма. В период расцвета Византийской империи предьявление юродивого демаркировано: он реально существовавший изгой, обладающий свойствами профетизма. Идеализация поведения салесов привела к тому, что появляется целая плеяда бунтарей, живших по законам демократического общества и в своем эпагаже они были

неприступны. Со временем (к X–XII в.) юродивый, пройдя монашеский новициат, закрепляет свои позиции в статусе городского салеса. В его образ входит вместе с публичным обнажением и ношение вериг. На основании изучения текстов о первых подвижниках пустыни — восточных монахах приходим к выводу, что на раннем этапе своего существования юродивые были близки другим подвижникам, особенно пустынным и отшельникам. Такой облик был ближе русскому сознанию.

Различие между русскими монастырями проявилось в демаркации на общежительные, в которых одежда, пища, жилище и прочее для всей братии были общими, и пустынные, где каждый имел свое и общение между братией происходило только во время церковного служения. Учредителем первого рода монастырской жизни представляется преподобный Антоний — «начальник всех российских монахов», как называют его месяцесловы. Основателем второго считается преподобный Феодосий, введший в Киево-Печерский монастырь, а через него и почти во все другие монастыри общежительный Студийский устав, который явился толчком к образованию общежительских монастырей.

Первый русский мистик преподобный Сергей был и первым русским пустынножителем. Для него, как и для древних мистиков Востока, пустыня была учительницей богомыслия. Таково было и первое русское монашество: оно уходило в пустыню, в лесные дебри, бежало от нагонявшего мира, но уступало ему, оседало в хозяйственных обителях, строилось, создавало иногда крупные культурные очаги. XV век — золотой век русской святости, давший более всего преподобных русской Церкви, покрывший монастырями всю северную Русь.

Однако в после-Сергиевом монашестве можно различить два течения, прежде всего географически: северное и московское. Одни оставались строителями московских монастырей (преподобный Андроник), другие — Кирилл Белозерский, Павел Обнорский — шли на север, за Волгу, не в города, а в лесную пустыню. Здесь намечается основная бифуркация русского подвижничества, чрезвычайно существенная, ибо за географическим излучением скрывается излучение духовное: разные направления аскезы. Вполне вероятно, что созерцательная духовная жизнь была главной целью северных отшельников. Белозерский край, Кубенское озеро, южная окраина Вологодских лесов: Комельская, Обнорская, Нуромская пустыни. А за ними далекое поморье — вот главные очаги «заволжских старцев». Северные, «заволжские», группы подвижников хранят в наибольшей чистоте заветы преподобного Сергия: смиренную кротость, нестяжание, любовь и уединение, богомыслие. Эти святые легко прощают и оскорбителей своих, и разбойников, покушающихся на монастырское имущество. Полная независимость от мира дает святому дерзание судить мир. Его обычная кротость и смирение не мешают ему выступать обличителем мира сего [12, с. 309–311].

Противоположность между «нестяжателями» и «осифлянами» поистине огромна как в самом направлении духовной жизни, так и в социальных выводах. Одни исходят из любви, другие — из страха (страха Божия), одни являют кротость и всепрощение, другие — строгость к грешнику, на одной стороне почти безвластие, на другой — строгая дисциплина. Духовная жизнь «заволжцев» протекает в отрешенном созерцании и умной молитве — осифляне

любят обрядовое благочестие и уставную молитву, одни питаются токами православного Востока, другие проявляют яркий национализм. Наконец, первые дорожат независимостью от светской власти, последние работают над укреплением самодержавия и добровольно отдают под его попечение и свои монастыри, и всю русскую Церковь. Юродивые в этом потоке держались своего острова. Не являясь представителями ни одного из указанных главных движений русского монашеского мира XV–XVI вв., юродивые были и в Москве (центральных землях), и на Севере (устюжско-вологодский край). Они сами себе выбрали место жительства, место моления, место «угождения».

Пожалуй, и схизма XVII в. их не задела в идеологическом плане. Думается, что для них не стоял вопрос двуперстия или троеперстия. Конечно, по древней святоотеческой традиции они осеняли себя двуперстным крестом. Но, скорее всего, юродивые XVII в. и более позднего времени, приняли узаконенный обрядовый императив, тем более, что некоторые из будущих блаженных начинали со служителей в православных церквах. Старообрядческие толки взяли себе в mineи и месяцесловы память о большинстве древнерусских и средневековых юродивых Руси. В таком ракурсе наши русские юродивые ближе к византийским. К их взглядам и образу жизни применимы слова Иоанна Лествичника: «Желающие работать Христу, да избирают для сего места и образы жительства, которое может быть тройкое: или уединенное, или отшельническое, или общежительное». (Втор. 5: 32). Истинно желающий повторить подвиг Христа, тем самым подтвердить его жизненность, должен готовиться к этому пути. Прежде всего подвижник должен пожить в братстве, перенести и поношения, и досаждения, и бесчестия, и трудную работу, а потом уходить на совершенное безмолвие и постоянную молитву. Юродивые Христа ради избирают для себя еще более серьезное испытание: пройдя в большинстве своем эти три вида жительства, они их соединяют в себе, в то время, когда их видимое другим поведение демонстрирует нечто обратное. Юродивый ни с кем не сходится, он не «умеет» вести себя в обществе, он ригорист и отказник. Будучи среди людей, безумцы во Христе безмолвствуют, будучи в одиночестве, могут громко молиться. Но никогда они не порывали связи с Господом, и Он не оставлял их одних. Пожалуй, в этом никому из земных людей при тщательном старании не повторить тех тягот, на которые обрек Иисуса отвернувшийся от Него Бог-Отец. Душевное и мысленное соединение с Господом у юродивых прослеживается в смысле их жизней и молитв — «ради Христа». Можно сказать, что блаженные шли по трем дорогам одновременно, не обходя трудные участки своего пути, приходя на помощь нуждающимся в них. «Не уклоняйтесь ни вправо, ни влево, но путем царским иди» [9, с. 68] (царским, значит путем Христа. — О. Т.).

Исследуя различные виды христианской аскезы, находя в них разного рода оттенки богоугодного деяния, ведущие подвижника к святости, представляется уместным обратиться к образу юродивого — как образцу высшей степени отречения от мира. Как бы ни отличался чин юродивых Христа ради от других видов христианского подвижничества, в нем есть черты всех приведенных выше видов святости. Так, выделенные функции апостольского служения, применимы и к действиям юродивых. Примером своей жизни в реальности

и чудодействием после смерти юродивые выступали защитниками верующих перед Богом. С мучениками, великомучениками и преподобномучениками юродивых связывает бесстрастное отношение к физическим испытаниям. Многострадальное терпение физической боли, ведущее порой к умерщвлению плоти, к использованию дополнительных истязующих предметов входило в программу юродского поведения. Апостолы — Петр и Павел; блаженные — Василий Московский и Ксения Петербургская; великомученики — Федор Стратилат и Параскева Пятница; исповедники — Максим; мученики — князь Михаил Ярославич Тверской; преподобномученики — Кукша (инок Киево-Печерского монастыря); бессребреники Косма и Дамиан; страсотерпцы — Борис и Глеб; юродивые Николай Кочанов и Прокопий Устюжский.

Исповедники и юродивые безотказно следовали путем Христа, примером стойкости духа демонстрировали окружающим свои убеждения. Исповедники шли на пытки во имя веры, доказывая язычникам или иноверцам свою правоту. Страсотерпцев мучили не иноверцы, а родные по крови и близкие по вере люди. Мучеников-страсотерпцев с юродивыми связывает позиция исхода зла от близких. Недоступность понимания юродского поведения вела к вражде, и потому в обществе юродивые становились изгоями. Удивляло и раздражало все непонятое, непривычное. Полное бессребреничество — связь с еще одним видом святости и еще одно доказательство глубины избранного подвига юродивых. Блаженные — святые, перешедшие в иное временное пространство. Можно выразить предположение, что на иконах написаны скорее блаженные, нежели юродивые, потому что они предстают перед Господом в состоянии предвечной мудрости и покоя. Их одеяния и атрибуты могут напоминать об особенностях подвига, которые нес тот или иной юродивый Христа ради, но не могут дать прижизненное описание образа. Можно с уверенностью сказать, что юродство во Христе — это не только еще один вид христианской святости, но и целый комплекс тончайших деталей поведения и образа жизни этих подвижников, дающих нам широту и глубину понимания житий юродивых. Святость как основная цель христианского учения наиболее полно выразилась именно в образах юродивых Христа ради, которых и в нынешнее время чтят православные христиане.

Рассмотрим такой важный аспект видения проблемы, как взаимоотношение юродивого и института церкви. Культ «блаженных и юродивых» имеет прямое отношение к культу святых, составляющих православный пантеон. Культ блаженных и юродивых имеет прямую опору в греко-византийской религии. Это культ, вписанный в знаменитую максиму христианства, содержащуюся в Нагорной проповеди, которая начинается словами: «Блаженны нищие духом, ибо их Царствие Небесное» (Матф. 5: 3). «Нищие духом» — люди, стоящие на самой нижней ступени социальной иерархии — плачущие, кроткие, алчущие и жаждущие правды, изгнанные за правду, но сильные в своей нравственной чистоте.

Социальная и религиозная конкретизация максимы дана в притче о богаче и нищем Лазаре, тем и заслужившей большую популярность в народной среде и оказавшей огромное влияние на средневековую иконографию. Нищий Лазарь «питался крохами», лежал в «стружьях», а псы, «приходя, лизали его

струпья». Лазарь — любимый персонаж житийной литературы и иконописания старообрядцев, пропагандировал еще одну идею: необходимо жить так, чтобы в любой момент своей жизни попасть на Небо чистым душой, не замутившим себя грязью человеческого греха. В сравнении с юродивыми даже жизнь Лазаря кажется более комфортной: его гноящееся тело лизали собаки, а юродивый, желая в жуткую стужу погреться об их тела, был изгнан ими от себя. Его не признавали ни люди, ни собаки. Только Бог.

Можно согласиться с атеистическим исследователем русского юродства И. У. Будовницем: «Культ юродивых и блаженных по-своему интересен был и для господствующей Церкви. Притчами и обещаниями блаженства в вечной жизни она утешала подневольный народ» [2, с. 193]. Но надо отметить, что у юродивых были свои взгляды на церковную мораль, которая отклонялась от истинно христианской. Невзирая на чин и должность, буй мог высказать каждому о его настоящих помыслах и раскритиковать его неблаговидные поступки.

Юродство зародилось в монастырских стенах как пример величайшего и тщательнейшего послушания ученика своему наставнику и, перейдя ограничения в человеческом общении, распространилось на проявление выносливости от всей братии. А затем, выйдя из границ монастырей, распространилось в миру, где, попав на новую почву, несколько изменилось и обрело социальную ступень городского юродства. В Византии к VII в. определен статус монастырей, и уже к VIII в. гора Афон обрастает множественными скитами. В монастырских общинах также имеются свои юродивые (Исаакий Печерский, Авраамий Смоленский, Михаил Клопский). Подвиг юродства в монастырских стенах имеет несколько иной характер, нежели действия юродивого в городе. Облик юродивого в каждой из ситуаций, сохраняя главные отличительные черты, имеет и свои нюансы. Из всех известных по именам монахов Киево-Печерского монастыря самой колоритной фигурой был юродивый Исаакий. Следуя примеру сирийских и греческих монахов, он старался противостоять дьявольским искушениям путем добровольного самопосрамления и тем выражал свое христианское упование. Превратности его судьбы и сознательно принятый им детски-простодушный образ жизни служат в тоже время серьезным предостережением от некоторых ложных форм аскезы, например, от радикального затворничества, считает Г. Подальски [8, с. 91], анализируя житие и жизненную позицию первого на Руси русского юродивого. Как и классические образцы Сирии и Египта, русское юродство также началось в монастыре. Необычный образ жизни монаха приобретает пророческий смысл как выражение протеста в конкретных обстоятельствах.

Святой Симеон Юрьевецкий из чувства жалости к крестьянам беспрекословно выполнял всяческие поручения, которые ему давали: молотил хлеб в ручных жерновах, рубил дрова в лесу и носил их на себе, каждый день много воды носил на своих плечах и помогал работе всем, кому требовалось. Иоанн Лествичник повествует о брате Авакире, который жил в одном египетском киновийном монастыре: «...его все обижали, почти каждый день я видел, как слуги выгоняют его из-за стола» [5, с. 220–231]. Брат Авакир отвечал своим братьям дерзко и невоздержанно, за это был изгоняем. Сам Авакир понимал,

что братья делают это понарошку, отцы его испытывают на прочность решения принятия монашества. А другой старец провел тринадцать лет в выполнении самых тяжелых работ в монастыре, чтобы искупить свой долг. Дополнительные неудобства создавали монахи себе в келье: Михаил Клопский не спал на кровати, а лежал на полу при приеме пищи. Это известно из списков жития Михаила Клопского XVI в. [4, с. 421]. Из Повести о житии Михаила Клопского второй половины XV в. узнаем загадочное появление старца в монастыре, его нежелание назвать себя по имени — отречение от мирского бытия, чудесное изблечение вора и другое. «Явление Михайлы. Чудо Первое юродивого Христа ради из Клопска, что на реке Веряже»: пришел ночью, в канун Иванова дня. Игумен, взяв крест и кадило, пришел с чернецами в келью. Старец сидел в келье и писал, а сенцы в келью были заперты. Сотворил молитву трижды. Игумен Феодосий три по три раза повторял свои вопросы, а старец только вторил словам Феодосия (*эхолалия*). Князь Константин узнал святого и, назвав по имени, определил, что странника зовут Михаил (*отречение от мира, исихия*). Пророчества Михаила сбылись в отношении некоего попа Микифора, укравшего панагию. «Михайло молвит Микифору попу: «Будеши похабь!» И с тех мезь у попа ни ума и ни памяти. И повелел Михайло горн (*печь*) раскопати, а панагия в горну» [7, с. 346]. Отмечаем присущие юродивому черты поведения — эхолалия, молчаливость, пророчество, чудеса. Фраза «будеши похаб» означает лишение ума, но не относится к поведению юродивого целиком. Блаженная Исидора была бита своими сестрами по монастырю, а Авраамий Смоленский изгнан братией из монашеской обители, в которой он пять лет выполнял самую тяжелую работу и терпел от «завистливых монахов озлобления» [13].

Испытанием на смирение и беспрекословное подчинение воле духовного наставника (или старших братьев) в монастыре было выполнение всех, порой самых безумных, поступков. Принимая обет послушания, клирики как бы поступали в полное, почти рабское распоряжение к собратии. Указания и просьбы монахов были трудными, жестокими, бессмысленными, а порой соблазнительными и унижительными. Сознательное введение в разрез с принятой в киновии моралью, с воспитательными намерениями сегодняшнему читателю житий представляется аморальным. Однако надо иметь ввиду, что обет послушания в том и состоит, что человек не проявляет своей воли или своего отношения к выполняемому поступку. Другое дело, что принимающий на себя ответственность за юродство старается выполнить свое послушание еще более строго или в особенно глупом виде.

Монастырь — уединение от мирской жизни, ограниченное и почти постоянное количество людей — братии, однополая аудитория. Интересно отметить, что первые источники о ранних юродивых на Востоке называют имена женские. В Тавеннисийском монастыре (Верхний Египет, IV в.) жила бессловесная инокиня, которая являет собой воплощенное смирение. Она безропотно терпела всяческие унижения от своих келийных сестер. В Сирии святая Илария, получив разоблачение своей обескураживающей деятельности, убегает из монастыря [14, с. 98–100]. Так, поставив себя в заведомо опасные и трудные условия, «спасались» верующие. На Руси юродство более распространено в мужских монастырях. «Проделки» юродивого вызывают недо-

умение, смех, обзление, но все же действуют не так эпатажно, как на людной городской площади. В мужском окружении в отсутствие женской аудитории заголение действует не так откровенно, поэтому братия шла на другие уловки, чтобы опозорить и унижить своего собрата по общежитию — и в быту, и на молитве. Да и сам юродивый нередко проявляет изощренную выдумку, чтобы обратить внимание братии, ведь в кельях каждый из служителей находится наедине. И там только юродивый может обрести свой реальный человеческий облик. Наедине с Богом и самим собой юродивый остается в келье, в тесном пространстве монашеского дома. Зачастую и в келье такой святой не дает себе отдыха, молится, ужесточает свой быт дополнительными трудностями. И все же монах может хотя бы в келье и хотя бы на некоторое время отрешиться от суеты мира, наедине помолиться и снять с себя груз юродских страданий. Городской салес лишен и этого. Нередки случаи, когда юродивый, ужесточая себе сей вид «несения креста», сознательно ухудшал свои бытовые условия в монастыре, уходил в другой монастырь или вовсе покидал его, переходя в разряд городских юродивых во Христе.

Самоценность подвига юродства с христианской точки зрения ярко выражается в разделении юродства на городское и монастырское. К VIII в. в Византии города достигают расцвета. Фигура юродивого видна на самых оживленных улицах самых больших городов древнего Рима, а затем и Византийской империи. Так определяется городское юродство. Оно наиболее эпатажное, зрелищное и самое глубинное по воздействию на публику. Цель городского площадного юродства — наглядная демонстрация несовершенства социального окружения и призыв к переустройству себя во имя общего духовного совершенствования. «Буй» — юродивый в миру, на городской площади, среди толпы, он постоянно среди людей. Ему нельзя «отдохнуть» от своей социальной роли, сознание всегда в напряжении, в ситуации раздвоенности: внешние буйство и умопомешательство и внутренние спокойствие, незлобливость и покорность. Только изредка (в зимние безлюдные вечера или холодные ночи) буй остается один. Находясь в одиночестве в церкви, на паперти или в отдаленном от них месте, он не прекращает молиться. И если видит случайного встречного, снова «превращается» в сумасшедшего. Контроль за своим поведением еще раз доказывает, что юродивые совершенно обдуманно надевали на себя «личину безумия».

В отличие от монастырского общежития, где аудитория однополая, у городских юродивых проявляется трансвестизм. Древневосточные жития святых содержат сведения о таком неканоническом, но довольно распространенном и впоследствии ставшем привычным действии, как сознательная провокация сексуального характера: заголение, обнажение на глазах толпы, непристойное совращение, посещение кабаков и бань и другие действия подобного характера. Этим юродивый хочет показать полное уничтожение собственной плоти и демонстрирует мертвое для мира тело, например, Марк Лошадник или александрийский юродивый Виталий. Серапион Синдонит в эпизоде разговора с молчальницей и затворницей указывает ей на недостаток глубины ее подвига. Предлагая той выйти из дома, а затем прилюдно раздеться и получив отказ по причине стыда ее обнаженного тела перед людьми, он не только демонстри-

рует полное пренебрежение к собственной плоти, но и уличает затворницу в неправде: «Не особенно гордись, что ты всех благоговейнее (εὐλαβεωτέρα) и умерла для мира, ибо я мертвее тебя и делом могу доказать, что я умер для мира: ведь сам я все это могу проделать не стыдясь и не соблазняясь (ἀλαθῶς καὶ ἀνελαίσχυντως)» [14, с. 181–183].

Известны юродивые в египетских, сирийских, мало-азиатских и византийских городах (Амиды, Антиохия, Александрия, Константинополь). Из монастырей юродство перешло в городское пространство. Так было на Востоке. Русь дала специфический вариант монастырского юродства, когда юродивый, избирая замкнутость пространства, вынуждал себя проявлять свою странность среди знакомых ему людей. В принципе для юродивого это скорее исключение, чем правило, поэтому трудность данного подвига заключалась в том, чтобы настроить в отношении себя знакомых людей как незнакомых обидчиков, вывести их из себя, ввести в агрессивные действия, что противоречит спокойному облику монаха. Первые монахи, испробовавшие грех и праведность юродства, были Исаакий Печерский и Авраамий Смоленский, но более явно эта участь коснулась преподобного Михаила Клопского.

Впервые в истории русской культуры образцы поведения монаха и мирянина соприкоснулись довольно близко. На примере юродивого, который мог быть преподобным (клиром) или праведником (не принявшим монашеский постриг), области религиозного и профанного сознания средневековой Руси так органично взаимодействовали, что в результате такого контакта возник образец для поклонения как в одной, так и в другой среде. Форма поведения в стиле христианской мистики не предъяснялась обществу однозначно, а предполагала своеобразный духовный рост для восприятия фигуры юродивого. Облику и поведению юродивого были присущи загадки, тавматургия, необычные жесты и движения, вызывающий вид, глоссолалия, иносказание, алогичность действий и другие подобные действия — все предъяснялось как корреляция святости, которая не должна переходить в гордыню.

Обратим внимание на исторический переход явления юродства из монастырского в городское, из плоскости религиозного послушания в вид подвижничества в миру. Но степень тягот исполнения обета блаженных невозможно измерить местом несения подвига: в монастыре свои ограничения, в городе свои трудности, но везде юродивый оставался одиночкой. Возможно, именно для этой категории можно ввести греческий перевод понятия «юродивый» — это «салес» — городской маргинал, отверженный изгой, предпочитающий борьбу в одиночестве, нежели объединение и поддержку. Самая пронзительная нота в обращении юродивого к Господу — голос правды, боль страдальца, безмолвный крик, одиночная «чаша страданий», сравнимая с последней молитвой Иисуса в Гефсиманском саду. Именно в этой своей позиции юродивый становится ближе всего идее земного пути Христа.

В результате рассуждений остается открытым вопрос подобия. Своим поведением, как в монашеской среде, так и среди городского или крестьянского люда, блаженный демонстрировал одиночество, он оставался маргиналом — стороной, отшельником, непринятым, отверженным, но все его поступки и мысли демонстрировали людям взгляд на самого себя, будили к размышле-

нию о своем месте в нашем земном мире. И каким бы честным и праведным ни был человек, юродивый всегда был выше него, хотя казался самым низшим из всех живущих на свете.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алымов В. А. Архимандрит Феодосий: источники палестинского Устава // Лекции по исторической литургике. — СПб.: Нева, 2005. — 132 с.
2. Будовниц И. У. Юродивые Древней Руси // Вопросы истории религии и атеизма. — М.: МИРА, 1964. — Вып. XII.
3. Деяния Вселенских соборов. — Казань: Казанская Духовная академия, 1873. — Т. VII.
4. Житие Михаила Клопского // Изборник (Сборник произведений литературы Древней Руси). — М.: Художественная литература, 1969. — С. 414–431.
5. Лествица или скрижали духовные преподобного отца нашего Иоанна игумена Синайской горы. — М.: Дар, 2009. — 528 с.
6. Мансветов Н. Церковный Устав — М.: ОЛДП, 1885. — 252 с.
7. Повесть о житии Михаила Клопского // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV в. — М.: Художественная литература, 1982. — С. 334–349.
8. Подальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). — СПб.: Византиноведение, 1996. — 572 с.
9. Преподобный и богоносный отец наш Нил, подвижник Сорский, и Устав его о скитской жизни, изложенный ректором Костромской Духовной семинарии архимандритом Иустианом. — М.: Троице-Сергиева лавра, 1991. — 80 с.
10. Погребной В. В. Криза святковості: трансформація і деформація карнавальної культури // *Achiement of high scool*. — 2012. — Т. 12: Філософія. — Софія: «Бял град». — 80 с.
11. «Устав Студийский» по списку XII в. (фрагменты) // Источники по истории русского языка. — М.: Наука, 1976. — 263 с.
12. Федотов Г. П. Трагедия древнерусской святости // Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры: в 2 т. — СПб.: София, 1991. — 352 с.
13. Четьи-Минеи 21 августа, Рукопись. XIX в. (?). — РНБ. — Л. 99 об.
14. *The Lausiac History of Palladius: Византийские легенды* / пер. С. В. Поляковой. — Л., 1972. — 426 с. (Сер. «Литературные памятники»). Переизд. 1994.

Теология образования

УДК 091

*Л. Н. Урбанович**

ПРЕПОДАВАНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ В КОНЦЕПЦИИ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА: ОТ ИДЕЙНОГО ЗАМЫСЛА К ПРАКТИЧЕСКОЙ РЕАЛИЗАЦИИ

В статье раскрывается суть культурологического подхода как методологической основы преподавания религиозно (православно) ориентированных дисциплин в условиях смены образовательной парадигмы. Обосновывая концепцию культурологического подхода в религиозно-культурологическом образовании, автор основывается на убеждении, что культурологический подход не исчерпывается содержательным компонентом, т. е. ознакомлением с памятниками культуры и культуuroобразующими элементами Православия. Это принципиально новый характер преподавания православной культуры, который предполагает раскрытие ее ценностных смыслов и выход на личностно значимый уровень восприятия полученных знаний. Методика преподавания православной культуры в концепции культурологического подхода ориентирована на отличные от знаниевого подхода установки. Такие принципы культурологического подхода как культуросообразность, интегративность, диалогичность, контекстуальность находят свое практическое воплощение в активных и интерактивных методах, поисково-исследовательских и творческих заданиях.

Ключевые слова: культурологический подход, образовательная парадигма, православная культура, ценностно-смысловая сфера, духовные ценности и традиции Православия, методика преподавания православной культуры.

L. N. Urbanovich

TEACHING OF ORTHODOX CULTURE IN THE CONCEPTION OF CULTUROLOGICAL APPROACH: FROM CONCEPTUAL DESIGN TO PRACTICAL IMPLEMENTATION

The article reveals the essence of culturological approach as a methodological basis for teaching religion-oriented (Orthodoxy-oriented) subjects in the changing educational paradigm. Substantiating the concept of culturological approach to religious and cultural education, the author relies on the belief that the culturological approach is not limited

* Урбанович Любовь Николаевна, кандидат педагогических наук, доцент, кафедра гуманитарных и естественнонаучных дисциплин, Смоленская Православная Духовная Семинария; urbanus-l@yandex.ru

to the substantive component, i. e., to acquaintance with the monuments of culture and culture-forming elements of Orthodoxy. This is a fundamentally new principle of teaching Orthodox culture, which is supposed to reveal the axiological essence of Orthodox culture and to access the level of personal significance in perception of knowledge. The methodology on teaching Orthodox culture in the concept of culturological approach is focused on non-cognitive methods. Such dominants of the culturological approach as cultural conformity, integration, dialog and context find their practical implementation in active and interactive methods, research and creative tasks.

Keywords: culturological approach, educational paradigm, Orthodox culture, axiological and semantic scope, spiritual values and traditions of Orthodoxy, methods of teaching Orthodox culture.

Введение дисциплин религиозной направленности в образовательный процесс показало серьезную проблему: с одной стороны — непонимание и неготовность широкой общественности к принятию религиозных знаний в рамках школьного образования, с другой — несформированность «педагогического языка» для разговора о высоких истинах, о религии, вере в современном мире. Действительно, мир вступил в другую культурную полосу, и поэтому важно искать новый язык, новые подходы и педагогические средства, чтобы сказать современному человеку о главном, о вечном.

С эпохи Средневековья вплоть до начала XX в. в религиозном образовании доминировал законоучительный, катехизический подход, целью которого было прежде всего научение вере, наставление в христианской нравственности, формирование конфессиональной идентичности. Как отмечает на основе изучения европейского опыта Ф. Н. Козырев, смена подходов в религиозном образовании происходила на фоне изменений взаимоотношений церкви и государства, школы и церкви, науки и теологии. Реформаторское движение в Европе инициировало поиск новых подходов к преподаванию религиозных знаний, привело к всеобщей катехизации в протестантской Европе, а в качестве ответа контрреформации породило феномен иезуитского образования [4, с. 31]. В XIX в. в рамках академических исследований возникает религиозно-научное образование, задачей которого было формирование научного и критичного отношения учащихся к религии. Вторая половина XX и начало XXI в. в международной практике ознаменованы появлением целой палитры моделей и подходов к религиозному образованию.

Иная ситуация сложилась с православным образованием в России, которое до начала XX в. находилось в ведении церковных структур, что закрепило как единственно возможный катехизический подход к преподаванию религии в виде учебного предмета «Закон Божий» во всех типах существующих тогда школ. Революционные события и последующие десятилетия советской идеологии искоренили из системы образования всякое упоминание о религиозных знаниях как буржуазном пережитке прошлого и символе невежества и «дремучести» народа. Возвращение предметов религиозной направленности в школьное образование в 90-е гг. XX в. было вызвано начавшимися процессами демократизации в стране. Одним из основных элементов демократизации общественных отношений является уважение к международно признанному праву ребенка на получение религиозного образования в соответствии с тра-

дисциплинами семьи (Например, Всеобщая декларация прав человека, ст. 18, 19, 26; Конвенция о борьбе с дискриминацией в области образования ст. 5, п. b, Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах ст. 13, п. 3). Как следствие указанных процессов в различных видах и формах было обозначено присутствие религиозных знаний в школьной программе, которые впоследствии оформились в отдельный предмет «Православная культура». И тогда стали очевидны дефициты и пробелы в нормативно-правовом, кадровом обеспечении, в методологии, в методике и практике преподавания дисциплин с православным компонентом. Возможно, на первый взгляд виделось определенное содержательное сходство нового предмета с Законом Божиим, однако и в методологическом, и в методическом плане это совершенно разные учебные дисциплины. Поэтому накопленный опыт прошлых лет в области преподавания Закона Божиего, безусловно, интересный для исследователя, не может быть перенесен в практику преподавания религиозной культуры сегодня в иных исторических и социокультурных условиях.

Ситуация с преподаванием православно ориентированных дисциплин осложнилась еще и произошедшей сменой образовательной парадигмы со знаниевой на гуманитарную или лично ориентированную. Современная парадигма образования представлена широким спектром педагогических подходов: лично ориентированным, аксиологическим, компетентностным, культурологическим и другими, применение которых способствует достижению отдельных образовательных эффектов в условиях вариативного образования с сохранением единого образовательного пространства. Для нашего исследования в области преподавания православной культуры особый интерес представляет культурологический подход.

Концепция культурологического подхода была выдвинута В. В. Краевским, И. Я. Лернером и М. Н. Скаткиным в противоположность исторически сложившему еще со времен Я. А. Коменского знаниевому подходу. Концептуально культурологический подход ориентирован не на знания обучаемого, его интеллект, а на овладение основами человеческой культуры, в результате которого происходит впитывание, освоение опыта (культуры) человечества через расширение, обогащение, преобразование личного опыта субъекта при решении воспитательных задач на основе культурных традиций, сложившихся в конкретном обществе. В лаконичном виде культурологический подход можно представить так: воспитание человека культуры через овладение культурой и обогащение личного опыта на основе лучших достижений и культурных традиций, сложившихся в конкретном обществе. Следует обратить внимание, что принципиальное отличие культурологического подхода заключается в том, что он затрагивает личностный уровень, предполагает соотнесенность полученных знаний с собственным опытом. Замечено, что знание становится духовным тогда, когда оно превращается в лично значимое. «Можно многое знать, но не уметь творить, многое знать, но не быть духовным человеком» [13, с. 245].

По мысли ученых, культурологический подход в религиозном образовании в полной мере отвечает социальному заказу на образование в постиндустриальном обществе и идее развивающего религиозного образования. Раскрыть перед учащимися ценностные смыслы национальной духовной культуры, воспитать

человека в родной культуре и через культуру — в этом и заключается главная идея культурологического подхода как методологической основы учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики».

Необходимо констатировать, что при явном доминировании культурологического подхода в преподавании религиозных знаний в школе, он реализуется в единстве с личностно ориентированным, аксиологическим и системно-деятельностными подходами.

Личностно ориентированный подход, как известно, предполагает, что и педагоги, и учащиеся относятся к каждому человеку как самостоятельной ценности, уникальной личности независимо от его индивидуальных особенностей. Одновременно реализация данного подхода подразумевает, что учебный материал должен восприниматься каждым ребенком как личностно значимый.

В русле аксиологического подхода следует понимать православную культуру как систему ценностей восточно-христианской традиции, транслируемых из поколения в поколение. Каждый человек в своей жизни опирается на то, что для него является ценностью, что он ставит на высшее место в своей иерархической системе. Поэтому задача учителя не давать учащимся разнообразную информацию, знания, которые не определяют жизнь, а снабдить духовными и нравственными ориентирами.

Системно-деятельностный подход лежит в основе новых федеральных государственных образовательных стандартов начального общего образования и ориентирует участников педагогического процесса на активную сознательную деятельность, в ходе которой учащиеся учатся добывать и пополнять знания. Поэтому системно-деятельностный подход реализуется через активные и интерактивные методы и приемы, а также поисково-исследовательские и творческие задания.

Каждый из перечисленных подходов имеет свою методическую ценность, но для преподавания православной культуры особенно важен культурологический подход. Как справедливо заметил Д. К. Бурлака, «культурологическая методология создает неоспоримые преимущества именно православному христианству, ведь культуuroобразующая роль Православия в судьбе России не сопоставима ни с каким конфессиональным влиянием» [1, с. 17]. Цель данной работы заключается в раскрытии сути культурологического подхода в преподавании православной культуры в условиях смены образовательной парадигмы и в описании способов его реализации в школьной практике.

Заметим, что с момента введения данного учебного предмета в школьное образование в качестве основной его характеристики был выбран культурологический подход. При этом в большинстве случаев он понимался в упрощенной интерпретации — на уроке изучается не религия, а культура. И это срабатывало как «успокаивающее средство» для части населения России, не принимающей само слово «религия» в образовании. Между тем культурологический подход, являясь концептуально-методологической основой курса, отражается и в целевой установке, и в дидактических принципах, и в содержании, и в организационно-методическом сопровождении образовательного процесса.

В связи с этим целесообразно обратить внимание на само слово «культура», содержание которого чрезвычайно емко. Культура понимается как духовное

и материальное богатство народов России и мира, воплощенное в их языке, традициях, обычаях, верованиях, искусстве и образе жизни. Необходимо сделать особый акцент на том, что православная культура в школе — это не рассказ о достижениях в области церковной литературы, архитектуры, музыки, а предмет, раскрывающий глубинный пласт нравственных отношений человека с окружающим миром, человека с человеком, его отношения к жизни и деятельности [12, с. 50].

Следует заметить, что неправильное понимание сути культурологического подхода и неверная интерпретация понятия «культура» привели к распространенной и устойчивой ошибке, когда при преподавании православной культуры на первый план выходит внешняя обрядово-эстетическая сторона Православия. Это неизбежно приводит к устойчивой ассоциации православной культуры с «экспонатом этнокультурного и исторического музея», не имеющим никакого отношения к современной жизни и не представляющим лично значимую ценность для человека XXI в. Точно подмечено О. Э. Ногинной, что при культурологическом подходе нельзя допускать растворения религиозного образования в культурологии. Нельзя отделить православную культуру от православного вероучения, поскольку и православная культура, и православное мировоззрение вытекают из православного вероучения [8, с. 136]. Легко превратить урок православной культуры при чрезмерной увлеченности архитектурными или живописными стилями, техникой мастерства иконописи или хорового пения в урок искусствоведения, музыковедения или литературоведения и тем самым увести от решения общепедагогических и воспитательных задач, которые поставлены перед учебным курсом «Основы религиозных культур и светской этики».

При интеграции религиозно ориентированных дисциплин в школьное образование важно понимание того, что в преподавании данных дисциплин является первичным, а что вторичным. И это непременно должно найти отражение как на уровне формулирования цели и постановки педагогических задач, так и на уровне проектирования содержания и методического оснащения урока.

Безусловно, знакомство с памятниками культуры и культуuroобразующими элементами Православия входит в число образовательных задач модуля «Основы православной культуры». Однако этим они не исчерпываются. Согласимся с мнением игумена Петра Мещеринова, что на уроке главное — познакомить учащихся со способом мировосприятия, составляющего фундамент культуры, с определяющими культуру ценностями, объяснить, какими религиозными, эстетическими и бытовыми побуждениями они вызваны и вызываются на свет [7].

При этом получение учащимися информационно-фактического материала, безусловно, весьма важно. В связи с этим считаем целесообразным в религиозно-культурологическом образовании выделить следующие уровни:

– *информационный* — получение знания, которое сопряжено с узнаванием фактов, понятий, событий. Например, знаний о православном вероучении, религиозных памятниках, сакральных текстах и пр.;

– *ценностно-смысловой* — осознание полученных знаний, которое связано с поиском ответов на актуальные вопросы: почему, зачем, ради чего, во имя

чего люди живут так, а не иначе, какие духовные и нравственные ценности определяют их жизнь;

– *рефлексивно-поведенческий* — осмысление изученного и соотнесенность с личным опытом — «что значит лично для меня это знание»; «как я могу его применить в своих отношениях с окружающим миром, людьми» и пр.

Принимая во внимание, что рождение урока начинается с осознания его цели, считаем принципиально важным остановиться на этапе постановки цели. И в качестве примера предложим возможную формулировку цели урока на тему «Православная молитва», которая, на наш взгляд, соответствует идеи культурологического подхода. Итак, цель урока на тему «Православная молитва» — формирование представлений о смысле и значении молитвы для православного человека, осмысление духовного поиска и молитвенного подвига в религиозных, исторических и литературных примерах. Таким образом, очевидно, что цель преподавания православной культуры в рамках культурологического подхода не сводится к сообщению учащимся знаний, фактов, сведений о Православии, а предполагает мировоззренческий поиск, проникновение в ценностные смыслы православной культуры, соотнесенность с собственным жизненным опытом.

Вместе с тем заметим, что такая постановка цели предполагает широкую межпредметную интеграцию в литературу, русский язык, историю, мировую художественную культуру, предметы обществоведческого цикла.

Интегативность наряду с диалогичностью, культуросообразностью и контекстуальностью является ведущим принципом культурологического подхода в преподавании православной культуры.

Широкая *интеграция* дает целостное представление об изучаемом предмете, явлении или факте, устраняет проблему обрывочных знаний, неумения связывать материал как внутри одного предмета, так и с другими учебными предметами школьной программы. Межпредметная интеграция способствует включению школьников в мир религиозной культуры, выраженной в христианском нравственном учении, христианской философии и искусстве (живописи, архитектуре, литературе, музыке), в традициях и обрядах, образе жизни верующих людей. Приведем возможную межпредметную интеграцию к теме «Православная молитва». Так, в качестве литературного материала можно привлечь не только стихотворение М. Ю. Лермонтова «Молитва», но и фрагменты текстов из сказки Г. — Х. Андерсена «Снежная королева» и из рассказа Л. Н. Толстого «Детство» (гл. 15) и др., а также исторические факты, например, о молитве русского войска перед Бородинским сражением. Разбирая религиозным «молитва», уместно обратиться к этимологическому анализу слов «молва», «молвит», «моление», а иллюстративный ряд представить репродукциями иконы «Умиление», картинами Ф. А. Бруни, М. В. Нестерова «Моление о чаше» и др. Для создания эмоционального фона восприятия учебного материала может быть предложено музыкальное сопровождение — П. И. Чайковский «Молитва» (из Детского альбома). При таком подходе, с одной стороны, на уроке происходит не только работа с когнитивной сферой учащихся, но и соприкосновение с эмоциональной, через задействование всех каналов восприятия, с другой — обогащение гуманитарного образования за счет религиозного и наоборот.

Принцип диалогичности предполагает как содержательный, мировоззренческий диалог, диалог культур, так и диалог как методический прием и форму общения участников образовательного процесса. Диалогическое общение ориентировано на признание и безусловное уважение мнения каждого, личностную позицию, оно формирует способность вслушиваться в иное мышление, мыслить не «значениями», но смыслами (В. С. Библер). Только в диалогическом общении ребенка со значимым взрослым происходит выработка собственной системы ценностей, осуществляется поиск смысла жизни, удовлетворяется конкретный духовный и познавательный запрос, выявляются скрытые мотивы собеседника. В связи с этим диалог как дидактический принцип и методический прием наиболее полно отвечает концепции развивающегося культурологического образования и духовно-нравственного воспитания школьника.

Культуросообразность как доминирующий принцип культурологического подхода может трактоваться двояко. Во-первых, в педагогическом процессе решение образовательных и воспитательных задач осуществляется на основе культурных традиций, сложившихся в российском обществе. Во-вторых, культуросообразность предполагает соответствие текстов, иллюстраций, культуры и стиля изложения учебного материала той религиозно-культурной традиции, к которой они относятся, а также гармоничное сочетание культурных образцов современности с эстетическим каноном православной традиции [9, с. 10].

Контекстуальность же обеспечивает включение православной культуры в общехристианский культурный контекст. Без знакомства с западноевропейской христианской культурой наряду с православием есть риск значительно сузить и обеднить изучаемый предмет. Литература, живопись, музыка, наука и все то, что ассоциируется у людей собственно с культурой, на Руси в той или иной мере связано с общеевропейской христианской культурой. Как справедливо замечено, классическая европейская культура в силу своего большего возраста и, следовательно, накопленного «культурного багажа», имеет огромную христианскую воспитательную ценность именно с позиции культурологического подхода. Ограничиваясь исключительно русской православной культурой, есть опасность перейти на сугубо церковно-практическую дидактику, объясняя значение и предназначение того или иного религиозного предмета или явления. Напротив, обращение к европейской христианской культуре способствует формированию целостной христианской картины мира [7].

Контекстуальность, на наш взгляд, также можно понимать как раскрытие контекстов явлений религиозной культуры. Так, например, для правильного понимания евангельской притчи, ее осмысления и актуализации на уроке важно воссоздать исторический и социокультурный контекст, выяснить географические, археологические, психолого-педагогические и другие нюансы притчи [11, с. 228].

Реализация обозначенных ведущих принципов культурологического подхода, как нам представляется, должна осуществляться в учебном процессе через такие методы, как понятийно-концептуальный анализ, интерпретативный (или герменевтический), историко-краеведческий, историко-биографический и другие методы. Так как обозначенные методы не являются широко рас-

пространенными в практике преподавания православной культуры, считаем уместным остановиться на их объяснении.

Понятийно-концептуальный анализ оправдано использовать при изучении религиозных православной культуры. Преимущество метода заключается в том, что он позволяет не только узнать лексическое значение слова-религиозного термина, но и раскрыть его ценностно-смысловое наполнение в конкретном профессиональном и национально-культурном дискурсе. Данный метод подробно описан в отдельной работе автора, которая раскрывает и теоретические основы понятийно-концептуального анализа и знакомит с методическими рекомендациями по его практическому применению [10].

С целью развития у школьников самостоятельности мышления учеными, педагогами предлагается интерпретативный (или герменевтический) метод, адаптированный Ф. Н. Козыревым и его коллегами-единомышленниками к религиозно-культурологическому образованию в отечественной школе. Суть метода заключается в интерпретации религиозных символов, феноменов. В данном смысле символом, по мнению Ф. Н. Козырева, может быть священный текст, в том числе и текст Священного Писания, звук (колокольный звон), картина (или икона), которые являются «культурными текстами» и доступны в определенной степени для восприятия людьми любого возраста [3, с. 437].

В педагогическом контексте интерпретацию следует рассматривать как разновидность поисковой деятельности, в ходе которой учащиеся интерпретируют текст с опорой на традиционную православную экзегетику и находят содержательные параллели в произведениях мировой художественной культуры, а также как форму диалогового взаимодействия с другими участниками образовательного процесса. Адаптированный к российским условиям интерпретативный метод применен в учебном курсе «Духовно-нравственные беседы» [6]. Каждая тема урока представляет собой отдельный сюжет евангельской притчи, требующий прояснения путем интерпретации. По замыслу авторов весь процесс интерпретации разделен на несколько этапов.

1) Ознакомление с текстом евангельской притчи через пересказ или предъяснение (чтение) оригинального текста Евангелия.

2) Выполнение заданий на понимание сюжета притчи и обмен своими мыслями в диалоговом режиме друг с другом и с учителем, обобщение (систематизация) интерпретаций.

3) Ознакомление со вспомогательным материалом, расширяющим круг интерпретаций или проясняющим их, «перечитывание» текста с их учетом и проведение рефлексии — осмысление учащимися своего отношения к изученной теме [5, с. 100–101].

На уроках православной культуры полезным и эффективным является применение историко-краеведческого метода, который позволяет использовать окружающую культурную и историческую среду в учебных целях. Краеведческий элемент в этом случае призван решать такую важную задачу, как воспитание уважительного и бережного отношения к старине, культурному наследию предков, к истории родного края. Реализация данного метода предполагает поисково-исследовательскую деятельность, включающую изучение архивных материалов, исторической литературы, археологических и этнографических

вещественных источников, религиозных сооружений, а также религиозной топонимике края. Например, уместно провести исследование наименований улиц родного города, сопоставив дореволюционные и современные названия и определив главную идею, заложенную в наименованиях географических объектов в дореволюционной топонимике. Как известно, в большинстве случаев улицы были названы по месту нахождения православного храма, и в наименованиях нашли отражение имена святых или церковные праздники, в честь которых храм был освящен.

В преподавании православной культуры целесообразно уделять особое внимание личности в истории. Историко-биографический метод позволяет апеллировать к личности, знакомиться с социальными, политическими и культурными процессами через изучение биографий выдающихся людей, в том числе и жизнеописаний православных святых, а также через постижение перипетий «рядовых граждан». В русле историко-биографического метода «достижения православной культуры рассматриваются не просто как накопленные народом материальные и духовные ценности, а как результат служения, деятельности, жизненного подвига конкретных людей» [2, с. 25]. Данный метод опирается на приемы наблюдения, анализ документов и ориентирован на описание уникальных ситуаций в жизни человека, его внутреннего мира; изучения личных документов (автобиографий, писем, дневников, мемуаров) представителей определенной группы лиц для реконструкции их внутреннего мира; изучения агиографической литературы (жизнеописаний святых).

Объем настоящей работы не позволяет представить и описать все возможные методы и приемы, способствующие на практике реализации культурологического подхода в преподавании православной культуры. Однако очевиден вывод, что в представленном смысловом ключе культурологический подход в преподавании православной культуры соответствует идее современной образовательной парадигмы. Иными словами, такой подход способствует формированию религиозной картины мира, развитию у учащихся личного отношения к знаниям, стимулированию интереса к изучаемому предмету через наполнение его живым содержанием, развитию ценностно-смысловой сферы школьников, что обусловлено требованиями к предметным, личностным и метапредметным результатам современных федеральных стандартов.

Безусловно, культурологический подход предъявляет новые и серьезные требования к учителю, как в личностном, так и в профессиональном плане. Необходимость личной восприимчивости духовных ценностей православной культуры — непереносимое условие для учителя религиозно ориентированных предметов. Если те ценности, идеи и идеалы, которые облекает в слова учитель на уроке, являются для него чуждыми, не согретыми теплотой его личных убеждений, они не будут иметь никакой воспитательной силы.

В методическом плане, к сожалению, в подавляющем большинстве в сознании учителя остаются прежние целевые установки, а обучение ведется по освоенным канонам предметного подхода. В связи с этим и методика преподавания предметов с религиозным содержанием, и имеющееся учебно-методическое обеспечение по православной культуре в большинстве случаев методологически не соответствуют культурологическому подходу.

И, наконец, следует заметить, что в организационно-методическом аспекте культурологический подход предполагает, прежде всего, светский характер педагогического общения — не допускается включение в образовательный процесс религиозных действий и открытых форм религиозного почитания; преподавание не ведется от лица религиозной общины; преподаватель не является представителем религиозного объединения и не связан в своей профессиональной деятельности обязательствами перед ним; преподавание не является апологетическим или законоучительным [4, с. 113; 5, с. 101].

На основании представленного материала можно сформулировать основные положения культурологического подхода в преподавании православной культуры.

1. Культурологический подход в единстве с личностно ориентированным и системно-деятельностным подходами определяет стратегию современной образовательной парадигмы и составляет сущность методологии религиозно ориентированного современного школьного образования.

2. Культурологический характер преподавания православной культуры затрагивает все структурные компоненты целостного педагогического процесса: целеполагание, содержание образования, дидактические принципы, методы и приемы обучения, организационно-методический блок.

3. Культурологический подход предполагает прежде всего особое мировоззрение педагога, методологическое осмысление им образовательных реалий и предъявляет новые и серьезные требования для учителя, как в личностном, так и в профессиональном плане.

4. Ведущими принципами культурологического подхода являются культуросообразность, интегративность, диалогичность и контекстуальность, которые обеспечивают учащимся входение в мир духовных и культурных смыслов. Достижению этой цели могут помочь понятийно-концептуальный, интерпретативный, историко-краеведческий, историко-биографический методы, а также активные и интерактивные методики, «свежий взгляд» на урок как на «лабораторию мысли» ребенка, где должно произойти открытие и переживание личностно значимых ценностей.

Таким образом, культурологический подход в религиозно ориентированном образовании изменяет представление о целевых и ценностных установках, о содержании и способе преподавания православной культуры, расширяет узко катехизическую направленность содержания предмета путем интеграции религиозных знаний в гуманитарное образование и гуманитарного школьного образования в теологический и религиоведческий дискурс, а также формирует новый взгляд на место и роль религии в жизни и культуре целого народа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бурлака Д. К. Духовно-фундированное образование в постсекулярном обществе // Козырев Ф. Н. Гуманитарное религиозное образование. — СПб., 2010. — С. 65–71.
2. Дивногорцева С. Ю., Агеева А. В. Методика преподавания курса «Основы православной культуры»: учебное пособие. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. — 176 с.

3. Козырев Ф. Н. Религиозное образование в светской школе. — СПб.: Апостольский город, 2005. — 636 с.
4. Козырев Ф. Н. Религия как дар: педагогические статьи и доклады. — М., 2014. — 440 с.
5. Кучурин В. В., Козырев Ф. Н. Неконфессиональная модель духовно-нравственного образования на основе УМК «Духовно-нравственные беседы» // Воспитания в современной образовательной среде: Материалы региональной научно-практической конференции / отв. ред. И. В. Васютенкова. — СПб.: ЛОИРО, 2011. — С. 97–106.
6. Любимова О. Е., Козырев Ф. Н., Кучурин В. В. Духовно-нравственные беседы. Ч. 1: Евангельские притчи. — СПб.: РХГА, 2012. — 112 с.
7. Мещеринов П., игум. Размышление о преподавании основ православной культуры. — URL: <http://www.pravoslavie.ee/docs/opk.pdf> (дата обращения: 03.05.2017).
8. Ногина О. Э. Реализация культурологического подхода в преподавании православной культуры // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — Тамбов: Грамота, 2014. — № 11. — Ч. 1. — С. 136–139.
9. Скларова Т. В. Теория и методика преподавания религиозной культуры в школе // Вестник Православного Свято-Тихоновского университета. Сер. IV: Педагогика. Психология. — 2012. — Вып. 4 (27). — С. 7–12.
10. Урбанович Л. Н. Система работы с религиозными понятиями на уроках духовно-нравственной направленности. Православного Свято-Тихоновского университета. Сер. IV: Педагогика. Психология. — 2017. — Вып. 44. — С. 11–19.
11. Урбанович Л. Н. Евангельские притчи в межпредметной интеграции школьного образования // Вестник РХГА. — 2015. — Т. 16, вып. 4. — С. 223–233.
12. Урбанович Л. Н. Преподавание религиозно-культурологических дисциплин в контексте школьного образования: теория и методика: учебное пособие. — Смоленск: Свиток, 2016. — 184 с.
13. Шадриков В. Д. Психология деятельности и способности человека: учебное пособие. — М.: Издательская корпорация «Логос», 1996. — 320 с.

ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЯ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ

УДК: 11:115

*С. Т. Кругликов**

ХРОНОЛОГИЯ СУБЪЕКТА РЕНЕ ДЕКАРТА

В статье предпринимается попытка анализа классических рубрик картезианской философии, таких как методическое сомнение и *ego cogitans*, с позиций философской хронологии. Известное противоречие, согласно которому следствием знаменитого тезиса *cogito ergo sum* является то, что Я не существует, когда не мыслит, рассматривается через темпоральные возможности субъекта философии Декарта. В процессе анализа обнаруживается необходимость проведения различия модусов субъективности — Я мыслящим? с одной стороны? и аподиктически сущим субъектом — с другой. Результатом такого подхода становится обнаружение эпистемической напряженности между *cogito* как субъектом-субстанцией и самим мыслящим субъектом, которая и создает конкретное Я. Вследствие этого внутри картезианского проекта удается совершить указание на вполне оформившееся противоречие классической онтологической мысли, принципиально исключающей темпоральность из дискурса, и мысли хронологической, ориентированной на конкретное переживание субъектом своей временности.

Ключевые слова: Декарт, онтология, хронология, темпоральность, *cogito*, субъект, Я, Бог, сомнение, демоническое.

S. T. Kruglikov

THE CHRONOLOGY OF RENE DESCARTES' SUBJECT

This article represents an attempt of analysis of such classical Cartesian categories like methodological doubt and *ego cogitans*, from the point of philosophical chronology. A well-known contradiction, according to which the consequence of famous thesis *cogito ergo sum* is that the Self does not exist, when it does not think, is considered through the temporal possibilities of the Descartes' subject. Through the analysis, the necessity of differentiation of subjectivity's modi is found — the thinking Self on the one hand and the apodictically existing subject on the other. The result of such approach is the discovery of the epistemic tension between *cogito* as a subject-substance and the thinking subject itself — this tension creates a concrete Self. As a consequence, it is possible to figure out a completely formed

* Кругликов Сергей Тимофеевич, аспирант, кафедра онтологии и теории познания, Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет; kruglikov-s@mail.ru

contradiction between classical ontological thought, fundamentally excluding temporality from discourse, and chronological thought, which involve subject's concrete experience of its temporality.

Keywords: Descartes, ontology, chronology, temporality, cogito, God, Self, doubt, demonic.

Начало новоевропейской мысли традиционно возводится к проекту Рене Декарта, с которым, по мысли Гегеля, впервые мы вступаем в самостоятельную философию, исключившую всякую мифологию и религию. Фундаментом, который, будь мы мореплавателями, мы приветствовали бы криками «Земля!», становится мыслящее Я, приобретающее статус *fundamental absolutum inconcussum*, безусловного и непоколебимого основания истины.

Несмотря на повсеместное признание картезианского поворота, сам проект методического сомнения и его итог, *ego cogitans*, всякий раз оказывается под ударом критики всевозможного толка. Одним из частых упреков оказывается критика темпоральных возможностей *cogito*, сводящаяся зачастую к следующему трюизму: мыслю, следовательно, существую, — но что же, когда не мыслю? Субъект удостоверяется в своем существовании посредством рефлексии, но исчезает, когда «есть» непосредственно. Иными словами, как мыслящее конечное Я может быть субъектом, если Я не всегда мыслит (и даже преимущественно не мыслит), как бы широко мы, вслед за Декартом, ни понимали это мышление? И если это Я не конечно, то чем отличается мысль Декарта от предлагавшихся до него онтологий, в которых место субъекта по праву занимает Бог? Проблема, таким образом, состоит в том, чтобы показать возможность хронологической, темпоральной интерпретации такого субъекта как *cogito*.

Надо отметить, что сам Декарт скорее избегает этого вопроса и даже нарочно подчеркивает субстанциальный статус *cogito*. Как сам он отмечает в письме А. Кольеру, основная разница между словами Августина «если я обманываюсь, то уже поэтому существую» [1, с. 498], и *cogito ergo sum* заключается в том, что Августин

пользуется этим положением для доказательства достоверности нашего бытия и затем для того, чтобы показать, что в нас есть некий образ Троицы, поскольку мы существуем, знаем, что существуем, и, наконец, мы любим это бытие и это имеющееся у нас знание; однако я пользуюсь тем же положением, чтобы дать понять, что именно я, мыслящий, — *нематериальная субстанция*, не содержащая в себе ничего телесного; а это совсем различные вещи [5, с. 609].

Любопытно, что потом и в *cogito* Декарт вынужден будет искать некоторый аналог Троицы, как если бы оно само не справлялось. Тем не менее та настойчивость, с которой Декарт говорит именно о «нас самих», усугубляет наши затруднения, ведь как возможно, чтобы *я сам* мог быть и *субстанцией*, коль скоро «*substantia* — традиционный и преобладающий титул для *уплоцецевов*, *subjectum* в метафизическом смысле» [13, с. 129]. Более того, чем ближе мы ставим человеческое Я и мышление в смысле субстанции, тем очевиднее становится разрыв между Я как субъектом-субстанцией и возможностью переживания времени, поскольку сам «субъект знает себя как такое знание,

которое обуславливает всякую субъективность, он в качестве такового знания *есть*: сам абсолют» [12, с. 382], и, следовательно, он *есть*, но вне времени.

Итак, различие между августинианской трактовкой *cogito* и трактовкой Декарта не вносит никакой ясности во вторую. Когда Августин обнаруживает несомненность собственного присутствия, он, конечно, по большому счету, обнаруживает несомненность Божественного бытия, из которого только и становится ясным бытие конкретного Я. В то же время картезианское сомнение, напротив, обнаруживая себя без Бога и даже себя как абсолют, не может примирить самость и субъективность в метафизическом смысле. Утверждая, что *ego* — *sum*, Декарт, в сущности, повторяет слова, которые услышал Моисей из горящего терновника. С труда Псевдо-Дионисия «О Божественных именах» до Суммы Теологии Фомы — первое имя Бога — Сущий [11, с. 167], для первого — «*εϋο εϋϋι*», а для второго — «*ego sum*». Имя «Сущий» «указывает на существование в настоящем, а именно это прежде всего относится к Богу, бытию которого, как заметил Августин, не присуще ни прошлое, ни будущее» [11, с. 167–168]. Сам Картезий будто пытается спасти положение: «Я не в состоянии измыслить никакую другую вещь, кроме одного только Бога, к сущности которой относилось бы бытие» [6, с. 121], говорит он, дублируя, строго говоря, схоластические определения субстанции. Парадоксальность этой позиции очевидна — Бог имеет онтологическое первенство по определению, тогда как *cogito* имеет первенство логическое и, более того, само для себя оно достоверно еще до всякого понятия Бога [14, с. 19]. Предсказанное Фичино стремление интеллекта «стать Богом, объемлющим все» [10, с. 203], у Декарта находит свое воплощение.

Итак, вопрос о времени *cogito* усложняется удвоением субъективности — то ли сам человек должен мыслиться как субъект, то ли в мышлении вообще обнаруживается сама субъективность. Если верно первое, остается непонятым, как конечное мыслящее Я может быть субъектом вне времени. Если второе, мы должны примириться с неизбежным дуализмом или недоступным разрыванием Субъекта посредством нас самих. Этот эпистемический разрыв, по большому счету, и задает проблематику новоевропейской мысли. Нам же необходимо решить только вопрос, связанный с переживанием времени.

Несомненно, что *cogito* и правда нет, когда нет мысли. Но трюизм этот, по большому счету, лишен смысла, поскольку *cogito* как *cogito* не может не мыслить, его «теперь» и его вечность — *одно и то же*. Хронологически здесь не обнаруживается ничего нового ни в сравнении с христианской дискурсом Бога, ни даже с парменидовой мыслью о Бытии. То, что, по-видимому, предлагает Декарт, по сути, с точки зрения хронологии, еще одна онтология — постулирование вечного, неизменного и всюду равного себе. Его сомнение — сомнение онтологическое, сводящее бытие к его силовому центру, которым оказывается мышление. Сам Декарт вполне ощущал эту возможность онтологизации *cogito*, поскольку одной из немногих вещей, опровергающих божественность *ego cogitans*, он считал именно появление во времени: «если бы я происходил от себя самого, то <...> сам бы стал Богом» [6, с. 83].

Этот момент исключительно важен. Игнорируя разделение на мыслящее и протяженное, которые недоступны друг для друга, будучи субстанциями,

Декарт делает ставку на реальное психофизическое появление «нас самих», осуществляющих онтологическое сомнение. Это заставляет нас вновь поставить вопрос о субъекте его философии — какое Я им является: то Я, которое обнаруживается в акте сомнения, или то, которое его осуществляет? Иными словами, ego — это ego cogitans или то Я, которое аподиктически sum? Понятно, что и этот вопрос имеет вид уловки, однако если не различить модусы ego, мы всегда будем оказываться в онтологической ловушке. Так, вместо того, чтобы исследовать Я-мыслящее как аподиктически сущее и, так, принципиально отстраненное и безличностное, как мы делали до сих пор (и попадали в тупик), постараемся рассмотреть подробнее само Я-мыслящее.

То, что обнаруживает для нас ego cogitans, — сомнение, и оно, быть может, обладает не только и не столько методологическим характером. Гуссерль утверждает, что в нем «дан прообраз медитаций, необходимых каждому начинающему философу, медитаций, на коих только и может изначально произрастать философия» [4, с. 14]. Итак, от нас требуется рассматривать сомнение не как методологический ход, а как реальный и переживаемый акт абсолютной единичности и одиночества.

Главным препятствием для этого выступает сам проект картезианской философии, который, как кажется, скорее лишен экзистенциального измерения, чем его подразумевает. Однако сам текст «Meditationes de Prima Philosophia» провоцирует нас вжиться в его героя, немолодого уже человека, желающего переосмыслить свою жизнь — «как много ложного принял я за истинное, когда был молод, и как много сомнительного выстроил на этом впоследствии» [6, с. 29]. В тихом уединении он принимается за необходимое дело, ведь «однажды в жизни должно быть заново перевернуто все, начиная с самых основ» [6, с. 29]. Понятно, что речь идет о науке, Декарт прямо говорит об этом. Но сколько эмоциональных коннотаций в его сдержанном тексте!

Это казалось мне громадным трудом, и я ждал, пока не достигну такой зрелости, за которой другая, более подходящая для научной деятельности, уже не придет. И вот поэтому я непростительно долго медлил, тратя оставшееся мне для действий время на рассуждения, так что теперь чувствую на себе вину [6, с. 29].

Предприятие поиска прочного и постоянного основания науки на первых же страницах сопрягается с собственной жизнью и личной ответственностью. Мераб Мамардашвили, несомненно, тонко чувствовавший этот момент, указывал, что тексты Декарта «выражают реальный медитативный опыт, проделанный им с абсолютным ощущением, что на кон поставлена жизнь» [9, с. 508]. Так или иначе, несмотря на то что медитациям мы посвящаем свой досуг, они не должны казаться чем-то праздным или несерьезным. Такое предприятие мышления приобретает практически бахтинские обертона.

Ответственность каждого момента мышления такова, что всякий раз я действительно оказываюсь на острие настоящего. Только непосредственно данное мне здесь и сейчас я не могу принять за иллюзию. Как только это станет воспоминанием, ни по каким надежным признакам я не смогу отличить явь от сна [6, с. 31]. Так мы откажемся даже от настоящего, потому как позже и оно может оказаться сновидением. Далее — и от образов сновидений, потому как

они могут быть внушены неким злым гением, всемогущим и хитрым. Все это предприятие повергает медитирующего в состояние, «лишенное света, среди глухой тьмы возбужденных к сопротивлению непреодолимых трудностей» [6, с. 39].

Методологически здесь осуществляется привычная схема, исключаящая все сколько-нибудь сомнительное и недостоверное, вплоть до данных чувств и умозрительных образов. Деррида в этом отношении делает интересное замечание — медитирующий оказывается безумнее безумца, потому что для него «абсолютная целостность идей чувственного происхождения попадает под подозрение, лишается <...> “объективного значения”» [7, с. 67]. В определенном смысле картезианские медитации, понятые как практика, имеют вообще очень отдаленное отношение к рациональности в ее классическом понимании. Отказываясь от мира и представлений о мире, медитирующий осуществляет скорее акт воли, нежели акт мышления. «Безумен я или нет, cogito, sum» [7, с. 73].

Проект Декарта, понятый не схематически и методологически, лишается в своей сути онтологического измерения. Оставляя в стороне cogito — sum, мы концентрируемся непосредственно на ego cogitans и обнаруживаем то, что Деррида назвал «демонической гиперболой». Проект Декарта «не человечесен в смысле антропологической фактичности, а скорее метафизичен и демоничен: прежде всего он узнает себя в борьбе с демоном, со злокозненным гением бессмыслия, мерится с его высотой, сводя в себе на нет естественного человека» [7, с. 67].

Конечно, Деррида не различает естественного человека и cogito, а точнее, он вносит такое различие, которое устраняет первое в активности второго. Таков традиционный способ аналитики картезианских медитаций. Однако демоническое в акте сомнения как раз и заключается в том, что сомневается всегда естественный человек, доходящий до того, что собственное мышление, в чистом модусе мышления как мышления, он онтологизирует и, очевидно, теряет что-либо отличное от него — протяженное, Другого, Бога. Иными словами, наша привычка говорить о cogito как сущем субъекте отражает лишь половину, сухой результат картезианской мысли, игнорируя способ его достижения. Мыслящее — никогда не мыслящее, если его не мыслит конкретное Я. Ахутин справедливо замечает: «Ego cogitans касается глубиннейшей истины бытия вовсе не в объективной картине мира, а именно в своем ego, в средоточии своей субъективности» [3, с. 646]. Нет секрета в том, что врожденная идея Бога возвращает миру его существование непосредственно по отношению к субъекту, как нет секрета в том, что мало что было раскритиковано так же яростно и отнюдь не беспочвенно, как эти самые врожденные идеи.

Картезианская медитация как демоническое предприятие, конечно, не имеет смысла бесовства. Демоническое здесь — принципиальная и добровольная герметическая обособленность. В терминах Кьеркегора — «закрытое и несвободно открываемое» [8, с. 149]. «Закрытое — это как раз немое; речь, слово — это то, что освобождает от пустой абстракции закрытости» [8, с. 151]. Поразительно совпадение мысли Кьеркегора, ελοχη картезианства, воздерживающегося от суждений, и слов Деррида «творчество начинается с самого

простого дискурсивного рассуждения, с первого сочленения смысла, с фразы, с синтаксического наброска некоего “как такового”, поскольку написать фразу — значит проявить возможный смысл. Фраза в своей сущности нормальна» [7, с. 70]. «Крайнее средство языка от безумия — это смысл бытия» [7, с. 70]. Сущностная немота ελοχη обеспечивает закрытость его, которое, как было показано выше, становится собственной в своей закрытости наполненностью смыслом. Иными словами, редукция Я к собственному cogito лишается сферы собственного и, таким образом, не предусматривает возвращения к непосредственному выражению иного опыта, чем когитальный. Бог выступает здесь фигурой, легитимирующей речь об ином, ведь «то, что меня создал Бог, делает само по себе весьма вероятным, что я сотворен по образу Его и подобию» [6, с. 91]. Понятно, что далеко не благочестие и дань традициям заставляют Декарта сделать такое в высшей степени спорное заявление.

Тем не менее мы, кажется, достаточно указали на ощутимый разрыв cogito и ego cogitans, которые в своей сути не могут быть одним и тем же. Даже если человек мыслит как субстанция, это не значит, что он и есть субстанция. Или еще точнее: даже если человек мыслит субъект или даже как субъект — он им не является. Гегель в картезианском проекте ясно видел именно этот момент. Усилие, выносящие мир за скобки, всегда собственное усилие, абстрагирующееся, в конечном счете, от собственного, но не исключающее его. Онтологизация cogito — усвоенная традицией схема картезианства, тогда как само картезианство, пожалуй, оставляло широкую границу между человеком и субъектом.

«Подлинное или чистое Я», как замысленное онтологическое основание, точнее, — основание достоверности бытия сущего, отделяется от «полнокровного» самоистолкования человека и выстраивается по образу и подобию метафизического понятия *subjectum, hypokeimenon* [14, с. 19].

Возвращаясь от исследования вопроса об онтологическом статусе cogito и проблемы самого ego cogitans к хронологической проблематике, попробуем продумать временение Я не с точки зрения cogito как субъекта, но с позиции нас самих, прорывающихся к субъективности. Для нас «теперь» времени не только не постоянная актуальность, но даже напротив, вечно ускользнувшее. Оно было, когда я только заикнулся о нем, и прошло, когда я договорил. Момент «теперь» не может быть временем для нас, поскольку вообще не имеет длительности. Аристотель понимал это «теперь» только как границу: «...когда мы мыслим крайние точки отличными от середины, и душа отмечает два “теперь” — предыдущее и последующее, тогда это [именно] мы и называем временем, так как ограниченное [моментами] “теперь” и кажется нам временем» [2, с. 148]. Оно, по Аристотелю, схватывается как некоторое «между», как заведомо неопределенное. Даже если нечто случилось, эта перемена будет всегда домыслена. А. Г. Черняков трактует этот момент еще радикальнее: «... между этими событийно наполненными “теперь” лежит событийно пустой, безразличный, безликий промежуток. Время ограничено посредством “теперь”, но каждое “теперь” конституировано как таковое посредством этого событийно не наполненного зазора» [15, с. 91]. Время, с этих позиций, схватывается нами не как длительность, не как актуальность, но всегда в терминах просве-

та, прорыва, мелькания. Смысловая наполненность момента артикулируется скудостью длительности, совершенно как при прокручивании киноплёнки.

Методологический разрыв между мыслящим Я как субъектом и мной самим создает напряженное пребывание меня как субъекта. Прорыв Декарта касался прежде всего того, что в поисках истины человек получает основания куда более определенные, ясные и постоянные, чем абстрактная вера, мистические экстазы, магия и так далее. Он предлагает человеку его собственное мышление, поданное, однако, под привычным для схоластики видом субстанции.

Для *cogito* нет никакой проблемы в том, что человек не только познает и не только мыслит, пусть даже он преимущественно не познает и не мыслит. Единственная проблема картезианского субъекта в том, что даже мыслящее Я — все равно Я. Ему, чтобы быть, не требуется удерживать себя как таковое в акте мышления, постоянно констатируя, что «я мыслю». Хронологически оно, совершенно в терминах Аристотеля, прорываясь к настоящему в точках «теперь», конструирует собственное присутствие. Однако сам характер двойственной субъективности заставляет нас постоянно возвращаться к проблеме присутствия самого человека как субъекта. Отсюда — проект Декарта, во многом еще проект онтологический, затрагивающий надлунные структуры космоса, вводящий субстанции и настраивающего их механизированного Бога, в конечном счете, негативно, но проблематизирует в новоевропейской философии личность, персону. В разрыве между субъектом-субстанцией и конечным Я возникает проблема синхронизации обоих модусов присутствия, проблема, которая не решается инструментами картезианства. Традиционное методологическое различие обоих становится новым единством. Впервые вместе с вопросом о субъекте, «единящей единице, которая как под-лежащее, лежащее в основе, делает возможным присутствие вещи в многообразии ее определений» [14, с. 17], с неизбежностью встает и немислимый прежде вопрос не о его времени, а о его временении. Иными словами, именно у Декарта, пожалуй, впервые, мы обнаруживаем переход от онтологической парадигмы философии, к парадигме хронологической.

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин Блаженный. О Граде Божиим. Книги I–XIII // Августин Блаженный. Творения. — СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. — Т. 3. — 595 с.
2. Аристотель. Физика // Аристотель. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1981. — Т. 3. — 613 с.
3. Ахутин А. В. Античные начала философии. — СПб.: Наука, 2007. — 784 с.
4. Гуссерль Э. Картезианские медитации. — М.: Академический проект, 2010. — 229 с.
5. Декарт Р. Из переписки 1619–1643 гг. Письмо К А. Кольвию // Декарт Р. Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1989. — Т. 1. — 654 с.
6. Декарт Р. Размышления о первоначальной философии. — СПб.: Абрис-книга, 1995. — 192 с.
7. Деррида Ж. *Cogito* и история безумия // Деррида Ж. Письмо и различие. — СПб.: Академический проект, 2000. — 430 с.

8. Кьеркегор С. Понятие страха. — М.: Академический проект, 2012. — 217 с.
9. Мамардашвили М. Картезианские размышления // Мамардашвили М. Философские чтения. — СПб.: Азбука-классика, 2002. — 832 с.
10. Фичино М. Платоновское богословие о бессмертии души // Кудрявцев О. Ф. Чаша Гермеса. Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. — М.: Юристъ, 1996. — 336 с.
11. Фома Аквинский. Сумма Теологии. Ч. 1. Вопросы 1–47. — Киев: Эльга, Наки-Центр; М.: Элькор-МК, 2002. — 560 с.
12. Хайдеггер М. Гегель и греки // Хайдеггер М. Время и Бытия. — М.: Республика, 1993. — 447 с.
13. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и Бытия. — М.: Республика, 1993. — 447 с.
14. Черняков А. Г. В поисках утраченного субъекта // Метафизические исследования. — Вып. 6: Сознание. — СПб.: Алетейя, 1998. — С. 11–39.
15. Черняков А. Г. Онтология времени: Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. — СПб.: ВРФШ, 2001. — 406 с.

*И. В. Борисов**

ЗНАЧЕНИЕ ПОЛЕМИКИ К. МАРКСА И Ф. ЭНГЕЛЬСА С М. ШТИРНЕРОМ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ФОРМИРОВАНИЯ САМОБЫТНОЙ МАРКСИСТСКОЙ ПАРАДИГМАТИКИ**

В статье рассматривается полемика К. Маркса и Ф. Энгельса с младогегельянством и близким к этому направлению философом М. Штирнером. Показано, что именно спор с младогегельянством оказался более всего подходящим для самоопределения марксизма в качестве крупного исторического движения мысли по таким позициям, как обоснование единства теории и практики, обоснование объективного характера общественной теории и особого типа коллективной субъектности данного движения. В статье утверждается, что принципиальное значение в рамках данной полемики имеет конституирование марксизма в качестве антитезы индивидуальному философско-доктринальному синтезу. Вместе с тем отмечается, что полемика со штирнеровской философией все еще ведется в значительной степени в рамках индивидуалистской парадигматики, что проявляется в особенности в негативистской и неадекватной трактовке Марксом и Энгельсом феномена идеологии.

Ключевые слова: младогегельянство, история марксизма, парадигмальная характеристика марксистской философии.

I. V. Borisov

VALUE OF POLEMIC OF K. MARX AND F. ENGELS WITH M. STIRNER FROM THE POINT OF VIEW OF FORMATION OF ORIGINAL MARXIST PARADIGMATICS

In article K. Marx and F. Engels's polemic with the Hegelian Left and the philosopher Max Stirner, close to this group, is considered. It is shown that the Left Hegelians were most of all suitable for self-determination of Marxism as the great historical thought movement, on such positions as justification of unity of the theory and praxis, of objective character of the social theory and statement of special type of collective subjectivity of this movement. In article it is claimed that basic importance — within this polemic — has a formation of Marx-

* Борисов Игорь Владимирович, кандидат философских наук, доцент, Новосибирский государственный университет; igbor@ngs.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 15-33-11190.

ism as an antithesis to individual philosophical synthesis. At the same time, it is noted that polemic with Stirner's philosophy is still conducted substantially within individual-centered paradigmatics that is shown in particular in negativist and inadequate treatment by Marx and Engels of an ideology phenomenon.

Keywords: Hegelian Left, Marxism history, paradigmatic characteristic of Marxist philosophy.

В этой статье мы рассматриваем некоторые аспекты полемики К. Маркса и Ф. Энгельса с младогегельянской философией, и в частности с М. Штирнером, которые интересны для нас прежде всего с точки зрения формирования базовых, конститутивных особенностей марксизма как широкого движения общественной мысли.

Младогегельянство как прототип марксистского движения

Ключевыми в связи с рассмотрением этого вопроса нам представляются суждения Антонио Грамши, касающиеся вопроса происхождения «философии практики». Он пишет в «Тюремных тетрадах»:

От распада гегельянства берет начало новый культурный процесс, в ходе которого объединяются практическое движение и теоретическая мысль (или стремятся объединиться посредством теоретической и практической борьбы). ... Тот факт, что колыбелью подобного нового движения явились посредственные философские произведения, или, по крайней мере, не шедевры философии, не имеет значения. А имеет значение то, что возник новый образ понимания мира и человека, и что подобное понимание больше не ограничивается выдающимися умами, профессиональными философами. Оно имеет тенденцию стать народным, массовым, приобрести действительно мировой характер... [2 с. 95]

Суть этих высказываний можно выразить следующим образом: Смысл, значение полемики Маркса и Энгельса с младогегельянскими философами состоит не столько в конкретном философском споре, не в стремлении противопоставить им еще одну «профессиональную» философскую доктрину, сколько в обосновании широкого массового интеллектуального движения и процесса, качественно отличающегося от всех других известных до этого движений и процессов; при этом указанные «посредственные философы» оказываются более подходящей точкой для отталкивания, для решения именно этой масштабной задачи, чем выдающиеся классики и современники Маркса и Энгельса.

Это определяющееся в полемике движение (ни в коем случае не сводимое к философии и не выводимое из нее) предстает как последовательно обмирщенное движение мысли. Мы бы выделили три аспекта этой обмирщенности:

Во-первых — и это главный и исходный момент — заявляемое движение, *определяемое в оппозиции идеологии*, представляет собой не очередную «интерпретацию наличного бытия» и не иллюзорное «снятие» его противоречий в стихии «критической» мысли, а сторону, аспект реальной исторической борьбы за ее изменение, как «теорию противоречия», *включенную в эту борьбу*.

Во-вторых, это движение мысли конституируется как антитеза идеализму (трансцендентизму, спекулятивизму, царству отвлеченной мысли или смысла),

как мысль о действительности и как действительная мысль. Важнейшими характеристиками этой мысли — как они уже заявлены в работах Маркса и Энгельса — становятся ее имманентность бытийным процессам и отношениям, объективность и конкретность ее, в том числе, ее подкрепленность конкретно-научными знаниями.

И в-третьих, важнейшей стороной этого движения является его программная анти-доктринерская направленность. Источник знаний, предметного содержания отношений представляет собой не профессиональное «философствование» — как некий «почтенный промысел», имеющий доступ к основоположениям Разума и Духа, и не «самосознание» в лице привилегированных критических индивидов, а имеет коллективную природу и связан с организованной *коллективной субъектностью* сил, преобразующих действительность.

Если мы сохраняем этот масштаб видения и рассматриваем становление марксизма как его самоопределение по указанным позициям, то тогда младогегельянство предстает тем протодвижением, тем прототипом, в связи и в соотнесении с которым заявляет о себе марксистская парадигматика.

Первостепенное значение в связи с этим имеет то обстоятельство, что младогегельянство таким же образом выступает не только в качестве некоей абстрактной философской теории действительности, но и в качестве критической силы, нацеленной на изменение этой действительности. (Хотя, конечно, нужно отметить, что критические выводы и цели в данном случае являются «приложениями» философских идей.) Важно, что в теоретическом плане младогегельянство так же развивает антитрансценденталистскую монистическую линию, согласно которой сознание, дух, с одной стороны, и формы бытия — с другой, оказываются переплетены и взаимообусловлены механикой конкретных, имманентных связей. (Что, собственно, и создает предпосылки для того материалистического «переворачивания», которое позже осуществили Маркс и Энгельс.)

Наконец, в рамках левого гегельянства происходит своеобразная «социологизация» категории самосознания. Проводником и агентом его в социальной действительности становится конкретная социальная группа (то, что Мозес Гесс и Карл Грюн называют «духовной аристократией» и что перекликается с такими более поздними соционимами, как «интеллигенция» и «интеллектуалы»), представители которой осуществляют синтез различных — атеистических, философских, социологических, политико-идеологических и других — идей.

Таким образом, младогегельянство является тем широким движением, интеллектуальным синтезом, который задает и конкретную тематику для формирующейся марксистской мысли, и направление формирования ее парадигматики (по указанным аспектам — соотношения теории и практики, выработки историко-материалистической познавательной позиции и артикуляции коллективной субъектности). Задает оно и ту «широкозахватность» и гетерогенность ответа, формулируя который, Маркс и Энгельс вынуждены последовательно выявлять и соотносить (сталкивать) между собой философско-теоретические, мировоззренческие, научные (полит-экономические, социологические), политические и другие аспекты своего учения. (В данном контексте понятным становится отсутствие интереса со стороны «классиков»

к отдельным выдающимся индивидуальным философским системам предшествующей эпохи. Тем более не представляют для них интереса позитивистские философии (Конта, Спенсера) и маргинальные (на тот момент) иррационалистические философии Шопенгауэра, Киркегора и Ницше, поскольку те демонстрируют явный регресс, сужение претензий, по сравнению с тем *комплексом проблем*, на которые выходила младогегельянская мысль.)

Спор со Штирнером вокруг субъекта

Важное место в полемике «классиков» с младогегельянством занимает их спор с Максом Штирнером. Об этом свидетельствует сам объем материалов, нацеленных против него: $\frac{3}{4}$ совместной работы Маркса и Энгельса «Немецкая идеология» — занимающей центральное место в их раннем творчестве — адресованы непосредственно автору «Единственного». (Хотя это обстоятельство не получило достойного отражения в отечественной исследовательской традиции, обычно акцентирующей значение и проблематику первой главы этого произведения, все же имеется ряд ценных работ, в первую очередь А. Б. Баллаева, отражающих это обстоятельство. В этих работах он не только детально рассматривает различные аспекты полемики со Штирнером, но и реализует при этом ту исследовательскую парадигматику, которой придерживаемся и мы, и в рамках которой антиидеологический, антиидеалистический и антидоктринерский аспекты марксистского учения рассматриваются как аспекты единого *онтологического* комплекса — топика (самоопределения) определенного коллективного исторического субъекта. В данной статье мы в значительной степени отталкиваемся от работы Баллаева — и в положительном, и в критическом смысле.)

О важности данной полемики говорит и содержательное родство той работы, которую осуществляют Штирнер, Маркс и Энгельс в развитии фейербаховской линии, наличие общей территории, на которой им приходится выяснять отношения.

Эта общая проблематика раскрывается, с одной стороны, в развенчании, демистификации религиозно-философских сущностей (главной, ключевой из которых является идея бога как субъекта) — необходимо показать иллюзорный их характер; то, что универсальные атрибуты, приписываемые им, есть результат отчуждения и переноса в спекулятивное пространство действительных универсальных сущностных характеристик человека. С другой стороны, целью этой критики является «переворачивание» картины мира и возвращение человеческой сущности и человечности самому человеку, в сферу его действительной мирской и чувственной жизни.

Штирнер (так же как и Маркс с Энгельсом) идет по пути радикализации и расширения этой критики. Он показывает, что от процедуры переворачивания субъекта и объекта указанные атрибуты и принципы не теряют своей спекулятивной, абстрактной и отчужденной (довлеющей над конкретным живым человеком) природы; что мы только заменяем потустороннюю трансценденцию бога посюсторонней трансценденцией «духа», «человечности» вообще

и т. п.; и господство религии и поповщины (Pfaffentum) заменяем господством абстрактных освященных идей — совести, морали, права, закона, государства, семьи и т. д. — и «учителей жизни» (тем, что он называет Schulmeistertum).

Соответственно, действительное освобождение от этих отчужденных и освященных существей предполагает, что мы должны взять за исходный пункт не «человека» и «человечность» вообще, а единственное реальное существо — «индивида во плоти и крови», наше собственное «Я», «Единственного», который преодолевает отчужденность реальностей бытия, лишая их ореола Святости, и поглощает их, преобразуя в свою собственность, в материю своей жизни (а сама жизнь должна превратиться в наслаждение созерцанием себя в своем индивидуальном жизненном праксисе).

Особая важность этой критики обусловлена еще и тем, что она бьет по позициям Маркса и Энгельса, поскольку те в момент написания Штирнером его главной работы хотя и начинают критический разворот к Фейербаху, все еще разделяют и его гуманистический антропологизм, и его пафос возвращения «человечности» человеку, и даже новую для своего учения идею пролетариата и его исторической миссии объясняют на фейербаховском жаргоне (пролетариат олицетворяет у них «сердце» человечества, а немецкая философия — «разум»; а соответственно, союз пролетариата и философии должен стать союзом «немецкого и галльского духа»). (О том, сколь чувствителен был этот удар, свидетельствует письмо Энгельса (ознакомившегося с пробными оттисками книги Штирнера), где он призывает Маркса к разработке позиции, в которой были бы «сняты» и опасность, исходящая со стороны Штирнера, и их собственные философские «пережитки» [4, с. 11–12].)

В своем последующем ответе Маркс и Энгельс в первую очередь фиксируют *идеологический* характер штирнеровский «критики». Они показывают, что несмотря на весь свой радикально-анархический пафос освобождения от любых форм отчуждения (присущих, согласно Штирнеру, социальному как таковому), эта критика сугубо философская, доктринерская — не являющаяся участницей реальной практической борьбы в налично данной социальной действительности и фактически ведущая к закреплению и канонизации превратных форм жизни и сознания. При этом она лишена и *исследовательского* начала, поскольку вместо действительного анализа реальных, эмпирических источников и причин отчуждения занята обратным: абстрактной философской интерпретацией наличных форм бытия, *подведением их под всеобщую категорию отчуждения* (поскольку, как они говорят, под такого рода идею можно подводить все что угодно).

Важнейший момент парадигматики штирнеровской критики, в значительной степени обуславливающий этот ее иллюзорный, доктринерский характер, связан с особым *типом субъекта такой критики*. Маркс специально обращает внимание на эту особенность. Несмотря на апелляцию Штирнера к «реальному живому индивиду», в действительности его субъект представляет собой весьма условную фигуру (Маркс уподобляет ее «Каю» — персонажу из учебников по логике). Индивидуальное «Я» Штирнера — это субъект, *относящийся к миру, будучи освобожденный при этом от всех существующих для него реальных отношений* [3, с. 252].

Маркс также фиксирует сугубо рефлексивную (содержательно бедную) природу этих отношений. Находясь во внешней рефлексивной позиции (к Не-Я, «Чуждому»), «отдельный» индивид Штирнера занят тем, что постоянно соотносит все и вся в окружающем мире с собой или выстраивает бесконечный философский «парафраз» — перетолковывает различные отношения и явления действительности в их проявлениях через другие отношения и явления. Иначе говоря, Маркс устанавливает здесь прямую связь между идеологическим доктринерством, собственным Штирнеру и младогегельянским оппонентам в целом, и утверждаемым ими особым типом субъектности.

Таким образом, роль и место штирнеровской философии коротко могут быть охарактеризованы следующим образом.

С одной стороны, его философия представляет «самоубийство» гегелевского идеализма [6], своего рода выворачивание объективного идеализма в субъективный *его же* (гегелевского идеализма) *спекулятивными средствами*. С другой стороны, она демонстрирует явную переключку с модернистским поворотом к философии «субъективности» (особенно в ее ницшевском варианте). И одновременно, повторим, этот поворот выражен в неаутентичной — спекулятивной — форме. (Для того чтобы такой поворот приобрел органичный вид, необходимо было формирование новой парадигматики буржуазного *философствования*: в частности, разработка неклассической онтологии (снямающей противостояние субъекта и объекта); разработка концептуального языка, необходимого для артикуляции и дискурсивизации «отношений-в-мире»; плюс — созревание той стихии, которую Т. И. Ойзерман в свое время характеризовал как «утонченный вульгарный интеллектуализм» и которая органически связана с современным иррационализмом [6, с. 140], и т. п.) Это сообщает позиции Штирнера отчетливо межеумочный характер, что, в свою очередь, объясняет во-многом ее историческую второразрядность.

Учение Маркса и Энгельса в полемике с этой философией самоопределяется также двояким образом. С одной стороны, в точке самоубийства и исчерпания идеалистической школы марксизм заявляет о себе как об антитезе любому идеализму (объективному или субъективному), любому спекулятивизму и утверждает материалистическое постижение «практической деятельности, практического процесса развития людей», *открытое этому процессу и являющееся его частью*. С другой стороны, в этой точке марксизм конституируется как антитеза индивидуальному «философствованию» и индивидо-центристской парадигматике в целом и обращается к обоснованию и формированию коллективистской парадигматики и коллективистской субъектности.

Следует сделать небольшую оговорку. Точно так же, как штирнеровское «наслаждение созерцанием самого себя в своем индивидуальном праксисе» несколько не является вариацией более позднего «герменевтического самотрансцендентализирования» (или «индивидуации себя своим случаем» — а ля Мамардашвили), а есть лишь приближение к ним со стороны идеалистического спекулятивизма, так же и критика Марксом такого философствования не является ни зрелой, ни даже адекватной специфике этого явления. Это не аутентичная критика (какой была, например, критика *синкретизма и вторичности* «субъективности», конституируемой в рамках

такого философствования, представленная позже в 60-е гг. XX в. в работах П. П. Гайденко, Э. Ю. Соловьева или А. П. Огурцова), а абстрактное отрицание данного рода философии и данного рода интеллектуального синтеза *на самом исходном уровне, поскольку они оцениваются Марксом и Энгельсом как предпосылка для «производства» идеологического доктринерского «практика»*. И, тем не менее, этот общий стратегический разворот имеет важнейшее долгосрочное значение для развития всего марксистского движения в целом. (А обогащение, созревание этого движения до более органичных форм — это уже вопрос времени.)

Как полемическая связанность со старой парадигматикой делает Маркса и Энгельса не вполне аутентичными марксистами

Переходный, незавершенный характер указанной критики, недостроенность позиции Маркса и Энгельса, ее, так сказать, рамочный характер (конституирование ее часто отрицательным образом — через оппозицию), и даже, можно сказать, ее некоторая неаутентичность тому движению, провозвестниками которого они являются, — это все ярко проявляется в их трактовке феномена идеологии.

При этом очевидно, что антиидеологическое позиционирование разрабатываемого Марксом и Энгельсом учения имеет важнейшее значение и для обоснования марксистской «теории практики», и для «партийного» теоретического и интеллектуального самоопределения революционного движения в целом. Однако это определение в отношении идеологии имеет очень общий и приблизительный характер.

Мы согласны с А. Б. Баллаевым, который в попытке прояснить видение Марксом и Энгельсом границ данного феномена находит, что противоположностью идеологии у них выступает наука. Правда, неясность использования и этого термина основателями марксизма вынуждает его пользоваться им тоже весьма условно, с оговорками. При этом такое определение в оппозиции «науке» в целом ведет, как видно из их работ, к крайне широкой трактовке идеологии. Маркс и Энгельс включают в него религию, право, мораль, искусство, философию, теорию в целом, интересы и самосознание классов и т. п. Помимо этого, такая их трактовка отличается еще и неустойчивостью: некоторые явления то включаются в идеологию, то не включаются в нее.

Кроме того, эта трактовка исключительно негативна и соответствующий термин имеет сугубо инвективный характер. Что приводит к концептуальным затруднениям и нестыковкам самого существенного характера. Необходимость обоснования коммунизма как формы самосознания пролетариата приводит к постановке вопроса о возможности другой «истинной», «неидеологической идеологии». Но, как отмечает тот же Баллаев, Маркс уходит от этой проблемы; точнее, заменяет ее другой проблемой — проблемой защиты самосознания пролетариата от господствующей идеологии, ее «иммунитета» по отношению к ней (который обеспечивается, согласно Марксу, его действительной революционностью по отношению к господствующей практике) [1, с. 142–143].

Все это указывает, на наш взгляд, на неадекватность в целом попытки определения идеологии через ее оппозицию «науке». Такое противопоставление не имеет единого предметного основания (и потому оно сугубо негативно). Идеологии (апологетической, иллюзорной и т. д. — как ее оценивают Маркс и Энгельс) может быть противопоставлена не наука и теория, а *другая идеология* как выражение коллективной организованной субъектности (в контексте данного противопоставления — открытой, действенной, прогрессивной субъектности). Что предполагает разработку другого подхода к данной проблематике в целом.

В связи с чем хотелось бы отметить, что когда А. Б. Баллаев, пытаясь представить формулу Марксова определения коммунизма в качестве указанной «неидеологической идеологии» пролетариата, озвучивает ее как «коммунизм есть простое выражение существующего социального и политического праксиса движения» [1, с. 161] — возражение вызывает как раз заявляемая здесь «простота». Дальнейшее развитие марксизма показало, что данное «выражение праксиса» представляет, наоборот, сложную и конструктивную задачу; притом задачу крайне важную, характеризующую суть и специфику самого этого движения. *Формирование и обоснование коллективной субъектности* («сознательности», по словам Ленина) революционного движения потребовало сначала разработки и обоснования важности идеологической проблематики самой по себе (ее «оправдания»), формирования соответствующей идеологии (и идеологического аппарата), а затем вывело к проблеме трансформации ее в «гегемонию» и «культуру» (если пользоваться языком Грамши). Мы не обсуждаем здесь результативность этих усилий, но они показывают, что развитие коллективистской парадигматики марксизма пошло в рамках *идеологической «повестки дня»*, которая не рассматривалась «классиками» в начале пути адекватным образом.

Указанная негативистская и непредметная (привходящая) оценка феномена идеологии Марксом и Энгельсом обусловлена в значительной степени тем, что они — в силу тесной полемики со Штирнером — остаются «на его территории» и рассматривают идеологию почти исключительно *с точки зрения «отдельного индивида»*. В силу того же, что дело касается полемики с буржуазным индивидуализмом, этот индивидуальный субъект то и дело предстает в работах Маркса и Энгельса в виде филистера и бюргера. Но поскольку такой тип субъекта в отношении идеологии (как организованной формы общественного сознания) является в лучшем случае «факультативным», «присоединяемым», а в худшем — является агентом или жертвой идеологизации, то и содержание самой идеологии рассматривается ими преимущественно с точки зрения его иллюзорности и репрессивности. (Вообще говоря, устойчивая тенденция трактовать идеологию как «иллюзорное сознание» говорит о том, что «классики» еще не совсем расстались с философоцентристским взглядом на это явление, видят в нем обратную сторону представления о «всеобщем» и не видят той *организационно-деятельностной* специфики, которую видели Ленин и другие более поздние последователи марксизма). Показательно в этом отношении, что А. Б. Баллаев, идя вслед за Марксом в попытке дать определение феномену идеологии, не только ограничивается, как и Маркс, рассмотрением содержания

личного праксиса, но и постоянно подменяет проблему идеологии проблемой идеологизации. (Маркс мог не замечать этой подмены, но сегодня такая подмена, как нам представляется, должна бросаться в глаза.)

Можно сказать, что к критике Марксом и Энгельсом «немецкой идеологии» приложена та же квалификация, которую они сами дают штирнеровской критике «отчуждения»: их критическая позиция может удовлетворять задачам противодействия иллюзиям господствующего буржуазного сознания (чем сегодня, например, занимаются такие авторы как С. Жижек), но она не подходит к задачам обоснования, артикуляции и организации коллективной субъектности заявляемого ими исторического движения.

Следствием того, что в полемике со Штирнером Маркс и Энгельс остаются еще связаны индивидоцентристской парадигматикой, является и то, что их позиция становится точкой развилки, от которой берут начало два разных направления: *марксизм*, как широкое историческое движение; и, так скажем, *марксианство* — как разновидность лево-буржуазной доктринально-философской мысли, суть которой составляет обращение к идеям молодого Маркса (в первую очередь к идеям отчуждения, свободы, гуманизма, творчества, личного развития и т. п.) и их разработка, но не в парадигматике коллективного исторического движения, а на основе и в терминах индивидуального «праксиса» и «дискурса». Иными словами, здесь берет начало тот «современный марксизм», который обычно связывается с именами Адорно, Фромма, того же Жижека и многих других подобных авторов, и по отношению к которому термин «марксизм» действительно имело бы смысл использовать в кавычках. (Мы отдаем себе отчет, что термин «марксианство» в силу своей непривычности может звучать комично, но на наш взгляд, он не менее адекватен и «естественен», чем «кантианство» или «ницшеанство».)

Таким образом, значение полемики Маркса и Энгельса с младогегельянством, и в частности с Максом Штирнером, в контексте формирования марксизма как широкого теоретического и практического движения нам представляется следующим:

- 1) Эта полемика знаменует последовательное радикальное обмирщение философско-теоретической мысли,
- 2) которое становится возможным благодаря борьбе Маркса и Энгельса с остатками философско-теоретического спекулятивизма.
- 3) Одновременно эта полемика выводит к новой самобытной коллективистской парадигматике, в целом противопоставляемой парадигматике индивидуально-доктринального типа.
- 4) Вместе с тем — в силу полемической связанности с предшествующей парадигматикой — подход Маркса и Энгельса в этот момент имеет еще незавершенный характер; что, в частности, проявляется в их негативистском и неаутентичном — с точки зрения базовых особенностей заявляемого ими марксистского учения — отношении к идеологической проблематике.

ЛИТЕРАТУРА

1. Баллаев А. Б. Читая Маркса — М.: Праксис, 2004. — 288 с.
2. Грамши А. Общие вопросы философии и эстетики // Искусство и политика: в 2 т. — М.: Искусство, 1991. — Т. 1. — С. 43–106.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. — М.: Издательство политической литературы, 1988. — 574 с.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. — М.: Издательство политической литературы, 1955–1974. — Т. 27.
5. Ойзерман Т. И. Философский иррационализм и кризис капиталистической системы // Философия и современность. — М.: Наука, 1976. — С. 137–149.
6. Плеханов Г. В. Анархизм и социализм. (Раздел «Макс Штирнер»). — URL: http://www.1917.com/Marxism/Plehanov/Anarchy_and_Communism/Anarchy_and_Communism-03-01-00.html (дата обращения: 05.02.2016).

*А. Н. Балаш**

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР И СПОР О ПОДЛИННОСТИ В КУЛЬТУРЕ XX ВЕКА

Статья посвящена осмыслению концепта подлинности, который рассматривается как базовый для моделирования современных процессов в области репрезентации и интерпретации художественной культуры и культурного наследия. Представлен анализ текстов М. Хайдеггера, в которых содержится развернутый анализ онтологических основ подлинности, обозначены причины смены аутентичного и неаутентичного регистров существования человека, созданных им вещей и произведений в пространстве культуры. Ретроспектива философских споров, вызванных концепцией Хайдеггера, начатых в сочинениях В. Бенямина и продолженных Т. Адорно, Ж. — П. Сартром, Ф. Лиотаром, Х. — Г. Гадамером, позволяет обозначить границы понимания и истолкования подлинности в наше время.

Ключевые слова: подлинность, выбор, вещь, культура, искусство, пространство, фюсис, репрезентация, М. Хайдеггер.

A. N. Balash

MARTIN HEIDEGGER AND THE DISPUTES ON THE AUTHENTICITY IN THE CULTURE OF THE XXTH CENTURY

The article is conceptualizing a phenomenon of authenticity, which is considered fundamental for modern representation and interpretation of art and cultural heritage. The article represents the analysis of M. Heidegger's texts containing the developed concepts and interpretation of ontological fundamentals of authenticity which outlined the reasons of a shift between authentic and non-authentic levels of existence within the cultural space of a human and the items and works created by him. The retrospective of the philosophical disputes, initiated by V. Benjamin in connection with Heidegger's concept, and continued by T. Adorno, J. — P. Sartre, F. Liotar and H. — G. Gadamer, enable the determination of the boundaries of understanding and interpretation of authenticity in modern times.

Keywords: authenticity, choice, thing, culture, art, space, fuyis, representation, M. Heidegger.

* Балаш Александра Николаевна, кандидат культурологии, доцент, Санкт-Петербургский государственный институт культуры; alexandrabalash@gmail.com

«Экзистенциальная серьезность, с которой древнейшая загадка смерти была поставлена в центр философского размышления, мощь призыва к “выбору” каждым своего подлинного самобытного существования, все это на глазах рушило мнимые миры культуры и “воспитания”» [4, с. 101–102], — это высказывание Г. Г. Гадамера не только обозначает статус вопроса о подлинности в философии Мартина Хайдеггера, но также указывает вектор его дальнейшего осмысления в гуманитарной культуре середины — второй половины XX в.

Ценность подлинности человеческого существования, ракрытая в «Бытии и времени» (1927) Хайдеггера, была воспринята как императив самоопределения и личностного выбора и развита в работах французских экзистенциалистов, в частности, в «Бытие и ничто» (1943) Ж. — П. Сартра [15]. Возникшая в 1946–1947 гг. заочная полемика между немецким и французским мыслителями превратилась в своеобразный спор о гуманизме и его статусе в современном мире («Экзистенциализм — это гуманизм» Ж. — П. Сартра и «Письмо о гуманизме» М. Хайдеггера). Для Хайдеггера этот спор был не только способом демонстрации скептического отношения к идеям гуманизма в контексте выстроенной им философской парадигмы, но также попыткой дистанцироваться от движения экзистенциальной философии, к которому его причисляли современники. При жизни философа этот процесс оказался не завершен и продолжается в наше время в значительных дискуссиях, вызванных публикацией ранее неизвестных материалов, обнародованных в исполнение его личной воли [6].

Ценности, утверждаемые философией Хайдеггера, были оспорены Т. Адорно в известном памфлете «Жаргон подлинности» (1964). Рассматривая идеи «Бытия и времени» в контексте трагических исторических событий XX в., считая их причастными к формированию того стиля мышления и политической риторики, которые послужили краху гуманизма и глубокой травме культуры в событиях Второй мировой войны и холокоста, Адорно продолжает тот критический посыл, который был направлен на идеи Хайдеггера в конце 1930-х гг. учителем Адорно В. Беньямином.

Неоднократно обращаясь к мысли о полемике с автором «Бытия и времени», Беньямин лишь частично реализовал свои намерения в рассказе «Минута в минуту» [7, с. 85–86.], написанном им в Париже в 1935 г., во время работы над «Произведением искусства в эпоху технической воспроизводимости». Работая над этими текстами и выстраивая их в антитезе хайдеггеровской мысли, Беньямин размышлял о генетической связи искусства и сферы сакрального, о неомифологии, в которой он видел спорную и опасную в эпоху тоталитарных идеологий попытку реконструкции утраченного культурой культового контекста. Поэтому Адорно, вслед за Беньямином, настороженно относится к декларируемому философией Хайдеггера стремлению к подлинному бытию, воспринимает его как «сомнительную неподдельность», субкультурный «жаргон» и даже прямо называет его «подделкой» [1, с. 80]. Адорно уверен, что попытка реконструкции сакральных смыслов культуры, обусловленная поисками истоков подлинности человеческого существования, возникает в тот момент, когда эти смыслы начинают разрушаться. И в связи с этим он сопрягает «подлинность» с представлением об «ауре» в трактовке Беньямина:

«Сакральные без сакрального содержания, замороженные эманации, ключевые слова жаргона подлинности суть продукты распада ауры» [1, с. 14].

В то же время Адорно полагает, что сам язык подсказывает подходы к интерпретации «подлинности», справедливо отмечая, что это понятие «употребляется неоднозначно, причем колеблется также и его весомость» [1, с. 139]. Он пишет о важности смыслового контекста, поскольку «подлинное никогда не существует только в себе самом» [1, с. 139]. Контекстуальные взаимосвязи не только позволяют точнее дифференцировать подлинность, но и избежать ее мифологизации или мистификации. Подобные взаимосвязи определяются прежде всего этимологическим значением слов «eigen» — собственный, принадлежащий кому-то, «Eigentum» — собственность, принадлежащее кому-то владение, «Eigentlichkeit» — подлинность, «eigentlich» — действительный, настоящий, истинный, собственный, существенный, — в противоположность кажущемуся, мнимому, ложному, поддельному, случайному [1, с. 128, 4–5].

Парадоксально, но слово «подлинность» практически не встречается в русском переводе «Бытия и времени» В. В. Библихина. Здесь термин «подлинность» последовательно заменен на «собственность» [10], что на первый взгляд выглядит логично, но не находит параллелей в этимологии «подлинности» в русском языке [9, с. 278–279] и затрудняет понимание концептуального смысла хайдеггеровского текста. В то же время сам В. В. Библихин, характеризуя особую сконцентрированность мысли немецкого философа вокруг проблем бытия, так резюмировал его посыл: «Бытие неподдельно — или его вообще нет» [2, с. 9].

Dasein («присутствие») как ключевое понятие философии Хайдеггера подразумевает онтологическую сопринадлежность бытия и человека друг другу, фиксирует это двойное обладание, принадлежность как подлинное — eigentlich — бытие. В поздних сочинениях, развирвающих и преломляющих мысли «Бытия и времени», Хайдеггер определяет взаимопринадлежность человека и бытия не просто как со-бытие, но и как совершающееся событие [13]. Рутинные практики переводят эту сопринадлежность в повседневность, наделяя Dasein неподлинным, несобственным существованием — uneigentlich: «Присутствие понимает себя всегда из своей экзистенции, возможности его самого быть самим собой или не самим собой» [10, с. 12].

Оппонируя мысли Хайдеггера, Т. Адорно полагает, что обозначенное разведение подлинного и неподлинного регистров существования основано на понимании «субъективности как права приватного владения самим собою», когда в поисках подлинности индивид «вцепляется в себя самого» как в некую «гарантированную собственность» [1, с. 128–130]. В этом просматриваются характерные черты духовного облика современного человека: «Это идеологический ответ на современную ситуацию, которая повсюду порождает ту откровенную слабость Я, что размывает понятие субъекта как индивидуальности <...> Подлинность призвана смягчить осознание слабости. Но сама походит на слабость» [1, с. 137].

Сам Хайдеггер усматривает слабость именно в распространенности неподлинного существования, что заставляет его подробно анализировать текстуру повседневности и общепринятых норм и требований [3, с. 200–203], в которые погружается Dasein, забывая о своем подлинном предназначении. Погружение

в неподлинность он называет сокрытием Dasein, в т. ч. и от себя самого: «Это оно само в своем повседневном способе бытия прежде всего упускает и скрывает себя» [10, с.130]. Утрачивая подлинность, Dasein скрывается и растворяется в повседневности среди обезличенных «людей», его экзистенциальные модусы трансформируются в «толки» — шум вместо речи, «любопытство» — взгляд без цели и понимания, страждущий видеть только новое, и как результат — «двусмысленность»: «Все выглядит так, словно подлинно понятно, схвачено и проговорено, а по сути все же нет» [10, с. 172–173].

Понимание и истолкование Хайдеггер относит к важнейшим экзистенциалам подлинного Dasein, достигаемым через соотнесение и осмысление речи, развернутых высказываний, которые, в свою очередь, могут интегрировать в себя репрезентацию как «сообщающее определяющее показывание»: «К высказыванию как определяющему сообщению принадлежит всякий раз значимая артикуляция показываемого, оно движется внутри определенной концептуальности» [10, с. 156–157]. Тем самым философ устанавливает определенные рамки и границы репрезентации, в пределах которой она остается элементом подлинной и высокой культуры. Осмысление этих границ, феномена их размышления в культуре, проявляет важный механизм перехода между подлинным и неподлинным регистрами существования.

Кризисная ситуация тревоги, заброшенности, приближения к смерти порождает смену неподлинного регистра [3, с. 195] и возможность возвращения к подлинному Dasein. В дальнейшем Хайдеггер трактовал ее как «прыжок», осуществляемый из рутины повседневности в подлинность бытия, результат которого непредсказуем, рискован и требует от человека напряжения всех его сил и решимости [13]. Эту решимость можно было бы определить как «аутентичность» — динамическую и развивающуюся в горизонте времени категорию, раскрывающую процесс обретения подлинности, или же как «ложную аутентичность», маркирующую процесс погружения в неподлинное бытие.

И именно «решимость», утверждавшаяся Хайдеггером как важное деятельностное условие обретения подлинного регистра бытия, также вызвала серьезную критику Адорно («Пылкость в борьбе за вечность смерти пролонгирует угрозу смерти; в политическом плане выступает за представление о неизбежности войн» [1, с. 176]) и, много позже, сомнение Ж.-Ф. Лиотара, скептически полагавшего, что «не во власти духа основать, установить, учредить или реставрировать аутентичность, подлинность. Основать подлинным образом. Это, напротив, не имеет никакого смысла» [5, с. 81].

Однако Хайдеггер мыслил иначе, стремясь опираться на подлинный Dasein, сохранение которого он усматривал скорее в природе, нежели в культуре, в связи с чем можно было бы вспомнить его «лесные тропы» (Holzwege) и «хижину» в Шварцвальде: «...предварительные рубрики “подлинности” и “неподлинности” знаменуют не нравственно-экзистенциальное, не “антропологическое” различие, а впервые только еще подлежащее осмыслению, ибо от философии прежде таившееся, “экстатическое” отношение человеческого существа к истине бытия» [11, с. 203]. Тогда как жесткие структуры, созданные европейской культурой — будь то мир, «превращенный в картину», или заслоняющий бытие «по-став» техники и технологий, — ведут к неподлинному

существованию и их возможное саморазрушение («поворот») не может быть расценено как утрата.

В поиске подтверждения подлинности присутствия Хайдеггер неоднократно обращался к миру «ближайшего встречающего сущего» [10, с. 67], который он усматривал в вещах. Вопрос о вещи возникает на страницах «Бытия и времени», а затем в трактате «Вещь», дважды представленном в виде публичных выступлений (1949, 1950) и вошедшем в сборник «Лесные тропы». Обращаясь к инструментальному подходу, объясняющему смысл и культурный статус вещи причинами ее создания, Хайдеггер переосмысливает его в глубоком сущностном контексте, утверждая, что «в задействовании сущего как “вещи” (res) лежит неявно предreshающая онтологическая характеристика» [10, с. 68]. Сущность вещи, раскрывающаяся в ее использовании, определяется им как «подручность» [10, с. 69]. Именно она становится одним из главных критериев подлинности мира вещей.

Уникальность «подручной» вещи прежде всего связана с созидающими возможностями человеческой руки: «...приближение, введение в близость как добывание, приготовление, имение под рукой» [10, с. 108]. «Хайдеггер настаивает на превосходстве руки, ибо лишь благодаря ей пространственность Dasein становится причастной подлинной топологии бытия» [8, с. 140], — отмечает по этому поводу В. А. Подорога. Рука, творящая и использующая вещи, — лишь одно из возможных истолкований «подручности», но гораздо более значимой является духовная близость вещи, находящейся «под рукой».

Хайдеггер первый размышляет о дали, отдалении как о способе фиксации высокого символического статуса вещи, в котором сохраняются отголоски ритуальных практик, и об осуществлении благодаря этому отдалению-одухотворению приближения вещи к человеку и его бытию: «От-даление есть <...> усматривающее приближение, введение в близость как добывание, приготовление, имение под рукой <...> отдаление <...> никогда не схватывается как расстояние» [10, с. 105]. Концепт отдаляющего приближения, рассматриваемого как следствие утраты сакрального, ритуального в культуре, по-своему продумал и представил В. Беньямин в «Произведении искусства...» и в более поздних работах. Однако в контексте хайдеггеровской мысли идея дали и близости имеет масштабное решение, продумана в универсальном пространственно-временном континууме как «простираение» и имеет динамичный, векторный характер: «Присутствие как бытие-в-мире держится сущностно в от-далении... Присутствие как от-даляющее бытие-в имеет вместе с тем характер направления» [10, с. 108].

Отдаляюще-заслоняющее бытие развитие «по-става» (в трактате «Вещь» это и средства коммуникации — транспорт и радио, и кинематограф [11, с. 316], в опубликованных дневниках — это также развитие сфер учета и унификации) все более нивелирует связь мира и человека, и все более значимой становится способность вещи возвращать эту близость, способствуя обращению Dasein в подлинный регистр существования. Именно поэтому вещь должна была оказаться в фокусе современной философской мысли.

«Простыми вещами», обращенными к подлинному бытию, Хайдеггер называет и молоток ремесленника, и крестьянские башмаки, и заросший «тем-

ный» немецкий лес, и ритуальную чашу. Все они, каждая по-своему, находятся на пересечении сил, которые связывают основные стихии мира («четверицу» (Geviert) земли и неба, божеств и смертных) [11, с. 323–325]. И в этом контексте вещь может рассматриваться как дар, подношение которого служит определенным осмысленным целям. В связи с чем актуализируется древняя семантика самого понятия «вещь» (Ding) — тинг, которая в данном случае подержана и русским языком, где слово «вещь» стоит в ряду понятий «вещать, вещей и вечно». Хайдеггер описывает «взаимопринадлежность четырех» как «зеркальность игры», в которую также вовлечена и вещь. Именно поэтому ее бытие ладно, легко и «льнет к своему существу» [11, с. 326]. Эта принадлежность «четверице» выделяет вещи из всей совокупности созданных человеком «предметов». Таким образом, Хайдеггер называет вещами далеко не все предметы и дает основания для разведения этих понятий. По мысли Г. Г. Гадамера, это различие является основой глубокого «опыта вещи» [4, с. 240–241], указывающего на подлинный смысл человеческого существования.

Хайдеггер не только разделяет предмет и вещь, но также и художественное творение и вещь, что имеет для него принципиальное значение, становится концептуальным посылом в рассуждениях «Истока художественного творения». В связи с чем можно вспомнить включенное в текст «Истока» описание «Башмаков» Ван Гога (1886, Музей Ван Гога, Амстердам), представляющее важный опыт философского экфрасиса в культуре XX в. и одновременно эксперимент по размежеванию смысла вещи и художественного произведения [12, с. 113–123]. При этом удивительно очевидное несоответствие исторического содержания картины (башмаки художника, купленные на блошином рынке в Париже) и интерпретации Хайдеггера, представляющего вместо них башмаки немецкой крестьянки, работающей в поле. Что позволяет размышлять о границах герменевтического круга описания, а также о подлинности предлагаемого истолкования.

Сомнение Хайдеггера вызывает сама возможность постановки вопроса об аутентичности восприятия дошедших до нас произведений искусства. Введение в мировую культуру, в общий контекст путем включения произведения в институции сохранения и репрезентации наследия, для Хайдеггера оборачивается утратой того уникального «места», связь с которым и определяла обстоятельства возникновения и существования произведения: «Эгинские мраморы Мюнхенского собрания <...> — как творения они всякий раз вырваны из присущего им бытийного пространства» [12, с. 135].

Поэтому для Хайдеггера перенесение произведений в музей, их музеефикация не способствует проявлению истины произведения. Современный культурный контекст рассматривается им как неподлинный, наделяющий ложной аутентичностью любое художественное творение. Та же ситуация фиксируется и вне музея, по отношению к произведениям, оставленным *in situ*, но вовлеченным в деятельность по производству и презентации культурных ценностей: «сам мир наличествующих творений уже распался» [12, с. 135].

Институциональная жизнь мира искусства воспринимается Хайдеггером скорее как «суэта», аналог «шуму» и «толкам», скрывающим истинное бытие, формирующим неаутентичное публичное пространство современной

культуры. Собственно, эти «толки» и есть следствие развития культурных практик, нацеленных на различные формы репрезентации художественных ценностей, среди которых названы: выставки и художественные собрания, общественная и индивидуальная презентация предметов искусства, знатоки и критики, торговля художественными произведениями, искусствоведение как научная дисциплина. Называя их, Хайдеггер задается вопросом: «А сами творения — встречаются ли они нам во всей этой многообразной деятельной суете?» [12, с. 135]. Последующий ответ скорее отрицательный: существование произведений в этом контексте происходит в неподлинном регистре бытия и культуры, в связи с чем сами произведения определяются философом как «былые творения» и даже просто «предметы» [12, с. 135].

Так что же нарушается в такой репрезентации художественного произведения? Фюсис, который несет в себе каждое творение. Трактую его как «выход наружу», «распускание-расцветание», которое наполняет мир и человека, Хайдеггер вслед за древнегреческой философской традицией указывает на фюзис как на одухотворяющую основу всей художественной культуры и каждого «живого» произведения. Именно так он представляет себе воздействие древнегреческого храма: «стоя на своем месте, творение храма раскрывает свой мир и ставит его назад на землю, которая тем самым впервые выходит наружу как основа и родной кров» [12, с. 139]. Греческий храм оказывается глубоко укрыт в бытийный контекст: «...стоя на своем месте, храм впервые придает вещам их вид, а людям впервые дарует взгляд на самих себя. И такой вид и такой взгляд до тех пор остается разверстым, пока творение остается творением и пока бог не оставил его» [12, с. 141].

Принятая в новоевропейской культуре репрезентация уничтожает фюзис и связанное с ним сакральное, ритуальное, целостное восприятие искусства: «Когда творение помещается в художественном собрании, размещается на выставке, о нем говорят, что оно выставлено. Но это выставление существенно отлично от выставления в другом смысле — от воздвижения: когда сооружают памятник, воздвигают здание, ставят на празднестве трагедию» [12, с. 141]. Таким образом подлинность, основанная на фюзисе, и современная репрезентация оказываются разведены не только в различные эпохи, но и области культуры. Отталкиваясь от этих эмпирических наблюдений, Хайдеггер утверждает нерперекаемый статус подлинности, которая в данном контексте становится эквивалентом греческой алетей — «несокренности», открывающей истину бытия.

Когда творение вновь встречается с нами как творение? В исключительных случаях, в критическом, кризисном состоянии культуры, когда угроза ее гибели («поворот») возобновляет смысл и предназначение уникальных произведений. В этом убеждает краткий очерк «О “Сикстинской Мадонне”» (1955), который был написан Хайдеггером примерно в то же время, что и окончательная редакция «Истока...». Неслучайно замечание, с которого начинается этот текст: «Вокруг этого образа собираются все нерешенные еще вопросы об искусстве и художественном творении» [12, с. 419]. Статья написана после возвращения картины в Германию в составе Дрезденской галереи, перемещенной в Москву в 1945 г. Исторические события сделали картину Рафаэля заложницей войны,

а затем важным явлением в послевоенной советской и немецкой культуре: трагический опыт «возобновил» восприятие «Сикстины» именно как уникального произведения религиозного искусства.

Хайдеггер определяет свой анализ картины как спекулятивный, имея в виду «нечувственное» умозрительное созерцание произведения и обусловленное им размышление [12, с. 420]. «Сикстина» сближается, но не приравнивается к «образу-окну», противопоставленному новоевропейской станковой картине (и шире — восприятию мира «как картины») и приближенному к византийскому истолкованию иконного образа [14]. В глазах Хайдеггера «Сикстина» остается абсолютно уникальным, «единственным в своем роде живописным образованием», которое само создает свое «место», не занимает, но образует «просвет» Бытия и порождает произведение: «Мария несет на своих руках младенца Иисуса так, что сама же она приносится — про-изводится им в свое прибывание — всякий раз ее выход в наглядность производит то сокровенно таящееся, что присуще ее истоку» [12, с. 421]. Таким образом, в умозрительном опыте философа «Сикстина» восстанавливает и воссоздает пространство своего сакрального бытия как место литургического приношения: «Образ — это явление-свечение того времени-пространства, которое есть то место, где осуществляется таинство преосуществления» [12, с. 421]. И это «место» «раскрывается», «распахивается» во внутреннем, интеллектуальном и духовном пространстве, вне церковных или музейных стен. В этом смысле «Сикстинская Мадонна» — произведение, обладающее абсолютной подлинностью, которое представляет художественное претворение истины в «распахнутом» им просвете бытия.

Возможно, близкий опыт личного восприятия «Сикстинской Мадонны» объясняет настойчивое желание Ф. М. Достоевского владеть качественной и соответствующей его воспоминанию о картине фотографической репродукцией, изображающей ее фрагмент — Марию с младенцем. Такая репродукция была доставлена при посредничестве Вл. Соловьева и размещена в рабочем кабинете писателя. Выполненная в 1881 г. фотография В. Таубе фиксирует этот интерьер как именно то место, которое стало последним в жизни Достоевского.

В одной из поздних работ — небольшой статье «Искусство и пространство» (1969) — Хайдеггер вводит в круг своих размышлений скульптуру, тем самым завершая осмысление всей совокупности пространственных искусств. Здесь аристотелевское определение топоса как «места-пространства» трансформируется в образ неоднородной «простирающейся» протяженности, образующей смысловые сгустки и провалы, таящей потенциальную возможность события, которым становится художественное произведение.

Психосоматическая насыщенность скульптурного образа позволяет Хайдеггеру поставить вопрос о качествах непосредственно воспринимаемого пространства, образуемого из «мест» осуществленного или потенциального раскрытия сущностного смысла [11, с. 314]. При этом качественно новое значение приобретает представление о «месте», связанном с художественным произведением, которое трактуется не столько как реальное пространство его возникновения и исторического бытования, сколько как область раскрытия и простираения его фюсиса.

Произведение искусства как «воплощение истины бытия в ее создающем места про-из-ведении» [11, с. 315] в такой системе может быть только подлинным. Любое искажение, ложная аутентичность, трансформирующая подлинность, приведет к нигилизации созидающих функций произведения, к сворачиванию его пространственных и смыслообразующих мест. Метафорическое мышление философа создает глубокую основу для определения значимости подлинности произведения в современной культуре. Контакт с подлинным произведением создает собственное уникальное пространство — место, которое имеет глубокие онтологические и внеинституциональные свойства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адорно Т. Жаргон подлинности. О немецкой идеологии / пер. с нем. Е. В. Борисова. — М.: Канон+, 2011. — 192 с.
2. Биbihин В. В. Дело Хайдеггера // Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — С. 3–14.
3. Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог. — М.: Академический проект, 2014. — 846 с.
4. Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного. — М.: Искусство, 1992. — 367 с.
5. Лиотар Ж.-Ф. Хайдеггер и «евреи» / пер. с франц., послесл. и прим. В. Е. Лапицкого. — СПб.: Аксиома, 2001. — 192 с.
6. Мотрошилова Н. В. «Черные тетради» М. Хайдеггера: по следам публикации // Вопросы философии. — 2015. — № 4. — С. 121–162.
7. Павлов Е. Убитое время: Хайдеггер // Павлов Е. Шок памяти. Автобиографическая поэтика Вальтера Беньямина и Осипа Мандельштама. — М.: Новое литературное обозрение, 2005. — С. 70–86.
8. Подорога В. А. Вопрос о вещи. Опыты по аналитической антропологии. — М.: Грюндиссе, 2016. — 348 с.
9. Словарь русского языка XI–XVII вв. — М.: Наука, 1989. — Т. 15. — С. 278–279.
10. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Биbihина. — М.: Академический проект, 2013. — 460 с.
11. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / сост., пер. В. В. Биbihина. — М.: Республика, 1993. — 447 с.
12. Хайдеггер М. Исток художественного творения. Избранные работы разных лет / пер. с нем. А. В. Михайлова. — М.: Академический проект, 2008. — 527 с.
13. Хайдеггер М. Тожество и различие / пер. с нем. А. Денежкин. — М.: Гнозис, 1997. — 62 с. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Heidegg/Togd_Razl.php (дата обращения: 11.05.2017).
14. Хоружий С. С. Биbihин, Хайдеггер, Палама в проблеме энергий // Stasis. — 2015. — Т. 3, № 1. — С. 82–109.
15. Черняк Н. А. Аутентичное существование и его гаранты // Вестник Омского университета. — 2010. — № 2. — С. 135–147.

*С. А. Лишаев**

К ФЕНОМЕНОЛОГИИ ЗРЕЛОСТИ**

Возрастная специфика зрелости описывается с позиций философской герменевтики. Зрелость рассматривается как возраст самоопределения человека в ходе исполнения долговременных целей. Ключевое место в описании и истолковании зрелости занимает анализ соотношения ситуативного и надситуативного временения Dasein. Показано, что внутренняя динамика зрелости определяется взаимодействием привычки, организующей повседневность по модели циклического времени, и надситуативного временения, воспроизводящего логику линейного времени.

Ключевые слова: возраст, философия возраста, зрелость, ситуативное временение, надситуативное временение, возрастное время, линейное время, циклическое время, привычка, самоопределение.

S. A. Lishaev

ON PHENOMENOLOGY OF MATURITY

The article regards age peculiarity of maturity from the standpoint of the philosophical hermeneutics. Maturity is recognized as an age of self-determination of a man during the implementation of his long-term purposes. I have tried to describe and interpret maturity mainly by the analysis of the relation between situational and oversituational temporality of Dasein. It turned out that habit organizes everyday life into the pattern of cyclic time, oversituational temporality reproduces linear time in it, and their interaction is thereby a fact that determines the inner dynamics of maturity.

Keywords: Age, philosophy of age, maturity, situational temporality, oversituational temporality, age time, linear time, cyclic time, habit, self-determination.

В философских медитациях на тему возраста зрелость занимает одну из последних позиций в списке исследовательских приоритетов. В этом отношении ее можно сравнить только с младенчеством и ясельным детством.

* Лишаев Сергей Александрович, доктор философских наук, профессор, Самарский национальный исследовательский университет имени академика С. П. Королёва (Самарский университет); lishaevs@bk.ru

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 15-03-00705 («Философия возраста в горизонте герменевтической феноменологии»).

Недостаток интеллектуальных инвестиций в аналитику зрелости определяется ее относительной (по сравнению с другими возрастaми) беспрoblemностью. В этом периоде жизни человек достигает максимума самостоятельности и дееспособности. Общество в целом и научное сообщество в частности занято возрастaми периодами до и после зрелости. Оно интересуется возрастными формациями, в которых человек или еще не достиг автономии (детство), или не установился в жизни (молодость), или в какой-то мере утратил автономию «по возрастaу» (старость). То, что не беспокоит, не привлекает к себе внимания.

Зрелость находится на периферии не только общественного, но и индивидуального самосознания. Внимание к возрастaу напрямую зависит от того, в какой мере он *ограничивает исполнение желаний*. Если на пути желания стоит возраст, человек обращает на него внимание, размышляет о нем, предпринимает попытки изменить вмененную ему обществом возрастную идентичность («я уже взрослый!», «я еще не старый...»). В периоды до и после зрелости возраст не исчезает из поля зрения человека, он постоянно дает о себе знать: «мама помоги мне, у меня не получается!», «рано еще тебе по ночам гулять!», «надо было раньше этим заниматься!». Если возраст не препятствует реализации желаний (как, по большей части, это бывает в зрелости), люди о нем вспоминают редко. В годы зрелости возрастныe ограничения уходят на второй план. О своем возрастe люди расцвета задумываются лишь тогда, когда проходят через кризисные моменты в бытии-зрелым (переход от молодости к зрелости, кризис среднего возрастa, приближение старости).

Но есть еще одна причина, по которой зрелость не привлекает к себе философского внимания. Человека среднего возрастa философы склонны отождествлять с «человеком вообще». Когда говорят о человеке, о его сущности и существовании, то обычно имеют в виду, во-первых, взрослого человека, и, во-вторых, взрослого человека «в расцвете сил». С другими возрастaми представление «о человеке вообще» не связывается. Их воспринимают в качестве особых формаций человеческого как раз потому, что они заметно отличаются от зрелости как образа полноты человеческого существования. Если детство и молодость воспринимаются как подготовка к жизни, а старость — как «период дожития», то только зрелость отождествляется с человеческой жизнью как таковой. Вот почему возрастa до и после зрелости привлекают к себе больше внимание психологов, социологов и философов, чем она. О зрелости если и вспоминают, то попутно, когда изучают детство, молодость и старость, поскольку любой из возрастoв принято сопоставлять со средним возрастом. Понятием «зрелость» при этом пользуются так, как если бы специфика зрелости давно изучена и хорошо известна. Но на деле ситуация обратная: как особый возраст зрелость исследована хуже других возрастoв и ее анализ является одной из приоритетных задач философии возрастa.

На сегодняшний день философы тематизируют зрелость в основном в тех случаях, когда анализируют возрастную структуру жизни в целом. (Наиболее подробные экскурсии в проблематику зрелости можно найти в работах В. И. Красикова [3, с. 36–40], а также в монографии К. С. Пигрова и А. К. Секацкого [6, с. 127–151]. У В. Красикова есть также небольшая работа, посвященная кризисным явлениями второй половины зрелости [2, с. 120–147]. В монографии

Е. В. Косиловой собственно зрелость не рассматривается [1, с. 22–113]. Речь в ней идет преимущественно о взрослении, об отличии детской установки от взрослой. При этом различия между взрослостью и зрелостью автор не проводит.) В этой статье мы проведем исследование зрелости, исходя из анализа специфики временения Dasein в среднем возрасте.

1. Темпоральная конструкция зрелости как возрастного расположения Присутствия (Dasein)

Обычно зрелость определяют через понятия автономии, ответственности и продуктивности. Зрелый человек отвечает не только за себя, но и за других людей, а его этос характеризуется такими качествами, как конструктивность и продуктивность. Эти характеристики зрелости верны, но абстрактны. Для более глубокого понимания специфики зрелости необходимо проанализировать ее темпоральную конституцию. Проведение такого анализа требует (в рамках развиваемой нами концепции) остановиться на кратком описании уровней временения Dasein, поскольку разноуровневость временения имеет существенное значение для понимания особенностей среднего возраста [см. 4, с. 46–55].

Уровни временения (необходимое отступление). Уровень, на котором Dasein овременяет свое существование, определяется тем, что в данный момент переживается им в качестве настоящего, т. е. того, что именно продолжается, длится, к чему приурочены прошлое и будущее. В качестве настоящего может переживаться этот вот час (то, что происходит сей-час, в данный момент), а может и то, что происходит «сегодня», «на этой неделе», «сейчас, пока я работаю в этой компании», «теперь, пока я молод» и т. д. В пределе персональное теперь (настоящее) может быть расширено до размеров жизни в целом. «Теперь, пока я жив» включает в себя жизнь от рождения до смерти.

В исследовании возрастной структуры мы исходим из необходимости различать *ситуативный* и *надситуативный* уровни временения. Ситуативное временение — временение малого радиуса действия, осуществляя которое, человек остается зависимым от ситуации, воздействующей на него непосредственно, здесь и теперь. Надситуативное временение отрывает человека от текущего момента и позволяет ему, отправляясь от задуманного в воображении или от удержанного в памяти, осознанно и целенаправленно воздействовать на ситуацию и ситуативное временение.

Детство определяется несформированностью или не полной сформированностью временения как способа существования Dasein. Оно или еще отсутствует (младенчество и ясельное детство), или остается ситуативным, не развернутым по величине до размерности жизни в целом. Взрослость, которую мы разделяем на возрасты второго уровня (молодость, зрелость и старость (подробнее см. [5, с. 66–76]), маркирует появление способности к надситуативному временению. Доминирование одного из векторов надситуативного времени *по величине* определяет темпоральную конституцию каждого из трех возрастов в зрелости. В молодости доминирует надситуативное будущее, в зрелости — настоящее, в старости — прошлое. Доминирующее время мы называем *возрастным временем*.

Когда мы сопоставляем текущий возраст с прошлыми и будущими возрастами, временение осуществляется в границах жизни в целом. Надситуативное временение на данном уровне определяется нами как *возрастное*. В его рамках возрастные прошлое-настоящее-будущее исчерпывают собой размерность жизни как предельной для индивида формы настоящего (по отношению к жизни-как-настоящему для прошлым будет время до начала жизни (время предков), а будущим — время после ее окончания (время потомков). Применительно к зрелости как предмету нашего интереса на возрастном уровне временения она (в качестве настоящего) соотносится с детством и молодостью (прошлое), а также со старостью (будущее). Специфику зрелости как возраста определяет то, каким образом в ее границах происходит взаимодействие ситуативного и надситуативного временения.

Под знаком настоящего. Настоящее — возрастное время зрелости. Если в молодости доминирует будущее время («надежды юношей питают»), то в зрелости — настоящее, которое превосходит свои прошлое (детство, молодость) и будущее (старость) как по величине, так и по экзистенциальной значимости (все самое важное в жизни происходит теперь, в *большом настоящем зрелости*). Возрастное настоящее теряет свою переходность. «Самое главное» не связывают теперь с предстоящим возрастом, как это было в молодости, когда открытое и обширное будущее делало настоящее транзитным временем поисков, проб, увлечений и приключений. В молодости человек живет с ощущением, что впереди у него почти вечность и можно жить широко, размахисто: искать, ошибаться, менять увлечения, крут общения, набираться опыта и впечатлений, сознавая, что *потом* для этого уже *не будет времени*. В среднем возрасте все иначе. Здесь цели людей не связаны с возрастным будущим; они погружены в надситуативное настоящее и насквозь его пронизывают. Это цели-в-процессе-исполнения. Настоящее определяет возрастное самочувствие и возрастной этос; зрелые люди относятся к настоящему всерьез.

Если в молодости ее экзистенциальный профиль определяют еще не реализованные *возможности*, то профиль зрелости определяет *действительность*, перевод замысла в действие и в то, что в нем производится. Человек средних лет не ожидает «счастливого случая», который внесет ясность в его будущее и *не пробует* силы на разных поприщах, он и озабочен *исполнением* задуманного (в традиционном обществе — исполнением заданного-порученного Богом, общиной, родителями). Определение самости в годы зрелости *уже нельзя* перенести «на потом», но *еще рано* искать в прошлом. Здесь возрастные будущее и прошлое зависят от настоящего, от того, что происходит теперь, когда есть силы и время для осуществления экзистенциального проекта (или, в традиционном обществе, для осуществления того, к чему ты предназначен).

Возрастное будущее зрелости (старость) не определяет настоящее содержательно, со стороны целей, не придает деятельности направленность. Будущее здесь — это отрицание настоящего, отрицание всего того, чем живет зрелый человек, что наполняет его жизнь содержанием, что делает ее осмысленной. *Возрастное будущее* воспринимается как *граница настоящего*, граница исполнения принятых на себя обязанностей и реализации долговременных целей. Будущее зрелых — это время, когда многого из того, что теперь хочет-

ся и «может», уже не захочется, и когда многое из того, что захочется, «не сможет». Старость, ее привычки и предпочтения, содержание прошедшей жизни, которое она обдумывает, о котором она рассказывает, определяются в зрелости. Сознание временной (возрастной) границы исполнения больших целей побуждает к безотлагательному действию. При таком раскладе будущее (в содержательном отношении) зависит от настоящего, а не наоборот, как это было в молодости.

С возрастным прошлым зрелый человек находится в постоянном взаимодействии, но оно над ним не довлеет. Прошлого у него больше, чем в молодости, и зрелому есть, что вспомнить: он многое испытал и многое знает о жизни. Наивность и восторженность остались в прошлом, а способность к продуктивному воображению (в молодости очень богатому) сохранилась на довольно высоком уровне, хотя и ограничена теперь рамками прошлого опыта и долгосрочными планами. И чем ближе становится старость, тем беднее становится воображение, тем больше оно ограничено знаниями и опытом.

Хотя ориентиры зрелости обусловлены выбором, сделанным в последний период молодости, направление движения само по себе не может предопределить ни меру исполнения намеченного, ни его форму. Вопросы о том, как и когда делать, чтобы исполниться в горизонте больших целей, — это те вопросы, ответы на которые прошлое (молодость) подсказать не может. Долговременные формы, организующие повседневную жизнь зрелых людей, выстраиваются ими для себя впервые, хотя при их создании *учитывается* и опыт молодости, и опыт других людей (родителей, родственников, знакомых, героев прочитанных книг и т. д.).

Зрелый человек связывает прошлое (детство, молодость) с настоящим (зрелость) и будущим, подшивая их к своим долговременным целям. Ни прошлое, ни будущее не замкнуты на самих себя, они сфокусированы на настоящем и требуют действия: «Здесь Родос, здесь прыгай!».

2. Игра в долгую (линейное и циклическое время в темпоральном раскладе зрелости)

Неустранимое стремление взрослого человека к осмысленной жизни, к жизни в режиме для-чего-бытия (в режиме значимости, в режиме для-того-чтобы), определяется его способностью к овременению собственного существования и сознанием собственной смертности. Цели и смыслы потому волнуют человека, что он знает о своем конце.

Вовлеченность в исполнение долговременных целей и осмысленность существования. Возрасты взрослости отличаются друг от друга тем, в каком временном измерении размещаются большие цели, соотносимость с которыми делает бытие-в-мире осмысленным. В молодости большие цели и «великие свершения» вложены в возрастное будущее, и молодой человек чувствует, что его жизнь не бессмысленна за счет открытого для него «почти бесконечным» будущим темпорально-смыслового кредита. Чувство осмысленности жизни подпитывается представлениями о собственной уникальности и значительности, которые потом, в будущем, непременно себя проявят и утвердят. В чем именно обнаружит себя величие его «я», для молодого человека не вполне ясно:

большие цели и образы будущего туманны и изменчивы. Однако это не мешает (скорее, способствует) жизни на проценты от пусть пока и не вполне ясного, но, несомненно, значительного будущего. Именно великое и туманное будущее на горизонте придает осмысленность всему, что происходит теперь (все это «не зря», все «пригодится», все имеет значение для великого будущего, даже если пока и не вполне ясно, каким оно будет).

С годами величина будущего уменьшается, и с какого-то момента оно перестает обеспечивать Dasein смысловым кредитом самим фактом своей обширности. Будущее утрачивает способность удерживать цель без ее определения, фиксации и — главное — *подкрепления конкретными действиями*, достоверяющими, что «процесс пошел», что цель исполняется, и жизнь, стало быть, «проходит не зря», она отнесена к значительной и далекой цели. Зрелость, собственно, и начинается тогда, когда темпорально-смысловая благодать *не подкрепленного делами будущего* иссякает, и человек вынужден учиться жить настоящим как временем постепенного исполнения цели. В зрелости большие цели принадлежат не будущему, а большому (возрастному) настоящему. Здесь будущее — это прежде всего не будущий возраст, а будущее внутри зрелости, будущее, вписанное в возрастное настоящее. Осмысленность жизни «добывается» зрелыми через следование принципам и через упорство работы над исполнением долговременных целей. Зрелость — это *вовлеченность* в процесс перевода возможного (цели) в действительное, придание жизни соответствующего им образа. Воля к осмысленности присутствия побуждает людей средних лет добиваться таких результатов деятельности, которые могли бы получить (в той ли иной мере) общественное признание и удостоверить для них оправданность их усилий. Осмысленная жизнь в зрелые годы — это результат отнесенности ситуативного настоящего (того, что свершается) к целям, которые исполняются.

Занимаясь чем-то ради достижения соотнесенных с базовыми принципами и отдаленными целями результатов, зрелый человек самоопределяется и превращается из «непонятно кого» в *кого-то*: в хозяина, хозяйку, врача, строителя, ученого, мать и т. д. Он исполняется через то, чем занят, через то, во что вовлечен.

Вовлеченность гарантирует занятость и отсутствие скуки; вопрос о том, чем заполнить день, для зрелого человека — в целом — не актуален (но этот вопрос — один из болезненных вопросов молодости и, по иным причинам, старости). Проблема зрелости в другом: где найти силы и время, чтобы сделать то, что надлежит, и сделать это хорошо? Зрелость — это *максимальная занятость, максимальная вовлеченность* в происходящее, это следование принципам и целям как условие выявления смысла собственного существованию. Зрелость, как справедливо замечает В. Красилов, это «хлопоты» [3, с. 40–41].

Надситуативное (возрастное) время и длинная воля. Возрастному времени зрелости, вместившему в себя большие цели и смыслы, соответствует длинная воля. Долговременные цели, длинная воля и надситуативное временение — вот что необходимо для полной зрелости всерьез. Возрастное время зрелости прошито длинной волей, удерживающей его как содержательно-смысловое единство. То, насколько длинной и сильной окажется эта воля,

зависит от многого: от витального потенциала, от того, соответствуют ли натуре данного человека избранные им цели и пути их достижения, от уровня сложности и значительности принятых к исполнению решений (от того, в какой мере эти цели способны воодушевить человека, подвигнуть его к труду самопреодоления). Если ориентиры безусловны, а их притягательность велика, это помогает удерживать под контролем ситуативное временение повседневности достаточно долгое для реализации целей время.

Чтобы продвигаться вперед в исполнении взятых на себя обязательств, человек должен постоянно корректировать происходящее на ситуативном уровне, сверяя его с базовыми (религиозными, моральными, идеологическими) принципами и с большими целями своей жизни. Тот, кто с этим справляется и продвигается к своей цели, того можно назвать сувереном, человеком длинной воли.

(Краткое отступление. Не стоит при этом забывать, что не все зрелые люди — это люди больших целей и длинной воли. И хотя у всех людей с какого-то момента жизнь (занятия, круг общения, интересы) стабилизируется и фокус внимания смещается к настоящему, не у всех этот переход связан с выбором долговременной цели (целей) и не все способны упорно работать над ее (их) реализацией, даже если цели были поставлены. Есть люди, у которых длинная воля слаба или отсутствует. Они живут по ситуации, подчиняясь логике обстоятельств, влиянию близких, общественным запросам и т. п. Надситуативное временение в их исполнении не подключено к силовой установке длинной воли. Их мечты — всего лишь мечты, их планы — только планы. Короткая воля позволяет им плыть по течению и адаптироваться к меняющимся обстоятельствам (это получается у них даже лучше, чем у людей с длинной волей), но не позволяет им идти собственным путем, создавать условия для реализации долговременных целей и вносить в окружающий мир что-то от себя лично. Люди короткой воли переходят от поисков и ожидания счастливого случая, от проб и ошибок к исполнению того житейского содержания (к определенной области приложения персональных усилий), которое сложилось «само собой» («волей случая», в результате множества разнонаправленных действий и стечения обстоятельств). Жизнь таких людей стабилизируется и обретает определенность по той же причине, по которой «успокаивается» налитое в бокал шампанское. Время молодости прошло, они «перебесились», «нагулялись» и вот — «остепенелись». Люди короткой воли, как и все зрелые люди, живут не мечтами, а делами, но действительность выходит для них на первый план не благодаря стремлению к целям, а благодаря мало-помалу опутавшим их обязательствам, так что их воля руководствуется целями, продиктованными ситуацией и надситуативным временением «средней дальности», извлекающим свои цели из того, что есть в наличности (возможности роста, которые надо использовать, исходя из обстоятельств, сложившихся на работе и т. п.))

Человеку, реализующему долгосрочный проект, приходится *отсекать боковые побеги* «лишних» с точки зрения реализации долговременных целей возможностей. Надситуативное временение с доминантой на возрастном настоящем требует двойной аскезы: аскетической практики возобновляемых (вопреки усталости и лени) усилий, направленных на исполнение того, что

не скоро даст заметные результаты, и отказа от «боковых» («левых») возможностей в пользу возможностей «правых», согласующихся с долговременными целями.

В своем акме человек открыт как для соблазнов молодости (новые знакомства, увлечения, очарования, заманчивые предложения и неожиданные перспективы), так и для искушений нестарой старостью (отойти от дел и насладиться покоем, пожить «для себя», пока есть силы). В первой половине зрелости чаще приходится противостоять соблазнам молодости (вовремя оставить молодое молодым не просто). Во второй половине к соблазнам молодости добавляется соблазн преждевременного освобождения от целей и обязательств («Зачем стараться, зачем мучить себя, если того, что я делаю, люди не ценят! А я так устал, я так хочу отдохнуть!»).

Отделяя главное от второстепенного, человек овладевает своими желаниями и временем ради сохранения верности данному — себе, другому человеку, Богу — слову. Быть свободным — значит жить в соответствии с поставленными перед собой целями и достигать их вопреки искушениям и соблазнам.

Помимо обеспечения условий для управления «курсовой устойчивостью» (отслеживания траектории движения к цели по звездам принципов) и контроля над ветвлением возможностей надситуативное временение *выполняет также функцию стрекала*, сбивающего сонливость и побуждающего к бодрствованию. Надситуативное (возрастное) временение, во-первых, заставляет не расслабляться даже тогда, когда, казалось бы, вполне можно расслабиться и ни о чем не беспокоиться (когда обстоятельства не понуждают к немедленному действию), и, во-вторых, побуждает к тому, чтобы делать то, что делается, не механически, а с максимальной собранностью, осознанностью и самоотдачей.

Появление экзистенциальной «сонливости» — одно из неизбежных следствий вступления в пору зрелости. Стабилизация жизни вокруг долговременных целей и формирование на этой почве комплекса привычек весьма к этому располагают. Одни привычки складываются сами, другие — формируются осознанно, в соответствии с принципами и целями. Среди первых встречается немало сорных привычек, то есть таких, которые не способствуют исполнению принципов и реализации целей или даже препятствуют этому. Диван, домашние тапочки, отклонение от курса ради подвернувшейся (и хорошо оплачиваемой) «халтуры», ради минутного удовольствия или одобрительных криков публики мешают осуществить задуманное, исполнить и исполниться самому. Нередко «тапочки» (ситуативное временение, организованное сорными привычками) и/или соблазн получения быстрого результата оказываются сильнее воли, устремленной к далекому горизонту. Выношенные в молодости замыслы и мечты о значительном будущем замещаются более простыми («низовыми»), но действенными мотивами (хрестоматийный пример такого замещения дает рассказ А. П. Чехова «Ионыч»).

Линейное и циклическое время (цели и привычки). В разнуровневом временении зрелости надситуативное временение воспроизводит представление о линейном времени (линейное время связано с сознанием конечности жизни, оно апеллирует к долговременным целям и длинной воле). Сознание невозвратимости проживаемых мгновений, невозможности вернуться в про-

шлое, исправить ошибку, сделать в будущем то, что не было сделано в свое время — это и есть линейное время на уровне возрастного сознания.

Линейное время находится в сложных, противоречивых отношениях с циклическим временем, с характерной для него логикой воспроизводства, повторения, обратимости: «завтра» будет примерно то же, что было «вчера», что есть «сегодня». Структура временения (будущее — настоящее — прошлое) сохраняется и здесь, но каждое из времен в структуре цикла утрачивает свою неповторимость, поскольку содержание происходящего остается — в целом — одним и тем же (по модели: утро — день — вечер — ночь — утро...).

Позиции циклического времени в годы зрелости усиливаются на уровне ситуативного временения, которое люди средних лет структурируют посредством привычек, или, выражаясь на академическом языке, динамических стереотипов. (Интересные размышления об амбивалентной роли привычки в жизни зрелого человека имеются в монографии К. С. Пигрова и А. К. Секацкого [6, с. 128–143]). Совокупность привычек лежит в основе чувства стабильности существования, поскольку жизнь, схваченная подвижным корсетом динамических стереотипов, убеждает в том, что человек овладел своим ситуативным временением и хорошо знает, что будет завтра и что надо делать, чтобы завтра было то, что есть и было). Привычка — это форма подчинения человеком текущей ситуации и ситуативного временения, она дает чувство (отчасти иллюзорное, отчасти подтверждаемое опытом), что «все под контролем». Уверенность в себе — характерная черта этоса зрелого человека.

Постоянство образа жизни на больших (многолетних) временных дистанциях покоится на неизменности генеральных целей и базовых принципов религиозно-этического (или идеологического) характера. На уровне ситуативного временения оно покоится на господстве динамических стереотипов, которые организуют повседневность. Выработка комплекса привычек является одновременно и условием, и следствием исполнения больших целей и базовых принципов.

Власть привычки, придающей времени циклическую форму, проявляется именно на уровне *ситуативного временения*: «день да ночь — сутки прочь». Из похожих друг на друга дней складываются похожие друг на друга месяцы и годы. И неделю, и месяц назад было то же, что вчера и сегодня, то же, вероятно, будет и через день, неделю и год... Время как будто останавливается, проворачиваясь «на своей оси» (недельной, месячной, годовой...). Человек, вооруженный привычкой, как будто побеждает линейное время, добываясь того, чтобы то, что есть, что важно для индивида, сохранялось, воспроизводилось, не уходило в небытие.

Привычка амбивалентна: она может служить важнейшим инструментом реализации долгосрочных целей и базовых принципов на уровне возрастного этоса, а может, напротив, препятствовать их осуществлению. Последнее возможно в том случае, если содержание, вокруг исполнения которого сложились привычки, со временем выхолащивается и привычки замыкаются на самих себя, теряя связь с большими целями.

Впрочем, привычка как замена счастью (пушкинское «Привычка свыше нам дана, / замена счастию она») не всегда способна прикрыть бессодержатель-

ность жизни: в любой момент пустота может открыться, и человек оказывается в ситуации экзистенциального кризиса, подобной той, которая была описана А. П. Чеховым в пьесе «Дядя Ваня». Почему же получается так, что зрелый человек утрачивает (а это случается нередко) наполнявшее его жизнь смысловое содержание и живет как бы механически, «по привычке»?

Такое случается, во-первых, когда то, чем человек занят в годы зрелости, не было результатом сознательного выбора (в культурах модерна и постмодерна, такой выбор полагается необходимым). Привычки, сформировавшиеся вокруг занятий, в которые человек — *волей случая* — был вовлечен на исходе молодости, прикрывают отсутствие у человека персонализированных целей и принципов. Наличие сформировавшихся привычек легитимирует (постфактум) то содержание, которое стало наполнением жизни «по стечению обстоятельств», побуждая к принятию сложившегося положения вещей как заслуживающего сохранения и улучшения (развития). Привычка и здесь конструктивна, но это конструктивность низшего порядка. Она помогает человеку занимать себя делом в ситуации, когда выбор жизненных принципов и целей отсутствовал.

Во-вторых, утрата экзистенциального содержания может быть результатом действия самой же привычки, которая заземляет высокую цель, лишает ее блеска, новизны, притягательности через повтор и рутинизацию усилий по ее воплощению. Многолетнее повторение сходных действий в сходных обстоятельствах обеспечивает суммирование усилий и продвижение вперед. Но тот же повтор вводит далекую (отличную от наличного, от того, что есть), а потому привлекательную, обладающую высоким мобилизационным потенциалом цель в сферу повседневности и обесцвечивает ее. Это, в свою очередь, ведет к духовной демобилизации и утрате цели как предмета желания и воли. Привычки сохраняются и после того, как одушевлявшее их «ради чего», спустившееся на землю ситуативного временения, обесцветилось, остыло; в этом случае привычки маскируют отсутствие «того, ради чего»; они, структурируя повседневность, не наполняют повседневность смыслом, но делают жизнь выносимой («замена счастию она»).

Без суммирования усилий исполнение долговременных целей невозможно. Но если большая цель тускнеет, то качество исполняемого «по привычке» ухудшается, и ощутимого продвижения к цели не происходит. Как следствие — усиливающееся разочарование в себе. Жизнь все чаще представляется пустой, бессмысленной: все, вроде бы идет хорошо, а человек чувствует растущую неудовлетворенность (кризис среднего возраста).

Искусство жизни состоит в том, чтобы, подчинив привычкам ситуативное временение и поставив его под контроль долговременных целей, как можно дольше удерживать их воодушевляющую силу и действенность. Для этого важно сохранять пространство для спонтанной активности, для общения вне привычных рамок, для вольного созерцания, для поэтической лени. Власть привычки над жизнью не должна быть тотальной. Нарушение сложившегося порядка вещей, удержание в актуальном режиме разных измерений человеческого существования защищает сжатую регулярностями жизнь зрелого человека от «пережима» и чрезмерного сужения, а большие цели — от обесцвечивания.

Новые впечатления и приключения создают дистанцию по отношению к долговременному проекту и помогают сохранять (на какое-то время) принципы и цели живыми и привлекательными вопреки рутине повседневности. Кратковременные отклонения от привычного ритма столь же необходимы зрелым людям, как и конструктивность привычек и способность отсекаать «боковые» возможности мечом длинной воли.

Сформированность комплекса привычек, организующих ситуативное временение в соответствии с целями и принципами, свидетельствует о состоятельности человека как автономного субъекта и о его относительной независимости от меняющихся обстоятельств. Именно совокупность привычек обеспечивает устойчивую фокусировку внимания на содержании, вписанном в возрастное настоящее.

Учитывая амбивалентность привычки, можно оценить роль и значение надситуативного временения, поскольку именно на этом уровне временения удастся найти стимулы для следования принципам и целям. Память смертная и ясное сознание приближающейся старости, воспроизводимые на надситуативном (возрастном) уровне временения, помогают раздвигать циклы закольцованного привычкой ситуативного времени, давая ему значимое направление. В результате циклическое время привычки растягивается в спираль, каждый виток которой — это шаг в направлении к осуществлению большой цели. Именно на надситуативном уровне временения человек может ощутить, что жизнь не стоит на месте, не зациклилась в повторениях, а движется в желательном направлении. Отслеживание результатов повседневных усилий позволяет поддерживать чувство осмысленности жизни. Тем самым надситуативное временение помогает сохранять питающий привычку смысл, продуцируемый движением к цели. Оно же побуждает корректировать внутривозрастное будущее, а значит — и сложившиеся привычки: в меняющихся обстоятельствах одни привычки должны быть демонтированы, другие — сформированы. Примеров можно привести много, но мы ограничимся одним. Дети выросли, а привычки, связанные с воспитанием детей, в новых условиях стали помехой для общения с ними. Но даже тогда, когда отец (мать) сознает, что так, как прежде, общаться с сыном (дочерью) теперь нельзя, преодолеть сложившиеся стереотипы бывает непросто. Нужны продолжительные усилия, чтобы вместо прежнего сформировать новый динамический стереотип, соответствующий новой реальности.

Надситуативные прошлое, настоящее и будущее подчиняются логике линейного времени как особенные этапы исполнения жизни, а прошлое-настоящее-будущее ситуативного временения подчиняется динамическому стереотипу. Надситуативное временение подчиняет себе ситуативное временение и структурирующие его привычки, отдавая их под контроль линейного времени и длинной воли, согласуя их с экзистенциальными ориентирами принципов и целей. Координация разных уровней временения — одна из ключевых задач зрелости. Овременение жизни на возрастном уровне растягивает кольца схваченного привычкой времени в определенном большой целью направлении, способствуя подчинению циклического времени линейной необратимости жизни как «единого и единственного бытия-события» (М. Бахтин).

Заключение

Зрелость — возрастное расположение, в котором человек достигает максимальной самостоятельности и продуктивности и реализует себя как такого-то-вот человека. В пределах этого возраста он осуществляет некоторые из возможностей своего «я» (Другого в себе) в действительности, в делах и в образе жизни. Существо зрелости состоит в конструктивном и продуктивном этосе, следование которому обеспечивает исполнение самости в избранной ей приложении усилий области сущего.

Экзистенциальная конституция зрелости определяется доминированием в структуре надситуативного временения возрастного настоящего. В ходе реализации базовых принципов и долговременных целей возникают упорядочивающие ситуативное временение привычки. Складывание образа жизни, собранного из хорошо подогнанных друг к другу привычек, сопряжено с отказом от поиска альтернативных «тому, что есть» образов будущего и с систематической работой над исполнением больших целей.

Привычка как образ циклического времени, доминирующего на уровне ситуативного временения, создает иллюзию того, что время «никуда не идет», что оно «остановилось». Однако на надситуативном уровне временения зрелость удерживает линейную перспективу жизни и сознание необратимости происходящего. Эффекты, производимые циклическим временем (привычкой) как формой организации ситуативного временения, амбивалентны. С одной стороны, привычка защищает самость и ее жизненный мир от давления обстоятельств и служит инструментом достижения долговременных целей (суммирует усилия). С другой стороны, привычка, многократное воспроизводство одного и того же ведет к обесцвечиванию базовых целей и к экзистенциальной демобилизации, к утрате жизненной перспективы.

Важным условием минимизации негативных эффектов опривычивания жизни является сохранение альтернативных привычному порядку вещей форм и измерений жизни, помогающих защитить большие цели от выцветания, а сложившийся образ жизни от рутинизации.

Удержанию мобилизационного потенциала долговременных целей способствует также интенсификация актов надситуативного временения. Соотношение линейного (надситуативного) и циклического (структурированного привычкой) времени подвижно и устанавливается в челночном движении от надситуативного уровня временения к ситуативному и обратно. Регулярность челночных перемещений способствует удержанию повседневности и ситуативного временения в их подчиненности большим целям. Специфика возрастного этоса зрелости определяется балансом между линейным и циклическим временем, между постоянством и способностью к творчеству нового в тех сферах жизни, через которые человек определяет свое «я». Продуктивность зрелости в значительной мере зависит от способности того или иного индивида удерживать привычки под контролем возрастного временения и раздвигать кольца микроциклов в том направлении, которое задано большими целями. Чем активнее человек овременяет свое существование на возрастном уровне, тем легче ему растягивать кольца циклического времени в желательном для себя направлении.

ЛИТЕРАТУРА

1. Косилова Е. В. Философия возраста: Взаимосвязь экзистенциального и познавательного взросления человека. — М.: ЛЕНАРД, 2014. — 160 с.
2. Красиков В. И. Конструирование онтологий. Эфемериды. — М.: Водолей, 2007. — 304 с.
3. Красиков В. И. Синдром существования. — Томск, 2002. — 256 с.
4. Лишаев С. А. Возраст и время // Вестник русской христианской гуманитарной академии. — 2015. — Т. 16, вып. 4. — С. 46–55.
5. Лишаев С. А. О критериях возрастной периодизации (материалы к философии возраста) // Вестник Ленинградского государственного ун-та им. А. С. Пушкина. Сер. Философия. — 2015. — № 4, т. 2. — С. 66–76.
6. Пигров К. С., Секацкий А. К. Бытие и возраст. Монография в диалогах. — СПб.: Алетейя, 2017. — 250 с.

УДК 091

*В. Ю. Быстров, В. М. Камнев**

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

В статье рассматривается формирование русского профессионального историко-философского дискурса в дореволюционной философии. Ключевой проблемой, решение которой играло решающую роль в становлении историко-философского дискурса, была проблема мудрости и разума. Решение этой проблемы могло способствовать строгой демаркации философии и мировоззренческих вопросов. Показано, что идеал научной философии воспринимался в русской дореволюционной философии и положительно, и отрицательно.

Ключевые слова: философия, мировоззрение, история философии, мудрость, разум.

V. U. Bystrov, V. M. Kamnev
HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL PROBLEMS IN RUSSIAN
PRE-REVOLUTIONARY PHILOSOPHY

In this article there is considered the formation of Russian professional historical and philosophical discourse in pre-revolutionary philosophy. The problem of wisdom and reason was the key problem which decision played a main role in formation of historical and philosophical discourse. The decision of this problem could grant the rigorous demarcation of philosophy and world outlook questions. There is shown that in Russian pre-revolutionary philosophy the ideal of scientific philosophy was perceived both as positive and negative.

Keywords: philosophy, outlook view, history of philosophy, wisdom, reason.

В последние десятилетия не только в отечественных гуманитарных науках, но даже и в публицистике сложилось специфическое представление об истории

* Быстров Владимир Юрьевич, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; vub83@yandex.ru

Камнев Владимир Михайлович, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.

** Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда (проект № 17-18-01440 «Антропологическое измерение истории философии»).

русской философии, ошибочно принимаемое многими за достоверный методологический стандарт. Согласно этому представлению, к 1917 г. русская философия достигла вершины своего развития, после чего начинается ее закономерный упадок, predetermined, помимо всего прочего, и крайне неблагоприятными для свободного развития мысли внешними социально-политическими обстоятельствами. Такое представление, маркирующее хронологические точки «вершины» и «упадка», широко используется в историко-философских исследованиях, а иногда эффектно включается в уже подтвердившие свою правомочность схемы, например в известную схему трех кругов истории философии Гегеля.

Три круга — это круг античной, нововременной и новейшей философии. А соответственно, это и группы категорий бытия, сущности и действительности по «Логике» Гегеля. В каждой из них доминировала та или иная группировка из двенадцати пар категорий кантовской «Критики чистого разума». Знание этой истории, представленной «Логикой» и «Лекциями по истории философии», сегодня должно было бы стать общим местом для всякого получающего философское образование. Но оно им не стало. Поэтому и сегодня так трудно разяснить, что был еще четвертый круг, связанный с историей русской, и в особенности русской религиозной философии [5, с. 114].

Этот четвертый круг, начатый и заверченный в русской философии, вывел философию за пределы классического рационализма и включил в ее проблемное поле предельные понятия философии, обогащенные религиозным содержанием.

Возможные и иные схемы, но в любом случае предполагается, что до начала своего упадка русская философия прошла уже длительный и многовековой путь своего развития. Тем большее удивление должен вызывать тот факт, что к началу этого периода «упадка» (1917–1922) в русской философии еще отсутствовали специальные историко-философские исследования. В. В. Зеньковский называет три сочинения, относящиеся к более раннему времени: работы Е. Боброва «Философия в России» (1889–1902), книгу архимандрита Гавриила «История русской философии» (1839) и книгу М. Филиппова «Судьбы русской философии» (1894). Однако, согласно оценке Зеньковского, работы Е. Боброва имели фрагментарный характер и поэтому устарели, книга архимандрита Гавриила не имеет большой ценности, а работа М. Филиппова осталась автору «Истории русской философии» недоступной [3, с. 29–30]. В связи с этим особое значение приобретают два обстоятельства. Во-первых, специальные историко-философские исследования как раз и начинают выходить в свет после 1922 г.: Э. Радлов «Очерк истории русской философии», М. Ершов «Пути развития философии в России», Г. Шпет «Очерк развития русской философии». Во-вторых, неслучайно и то, что аналогичные зарубежные исследования выходят в свет все же несколько раньше: Th. Massaryk. Zur russischen Geschichte und Religionsphilosophie (1913), Seliber. La philosophie russe contemporaine (1912). Следовательно, представление о том, что к 1917 г. русская философия уже имела длительную и богатую историю своего развития, противоречит реальным историческим фактам, свидетельствующим об отсутствии в этой истории специфического историко-философского дискурса.

Условимся понимать под дискурсом «совокупность анонимных исторических правил, всегда определенных во времени и в пространстве, которые установили в данную эпоху и для данного социального, экономического, географического или лингвистического пространства условия выполнения функции высказывания» [7, с. 118]. Не претендуя на исчерпывающую характеристику правил, обуславливающих возможность специфических — историко-философских — высказываний в дореволюционной России (как и в любой другой стране и в любой другой исторический отрезок времени), попытаемся сформулировать в статусе гипотезы важнейшие из этих правил:

1. Историко-философский дискурс по своему исходному определению является комплексным и гетерогенным. Для того чтобы он сложился, необходимо не только наличие истории и философии как самостоятельных дисциплин, необходимо также уникальное сочетание соответствующих методологических аппаратов и аналитических техник исследования. Эту особенность можно сформулировать в виде парадокса: историко-философское исследование является историческим исследованием, отличающимся от всех других исторических исследований тем, что его содержание представляет собой специфическое философское исследование. Историк философии — это историк, обладающий квалификацией философа, и философ, имеющий квалификацию историка. Любая односторонность здесь неизбежно приведет к элиминации историко-философского дискурса и к его редукции либо к истории, либо к философии.

2. Историко-философский дискурс может, следовательно, сложиться лишь в тех условиях, когда специфика самой философии ясно осознана и не смешивается ни с иными дисциплинами, ни с обыденным представлением о философии как о наборе отвлеченных высказываний на любую тему. История философии имеет свой предмет в лице философии, предметная область которой, ее проблемное поле более-менее ясно очерчены.

3. Историко-философский дискурс предполагает развитие философии, т. е. философию как процесс, занимающий определенное время. Процессуальность философии позволяет освободить ее от всевозможных озарений, наитий, откровений и сообщает как самой философии, так и ее истории характер подлинного научного знания, свободного от религиозно-мифологических наслоений.

Все эти правила могут показаться банальными, но последовательное их исполнение в самой исторической реальности оказывается делом весьма затруднительным. Во всяком случае, если проверить, в какой мере в той или иной национальной традиции мысли эти правила исполнялись, то взору современного исследователя открывается целый комплекс неожиданных и не поддающихся стандартному решению проблем. В рамках данной статьи мы ограничимся лишь коротким описанием такого рода проблем применительно к истории русской дореволюционной философии.

Что касается первого правила — гетерогенности историко-философского дискурса, — то первые попытки ему неукоснительно следовать чаще всего приводят к негативному результату. Речь идет о том, что историки философии начинают конструировать в рамках «единого историко-философского процесса» некий образ перманентно существующей философии, не теряющей своих важнейших качеств и признаков на протяжении всей истории своего

существования. При конструировании «единого историко-философского процесса» все, что по тем или иным причинам не встраивается в общую конструкцию, обыкновенно элиминируется. Аргументация строится приблизительно так: сначала выдвигается общеизвестное утверждение о том, что из истории философии какого-либо периода нам доступны лишь фрагментарные сведения, на которых нельзя строить достоверную картину целого; затем на этом основании ставится под сомнение достоверность всех тех сведений, которые противоречат нормам «единого историко-философского процесса»; наконец, из этих посылок следует вывод (который на самом деле имеет статус ничем не обоснованного предположения), что в действительности историко-философский процесс всегда осуществлялся в рамках «нормального» философского дискурса. Но такая «норма» в реальном историко-философском процессе, всегда локализуемом в определенном культурном пространстве и в определенную историческую эпоху, фактически ничему не соответствует. Реконструкция исторически своеобразных философских дискурсов, в т. ч. и характерных для русской философской традиции, является задачей чрезвычайно сложной и требует специального исследования. Но даже при самом поверхностном взгляде на историю русской дореволюционной философии можно сразу же констатировать, что картина «единого историко-философского процесса» отсутствует; более того, отсутствуют даже попытки ее построить. И данную ситуацию нельзя объяснить тем фактом, что между существовавшими традициями философской мысли — например, традицией революционно-демократической мысли, восходящей к В. Г. Белинскому, А. И. Герцену и др., и традицией религиозной философии, восходящей к славянофилам, Вл. Соловьеву и др., — отсутствуют точки соприкосновения. В таких условиях историко-философский дискурс, если бы в этом была необходимость, мог бы реализоваться в виде истории одной из этих традиций, сторонники которой просто отказывали бы своим оппонентам в принадлежности к философии как таковой. Но нам неизвестны и такого рода попытки конструирования историко-философского процесса в рамках отдельно взятой традиции мысли в XIX в.

Отметим то обстоятельство, что сам исторический момент возникновения русской философии также проблематичен и, как следствие, остается предметом дискуссий среди отечественных исследователей [4, с. 120–153]. Если принять за исходную точку компромиссное представление, что временем возникновения русской философии являются 20–30-е гг. XIX столетия, то нельзя не обратить внимание, что почти одновременно с религиозной мыслью в русской культуре рождается и иная, нерелигиозная традиция, нашедшая свое выражение в первую очередь в литературной критике и публицистике, революционно-демократическая традиция, ведущая свое начало от В. Г. Белинского и А. И. Герцена. Сопоставление этих двух традиций выводит на первый план вопрос о таких качествах философской мысли, как автохтонность, органичность, гармоничное соответствие русской культурной почве. Весомая роль заимствований в вышеупомянутой революционно-демократической традиции хорошо известна, и факт сильного влияния, например, на мировоззрение А. И. Герцена со стороны А. Сен-Симона, Ф. В. Й. Шеллинга, Г. В. Ф. Гегеля и Л. Фейербаха никогда не оспаривался. Известна и оценка С. Н. Булгаковым

философских воззрений А. И. Герцена как поверхностных и непоследовательных [1], — оценка, с которой трудно не согласиться. Но в то же время и религиозно-философская традиция несвободна от явных и скрытых заимствований, в силу чего вопрос о сочетании оригинальных и заимствованных признаков в русской дореволюционной философии еще долгое время будет оставаться открытым.

Второе правило подразумевает, что примеры, обнаруживающие явное смешение специфики философии с обыденными представлениями о житейской мудрости, находят в формирующемся историко-философском дискурсе аргументированный критический отклик, или, по меньшей мере, не остаются без ответа. Характерный пример такого смешения — рассказ о религиозном обращении (точнее, религиозно-философском обращении, которое характерно и для большинства современных неофитов) И. В. Киреевского.

Однажды Иван Васильевич увлеченно пересказывал жене что-то из Шеллинга. Видя, что она реагирует как-то вяло, он спросил: «Что, ты считаешь это неправильным?» «Нет, тут всё верно, — ответила Наташа, — но это ведь давно известно». — «От кого известно?» — удивился Киреевский. «От подвижников христианского благочестия. Хочешь почитать — вон на моей полке сборник “Добротолюбие”, там всё сказано». Иван Васильевич почитал — вначале из любопытства, а потом — почувствовав, что у него раскрываются глаза. Какой там Шеллинг, какой Гегель, это детский лепет по сравнению со святоотеческой мудростью! Так произошло его обращение, а через его обращение началась великая русская философия, которую уже по своему происхождению можно называть «православной философией» [6, с. 197].

В наши дни И. В. Киреевский, не видевший различий между «Добротолюбием» и философией Шеллинга, за такие историко-философские познания получил бы вполне заслуженную двойку. Понятно, что И. В. Киреевским с самого начала двигало в его духовных поисках стремление обрести «святоотеческую мудрость», которая в условиях русской культуры XIX столетия также выглядела весьма экзотичной интеллектуальной конструкцией. Начинаясь таким образом «православная философия» имела мало общего как с философией, так и с христианством, т. к. представляла собой причудливое гибридное сооружение, еще и сегодня ожидающее своего исследователя. Известные рассуждения И. В. Киреевского о необходимости «цельного» знания, не знающего разделения чувственного и рационального, представляют собой, в сущности, упрощенную версию европейского учения эпохи Ренессанса о *religio perennis*, *sophia perennis* или *philosophia perennis*. Этими терминами обозначались религия, которую практиковал в Раю Адам, и то знание, которое у него тогда имелось. Эта «вечная религия» держалась на предписании «не есть плоды с Древа познания», что означало, что состояние познания, в котором находился первочеловек, состояние, в котором бытие и познание неразделимы, в котором «быть» означало «знать», и наоборот, — это состояние и являлось истинной мудростью. Это изначальное единство познающего субъекта и познаваемого объекта и есть тот идеал «цельного» знания, который И. В. Киреевский и его единомышленники видели в святоотеческой мудрости.

Смещение философии и мудрости весь XIX в.не вызывало серьезных сомнений, и первый отклик на неправомерность такого смещения — отклик, который может рассматриваться как симптом рождающегося историко-философского дискурса, — можно обнаружить лишь в статье Г. Шпета «Мудрость или разум?», относящейся именно к 1917 г. Эта статья представляет собой, по сути дела, довольно резкую и категоричную отповедь той потребности в мудрости, которая дала о себе знать в идеале «цельного» знания у И. В. Киреевского и славянофилов и которая и в начале XX в. имела явную общественную значимость. Аргументы Г. Шпета достигают кульминации в утверждении, что во всех мировоззренческих проблемах, которые, по мнению большинства, должна решать философия, содержится скрытое противоречие. Обращение к философии, например, с вопросом о смысле человеческого существования, основано на предположении, что философия, во-первых, способна дать ответы на все вопросы, а во-вторых, что эти ответы будут обязательными для всех и потому достоверными. Но ответ на вопрос о смысле человеческого существования будет неприемлем именно в том случае, если он будет обязательным для всех и, как следствие, одинаковым для всех. В подобного рода вопросах не может быть общепринятых рецептов, и ответ на вопрос о смысле собственного существования каждый человек ищет в одиночку, потому что ответ, найденный им самим, может его удовлетворить. Любой готовый ответ будет отвергнут именно по этой причине.

А что касается «наших насущных» проблем, — они же «проклятые вопросы», — то философия, рассматривая «все» в собственном свете и о них имеет, что сказать, именно она может изобразить, «описать» соответствующие отношения и «уклады» сознания, но, как от нее часто требуют, сказать, «откуда зло», «зачем жить», «как возник мир» и пр., она не может. Сами вопросы эти для нее, для философии, как знания, суть праздные вопросы, или, — если слово «праздный» тут неясно, — можно еще сказать: суть реальные вопросы, с ними-то и нужно адресоваться к псевдофилософии и мудрости... Ждать, что философия за нас станет давать ответы на наши вопросы: что мне делать, как мне жить и т. п., значит уподобиться тому школьнику, который не выучив урока, кладет книгу под подушку и ждет, что на утро у него в голове появятся нужные знания. Свои вопросы каждый лично для себя и должен решать: ждать, что их за нас кто-то, — будет ли то Кант, Ницше, Магомет, приходской батюшка или еще кто, — все равно, есть величайшее бесстыдство в обнаружении своей восточной лени [8, с. 61].

Более того, в противостоянии мудрости и философского разума Г. Шпет усматривает отражение более глубокого противостояния — противостояния Востока и Запада как типов цивилизации. «Восточная лень породила мудрость, предрешающую все, вплоть до личных забот и потребностей; европейский досуг — схоле — породил философию, любовь к мастерству даже в разрешении личных сомнений и беспокойств» [8, с. 66].

Наконец, третье правило основано на представлении о философии как процессе, в силу чего и становится возможным сам историко-философский дискурс. Это правило связано с утверждением иерархичности философских учений и с отрицанием метафизики и ее главного инструмента в лице интеллектуальной интуиции. Иерархичности философских учений соответству-

ет — на более общем плане — иерархичность форм развития вообще, для иллюстрации которой лучше всего обратиться к «Феноменологии духа» Гегеля.

Почка исчезает, когда распускается цветок, и можно было бы сказать, что она опровергается цветком; точно так же при появлении плода цветок признается ложным наличным бытием растения, а в качестве его истины вместо цветка выступает плод. Эти формы не только различаются между собой, но и вытесняют друг друга как несовместимые. Однако их текучая природа делает их в то же время моментами органического единства, в котором они не только не противоречат друг другу, но один так же необходим, как и другой; и только эта одинаковая необходимость и составляет жизнь целого [2, с. 2].

Смысл этой растительной метафоры состоит в том, что любая вещь, любой исторический феномен в ходе своего развития приобретает не одну единственную форму, а несколько форм, сохраняя внутри них нечто неизменное, существенное, которое и делает это феномен таким, а не иным. Кроме того, любой феномен стремится выразить свое существование как можно более полно, т. е. развить возможности всех форм, которые он приобретает. Смысл исторического процесса состоит в том, чтобы обрести многообразие форм и исчерпать возможности этих форм, воплотив в них наиболее полно определенное содержание. В «Феноменологии духа» Гегель применяет свой феноменологический метод к духовной истории. В соответствии с первым требованием гегелевского метода сущность понятия духа разделяется на несколько «моментов», под которыми Гегель понимает сменяющие друг друга формы духа, которые лишь во взаимосвязи друг с другом образуют единое духовное целое:

...наличное бытие духа... состоит в цельности духа, поскольку его моменты проявляются в их расхождении и каждый для себя. Но эти моменты суть *сознание, самосознание, разум и дух*, — дух именно как непосредственный дух, который еще не есть сознание духа. Их *совокупная* целостность составляет дух в его мирском наличном бытии вообще; дух как таковой содержит рассмотренные до сих пор формообразования во всеобщих определениях, в только что названных моментах [2, с. 364].

Таким образом, русская философия как духовный феномен может быть понята в своей сущности как единство образующих ее различных моментов, иерархически соотносящихся друг с другом как менее и более развитые формы единого целого. Можно представить некое идеальное состояние, где эти моменты абсолютно уравновешены и каждый из них определяет свою сущность только во взаимосвязи с другими моментами и ровно настолько, насколько остальные моменты также определяют свое существование. Это такое идеальное состояние духа, которое характеризует его существование в вечности. Что же касается исторического существования духа, то его проявления всегда будут характеризоваться некоторым нарушением идеального равновесия его моментов, когда один из них в какой-то мере отрывается от остальных или противопоставляется им, претендуя на роль принципа, организующего деятельность духа в целом. Таким образом, исторические формы духа всегда представляют

собой деформацию того равновесия в отношениях между его моментами, и поэтоу иерархичность в их отношениях друг к другу представляет собой существенную характеристику любого развития.

Менее очевидно, что та же самая иерархичность философских учений оборачивается отрицанием метафизики как способа мысли. Метафизическое мышление «знает» только измерение вечности, и главная его проблема заключается в доступе к вечности. В истории русской философии дореволюционного периода образ философии как метафизики, т. е. как сверхчувственного познания вселенской истины, находящейся в царстве вечности, остается доминирующим. Отсюда следовало представление о философе как о человеке, обладающем уникальным метафизическим опытом, который позволяет ему повсюду разыскивать и находить некое абсолютно сущее начало. Но в настоящее время историк философии не может не задать вопрос: являются ли такие качества, как умение находить абсолютно сущее, личным достоянием философа-метафизика, его даром наподобие поэтического гения, или же они характеризуют само философское знание, независимо от того, кто к нему обращается. Последний аргумент в XIX столетии имел явно уничижительное значение для самой философии, и поэтоу мы едва ли найдем его примеры в философских текстах дореволюционного периода. Но если первый аргумент предполагал облачение в возвышенную форму, то нелишне было бы заметить, что признание особой метафизической одаренности философа как «живой личности» с характерным уникальным психологическим опытом влечет за собой и признание зависимости самой метафизики от сферы опыта и психологии. Такое признание означает, что сфера вечного и абсолютного зависит от сферы временного и относительного. Если же проникновение в сферу вечного и абсолютного не требует личной одаренности и уникального метафизического опыта, то необходимо открыто продемонстрировать ту интеллектуальную механику, тот методологический инструментарий, при помощи которого осуществляется вознесение в мир вечных сущностей. Понятно, что меньше всего таким инструментарием может служить история философии как история метафизических учений, так как изучение такой истории не может гарантировать обязательное появление способности к метафизическому познанию. Русская философия дореволюционного периода в поисках ответов на эти вопросы чаще всего обращается к подкрепленному авторитетом истории западноевропейской метафизики конструкту интеллектуальной интуиции, якобы гарантирующей непосредственное усмотрение сущностей. Но в конце XIX столетия и особенно в первые десятилетия XX в. авторитет интеллектуальной интуиции заметно ослаб, и обращение к нему служило, с одной стороны, симптомом архаичности отечественной философской мысли, а с другой, как и всякое обращение к внешнему авторитету, указывало на неспособность русской философии решить проблему собственными средствами.

Подводя итог вышесказанному, мы хотели бы еще раз подчеркнуть, что в обращении к историко-философским проблемам русской философии дореволюционного периода мы видим не просто возможность в очередной раз эти проблемы перечислить, но необходимость указать на тот факт, что решение этих проблем могло бы позволить более определенно очертить границы

историко-философского знания, установить правила, по которым это знание достигается, т. е., иными словами, сформировать специфический историко-философский дискурс. Сейчас нам известно, что русская философская мысль дореволюционного периода к решению этих проблем не пришла, и в силу действия кармических законов духовного развития груз нерешенных проблем перекладывается на плечи последующих поколений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С. Н. Душевная драма Герцена. — Киев, 1905
2. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — СПб., 1992.
3. Зеньковский В. В. История русской философии. — М., 2001.
4. Лишаев С. А. Возникновение русской философии (языковой аспект) // *Mixtura verborum* 2003: возникновение, исчезновение, игра. Сборник статей / под общ. ред. С. А. Лишаева. — Самара, 2003. — С. 120–153.
5. Маилов А. И. Понятие на службе зла // *Логос*. Санкт-Петербургские чтения по философии культуры. Кн. 2: Российский духовный опыт. — СПб., 1992.
6. Тростников В. Вера и разум. Европейская философия и ее вклад в познание истины. — М., 2010.
7. Фуко М. Археология знания. — Киев, 1996.
8. Шпет Г. Мудрость или разум? // *Мысль и слово*. Философский ежегодник. I. — М., 1917. — С. 1–69.

*С. А. Воробьева**

ПРОБЛЕМА ОБЪЕКТИВНОСТИ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ В РУССКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКЕ XIX ВЕКА

Статья посвящена проблеме соотношения оценочной позиции историка и объективности исторического исследования в русской философии истории XIX в. Рассматривается полемика относительно этого вопроса, развернувшаяся в 30–60-е гг. XIX в. между представителями славянофильской и западнической ориентации. Суждения и оценки, связанные с национальной точкой зрения историка, славянофилы считали методологической основой составления картины прошлого. Западники отрицали подобную субъективность, придерживаясь позиции абсолютной объективности исторического исследования.

Ключевые слова: русская философия истории, славянофилы и западники, методология истории, национальная точка зрения, объективность исторического исследования.

S. A. Vorobeva

THE PROBLEM OF OBJECTIVITY AND NATIONAL POINT OF VIEW IN RUSSIAN HISTORICAL SCIENCE OF THE 19TH CENTURY

The article is devoted to the problem of correlation between the estimated positions of the historian and the objectivity of historical research in Russian philosophy of history of the 19th century. The debate on this question developed in the 30–60-ies of the 19th century between the representatives of the Slavophile and Westernizing orientation is under consideration. Judgments and estimates related to the national point of view of the historian, the Slavophiles considered the methodological basis of the picture of the past. The Westerners denied a similar subjectivity were on the same page of absolute objectivity of historical research.

Keywords: Russian philosophy of history, the Slavophiles and the Westerners, the methodology of history, the national point of view, the objectivity of historical research.

Проблема теории исторического процесса, ее органичности с источниковедческой базой, отношения познания прошлого к своему объекту остается актуальной в европейской традиции на всем протяжении генезиса историче-

* Воробьева Светлана Александровна, доктор философских наук, доцент, ФГБЩУ ВО «Санкт-Петербургская государственная химико-фармацевтическая академия»; vorobyovasa@mail.ru

ской методологии. Каковы пределы субъективности исследования историка? Насколько влияют стереотипы в национальном, культурном менталитете, лингвистические особенности, идеологические догмы на интерпретацию прошлого, приводят ли к созданию его символических моделей? В отечественной гносеологии концептуальные подходы к поиску объективности построения исторического знания, на которые указывал еще В. Н. Татищев, наиболее рельефно обозначаются в русской философско-исторической мысли XIX в. Делается акцент на учете конкретности исторического бытия, отчетливо определяется тенденция к возможно более полному обзору фактического материала, которая противопоставляется гегелевскому историческому схематизму. В качестве условий истинного научного освещения истории называются соблюдение точности в изложении исторических фактов, согласование их с законами мышления и наличие духовно-нравственной основы, формируемой через христианскую идею. Такое взаимоотношение позволяет овладеть историческим фактом в его целостности и определенной законченности.

Русской философской мысли первой половины XIX в. свойственно значительное повышение интереса к исторической науке, в особенности в отношении отечественной истории. Делаются попытки уяснить историческое своеобразие России, ее место в составе общечеловеческой цивилизации, сравнить с миром Запада. Начиная с 20-х гг. XIX в. в связи с этим изучались прежде всего славянский быт, письменность, литература, языкознание, этнография, на основании которых строится историография России. Так, П. М. Строев занимался изучением свидетельств русской истории. В результате организации им экспедиций на Север России в 1829 г. при поддержке Академии наук было собрано около 3000 документов. В 1834 г. была создана археографическая комиссия, цель которой состояла в поисках новых актов. А. Н. И. Костомаров издал 12 томов актов западной и южной России.

Нужно особо отметить роль иностранных историков в разработке отечественной историографии и теории истории. Славянская история интересовала иностранцев с глубокой древности, начиная с греческих и арабских писателей (Маврикий, Прокопий, Ибн-Фодлан, Ибн-Даста и др.). Известны западные исследования о славянах (Дитмар, Гельмгольд, Кадлунбек и др.). Но наиболее серьезными признаны академические труды немецких профессоров Г. З. Байера, Г. Ф. Миллера, А. Л. Шлецера.

М. О. Коялович, отводивший иностранным авторам более значительную роль в процессе становления русской исторической науки, чем отечественным историкам, пишет:

Что они находят в русских летописях? Для русских людей все это было обычно, известно и мало имело интереса, как предмет для описания. Для иностранцев, напротив, эта-то сторона русской жизни была интересна как новость для них, и более доступна, как всюду бросающаяся в глаза...

И далее:

Иностранцы, писавшие о России, были более образованы, нежели наши домашние исторические свидетели, поэтому они были более способными анали-

зировать явления нашей жизни». В то же время в числе недостатков иностранных исследований он указывал такие, как «поразительное незнание нашей жизни и отсюда невольное искажение фактов, а нередко, видно, и злонамеренное искажение [4, с. 43–44].

Поэтому в целом «низкая степень научности», связанная с присутствием «немецкого элемента», тормозила прогресс в сфере отечественной истории.

Неразработанность исторической логики и отсутствие ясности в варяжском вопросе стимулировали поиск отечественных мыслителей в направлении философско-исторической методологии, способной объяснить и структурировать русскую историю. Как полагает П. Я. Чаадаев, несмотря на тот «философский дух», которым прониклась современная ему историография, она «не смогла прийти ни до единства, ни до высшей нравственной оценки, которая бы вытекала из отчетливого понимания всеобщего закона, управляющего движением веков» [10, с. 92].

Наиболее последовательная философско-историческая концепция была предложена представителями раннего славянофильства: Ю. Ф. Самариным, К. С. Аксаковым, И. В. Киреевским, А. С. Хомяковым. Для современного исследования русской философии истории в целом представляется необходимым существенное расширение рамок традиционной историографии славянофильства, привлечение некоторых новых источников, отражающих собственно методологические подходы в философии истории ранних славянофилов первой половины XIX в., а также работ авторов, выходящих за пределы непосредственно славянофильских воззрений и даже опровергающих последних в определенных идеях. Целью такого исследования является формулирование важнейших гносеологических установок в историческом познании, определения их роли и значения в последующем развитии философии истории. В этой связи интересны работы философов очевидно славянофильских воззрений — Н. И. Надеждина, М. П. Погодина, Н. А. Жеребцова, исследователей и приверженцев славянофильства А. И. Кошелева и Н. П. Колюпанова, украинофила, сочетавшего панславизм с откровенным национализмом, Н. И. Костомарова, а также мыслителей западнической ориентации: Т. Н. Грановского, Б. Н. Чичерина, К. Д. Кавелина, В. Н. Лешкова, П. Г. Редкина и некоторых других.

Тему теоретизации в исторической науке впервые в общем виде обозначает Н. И. Надеждин на страницах редактируемого им журнала «Телескоп» в работе «Европеизм и народность в отношении к русской словесности». По его мнению, историческая критика до сих пор ограничивалась только достоверностью свидетельств, таких, как летописи, предания и т. д. «Внутренний критерий» исторической достоверности исходит из «исторической возможности факта» и определяется соответствием эмпирического материала законам исторического развития. Поиск именно этого критерия составлял основное содержание дальнейшего развития философско-исторической мысли в России.

Славянофилы, исходя из несомненной априорности исторической реконструкции, вытекавшей из гегельянской традиции, тем не менее подчеркивают соотношение эмпирического и теоретического уровней знания, что является несомненным следствием шеллингианского субъект-объектного тождества. В славянофильской философии истории это единство природы и духа, пред-

ставляющее собой единое первоначало универсума, приобретает характер взаимозависимости опытных и умозрительных аспектов исторического познания, обуславливающей возможности более адекватного воссоздания общей картины развития человечества. Постигание мировой истории славянофилы ставят в неоднозначную зависимость от знания национального прошлого. Ю. Ф. Самарин утверждает связь между общечеловеческим и народным. История, по его мнению, — это воплощение тех идей, которые можно отнести к истинно народным. Через народную историю предстает пред нами как «драма на сцене», а развитие ее определяется «свободным совпадением народностей с высшими требованиями человечества». Поэтому анализ такого понятия, как «народность», по-видимому, является одним из ключевых в раннем славянофильстве, тем звеном, которое позволяет несколько приблизиться к пониманию структуры исторического познания и критериев объективности результатов исследования, формулируемых в данном течении общественной мысли.

Народность — понятие весьма многоплановое и неоднозначное, что вполне признают сами славянофилы и их современники. Так, приверженец славянофильских воззрений, публицист Н. А. Жеребцов в работе «Русская цивилизация» приравнивает народность исключительно к «родовым отношениям», относя к последним «почитание фамилий», семейственные связи, знание своего прошлого и преклонение перед ним. Позицию автора подвергает критике Н. И. Добролюбов, называя «народность г. Жеребцова» «генеалогической», что не позволяет в полной мере понять и оценить значение славянофильской теории, вследствие упрощения одного из важнейших ее понятий. Добролюбов отмечает: «Как слишком уж оригинально, оно не нашло защитников в своей партии, а от старой русской партии заслужило насмешки» [2, с. 231].

И. В. Киреевский отмечает:

Народность в ее общем начале до сих пор еще нами не сознана и не выражена. Оттого понятия наши смешаны, требования необязательны и сочувствия неплодоносны.

И далее:

...самое понятие о народностях между нами совершенно различно. Тот разумеет под этим словом так называемый простой народ; другой — ту идею народной особенности, которая выражается в нашей истории; третий — те следы церковного устройства, которые остались в жизни и обычаях нашего народа и проч. и проч. Во всех этих понятиях есть нечто общее, есть и особенное. Принимая это особенное за общее, мы противоречим друг другу и мешаем правильному развитию наших понятий [3, с. 247].

Н. П. Колюпанов анализирует развитие проблемы народности в работе «Биография А. И. Кошелева». Н. И. Полевой, по мнению Колюпанова, «инстинктивно» сознавая и «угадывая потребность» народности у Пушкина, не понимал ее сущности, определяя с «чисто-внешней стороны» как особенности русского быта, описание в «Евгении Онегине», например, Петербургского театра, воспитания Евгения, поездки к тестю, похорон дяди и т. д. Далее отмечается, что Н. И. Надеждин «совершенно правильно смотрит на народность», рас-

смаатривая ее как «познание народного духа и верность ему в изображении». Но на «высшую точку зрения», по словам Колюпанова, удалось подняться только Д. В. Виневитинову, который явился предшественником славянофильской позиции. Связывая проблему народности с просветительской идеологией и подразумевая под последней особенностью исторического познания каждого отдельного народа, Виневитинов открывает тем самым исследование народности в контексте гносеологии [1, с. 41, 68].

Ю. Ф. Самарин дает несколько иной взгляд на проблему народности, выражая в некоторой степени, славянофильскую позицию в целом. В связи с этим интересна его полемика с Б. Н. Чичериным и К. Д. Кавелиным в работах «О статье Кавелина “Взгляд на юридический быт древней России”» и «Об исторических трудах Чичерина». Чичерин рассматривает вещественные исторические источники единственно достоверными, оставляя, впрочем, только юридические. Самарин же дискутирует с ним, полагая их ограниченность: внутреннее содержание изучаемого предмета они не раскрывают. Народность — «условие успешного развития» исторической науки. История, указывает Самарин, «движется вперед свободным совпадением народностей с высшими требованиями человечества». Он пишет:

Мы приходим к убеждению, что именно народность мысли, определяя как бы специальное ее назначение в области науки, наводит ее на пути к открытиям, постепенно раздвигает пределы общечеловеческого знания. Заклучая в себе возможность односторонности воззрения или пристрастия, народность познающей мысли в то же время представляет нам ручательство за постепенное освобождение от пределов, его же полагающих [7, с. 115].

Самарин готов согласиться, что народная точка зрения, несмотря на «ложность и ограниченности» выводов, более состоятельна.

Чичерин откровенно обвиняет славянофилов в мистицизме по отношению к науке, характеризуя исторический метод Чичерин как «мистико-фантастический».

Позиция Чичерина встретила серьезный отпор со стороны современной ему профессорской среды. Против него резко выступили В. Н. Лешков и П. Г. Редкин. В работах «История общественного права до XVIII века», «Русские экономические вопросы. Синонимы или антитезы», «Национальность и народность русской земли» Лешков рассматривает особенности развития русских, сравнивая их с западными народами; соглашается со славянофилами в их основных оценках русского народа: общинный быт, сохранившийся в русском менталитете и проявляющийся во всех сферах жизни, самодержавная власть, право и его законы, опирающиеся на православную традицию. Земский обычай, запреты, господствовавшие в общине, распространяются, по его мнению, из области нравственных понятий в сферу права и закона. Поэтому у русской социальной науки свои особенности, и она не сводима к науке западной. Так, утверждает он, промышленность на Руси — дело исключительно общественное, а не «правительственное», не «частное», что влияет на «распределение соперничества во всех промыслах», «возможно большее равенство в распределении народного богатства». Это, в свою очередь, обуславливает «стремление закона следовать

за жизнью». Поэтому закон о сборе податей и повинностей, положение о процентах по торговым сделкам и другие правовые акты составлялись с учетом установления определенного баланса между богатыми и бедными [5, с. 399–400]. Изучая начала политэкономии в России, с национальной точки зрения, по его мнению, вполне возможно сказать нечто новое в этой науке, тем самым содействуя общечеловеческому — объективной истине. П. Г. Редкин, продолжая подобные рассуждения, полагает, что наука «получает свою форму» от способов ее изложения, поэтому всесторонность рассмотрения, например, истории римского права может выиграть, если привлечь к объективным принципам изложения «чувство правосознания» из русской нравственности, которое он относит к «реальным» основаниям правовой науки [6, с. 119].

Чичерин указывает, что по мере углубления в прошлое становится все труднее подвести явления исторической жизни под какие-либо категории. Слишком отрывочны и психологичны источники, с которыми приходится работать исследователю. Летопись имеет характер «проповеди» или «частных «заметок», «сливается с психологиею», во многом обуславливается практическими потребностями данного момента, что существенно сужает рамки ее объективности и возможности служить реальным средством для понимания прошлого. Летописи несут характер «народных преданий», но в этом Самарин видит скорее положительное, чем отрицательное свойство источника: «Убеждения, представления даже предрассудки — такие же факты, такой же исторический материал, как и грамота, выданная одним *лицем* другому, или происшествие, совершившееся в таком то году и в таком то месте» [8, с. 189]. Самарин постулирует т. н. «степени» и соответствующие им «условия» отношения исследователя к предмету изучения. Он конкретизирует свою мысль на примере изучения личностной биографии. Кто лучше, спрашивает он, мог бы рассказать биографию Гоголя? Естественно, искренность и достоверность рассказа будет обусловлена авторской точкой зрения. Но задача биографии не исчерпывается этим требованием: необходимо «оценить убеждения и правила, которыми руководствовался человек в своей жизни», а это уже должен сделать тот, кто «стоит выше его по силе личного дарования или по времени». То же самое происходит и в историческом познании, утверждает Самарин. Степени ясности проблемы заключается, прежде с одной стороны, в искренности народа в самораскрытии исторического бытия, и с другой стороны — в оценке его деятельности последующими народами, которые принимают его «умственное наследство». Так, по его мнению, русские могут произнести справедливую оценку Греции, являясь ее преемниками, они «переросли» ее, видят горизонт, который был ей недоступен.

Эту же мысль продолжает Н. И. Костомаров в работе «Тайна истории»:

Военные подробности, посольские переговоры, кодексы законов и распоряжений не могут быть главным предметом наблюдения и исследования историка — это дело археолога; историк настолько ими должен пользоваться и считать своим достоянием, насколько они объясняют нравственную организацию людей, к которым относятся, совокупность людских понятий и взглядов, побуждения, руководившие людскими деяниями, предрассудки, их связывающие, стремления, их уносившие, физиономия их общества. На первом плане у историка должна быть деятельная сила души человеческой, а не то, что содеяно человеком [9, с. 87].

Описание внешних явлений прошлого — еще не знание истории. «Причиной», «содержанием» этих явлений может стать только «уразумение народного духа». Нельзя, например, судить об экономических отношениях, не зная, как народ понимал уровень экономического благосостояния или, напротив, его отсутствие.

Таким образом, обращение к идее народности в русской философии было связано в т. ч. с требованием оригинальности, самобытности в составлении картины прошлого. Исторический интерес детерминирует выбор культурных доминант и приводит к исследованию своеобразных архетипов народного самосознания, выступающих в роли определенных методологических принципов исторического познания. Этот подход не стоит расценивать как отказ от научной объективности. Напротив, культурные регуляторы, или каноны систематизации материала, создают ценностную модель исторической рациональности, играющую определенную эвристическую функцию в исторической науке первой половины XIX в. В отечественной философии истории сложились вполне отчетливые представления о том, что постижение истории России вне национальной точки зрения не может претендовать на понимание цивилизационного, общечеловеческого контекста этого феномена, моделей будущего России. Позиция «внезаходимости» снижает степень объективности исследования, т. к. содержание истории России открывается в первую очередь через проникновение в суть национального самосознания, этнокультурной специфики русского народа. Poleмика вокруг этой модели, в свою очередь, определила поиск новых методологических принципов в русской философии истории.

ЛИТЕРАТУРА

1. Биография А. И. Кошелева. Сочинение Н. Колюпанова: в 2 т. — М.: Изд-во О. Ф. Кошелевой, 1889. — Т. 1.
2. Добролюбов Н. А. Русская цивилизация, сочиненная г. Жеребцовым // Добролюбов Н. А. Полн. собр. соч.: в 6 т. — М.: Госполитиздат, 1936. — Т. 3.
3. Киреевский И. В. Письмо к Московским друзьям, март-апрель 1847 г. // Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: в 2 т. — М.: Книгоиздательство «Путь», 1911. — Т. 2. — С. 245–248.
4. Коялович М. О. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. — М.: Типография А. С. Суворина, 1884.
5. Лешков В. Н. Русский народ и государство. История русского общественного права до XVIII века. — М.: Университетская типография, 1858.
6. Редкин П. Г. Энциклопедия юридических и политических наук. По лекциям, читанным в Петербургском Университете проф. Редкиным. — СПб., 1867.
7. Самарин Ю. Ф. Два слова о народности в науке // Сочинения Ю. Ф. Самарина. — М., 1900. — Т. 1.
8. Самарин Ю. Ф. По поводу исторических трудов Чичерина // Сочинения Ю. Ф. Самарина. — М., 1900. — Т. 1.
9. Тайны истории: М. П. Погодин, Н. И. Костомаров, С. М. Соловьев, В. О. Ключевский о пользе исторических знаний: [Сборник]. — М.: Высшая школа, 1994.
10. Чаадаев П. Я. Философические письма // Чаадаев П. Я. Сочинения. — М.: Правда, 1989.

*Д. Ю. Бобылева**

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ А. ВАЛИЦКОГО И ЕЕ ИСТОКИ

Статья посвящена истокам и краткому анализу историко-философской концепции современного польского историка русской мысли Анджея Валицкого (р. 1930), автора фундаментального труда «The Flow of Ideas: Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance» и более четырехсот публикаций на английском, польском, русском и других языках,

Ключевые слова: А. Валицкий, С. И. Гессен, И. Берлин, Варшавская школа истории идей, история русской философии.

D. Y. Bobyleva

THE HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL CONCEPTION OF A. WALICKI AND ITS ORIGINS

The article is devoted to the ideological roots and the brief analysis of historical and philosophical conception of the contemporary Polish historian of Russian thought Andrzej Walicki (1930), the author of the fundamental work «The Flow of Ideas: Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance» and more than four hundred publications in English, Polish, Russian and other languages

Keywords: A. Walicki, S. Hessen, I. Berlin, Warsaw School of the History of Ideas, the history of Russian philosophy.

Интерес А. Валицкого к русской культуре возник благодаря знакомству с русским философом, редактором журнала «Логос» Сергеем Иосифовичем Гессеном (1887–1950), который был близким другом семьи Валицких. С. И. Гессен покинул Россию в 1922 г. и затем преподавал в Польше. В мае 2001 г. Валицкий посвятил памяти Гессена лекцию по случаю присуждения почетной докторской степени в Лодзинском университете, назвав русского мыслителя своим первым

* Бобылева Дарья Юрьевна, аспирант, кафедра истории русской философии, философский факультет, Московской государственной академии наук им. Ломоносова; daria_november@mail.ru

учителем [12, р. 56]. Обратимся к работе Валицкого «Философия права русского либерализма» [1], впервые опубликованной на английском языке в 1987 г. Эту работу Валицкий также посвятил памяти Гессена. В ней он рассматривает философию права Г. В. Плеханова, В. И. Ленина, Б. Н. Чичерина, Вл. Соловьева, П. И. Новгородцева и других авторов, а также Гессена — «последнее звено» в развитии русской либеральной философии права, «последне-революционный синтез» идей предшественников [1, с. 489, 509].

Гессен учился в Германии и в 1909 г. успешно защитил под руководством Г. Риккорта докторскую диссертацию во Фрайбургском университете. Позже он стал одним из идейных вдохновителей журнала «Логос» [3, с. 123]. Общее рационалистическое направление русского издания «Логоса» было определено совместной статьей Ф. А. Степуна и С. И. Гессена «От редакции» и вызвало критику с позиций религиозной философии. Возникла полемика между В. Ф. Эрном и С. Л. Франком, которая, в свою очередь, нашла широкий отклик в кругу русских интеллектуалов [2, с. 129–131]. Дискуссия была важна для дальнейшего развития русской философии, т. к. ее результатом стало вовлечение русской философии в общеевропейский контекст.

Гессен много писал о кризисе либерализма, причину которого видел в утрате трансцендентного статуса понятием истины. Выходом из этого должно было стать преодоление субъективизма и релятивизма, противоречивших идее об исторической преемственности. Гессен подчеркивает диалектическую взаимосвязь между культурой и историей; в истории он обнаруживает неизменный сверхисторический компонент — вечные ценности, сущность которых не зависит от внешних условий [1, с. 503–508]. Именно в защите ценностей Гессен видел главную задачу либерализма. В русском обществе на протяжении десятилетий шли дискуссии о содержании понятия правового государства. Гессен по-своему осмыслил это понятие и в стремлении примирить либеральные и социалистические идеи пришел к концепции правового социализма, которая, по оценке Валицкого, была излишне оптимистичной на фоне событий революции [1, с. 524–526]. В целом идеи Гессена, которым Валицкий отводит место между левым либерализмом и немарксистским социализмом, самобытны и подводят итог многолетним философским поискам в сфере политической мысли. Сознывая исторически сложившийся в России недостаток уважения к праву, Гессен всю жизнь занимался «оправданием права» и утверждением его необходимости [1, с. 557]. Часть рукописей Гессена была безвозвратно утрачена во время Варшавского восстания [1, с. 497], а в последние годы жизни он почти не имел возможности заниматься философией из-за политической ситуации в стране. Среди мыслителей, повлиявших на его мировоззрение, сам Гессен выделял Вл. Соловьева и Н. А. Бердяева. Не занимаясь непосредственно историей философии и касаясь в своих работах лишь некоторых ее аспектов, он пробудил в польском исследователе интерес к русской мысли, во многом определивший судьбу последнего.

К середине 1950-х гг. в Польше возник кружок, впоследствии известный под названием Варшавской школы истории идей. Валицкий стал одним из его основателей; также туда вошли специалист по марксизму Лешек Колаковский (1927–2009), философ и переводчик Бронислав Бачко (1924–2016), историк

и социолог Ежи Шацкий (1929–2016). По оценке Валицкого [16, p. 5–7], каждый внес вклад в развитие истории идей, однако основные методологические принципы были созданы Колаковским. Члены кружка рассматривали проблемы историцизма, под которым, пишет Валицкий, следует понимать не только гегелевскую идею существования непреодолимых внутренних законов истории, но и особого рода понимание исторической проблематики, связанное с герменевтическим методом [16, p. 6–7]. Валицкий так объясняет особый интерес к истории в среде польских интеллектуалов:

Historicism as belief in the Hegelian Weltgeist, in the hidden Reason of History, unfolding in accordance with its immanent, necessary laws, was <...> a substitute for a naïve belief in the socialistic ideal. The existence of evil under socialism, the contrast between ideal and reality, were so obvious that the only justification of one's commitment to the cause of socialism in Poland had to be sought in historicism. Historical determinism, combined with the Hegelian concept of the inner meaning of history, made it possible to believe that cruelty was a necessary price for progress, that present evil was, in fact, paving the way to a better future and that further sacrifices were demanded in order to realize the great design of History [16, p. 6–7]. (Историцизм как вера в гегелевский Weltgeist, скрытую историческую причинность, развертывающуюся в соответствии с ее необходимыми имманентными законами, был <...> замещением наивной веры в социалистический идеал. Существование зла в социалистическую эпоху и контраст между идеалом и действительностью были настолько очевидны, что единственное оправдание для чьей бы то ни было приверженности делу польского социализма следовало искать в историцизме. Исторический детерминизм в сочетании с гегелевской концепцией внутреннего смысла истории позволил поверить, что жестокость была неизбежной платой за прогресс, что сегодняшнее зло в действительности открывало путь к лучшему будущему, и что для воплощения великого замысла Истории требовались дальнейшие жертвы (перевод с английского автора))

Тот факт, что влияние позитивизма и идей К. Поппера [6] в среде польских интеллектуалов было минимальным, определил своеобразие подходов к исторической проблематике. Основные идеи Варшавской школы были сформулированы в публикациях начала 1960-х гг.; первой из них стала докторская диссертация Валицкого о русском славянофильстве [15]. Затем вышли работа Бачко о Руссо [см. 7], труд Колаковского о внеконфессиональном христианстве [см. 10] и очерк Шацкого о контрреволюционных мыслителях Франции [14]. В этих работах можно проследить общий методологический подход, но сначала следует уточнить значение термина «история идей».

Валицкий соглашается с А. Лавджоем, предложившим концепцию «великой цепи бытия» [см. 4] как принцип непрерывности в истории мысли, — в том, что те или иные идеи можно проследить в разных сферах культуры: хороший специалист в области интеллектуальной истории не должен игнорировать отголоски одних и тех же идей, которые обнаруживаются в принципиально разных областях (например, романтическое направление существовало не только в литературе, но и в экономике). Здесь же Валицкий упоминает К. Шорске [13], применившего предложенные Ф. де Соссюром понятия диахронии и синхронии в культурологии. Поскольку история идей относится к междисциплинарным

отраслям, в ней находят применение методы многих областей знания. История идей как научная дисциплина дает широкие возможности для исследования, но налагает ряд ограничений. Склонность историков воспринимать мыслителей прошлого как современников вредна; историку необходимо учитывать историческую дистанцию и ее влияние на анализ идей прошлого. Также любые идеи не следует рассматривать как чисто теоретические и существующие отдельно; их всегда необходимо изучать в историческом контексте.

Валицкий пришел к выводу, что основными единицами исследования в истории идей должны быть отдельные мировоззрения (*Weltanschauungen* в терминологии К. Маннгейма [11]). Мировоззрение, писал Валицкий, не эквивалентно философской теории; являясь концептуализацией особого видения мира, оно не сводится к последнему и не исчерпывается им. История идей как история мировоззрений позволяет выявить внутреннюю когерентность всех сфер культуры.

Колаковский, независимо от Валицкого развивший ту же мысль в своей монографии [10], подчеркивает, что историку необходимо схватывать главную идею и подчинять ей эмпирические данные: значение фактов зависит от идей, а историка можно сравнить с художником-экспрессионистом, располагающим обширной палитрой.

В результате политического кризиса 1968 г. Бачко и Колаковский покинули Польшу, публикация их работ была запрещена, а влияние Варшавской школы заметно уменьшилось. Валицкий, возглавивший отдел по изучению истории польской философии в Польской академии наук (он пишет, что ему было тяжело принять эту должность после вынужденной эмиграции коллег, но те оказали ему моральную поддержку), участвовал в споре о статусе польской философии. Его оппоненты считали, что в истории философии не следует выделять национальный аспект; Валицкий отстаивал противоположную точку зрения, подчеркивая, что интеллектуальная история всегда была историей конкретного общества и подразумевала поиск новых смыслов в его духовном прошлом.

Варшавская школа перестала существовать, но дискуссии вокруг ее наследия продолжались до середины 1970-х гг. И хотя в них часто звучали критические ноты, Варшавская школа оказала большое влияние на развитие истории идей.

В 1960 г. Валицкий познакомился с Исайей Берлином — английским историком философии, теоретиком либерализма и философом русско-еврейского происхождения. В 1935 г. Берлин окончил Оксфордский университет и продолжил работу в нем, впоследствии став профессором социально-политических наук. Берлину принадлежит работа «Русские мыслители» (1978) [8], в которой представлены эссе о В. Г. Белинском, М. А. Бакунине, Л. Н. Толстом, Ф. М. Достоевском и других философах. Берлин мало интересовался русской религиозной философией, отдавая предпочтение рационалистическим концепциям и уделяя особое внимание идеям А. И. Герцена.

При первой встрече Валицкий и Берлин говорили по-русски, обсуждая критику историцизма К. Поппера, русских гегельянцев, Белинского. Берлин произвел большое впечатление на Валицкого своим пониманием историко-философского исследования как свободного от догматизма процесса и при-

нятием многообразия философских концепций. Он считал, что настоящий исследователь должен обладать эмпатией, интуицией, умением глубоко проникать в суть любого мировоззрения. Берлин и Валицкий имели близкие взгляды и на русскую мысль: обоих интересовал XIX в., оба схожим образом описывали роль интеллигенции в русской истории. Именно Берлин предложил Валицкому написать большую работу о споре между западниками и славянофилами, на основе которой затем и была создана знаменитая монография [17]. Их многолетняя переписка прервалась лишь со смертью Берлина в 1997 году. Одно из последних писем к Валицкому Берлин закончил следующими словами: «There is nobody I am prouder to know» [9, p. 172]. («Нет никого, знакомством с кем я мог бы гордиться больше», перевод с английского автора). В речи, произнесенной по случаю вручения премии Балъцана (1998), Валицкий подчеркнул, что многим обязан дружбой с Берлиным [9, p. 177–185].

После краткого обзора формирования научных интересов и исследовательской методологии А. Валицкого перейдем к его историко-философской концепции. Польский исследователь рассматривает русскую мысль не как обособленный феномен, имеющий ряд исторически обусловленных отличий от европейской философии, но как полноправную ветвь и закономерный этап развития последней. Применяя методологию, разработанную в рамках Варшавской школы, Валицкий изучает русскую философию в историческом и социокультурном контексте, подчеркивая, что содержание философской мысли нельзя полностью свести к политической, экономической и социальной проблематике, а философия не является простой производной от исторической действительности.

Валицкий начинает анализ русской философии с последней трети XVIII в. Он описывает просветительское движение в эпоху Екатерины II и в качестве первых мыслителей, затронувших в своих работах подлинно философскую проблематику, выделяет Я. П. Козельского, Д. С. Аничкова, С. Е. Десницкого, Н. И. Новикова, М. М. Щербатова. Кульминацией русского Просвещения Валицкий считает работы А. Н. Радищева [17, p. 29–97]. Интенсивное развитие русской мысли связано с политической философией эпохи Александра I: попытки направить Россию по пути либеральных преобразований привели к появлению множества работ по вопросам политики, экономики, юриспруденции. Авторами этих работ были И. П. Пнин, В. В. Попугаев, М. М. Сперанский, Н. М. Карамзин, Н. М. Муравьев и П. И. Пестель. К реакционным направлениям мысли автор относит мистицизм, представленный масонством, и т. н. бюрократический обскурантизм, принципы которого были реализованы в деятельности министра народного просвещения А. Н. Голицына. [17, p. 97–136]. Процессы, происходившие в общественно-политической и духовной жизни, обозначили противоречие между стремлением преодолеть отсталость страны через восприятие достижений европейской цивилизации и в то же время не утратить национальное своеобразие, что, в свою очередь, привело к необходимости выбора дальнейшего пути развития. Этим противоречием завершается первый период истории русской мысли [17, p. 136–145].

Второй период истории философии соответствует царствованию Николая I (1825–1855) и отличается осмыслением историсофской и социально-полити-

ческой проблематики. Начавшись с «Философических писем» П. Я. Чаадаева, этот период охватывает противостояние между западниками и славянофилами, идеи петрашевцев, русских гегельянцев Н. В. Станкевича, М. А. Бакунина, В. Г. Белинского, А. И. Герцена. Валицкий отмечает, что благодаря Чаадаеву стал возможен не только спор между западниками и славянофилами, но и само появление обеих концепций: философия славянофилов — «боковая ветвь европейского консервативного романтизма» [17, р. 183] — стала реакцией на проблемы, впервые поставленные в «Философических письмах». Отмечая реакционную направленность славянофильства и идеализацию консервативных ценностей, Валицкий положительно оценивает нравственную проблематику, критику действительности и тот факт, что славянофилы не ограничивались интересами дворянства. Закат славянофильства он объясняет переходом от теоретической философии к политике: после смерти Николая I: казалось, что на смену отвлеченному философствованию придет реальная деятельность образованного дворянства. [17, р. 223–225]. В 1840-х гг. Россию захватило гегельянство, целью которого было преодоление наследия романтизма и консерватизма. Западничество Валицкий характеризует как временную идейную платформу, объединившую противников славянофильства с перспективой формирования разных направлений, окончательно сложившихся к 1860-м гг. Во взглядах Герцена Валицкий видит связующее звено между декабристами и демократами 60-х гг. [17, р. 273].

Третий период истории русской мысли относится к реформам 1860–70-х годов. Валицкий относит к нему полемику между Н. Г. Чернышевским и П. Д. Юркевичем, идеи Д. И. Писарева, Н. А. Добролюбова и ряда консервативных мыслителей и завершает его переходом от народничества к марксизму.

Четвертый период связан с религиозно-философской мыслью в пореформенные годы: автор сравнивает взгляды Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского, рассматривает творчество Вл. Соловьева и воззрения университетских философов-идеалистов Л. М. Лопатина и С. Н. Трубецкого.

Наконец, к последнему — пятому — периоду истории русской мысли Валицкий относит философию мыслителей, пришедших к идеализму от марксизма: Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, П. Б. Струве, а также взгляды В. В. Розанова и Д. С. Мережковского. К началу XX в. в интеллектуальной жизни складывается уникальная ситуация; существование двух религиозно-философских обществ — в Москве и Петербурге — указывает на то, что философствование как деятельность становится своеобразным институтом гражданского общества. Потребность в противостоянии марксизму, позитивизму и материализму очевидна [17, р. 800–811]. Важным для истории русской мысли стало появление сборника «Вехи» (1909). Рассмотренное здесь крупнейшее исследование по истории русской мысли завершается революцией 1917 г., однако Валицкий не отрицает существования послереволюционной русской философии, продолжающей прежнюю интеллектуальную традицию; труд по ее истории пока не написан [5, с. 135].

Валицкий рассматривает русскую мысль как пронизанный взаимосвязями поток идей, в котором четко определено место каждого мыслителя. Основываясь на подробном анализе русскоязычных первоисточников, соединяя

в своем подходе интерес к либерально-демократическим учениям XIX столетия и к наследию Серебряного века, а также используя специфическую методологию историко-философского исследования, Валицкий подтверждает статус русской мысли во всем ее многообразии как равноправной ветви мировой философской традиции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Валицкий А. Философия права русского либерализма. — М.: Мысль, 2012. — 576 с.
2. Ермичев А. А. Журнал Логос и его место в русской философской и культурной жизни начала XX века // Вестник РХГА. — 2010. — Т. 11, № 2. — С. 127–136.
3. Крамме Р. Творить новую культуру — «Логос» 1910–1933// Социологический журнал. — 1995. — № 1. — С. 122–136.
4. Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. — 376 с.
5. Маслин М. А. «Поток идей»: новая книга Анджея Валицкого // Философский журнал. — 2016. — Т. 9, № 2. — С. 127–137.
6. Поппер К. Нищета историзма. — М.: Прогресс, 1993. — 188 с.
7. Baczko B. Rousseau. Einsamkeit und Gemeinschaft. — Wien: Europa-Verlag, 1970. — 592 s.
8. Berlin I. Russian Thinkers. — London: Hogarth Press, 1978. — 312 p.
9. Isaiah Berlin to Andrzej Walicki (1862–1996) // Dialogue and Universalism. Russia, Poland and Marxism. — 2005. — Vol. 15, is. 9–10. — 196 p.
10. Kolakowski L. Jednostka i nieskonczonosc. Wolnosc i antynomie wolnosc w filozofii Spinozy (Individual and Infinity. Freedom and the Antinomies of Freedom in Spinoza's Philosophy). — Warsaw, 1958. — 630 s.
11. Mannheim K. Essays on the Sociology of Knowledge. — New York, 1952. — 327 p.
12. Styczyński M. Sergei Hessen, neo-Kantian// Studies in East European Thought. — 2004. — Vol. 56, is. 1. — P. 55–71.
13. Schorske C. Fin-de-siècle Vienna: Politics and Culture. — New York. 1980. — 378 p.
14. Szacki J. Kontrewolucyjne paradoksy. Wizje swiata francuskich antago-nistów Wielkiej Rewolucji 1789–1815 (Counterrevolutionary Paradoxes. The French Antagonists of the Great Revolution and their Visions of the World). — Warsaw, 1965. — 166 s.
15. Walicki A. W krqgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego slowianofilstwa. — PWN, Warszawa, 1964. — 490 s.
16. Walicki A. On Writing Intellectual History: Leszek Kolakowski and the Warsaw School of the History of Ideas // Critical Philosophy. — 1984. — Vol. 1, is. 2. — P. 5–23.
17. Walicki A. The Flow of Ideas: Russian Thought from the Enlightenment to Religious-Philosophical Renaissance. — Frankfurt am Main: Peter Land Edition Publ., 2015. — 876 p.

*П. Н. Базанов**

ПАРИЖСКИЙ ЖУРНАЛ «ВОЗРОЖДЕНИЕ» И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

В статье восстанавливается история журнала «Возрождение». Показано его влияние на развитие русской философии, исследуются его роль и место «Возрождение» в культуре русской эмиграции. Рассмотрены работы публиковавшихся на страницах журнала С. Л. Франка, Ф. А. Степуна, Б. В. Вышеславцева, В. В. Зеньковского, В. Н. Ильина, И. А. Ильина, А. В. Карташева и др.

Ключевые слова: «Возрождение», русская философия, русская эмиграция, социальная философия, журналы Русского Зарубежья, С. Л. Франк, Ф. А. Степун, Б. В. Вышеславцев, В. В. Зеньковский, В. Н. Ильин, И. А. Ильин, А. В. Карташев.

P. N. Bazanov

MAGAZINE "VOZROJDENIE" IN PARIS AND RUSSIAN PHILOSOPHY

The article recovers the history of the magazine «*Vozrojdenie*». The influence of the journal on the development of Russian philosophy. We investigate the role and place of the magazine «*Vozrojdenie*» in the culture of Russian emigration. The work of S. L. Frank, F. A. Stepun, B. V. Vysheslavtsev, V. V. Zenkovsky, V. N. Ilyin, I. A. Ilyin, A. V. Kartashev and others on the pages of the magazine.

Keywords: «*Vozrojdenie*», «Revival», Russian philosophy, Russian emigration, social philosophy, magazines of the Russian abroad, S. L. Frank, F. A. Stepun, B. V. Vysheslavtsev, V. V. Zenkovsky, V. N. Ilyin, I. A. Ilyin, A. V. Kartashev.

Парижский журнал «Возрождение» печатался четверть века, с 1949 г. по 1974 г, всего вышло 243 номера («тетради», как они именовались) тиражом 5000 экз. Современники воспринимали это как героический труд. Уже в рекламе журнала за 1968 г. было приведен отрывок из письма изумленного поклонника журнала: «Подумать только 200 книжек *Возрождения* уже вышло.

* Базанов Петр Николаевич, доктор исторических наук, доцент, ФГБОУ ВП Санкт-Петербургский государственный институт культуры.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 15-03-00575.

Это в наших эмиграционных условиях настоящий подвиг. (Австралия, 30. 9. 1968)» [3, 1 л. об].

История деятельности журнала получило освещение в современной эмигрантоведческой историографии (см. например: [16; 17; 15; 12]. Правда, известный литературовед О. Н. Михайлов в своей статье (фактически пересказе содержания номеров журнала) даже не упомянул о существовании книгоиздательства, перепутал инициалы последнего редактора С. С. Оболенского и забыл упомянуть о существовании работ предшественников. О самом книгоиздательстве писал только автор данной статьи [4, с. 73, 91; 5, с. 78, 101–102; 6, с. 76, 99–100]. Благодаря Интернету мой текст без всяких сносок распространился по всему миру.

Официально журнал «Возрождение» считался продолжением одноименной газеты. Журнал выходил под эпиграфом: «Величие и свобода России. Достоинство и права человека. Преемственность и рост культуры». Нужно признать, что после Второй мировой войны журнал «Возрождение» изменил свою политическую направленность, в отличие от одноименной газеты, с правоцентристской на центристскую. При этом журнал продолжал быть «независимым органом национальной мысли», положительно относился к монархии и поддерживал великого князя Владимира Кирилловича. Первый подзаголовок «Возрождения» был «Литературно-политические тетради», что указывало на более литературно-критический характер нового издания. Журнал по-прежнему считался органом того политического направления русской национальной мысли, которое называлось в честь газеты «возрожденчество». По своим идеологическим убеждениям был близок к православной церкви, к сохранившимся кругам белого добровольческого движения. Г. А. Мейер в юбилейной статье так характеризовал общественно-политическую направленность «Возрождения» — «непредрешенчество» и беспартийность, при этом пояснял: «...имперская синтетическая надпартийность, способность благоговейно сохранить, удержать в себе духовную идею, веками создававшую Киевскую и Московскую Русь и великую имперскую петербургскую Россию» [14, с. 141].

Не даром сам журнал мог по праву похвастаться в своих рекламных изданиях такими отзывами читателей: «Вот уже 15 лет мы дружно складываем наши грошики и выписываем “Возрождение”, которое поддерживает в нас дух и веру в неизбежную гибель большевиков и возрождение Национальной России. (От имени чинов РОВСа Германия, ноябрь 1967)» [2, л. 1 об.].

Спонсором газеты, журнала и книгоиздательства неизменно выступал известный армянский нефтепромышленник и меценат Абрам Осипович Гукасов (Арцак Иосифович Гукасянц) (1872–1969). Убежденный русофил, с молодых лет сторонник великой имперской России, он еще в XIX в. уверял современников, что сильная русская армия является единственным гарантом выживания армянской нации, поэтому охотно выступал меценатом в различных русских национальных проектах и даже официально считался администратором книгоиздательства.

Должность директора издательства всегда совмещалась с постом главного редактора журнала «Возрождение». Первым главным редактором «Возрождения» был литературовед, литературный критик и переводчик Иван Иванович Тхоржевский (1878–1951). После него в 1949–1954 гг. редакцию возглавил вы-

дающийся историк, политический и общественный деятель Сергей Петрович Мельгунов (1879/80–1956), имевший большой опыт издания общественно-политических журналов. Причиной ухода С. П. Мельгунова был острый конфликт с А. О. Гукасовым. Известная история скандала с уходом поста главного редактора академика П. Б. Струве вновь повторилась. В середине 1950-х гг. журнал выходил без указания главного редактора, а всеми текущими делами в этот период сначала (с 1954 г., с № 32) занимался прозаик и поэт Евгений Михайлович Яконовский (1903–1974), затем публицист и литературный критик Георгий Андреевич Мейер (1894–1966) и журналист и общественный деятель Игорь Константинович Опишня-Мартыновский (1900–1960). Последним в ряду главных редакторов журнала «Возрождение» (фактически с конца 1950-х гг.) был князь Сергей Сергеевич Оболенский (1908–1980) — журналист, историк, общественный деятель, до войны член руководства младороссов, участник движения Сопrotивления. Сначала его соредактором был поэт и литературный критик Владимир Ананьевич Злобин (1894–1967) — секретарь Д. С. Мережковского и З. Н. Гиппиус, потом ответственным за литературную часть стал писатель и литературный критик Яков Николаевич Горбов (1896–1981).

Особенностью журнала «Возрождение» была очень примечательная орфография. В ней отсутствуют буква «фита» и твердые знаки на конце слов, но согласно дореволюционным правилам есть *i* и «ять». Только в 1970 г. журнал «Возрождение» перешел на современную орфографию. До 1955 г. журнал выходил в красной обложке, а затем — в белой, с фотографией, символизирующей тему номера.

Каждый номер содержал примерно по 160 страниц, которые заполнялись поэзией, прозой литературной критикой, историей и политикой. На страницах «Возрождения» постоянными авторами были историки и общественно-политические деятели: С. Л. Войцеховский, Г. К. Гинс, А. И. Деникин, Е. А. Ефимовский, П. Е. Ковалевский, С. С. Оболенский, С. А. Зеньковский, С. Лесной (С. Я. Парамонов), В. А. Маклаков, С. П. Мельгунов, П. Б. Струве, И. И. Тхоржевский, Н. И. Ульянов, Н. А. Цуриков, М. Д. Шаховской и др., известные философы: Б. П. Вышеславцев, В. В. Зеньковский, В. Н. Ильин, И. А. Ильин, А. В. Карташев, Н. П. Полторацкий, Е. В. Спекторский, Ф. А. Степун, Н. С. Тимашев и др. В журнале публиковались самые известные поэты и прозаики русской эмиграции: И. А. Бунин, З. Гиппиус, Я. Н. Горбов (вел рубрику «Литературные заметки»), Ю. Иваск, Г. Иванов, И. Елагин, Б. К. Зайцев, Д. Кленовский, Ю. Крузенштейн-Петерец, И. С. Лукаш, Д. С. Мережковский, И. Одоевская, А. М. Ремизов, А. М. Ренников, Н. Н. Станюкович, В. Д. Самарин, И. Д. Сургучев, В. Я. Тарсис, Н. А. Тэффи, Н. Туроверов, Б. А. Филиппов, З. А. Шаховская, Б. Н. Ширяев, И. С. Шмелев и многие другие. В журнале впервые были опубликованы мемуары Б. П. Вышеславцева, Г. Иванова, Ю. П. Анненкова, С. К. Маковского, Ю. Ф. Семенова и др.

Выходили тематические номера, посвященные Белому движению, русскому балету, Николаю II, русским писателям и поэтам и т. д.

Лучшими историческими материалами считаются работы историка С. П. Мельгунова: «Мартовские дни 17-го года» (1950–1952, № 12–14, 16–24), «Эпилог 1917 года» (1950, № 8–9) и др.

«Возрождение» первым стало печатать материалы об истории русской эмиграции. Выделим публицистов и первых историков зарубежья: В. К. Абданк-Коссовский «Русская эмиграция. Итоги за тридцать пять лет» (1956, № 51, 52, 54); Т. И. Алексинский «Русская эмиграция 1920–1939 гг. Ее костяк — Белая армия» (1956, № 60); «Эмиграция и ее молодое поколение. Русская эмиграция 1920–1939 гг. Париж — центр эмиграции» (1957, № 65); «Эмигрантская печать и писатели-эмигранты. Русская эмиграция 1920–1939 гг. Париж — центр русской эмиграции» (1957, № 70); С. Л. Войцеховский «П. Б. Струве в Варшаве. Из истории “Треста”» (1950, № 9). Один из первых историков русской эмиграции Петр Евграфович Ковалевский в серии «Русские ученые за рубежом» (1955, № 44) дал обзор зарубежного богословия и философии; в статье «Русские социологи» (1970, № 227) рассказал не только об М. М. Ковалевском, но и о П. А. Сорокине, Н. С. Тимашеве, а также посвятил текст православному богослову и философу — П. Н. Евдокимов. По личным воспоминаниям» (1970, № 225). Отметим так же комплекс статей Г. А. Мейера «“Возрождение” и Белая Идея», посвященных идеологии довоенной газеты. Знаменитый поэт Георгий Иванов напечатал разоблачительную статью с символическим названием «Конец Адамовича» (1950, № 11) — не только о своем заклятом друге-недруге, но и о просоветских настроениях в эмиграции.

Среди литературных и общественно-политических мемуаров выделяются воспоминания академика П. Б. Струве «Ф. И. Родичев и мои встречи с ним. Глава из воспоминаний» (1949, № 1) и «Мои встречи и столкновения с Лениным» (1950, № 9–10, 12). Поэтесса Зинаида Гиппиус продолжила в журнале «Возрождение» публикацию отрывков из своих дневников «Польша 1920 года. Из дневника» (1950, № 12; 1951, № 13); журнал полностью напечатал ее «Варшавский дневник» (1969, № 214–216) и ранние мемуары за 1893–1904 гг. о зарождении у нее метафизической философии и «системы» взглядов «Contes d'amour» (1969, № 211–212). «Возрождение» по праву могло гордиться и предсмертной статьей генерала А. И. Деникина «В советском раю» (1950, № 8) с последним прижизненным портретом.

В журнале печатали оригинальные работы известные писатели и общественные деятели. Б. К. Зайцев опубликовал свои произведения «Тютчев. Жизнь и судьба (К 75-летию кончины)» (1949, № 1) «Данте. Судьба» (1965, № 166) и «Ариадна» (1962, № 122) об А. В. Тырковой-Вильямс.

Писательница Тэффи поделилась своими воспоминаниями «Зинаида Гиппиус» (1955, № 43). В. А. Маклаков напечатал ряд статей о своем понимании творчества и мировоззрения Л. Н. Толстого: «О Толстом. (По поводу книги А. Л. Толстой “Отец”» (1954, № 31); «Университет и Толстой» (1955, № 37); «Толстой и большевизм» (1960, № 100). Посмертно были изданы отрывки из книг Д. С. Мережковского «Хлестаков, Чичиков и черт» (1959, № 87) и «Испанские мистики» (1959, № 91, 93).

Особое внимание журнал уделял теме разрешения национального вопроса и его краеугольного камня — украинского сепаратизма. На страницах «Возрождения» печатались самые известные специалисты по этому явлению и его критики. Один из основателей НТСНП и идеолог украинцев-федералистов Андрей Дикий (псевдоним Андрея Ивановича Занкевича (1893–1977)

опубликовал здесь «Украинский вопрос и его трехсотлетние итоги» (1956, № 59), «Национальный вопрос и борьба с коммунизмом» (1959, № 86), «Конец одного “вождя”. Михайло Грушевський и его дела» (1959, № 88), «Демонстрация расчленителей» (1962, № 124). Впоследствии эти материалы вошли в его известную книгу «Неизвращенная История Украины-Руси» (Нью-Йорк: Правда о России, 1960–1961. Т. 1–2).

Историк Н. И. Ульянов (см. подробнее: [8]) (в том числе и под шуточным псевдонимом Н. Шварц-Омонский) напечатал: «Об одном учении в национальном вопросе» (1949, № 6), «Зеркало украинского национализма» (1950, № 9), «Геноцид или усердие не по разуму» (1950, № 10), «Большевизм и национальный вопрос» (1951, № 13), «Богдан Хмельницкий» (1953, № 28–29). В журнале «Возрождение» впервые был напечатан первый вариант его ставшей уже классической монографии «Происхождение украинского сепаратизма» (1965, № 159–168) (см. подробнее: [9]). Там же появилось его блестящие эссе о славянофобских и русофобских взглядах К. Маркса и Ф. Энгельса «Замолчанный Маркс» (1968, № 201) (см. также [7]).

Авторами журнала «Возрождение» выступали самые известные философы Русского Зарубежья. В отечественной традиции общественно-литературные журналы редко печатают статьи узкофилософского характера, чаще на их страницах встречаются рассуждения на литературно-философские и общественно-политические темы, социальная философия, в эмиграции у этим темам добавился пласт идеологического осмысления наследия мыслителей, прежде всего писателей. Не забывается и анализ самой любимой темы российских интеллектуалов: в чем заключается тайна России, и прогностические думы о будущем Родины. Известный историк отечественной философии профессор А. А. Ермичев насчитал 696 материалов, прямо или косвенно относящихся к «любоумию» [10, с. 93–138].

Отметим прижизненные публикации самых известных русских философов. Семен Людвигович Франк напечатал три материала: «Пушкин об отношении между Россией и Европой» (1949, № 1), «П. Б. Струве. Опыт характеристики» (1949, № 2) и «Светлая печаль» (1949, № 3) — о взглядах А. С. Пушкина. Федор Августович Степун выступил с семью материалами. В соавторстве с Г. Ивановым он напечатал некролог «Памяти Вячеслава Иванова» (1949, № 5), о религиозном и идеалистическом символизме и программную статью «И. А. Бунин и русская литература» (1951, № 13), рецензию на книгу главного редактора «Русская литература» Тхоржевского» (1952, № 20). Для отечественной культуры и истории важное значение имеют воспоминания всемирно известного философа: «На юго-западном фронте» (1954, № 31), «Б. В. Савинков» (1950, № 9), «Подмосковная деревня в годы революции» (1952, № 21) и «Подмосковная деревня в первые годы революции» (1953, № 25). Борис Петрович Вышеславцев предал гласности свои воспоминания «Тайны детства» (1955, № 46). Историк русской философии В. В. Зеньковский писал для «Возрождения» юбилейные статьи, некрологи и рецензии: «Памяти С. И. Гессена» (1951, № 13), «К восьмидесятилетию Н. О. Лосского» (1951, № 14), «С. Л. Франк» (1951, № 15)», «Введение в апокалипсис» (1952, № 20) — о работе П. Иванова «Тайна святых. Введение в Апокалипсис», и рецензию с образцовым для эмигрантского жур-

нала названием «Убожество “диамата”» (1954, № 31) на посевовское издание «Философия нашего времени» П. Петрова (псевдоним Б. П. Вышеславцева). Любимый русских философ В. В. Путина — И. А. Ильин дал для патриотического журнала две работы — «Без свободы» (1949, № 5) и «Россия и Европа» (1949, № 5). Историк православной церкви выступил на страницах «Возрождения» с блестящей филиппикой против большевиков «Непримиримость» (1949, № 6) и панегириком писателю И. С. Шмелеву «Певец Святой Руси» (1950, № 10). Е. В. Спекторский написал статьи «Пушкин» (1949, № 3) и «Чаадаев» (1949, № 4). В последней статье рассматриваются религиозные взгляды «басманного философа» и его отрицательное отношение к прогрессу. Знаменитый социолог и правовед Н. С. Тимашев опубликован острые, аналитические статьи: «Советская империя» (1950, № 11), «Неразбериха на правовом фронте» (1952, № 23) — о советской философии права, и некролог «Б. А. Бахметьев» (1952, № 19).

Более всех печатался в «Возрождении» философ и богослов Владимир Николаевич Ильин (1891–1974). 75 (!) его публикаций в журнале можно классифицировать на следующие взаимосвязанные категории: философия и философы, литература и писатели, общественная мысль. К первой категории относятся персоналистические статьи: «Карл Юнг (1875–1961) в связи с историей и судьбой науки о душе» (1961, № 119), «Николай Онуфриевич Лосский и его значение в истории русской и мировой философии» (1965, № 160), «Семен Людвигович Франк и русская философия» (1966, № 172), «Профессор — эрудит на марксистской пружине. По поводу книги проф. В. Ф. Асмуса “Проблема интуиции в философии и математике”» (1966, № 173), «Лейбниц и русская философия. К 250-летию со дня смерти великого ученого» (1966, № 179–180), «К кончине Карла Ясперса» (1969, № 209), «Карл Ясперс и философия истории» (1969, № 210), «Отец Павел Флоренский — замолчанное великое чудо науки XX века» (1969, № 216). Тематически В. Н. Ильина интересовали многие годы данные вопросы: «Художественный стиль русских философов и ученых» (1964, № 150), «Язык идей и язык фактов. Агония революционно-тоталитарной идеологии» (1966, № 174, 176), «О бытии души, бессмертия и свободе» (1967, № 182), «Под знаком диалектики. Критика марксизма с точки зрения философии техники и внепартийной философии природы» (1967, № 187), «Идеократия и наука» (1967, № 188), «Социология и социологизм. Антропологическая грегарность и ее преодоление» (1967, № 191), «“Вехи” и Русский ренессанс» (1968, № 194–195), «Судьба Сальери. Трагедия дружбы и метафизика зависти» (1969, № 206), «Метафизика и феноменология красоты с ее антитезами» (1969, № 212), «Жар миров. Заметки к истории учения о прекрасном» (1969, № 213) и др.

Взаимоотношению русской литературы и философии, философским и религиозным взглядам писателей В. Н. Ильин, в традициях русской мысли, уделял более всего внимания, работы на эти темы он публиковал в журнале на протяжении более чем 15 лет: «Тургенев — мистик и метафизик» (1958, № 77), «Метафизические и нравственные устои русской литературы и их антитезы» (1962, № 129), «Тайновидение у Пушкина и Лермонтова» (1962, № 130), «Адский холод Гоголя» (1962, № 131), «“Мертвые души” Гоголя и проблема греха» (1962, № 132), «Оккультизм Тургенева» (1963, № 134–135), «Трагедия

и Достоевский» (1963, № 136), «Бегство Толстого» (1963, № 138), «Стилизация и стиль. 2. — Ремизов и Розанов» (1964, № 147), «Нашествие внутреннего варвара, красная обломовщина и предчувствие второго возрождения. Пастернак» (1964, № 149), «Аполлон Григорьев — страждущий русский Дионис» (1964, № 151–152), «Дуализм и демонология у Леонида Андреева» (1965, № 157), «Андрей Белый и псевдо-научная легенда о связи гения и помешательства» (1965, № 165), «Памяти Дмитрия Сергеевича Мережковского (1865–1941)» (1965, № 168), «Аполлон и Дионис в творчестве Пушкина» (1968, № 200), и даже «Демонология и юмор Достоевского» (1971, № 234).

Среди работ, посвященных истории и развитию общественной мысли, в качестве примера возьмем несколько: «Судьбы идей шестидесятых годов» (1963, № 141–142), «Александр Иванович Герцен — загадка русской мысли и русского слова» (1963, № 144), «Священные коровы коммунизма в опасности» (1967, № 181), «Внутренние противоречия революции» (1967, № 192), «Ведьмы и коты в сапогах и без сапог» (1968, № 193). Все они строго обличают революционность, марксизм и социализм как системы, построенные на ненависти и зависти. Порой в полемическом задоре В. Н. Ильин сильно преувеличивает, но и именно это и нравилось современникам и единомышленникам. Выступал В. Н. Ильин в журнале «Возрождение» и рецензентом. Наиболее ярким отзывом была работа «О новых книгах проф. П. Н. Евдокимова. Нисхождение в ад и восхождение в райские обители» (1962, № 127).

Журнал «Возрождение» в 1965 г. сообщал о 20 лекциях В. Н. Ильина на тему «Религиозная психология (Душевное здоровье в свет христианской антропологии, современной науки и жизни)» [11, с. 160].

Г. А. Мейер писал в т. ч. статьи о взаимосвязи русской литературы и философских направлений — как мыслителя самым интересным он считал Достоевского: «Баратынский и Достоевский» (1950, № 9), «Провидец революции» (1956, № 50), «Гражданин цивилизованного мира» (1956, № 52); «Трудный путь. Место Гоголя в метафизике российской литературы» (1952, № 19), «Жало в дух. Обморок веры живой. Место Тютчева в метафизике русской литературы» (1955, № 37), «Случевский. К минувшему 50-летию со дня смерти» (1955, № 48), «Фатализм Лермонтова» (1955, № 37) и даже «Недруги Лермонтова» (1955, № 40) о В. С. Соловьеве.

С. С. Оболенский вел в журнале «Возрождение» рубрику «Дела и люди» (1959–1969, № 88–216), кроме того, с 1955 г. он под своим именем опубликовал более 45 статей и 4 рецензии, под криптонимом С. О. напечатал еще 11 статей и выступал автором или соавтором при подготовке 101 анонимного редакционного материала. По мнению В. А. Маклакова, С. С. Оболенский был одним из лучших публицистов Русского Зарубежья [18, с. 924].

Лучшими статьями С. С. Оболенского в журнале «Возрождение» считаются: «На путях в будущее» (1955, № 44) — о русском религиозном национализме; «Чтобы вопросы не были “проклятыми”» (1956, № 49) — о возможном продолжении монархической традиции в постсоветской России; «От коммунистического империализма — к освобождению России» (1956, № 60); «Конец Казем-Бека» (1957, № 63); «Что посеешь — то и пожнешь» (1957, № 66) — Г. В. Плеханов против В. И. Ленина весной 1917 г.; «Пути России. К единому миру. Лик России.

С коммунистического бездорожья на национальный путь» (1959, № 93); «В сумерках диктатуры» (1971, № 228); «Оборотни “классовой идеологии”» (1971, № 231); «Против России или за неё?» (1971, № 232) — НТС в его отношении к России; «Русский узел мировой судьбы» (1971, № 233); «“Ткань истории” у Солженицына» (1971, № 234); «К всенародному единству» (1971, № 236). Прославились и рецензии князя С. С. Оболенского: «В поисках христианской политики» (1955, № 38) — на сборник «Война и христианство» и на книги — В. С. Варшавского «Незамеченное поколение» (Нью-Йорк Изд-во им. Чехова, 1955) (1956, № 51); А. В. Карташева «Воссоздание Святой Руси» (Париж, 1956) (1956, № 54); И. А. Ильина «Наши задачи» (Париж, 1956) (1957, № 68); С. А. Левицкого «Трагедия свободы» (Франкфурт н/ Майне: Посев, 1958) (1959, № 91); Н. С. Арсеньева «Духовные судьбы русского народа» (Graz: Verlag “Styria”, 1966) (1966, № 173); Н. Ульянова «Диптих» (Нью-Йорк, 1967) (1968, № 194); «Столетняя ненависть: Bertram D. Wolfe “Le marxisme une doctrine centenaire”» (1968, № 197) (книга на немецком языке о взглядах К. Маркса и Ф. Энгельса против славян и России); С. А. Левицкий. «Очерки по истории русской философской и общественной мысли». Франкфурт н/Майне: Посев, 1968) (1970, № 226).

Активно печатались в журнале и исследователи русской философской и религиозной мысли. Поэт и философ Юрий Павлович Иваск (1907–1986) опубликовал главы из своей известной книги «Константин Леонтьев» (1961, № 118; 1962, № 121, 124–131; 1963, № 133, 134, 137–140; 1964, № 146–151). Русский религиозный философ, литературовед и публицист, профессор Мичиганского и Питтсбургского университетов Николай Петрович Полторацкий (1921–1990), приезжавший в Ленинград с лекциями по приглашению профессора РХГА А. А. Ермичева, печатался в «Возрождении» под своей фамилией и под псевдонимом. Так, за подписью «Н. Петровский» вышла рецензия на книгу Н. А. Бердяева «Самопознание» — «Философия эсхатологического анархизма» (1950, № 9). Под своей фамилией (Н. П. Полторацкий) он посвятил О. Н. А. Бердяеву статью символическим названием — «Пленный пророк» (1953, № 25), а воспоминаниям Ф. А. Степуна — рецензию «Философ-артист» (1951, № 16).

Самобытный философ и писатель русского зарубежья Лев Григорьевич Отоцкий-Закутин (настоящая фамилия Отоцкий) (1905–1977(?)) — философ и писатель русского зарубежья под псевдонимом Лев Закутин занимался темами социальной философии, критики марксизма и пропаганды монархизма: «К социальной монархии» (1971, № 236), «От контестации интеллектуальной и политической к контестации экономической» (1972, № 239), «“Ни капитализм, ни марксизм” По поводу книги Karl Polanyi “The Great Transformation”» (1966, № 178), «О разделении властей и их новом смешении в парламентарии» (1973, № 240), «О славянофильстве, Бердяеве и “бердяевцах”» (1973, № 241), «О прогрессивной, социальной арбитражной монархии» (1973, № 242). Русский философ, историк религии и культуры, профессор Николай Сергеевич Арсеньев (1888–1977) отметился в журнале двумя философскими работами: «Духовные основы творчества Достоевского. (Страдание и сострадание. Порыв божий. Одержимость и преображение. Судьбы народа)» (1971, № 228) и «С. Л. Франк как мистик» (1971, № 231). Историк русского старообрядчества Сергей Александрович Зеньковский (1907–1990) писал о влиянии староверов

на Россию и «русскую идею» — «Раскол и судьбы империи» (1955, № 39), «Житие духовидца Епифания» (1966, № 173), «У истоков русской мессианской мечты» (1972, № 238). Идеолог русского фашизма Михаил Михайлович Спасовский (1890–1971) напечатал в журнале работу «Розанов. Личность и творчество» (1960, № 108), т. к. он был лично знаком с русским философом. Литературовед Глеб Петрович Струве (1898–1985), опубликовал материалы об отце — «Из архива П. Б. Струве» (1971, № 231) и свой знаменитый памфлет «О Кюстине и “кюстинствующих” иностранцах» (1952, № 20).

В журнале активно публиковались рецензии, некрологи и юбилейные статьи, сведения о конференциях, богословских и философских мероприятиях. Историк, публицист Иван Михайлович Херасков (1878–1963), друг С. П. Мельгунова, напечатал юбилейную статью «А. В. Карташев. К пятидесятилетию ученой и педагогической деятельности» (1951, № 14), некролог «Г. П. Федотов» (1951, № 18) и две рецензии: «Пролегомена русской философии» (1950, № 11) — о произведениях В. В. Зеньковского, «К разгадке Ленина» (1954, № 31) — о книге Н. Валентинова-Вольского «Встречи с Лениным», в которой подробно рассказывалось, как основатель советской коммунистической философии писал «Материализм и эмпириокритицизм». Публицист Владимир Рудинский (настоящие имя и фамилия Даниил Федорович Петров) (1918–2011) выступил рецензентом трех изданий: «Египетский голубь» (1954, № 35) — о публикации одноименного романа К. Н. Леонтьева в издательстве имени Чехова, об издании там же сочинений А. С. Хомякова — «В издательстве имени Чехова» (1955, № 43), и «Незаслуженная хула» (1955, № 45) — против книги Б. Башилова «Незаслуженная слава» — об ордене русской интеллигенции.

Бывший узник ГУЛага Александр Маркович Варди напечатал рецензию «Диалектика и современное научное мировоззрение» (1970, № 224) на книгу Г. А. Курсанова «Что такое диалектика» (М., 1970). Постоянный автор журнала «Возрождение» (более 40 статей с 1956 по 1972 г.), правовец и общественный деятель князь Михаил Дмитриевич Шаховской (1910–1995) отрецензировал монографию С. А. Зеньковского «Русское старообрядчество» (Munchen, 1970) (1971, № 229). Литературовед Б. А. Филиппов (настоящие имя и фамилия Борис Андреевич Филистинский) (1905–1991) анализировал в обзоре «Переиздания книг Бердяева» (1971, № 236) новые выпуски «Философии неравенства» и «Русской идеи». Педагог и деятель культуры Александра Михайловна Кононова-Милославская (1900–1973) написала некролог «Памяти Н. О. Лосского» (1971, № 234). Она хорошо знала философа и была автором очерков о А. В. Карташове, С. Л. Франке и Н. О. Лосском в сборнике «Наша дань Бестужевким курсам (Париж, 1971). Ученый-историк, богослов Мирра Ивановна Лот (урожденная Бородина) (1882–1957) за подписью «М. Л-Б.» поместила стихотворение (!) «Памяти С. Л. Франка» (1952, № 19)

Многие произведения, напечатанные отдельным тиражом в книгоиздательстве, первоначально выходили полностью или частично в журнале.

Известный богослов епископ Кассиан (в миру Сергей Сергеевич Безобразов; 1892–1965) в 1948 г. издал в «Возрождении» «актовую речь, читанную в открытом заседании Совета православного богословского института в Париже 22(9) февраля 1948 г.» под названием «Царство Кесаря пред судом Нового

завета». В сокращенном виде этой речью открывался первый номер журнала «Возрождение» в 1949 г. [13]. Последней книгой, вышедшей в книгоиздательстве, был сборник статей за 1952 г. художницы Лидии Эрастовны Родзянко (урожденная де Оптик) (1898–1975) «О Святой Земле и паломничествах». Книга Л. Э. Родзянко была напечатана в 1958 г. в Наваррской типографии уже без указания книгоиздательства.

Издательство печатало свою продукцию в типографии «Наварр» (Imprimerie de Navarre, в просторечье «Наваррская типография»), также принадлежавшей А. О. Гукасову. Ее заведующим был Сергей Сергеевич Палашковский (1879–1957) — химик и предприниматель, сотрудник издательства «УМСА-Press». В 1957 г., после смерти С. С. Палашковского, А. О. Гукасов прекратил финансирование книгоиздательства, но до конца своей жизни деньги на журнал выделял.

Среди нереализованных планов издательства отметим брошюру «“Возрождение” и Белая Идея» — автором ряда статей в «Возрождении» (1955, № 42–44) под таким общим названием был Г. А. Мейер. В 1955 г. философ Николай Петрович Полторацкий (1921–1990), неожиданно переехавший из Парижа в США, заказал представителю журнала «Возрождение» в Сан-Франциско Андрею Тимофеевичу Бельченко (1876–1958) один экземпляр брошюры. А. Т. Бельченко — действительный. статский советник, бывший генеральный консул императорского правительства в г. Ханькао (Китай), в 1949 г. прибыл в США и состоял членом почти всех антикоммунистических организаций в Сан-Франциско. В архиве автора статьи хранится письмо А. Т. Бельченко Н. П. Полторацкому от 14 сентября 1955 г., в котором автор письма пишет, что «тесно связан с Издательством “Возрождение”, через посредство которого я (А. Т. Бельченко. — П. Б.) выписываю не только книги, издаваемые самим Издательством, но и другие книги выходящие в Германии и Париже. Т. о. я (А. Т. Бельченко. — П. Б.) могу выписать для Вас предполагаемую к отдельному издательству (именно так. — П. Б.) брошюру “Белая идея”, отрывки которой уже печатались в журнале “Возрождения”» [1, л. 1]. Но, видимо, проект так и не был реализован. Только в 1971 г. издательство «Посев» перепечатало работу Г. А. Мейера «“Возрождение” и Белая Идея» в его сборнике «У истоков революции» [14, с. 121–241].

В 1969–1974 гг. «Возрождение» перешло на самофинансирование, неоднократно получало дотации по 1000 долларов из «Толстовского фонда» в США и лично от летчика-испытателя и общественного деятеля Б. В. Сергиевского [19], но в итоге журнал был вынужден закрыться из-за отсутствия средств.

Закончить статью о роли парижского журнала «Возрождение» в истории русской философии и культуры хочется двумя цитатами читателей-современников. «Очень важно, чтобы когда-то будущие историки, разбираясь в наших документах, увидели, что в эмиграции были люди думающие и работающие как могли. И я надеюсь, что Ваш журнал будет долго стоять на полках библиотек» (США, 11. 5. 1968) [3, л. 1 л. об.]; «*Возрождение* остается благородным памятником нашей полустолетней эмигрантской эпохи, как документ о Русской Правде, о том, как жили, думали, писали люди, унесшие на чужбину благородство мыслей, чувств и неумирающую любовь к своей родине (Франция, 10. 9. 1968)» [3, л. 1 об.].

ЛИТЕРАТУРА

1. Личный архив П. Н. Базанова. Фонд материалы русской эмиграции. Папка: «Ценные материалы по издательской деятельности русской эмиграции». Письмо А. Т. Бельченко Н. П. Полторацкому от 14 сентября 1955 г.
2. Личный архив П. Н. Базанова. Фонд материалы русской эмиграции. Папка: «Ценные материалы по издательской деятельности русской эмиграции». К нашим друзьям: [реклама-листовка журнала «Возрождение». — Париж, 1967].
3. Личный архив П. Н. Базанова. Фонд материалы русской эмиграции. Папка: «Ценные материалы по издательской деятельности русской эмиграции». К нашим друзьям: [реклама-листовка журнала «Возрождение». — Париж, 1968].
4. Базанов П. Н. Издательское и библиографическое дело русского зарубежья / СПбГУК. — СПб.: Академия культуры, 1999.
5. Базанов П. Н. Книга Русского Зарубежья: из истории книжной культуры XX века): учеб. пособие / П. Н. Базанов; И. А. Шомракова; СПб. полигр. ин-т (фил.) Моск. гос. ун-та печати. — СПб.: Изд-во СПб. ин-та печати, 2001.
6. Базанов П. Н. Книга Русского Зарубежья: из истории книжной культуры XX века): учеб. пособие. 2-е изд, испр. / П. Н. Базанов; И. А. Шомракова. — СПб: Сев. — Зап. ин-т печати, СПб. гос. ун-т технологии и дизайна, 2003.
7. Базанов П. Н. Культура в творчестве мыслителя русского зарубежья Н. И. Ульянова // Вестник РХГА. — 2016. — Т. 17, № 4. — С. 178–186.
8. Базанов П. Н. Петербургский историк в изгнании: судьба, творчество и историография // Вестник СПбГУКИ. — 2013. — № 1(14). — С. 178–184; № 2(15). — С. 112–121.
9. Базанов П. Н. Русский мыслитель Николай Иванович Ульянов о феномене украинского сепаратизма // Вестник РХГА. — 2015. — Т. 16, № 1. — С. 157–168.
10. Ермичев А. А. Философская и общественная мысль в журналов русского зарубежья (сороковые-шестидесятые годы XX века): библиогр. указатель. — СПб.: Изд-во РХГА, 2016.
11. Жаворонков А. Лекции проф. В. Н. Ильина: письмо в редакцию // Возрождение. — 1965. — № 159. — С. 160.
12. Жигальцева Л. «Принадлежность к России должна быть источником гордости...» Абрам Осипович Гукасов // Родина. — 2010. — № 10. — С. 108–111.
13. Кассиан, еп. Царство Кесаря: Из актов речи в заседании Православного Богословского Института в Париже // Возрождение. — 1949. — № 1. — С. 7–16.
14. Мейер Г. У истоков революции. — Frankfurt a. M.: Посев, 1971.
15. Михайлов О. Н. Журнал «Возрождение» // Литература Русского Зарубежья 1920–1940. — Вып. 5. — М., 2013. — С. 473–511.
16. Петрова Т. Г. «Первая волна» русской литературной эмиграции на страницах журнала «Возрождение» // Реферативный журнал. Сер. 7. Социальные и гуманитарные науки: Отечественная и зарубежная литература: Литературоведение. — 1997. — № 4. — С. 138–152.
17. Петрова Т. Г. Возрождение (Париж, 1949–1974) // Литературная энциклопедия русского зарубежья. 1918–1940. — М., 2000. — Т. 2: Периодика и литературные центры. — С. 524–531.
18. «Права человека и империй»: В. А. Маклаков и М. А. Алданов. Переписка 1929–1957 / сост., вступ. ст. и примеч. О. В. Будницкого. — М.: РОССПЭН, 2015.
19. Columbia University Libraries, Rare book and Manuscript Library, Bakhmeteff Archive of the Russian and East European History and Culture. B. V. Sergievskii Papers. Files: Correspondence 1969–1975.

*С. М. Половинкин****Н. А. БЕРДЯЕВ И ПРАВОСЛАВИЕ**

В 1906 г. у Бердяева произошел «радикальный перелом», и он вернулся к Христу. Он решил стать «религиозным слугой» и бороться с «антирелигиозной ложью». Бердяев духовно окормлялся у св. прот. Алексия Мечёва. Все творчество Бердяева пронизано идеями «нового религиозного сознания». Он проживал жизнь как «мистерию Духа» и был убежден, что наделен творческой свободой, продолжающей творение Божие. Бердяев не столько настаивал на истинности или ложности решения каких-то проблем, сколько выступал против запретов их обсуждать. Он считал себя представителем «аристократического христианства» и презирал рабские формы богочитания. Главная ошибка Бердяева — утверждение пропасти между Богом и миром, между Христом Евангелий и объективированной «исторической Церковью». В эмиграции он открыл Западу богатство, сложность и противоречивость русской религиозной мысли. В послереволюционной России некоторые вошли в Церковь благодаря вдохновенным трудам русских религиозных мыслителей Серебряного века, пройдя мимо их пререкаемых идей.

Ключевые слова: новое религиозное сознание, мистическое христианство, историческое христианство, аристократическое христианство, имяславие, софиология, еретичество.

*S. M. Polovinkin**N. A. BERDYAEV AND ORTHODOXY*

In 1906 Berdyaev experienced a “radical change”, and he returned to Christ. He decided to become a “religious servant” and fight “anti-religious lies”. Berdyaev spiritually took care of St. Prot. Alexis Mechev. All of Berdyaev’s work is permeated with the ideas of “a new religious consciousness”. He lived his life as a “mystery of the Spirit” and was convinced that he was endowed with creative freedom, continuing the creation of God. Berdyaev not so much insisted not the truth or falsity of solving some problems, but opposed the prohibitions to discuss them. He considered himself a representative of “aristocratic Christianity” and despised slavish forms of worship. The main mistake Berdyaev — the establishment of the gap between God

* Половинкин Сергей Михайлович, кандидат философских наук, доцент, кафедра отечественной философии, Российский Государственный Гуманитарный университет; s. m. pol@mail.ru

and the world, between the Christ of the Gospels and the objectified “historical Church”. In emigration, he opened to the West the wealth, complexity and contradictoriness of Russian religious thought. In post-revolutionary Russia, some entered the Church thanks to the inspirational works of Russian religious thinkers of the “silver age”, passing their spewed ideas.

Keywords: new religious consciousness, mystical Christianity, historical Christianity, aristocratic Christianity, viaslavie, sophiology, heretical.

Бердяев пришел к Православию в зрелом возрасте и всегда был верен Ему. В письме к Д. В. Философову от 22 апреля 1907 г. он писал о своем возвращении к Христу:

В прошлую весну и лето (то есть в 1906 г. — А. Е.) во мне совершилось нечто поистине религиозное, радикальный перелом, и лучше всего я могу это выразить так: я поверил окончательно и абсолютно во Христа, внутренне освободился от демонизма, полюбил Бога, ко мне вернулся тот внутренний религиозный пафос, который был у меня некогда, но потом затерялся. Переворот произошел не в моих «идеях», а в жизни, в опыте, в клетках моего существа, связан с фактами, выстрадан мною. С того времени я сделался благочестивым человеком, я каждый день молюсь Богу, крещусь и соединяю себя внутренне с Христом во всех важных случаях жизни и во имя Его пытаюсь делать всё значительное, что способен, и прежде всего писать. Я твердо решил стать *философским* слугой религиозного движения, использовать свои философские способности и знания для защиты дела Божьего, бороться силой своего разума с антирелигиозной ложью и в светской культуре расчищать почву для торжества религиозной истины [8, с. 229] (цит. по статье А. А. Ермичёва «Я всегда был ничьим человеком...»).

Бердяев часто исповедовался и причащался у св. прот. Алексия Мечёва в церкви Св. Николая Чудотворца в Клёниках на ул. Маросейке. О. Алексий благословил Бердяева эмигрировать. Бердяев вспоминал:

Когда я вошел в комнату о. Алексея, о. Мечёв встал мне навстречу, весь в белом, и мне показалось, что всё его существо пронизано лучами света. Я сказал ему, как мучительна для меня разлука с родиной. «Вы должны ехать, — ответил мне о. Алексей, — ваше слово должен услышать Запад» [3, с. 375].

Г. П. Федотов считал, что Бердяев исполнил это задание:

Н. А. Бердяев войдёт навсегда в историю России как образ живого и страстного религиозного искателя и борца, как человек, впервые открывший Западу всё богатство и сложность, всю противоречивость и глубину русского религиозного гения» [4, с. 446].

В начале своего пути как христианского мыслителя Бердяев находился под влиянием «нового религиозного сознания», элементы которого можно проследить на всем его творческом пути. В своих многочисленных и многообразных трудах он руководствовался словами ап. Павла: «Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3: 17). Бердяев переживал жизнь как мистерию Духа:

Вся жизнь мира, вся жизнь историческая есть лишь момент этой мистерии Духа, лишь проекция во мне, объективация этой мистерии. Я глубоко чувствую себя принадлежащим к мистической Церкви Христовой [3, с. 314].

«Мистическому христианству» он противопоставлял догматическое и иерархическое «историческое христианство», «судебную религию», «школьное богословие», которые он относил к миру объективации. Себя Бердяев понимал как «гражданина царства свободы», как философа духовной свободы. Свободу он понимал как «дерзновение во Христе». В нем традиции Православия столкнулись с дерзновенной свободой. Это столкновение Бердяев воспринимал как трагедию: «Моя трагедия не есть трагедия *неверия*. Это трагедия *веры*» [7, с. 290]. Бердяев был убежден, что Бог наделил человека творческой свободой для продолжения Его творения. Дерзновенная творческая свобода влекла Бердяева к весьма сомнительным, с позиций традиционного Православия, богословским построениям. Это, в свою очередь, влекло обвинения в отступлениях от Православия, обвинения в ересь.

Бердяева возмущали церковные запреты свободно обсуждать религиозные темы. Во времена «афонского дела» он выступил в газете «Русская молва» со статьей «Гасители Духа» (1913. 5(18) августа. № 232) против насильственных действий Синода в отношении монахов-имяславцев. Не испытывая симпатии к имяславью, он был возмущен вторжением насилия в сложный богословский спор. Номер газеты был арестован, а Бердяев отдан под суд за богохульство. Судебное преследование прекратила только революция.

В книге «Философия свободного духа» (2 ч. Париж. 1927–1928) Бердяев, как бы оправдываясь, отрицал свое участие в решении каких-либо проблем, в создании ересей:

Все силы моего духа, все силы моего сознания направлены к целостному проникновению в мучающие меня проблемы. И цель моя не столько в систематическом решении этих проблем, сколько в обострённой их постановке перед христианским сознанием. Ни одного слова этой книги не следует понимать, как направленного против святости Церкви. Я могу очень ошибаться, но воля моя не направлена на создание какой-либо ереси или к протесту, создающему раскол. Я сознаю себя вращающимся в сфере проблематического в христианстве и потому допускающего разнообразные мнения и требующего творческих усилий мысли [1, с. 20–21].

Можно усомниться в том, что Бердяев в случае с «афонским делом» не участвовал в «протесте, создающем раскол». Однако в 1913 г. он протестовал не против богословского решения Синода, а против вторжения насилия в свободное обсуждение «проблематического в христианстве».

То же случилось и в 1935 г. «Указом Московской Патриархии (7 сентября 1935 г.)» началось дело против софиологии прот. Сергия Булгакова. Указ не ограничился богословским опровержением учения Булгакова. Он назвал его софианство «лжеучением» и постановил:

О самом прот. С. Н. Булгакове, как состоящем вне общения с Православной Церковью Московского Патриархата, особого суждения в настоящее время не иметь, но в будущем в случае возникновения дела о принятии прот. Булгакова в общение, поставить условием такого принятия, а равно и разрешения священнодействий, письменный его отказ от своего софианского истолкования догматов веры и от других своих вероучительных ошибок и письменное же обещание неизменной верности учению Православной Церкви [5, с. 140].

Еще более суровым было «Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви заграницей от 17/30 октября 1935 г.». Оно признало учение прот. Сергия Булгакова еретическим и просило митр. Евлогия сделать ему увещание «на предмет побуждения последнего к публичному отречению от своего еретического учения» и грозило: «В случае нераскаяния прот. Булгакова, состоявшееся определение Собора об осуждении софийной ереси довести до сведения глав всех Автокефальных Церквей» [5, с. 217].

Хотя Бердяев был чужд софиологии, его возмутило стремление угрозами и карами пресечь свободное течение богословской мысли Булгакова. В этих Указе и Определении он увидел попытку насилия и над собой. Бердяев ответил предельно и запредельно резкой статьей «Дух Великого Инквизитора. (По поводу указа митрополита Сергия, осуждающего богословские взгляды о. С. Булгакова)» (Путь. 1935. Октябрь-декабрь. № 49). Свое понимание Православия как «религии свободы духа» он противопоставил проявленному в осуждениях «инквизиционному застенку», «церковному фашизму», «старому классовому, мещанско-семинарскому православию» [5, с. 218–219]. Здесь Бердяев в полной мере высказал свое отношение к ортодоксии и ереси. Ортодоксия для него — властное религиозное сознание коллектива: «Пафос ортодоксии есть пафос властвования, господства и принудительного единства, а не пафос истины и познания. Ортодоксальная доктрина не есть познание и отрицает познание. Она всегда носит утилитарный характер» [5, с. 225]. Понятия ортодоксии и ереси носят социальный и утилитарный характер и должны быть заменены понятиями истины и заблуждения: «Истина дает свободу, освобождает, ортодоксия же порождает инквизиционный застенек и даёт свободу лишь садистическим инстинктам властвующих» [5, с. 226]. Единственная настоящая ересь есть ересь против христианской жизни в свободе. Указ митр. Сергия — ересь. Системы понятий ересью быть не могут: «Догматы лишь символы духовного опыта и духовного пути, а не застывшая система понятий, не интеллектуальные доктрины, которые всегда принадлежат времени и меняются» [5, с. 226]. Откровение «двучленно»: «Откровение преломляется в человеческой стихии и ею обуславливается, оно выражается на человеческом языке и в категориях человеческой мысли. <...> Человек творчески реагирует на то, что ему открывается свыше» [5, с. 227]. Из человеческой ограниченности следует относительность и условность воплощений Откровения. И теология есть коллективная мысль, принявшая догматическую форму: «И теология не есть индивидуальная, а социально-организованная, коллективная познавательная реакция на откровение. Из этой организованной коллективности вытекает пафос ортодоксии» (2, с. 231). Поэтому возникает процесс постижения подлинного Откровения, творческий процесс свободных богословских споров. Здесь «феноменологически свободе принадлежит примат над авторитетом» [5, с. 226]. Эти споры есть споры об истине и лжи, здесь недопустимо вмешательство властных социально-церковных, утилитарно-церковных интересов. Бердяев солидаризировался с Булгаковым в борьбе за свободу религиозной мысли. В «Самосознании» он писал об ортодоксах: «Я давно заметил, что представители ортодоксии и авторитета, в сущности, никакого авторитета для себя не признают, они себя считают авторитетом и обличают в ересях митрополитов

и епископов, для себя они признают большую свободу и отрицают её лишь для других» [3, с. 175].

Бердяев задавал себе «мучительный вопрос»:

Должен ли более духовный человек, более сложно и тонко организованный человек, получивший большие дары гнозиса, приспособляться к среднему уровню, понижать свой духовный уровень во имя всех, во имя общности со всем христианским народом? Можно ли соборность отождествлять с народным коллективом? [1, с. 18].

Бердяев предпочел «духовный аристократизм» «демократическому христианству». Он презирал рабские формы богопочитания народных масс. Возможно, это презрение имел ввиду архим. Киприан (Керн), когда говорил о «свободе безответственности» Бердяева [4, с. 450]. Свое аристократическое христианство Бердяев безответственно отделял от соборного народного единства. Архиеп. Сан-Францисский Иоанн (Шаховской) предупреждал Бердяева, что он будет творцом православной культуры лишь тогда, когда «не отгородится мнимой свободой мнимого творчества от всячески страждущего в мире Тела Христова — Церкви» [4, с. 374].

Позже в «Самопознании» Бердяев писал о своем мнимом еретичестве:

Мне всегда казалось неуместным и нелепым, когда меня обвиняли в ересях. Еретик по-своему очень церковный человек и утверждает свою мысль как ортодоксальную, как церковную. Это совершенно не применимо ко мне. Я никогда не претендовал на церковный характер моей религиозной мысли. Я искал истину и переживал как истину то, что мне открывалось. Историческая ортодоксия представлялась мне недостаточно вселенской, замкнутой, почти сектантской. Я не еретик и менее всего сектант, я верующий вольнодумец. Думы мои вольные, совершенно свободные, но думы эти связаны с первичной верой. Мне свойственна незыблемость некоей первичной веры. <...> И каждый раз с пронизывающей меня остротой я ощущаю, что существование мира не может быть самодостаточным, не может не иметь за собой в еще большей глубине Тайны, таинственного Смысла. Эта Тайна есть Бог [3, с. 185].

Бердяев склонялся к апофатическому богословию, а не катафатическому: «Тут правда целиком в теологии апофатической. Катафатическая теология находится во власти социальных внушений» [3, с. 177]. Даже «восстание против Бога во мне происходило во имя Бога же, во имя более высокого понимания Бога» [3, с. 337–338].

Главная ошибка Бердяева — утверждение пропасти между Богом и миром, между Христом Евангелий и «исторической Церковью», которая, будучи объективацией с ее насилующей ортодоксией и иерархией, лишена Духа Христова, полного свободы и любви. Объективация непроницаема для действий Духа Божия. Архимандрит Киприан (Керн) писал о непризнании Бердяевым «тайны Церкви»:

Если бы у него хватило мужества для такого кенозиса себя в Церкви, мужества приять ее со всей ее апофатикой и антиномичностью, как он это делает в отношении к Богу, то он никогда бы не отрицал сакраментально-литургического момента в жизни Церкви, не говорил бы так недобро о «религиозном

млении» (?), о своей нелюбви к церковно-славянскому языку, об «униженности в пластическом выражении христианства», т. е. поклонах, о «некрасивости официальной церковности», о «бесстыдстве в богословии», не позволил бы себе столько неверных и поспешных суждений о той области, в которой ему, несмотря на богатство его дарований, не было чего-то дано. Надо понять, что нельзя приять Христа без Церкви, что внецерковное христианство бесплодно, так как оно превращено в отвлеченное умствование о божественном, и скучно, так как замкнуто в границы философской этики. Но для Николая Александровича Церковь, к сожалению, осталась такой же «объективацией», как и многое другое [4, с. 449–450].

Однако о. Киприан пишет и о правоте Бердяева:

Он прав, что «соборность и церковное сознание — не внешний авторитет» и что «нельзя экстериоризировать моей совести в церковном коллективе», он прав, когда говорит отрицательно о «церковных процессах» и о всей вообще греховности, которая может появиться в церковной эмпирии [4, с. 449].

В. В. Зеньковский полагал, что преувеличения и ошибки Бердяева не должны закрывать его веры в правду и свободу творчества: «...глубокая честность, искренность его работы мысли, огонь, пылающих в его творческих исканиях, страстная жажда истины делают его близким всякому православному сердцу» [4, с. 305]. Н. О. Лосский заметил, что Бердяев способен многих, отошедших от Церкви, снова вернуть в нее:

Есть лица, желающие быть более православными, чем само православие, и потому считающие творчество Бердяева вредным для Церкви. Они упускают из виду, что в исторической жизни христианства, как в церковной практике, так и в традиционных богословских учениях, есть много недостатков, которые оттолкнули широкие круги общества от Церкви. Чтобы вернуть их к Церкви, нужна работа таких светских лиц, как Бердяев, которые показывают, что эти недостатки могут быть устранены без утраты основ христианской Церкви. Выражая существенные истины христианства новым языком и в своеобразных понятиях, отличных от стиля традиционного богословия, такие философы, как Бердяев, побуждают вновь интерес к христианству в умах множества лиц, отвернувшихся от него, и могут привлечь их к Церкви. Сохранение и дальнейшее развитие христианкой культуры, защищающей абсолютное достоинство личности, получает мощную поддержку благодаря творчеству таких философов, как Бердяев, за что хвала и честь им [6, с. 263–264].

«Школьное богословие», против которого столь негодовал Бердяев, не смогло преодолеть радикальных, либеральных, атеистических настроений гимназической и студенческой молодежи, русской интеллигенции. Русские религиозные мыслители Серебряного века начали дело возвращения интеллигенции в Церковь, но не успели его существенно продвинуть. Интеллигенция развязала революцию, в которой погибла и сама интеллигенция, и Россия. Нам не следует повторять ошибок «школьного богословия», ошибок в преподавании Православия. Как же преподавать Православие? — Это труднейший вопрос. Один из возможных путей для образованных, взыскующих Истины, — чтение талантливых авторов, описавших личное обращение и переживание своей

жизни в Церкви в контексте науки, культуры, истории. Талантливейшие автобиографии оставили многие философы Серебряного века: Бердяев, о. Сергей Булгаков, о. Павел Флоренский, Н. О. Лосский, о. Василий Зеньковский, князь Е. Н. Трубецкой и др. Свой духовный опыт они описали с убеждающей силой. Многие из них, как и Бердяев, преодолели увлечение революционными идеями, марксизмом, «научной философией» и т. п., все — глубокие апологеты, защитники Православия от безбожной науки и культуры. Многие в послесталинское время именно благодаря их вдохновенным трудам вошли в Церковь, пройдя мимо их пререкаемых идей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Философия свободного духа // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. — М., 1994.
2. Бердяев Н. А. Я и мир объектов // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. — М., 1994.
3. Бердяев Н. А. Самопознание. — М., 1991.
4. Н. А. Бердяев: pro et contra. — СПб., 1994. — Кн. 1.
5. Материалы к «Спору о Софии» // Записки Русской академической группы в США. — Т. 39. — Нью-Йорк, 2016.
6. Лосский Н. О. История русской философии. — М., 1994.
7. Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. — Париж, 1983. — Т. 1.
8. Ермичёв А. А. «Я всегда был ничьим человеком...» // Ермичёв А. А. Имена и сюжеты русской философии. СПб., 2014.

*Б. Н. Тарасов**

**«ИЗБИРАТЕЛЬНОЕ СРОДСТВО»
(ТИПОЛОГИЯ ИЕРАРХИИ ЦЕННОСТЕЙ В МЫСЛИ
Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА И Б. ПАСКАЛЯ)****

В статье использован сравнительно-типологический и герменевтический подход для рассмотрения общих религиозно-философских оснований, в границах которых осуществляется межкультурная коммуникация между представителями разных культур и народов, раскрывается через своеобразие антропологической реальности и парадоксальную «логику сердца» бытийная иерархия ценностей.

Ключевые слова: религиозно-философская коммуникация, русская и зарубежная философия и литература, христианство, «тайна человека», трансценденция и экзистенция, иерархия ценностей, логика сердца, сублимация и профанация.

B. N. Tarasov

*THE ISSUE OF RELIGION AND PHILOSOPHY OF COMMUNICATION
IN THE WORK OF B.P. VYSHESLAVTSEV AS THE EXAMPLE OF HIS PERCEPTION
OF THE PERSONALITY AND THOUGHTS OF B.PASCAL*

The article used comparative-typological and hermeneutical approach to address the common religious and philosophical grounds, within the limits of which the intercultural communication between people of different cultures and nations, is revealed through the originality of the anthropological reality and paradoxical “logic of the heart” existential hierarchy of values.

Keywords: religious and philosophical communication, Russian and foreign philosophy and literature, Christianity, “mystery man”, transcendence and existence, hierarchy of values, the logic of the heart, sublimation and profanity.

* Тарасов Борис Николаевич, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой зарубежной литературы, Литературный институт им. А. М. Горького.

** Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 15-34-11091а (ц) «Русская литература в мировом историческо-культурном контексте».

Межкультурная коммуникация включает в себя разные пласты и уровни, и религиозные и духовные аспекты в ней, точки соприкосновения православного и западного христианства остаются наименее изученными. Между тем у различных народов есть философы, писатели, художники, творчество которых становится откровенно родственным представителям другой национальной культуры именно в этих аспектах и точках. Наиболее глубокие отечественные литераторы и мыслители испытывали «избирательное сродство» по отношению к личности и деятельности Блеза Паскаля. Движение от «науки» к «религии», сосредоточенность на «тайне человека», выяснение общих и принципиальных условий человеческого удела вне зависимости от их исторических особенностей и социального наполнения, различие главного и неглавного знания, идеала и идолов — эти и многие подобные важные темы творчества французского ученого и философа находили на почве православной культуры сочувственный отклик у писателей А. С. Пушкина, К. Н. Батюшкова, Н. В. Гоголя, В. А. Жуковского, И. С. Тургенева, Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, философов А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, В. В. Розанова, П. А. Флоренского, Л. С. Шестова, Д. С. Мережковского, С. Л. Франка и др.

В настоящей статье будут рассмотрены те вопросы творчества Паскаля, которые на подлинной христианской основе органично входили в состав мышления Б. П. Вышеславцева и косвенно могут объяснять принципиальный интерес к этому творчеству перечисленных представителей отечественной культуры.

С. А. Левицкий в Б. П. Вышеславцеве видел философа Божией милостью, в сравнительно небольшом, но в высшей степени ценном творчестве которого заложены семена мысли, обещающие будущие новые всходы. «По тонкости его мысли, по богатству ее оттенков, — писал он, — Вышеславцева можно назвать Рахманиновым русской философии. Без его яркой фигуры созвездие мыслителей религиозно-философского Ренессанса было бы неполным» [4, с. 175]. Как бы дополняя Левицкого, В. В. Зеньковский заключает: «...философские построения Вышеславцева сохраняют свою значительность и даже больше: в них есть семена, могущие дать обильный рост. Изящество слога, ясность мысли, четкость анализов — все это должно быть отнесено к бесспорным достоинствам Вышеславцева» [3, с. 121].

После окончания с отличием юридического факультета Московского университета Вышеславцев занимался адвокатской практикой, однако карьера юриста не могла удовлетворить его широких философских запросов. Он сближается с кружком П. И. Новгородцева, одного из видных представителей философии права в России. «Школа» самого Новгородцева, писал Н. Н. Алексеев, отличалась широкой терпимостью: он умел собирать вокруг себя и материалистов, и скептиков, и эмпириокритицистов, и гегельянцев, настойчиво внушая им мысль, что человеческая личность есть высшая ценность и что человеком нельзя пользоваться как средством, т. к. он есть «цель в себе».

Среди собиравшихся вокруг Новгородцева можно упомянуть таких крупных мыслителей, как И. А. Ильин или Г. В. Флоровский. Последний в пре-

дисловии к «Путям русского богословия» с особым благоговением называет имя Новгородцева как «образ верности, никогда не умирающий в памяти моего сердца. Ему я обязан больше, чем сколько можно выразить словом. “Закон истины был во устах у него” (Малах. II, 6)» [6, с. VI]. Именно благодаря поддержке Новгородцева Вышеславцев после сдачи магистерского экзамена был направлен в Германию, в Марбург, где слушал лекции знаменитых в то время кантианцев — П. Наторпа и Г. Когена. По возвращении в Россию он деятельно участвовал в культурной жизни Москвы, в литературных салонах и философских кружках, где стал, по словам Ф. А. Степуна, «одним из самых блестящих дискуссионных ораторов среди московских философов». Защитив магистерскую диссертацию «Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии», он становится сначала доцентом, а затем профессором юридического факультета. После защиты диссертации Вышеславцев стал вести в университете курс истории политических учений, который до него читал Новгородцев. В 1922 г. он вместе с большой группой философов и ученых был выслан за границу, где жил сначала в Берлине и читал лекции в основанной здесь Религиозно-философской академии. После переезда в Париж он занимался редакторской деятельностью в издательстве «ИМКА-Пресс» и вместе с Н. А. Бердяевым основал журнал «Путь». В 30-е гг. он преподавал в Православном богословском институте в Париже, как бы осуществляя сказанное им после высылки из России: «Философия должна быть теперь не изложением малодоступных для людей теоретических проблем, но учительницей жизни». Во время второй мировой войны он жил в Германии, сблизившись после ее окончания с Народно-Трудовым Союзом (НТС). Последние годы его жизни прошли в Женеве. Умирая, он произнес такие слова: «Возвращаюсь к истокам бытия... Все понял... Как это просто...»

Типично русское стремление обнять и понять все в полноте и глубине всеобъемлющей мысли проявилось и в творчестве Вышеславцева. «Основные проблемы мировой философии, — писал он, — являются, конечно, проблемами и русской философии. В этом смысле не существует никакой специально русской философии. Но существует русский подход к мировым философским проблемам, русский способ их переживания и обсуждения. Разные нации замечают и ценят различные чувства и мысли в том богатстве содержания, которое дается каждым великим философом» [1, с. 154].

Русский подход, «вечное в русской философии» (название одной из его книг) Вышеславцев находит в духовной глубине русской литературы, которая, как он отмечает, «переполнена предельными вопросами». Так, о Пушкине, по его мнению, должны помнить, думать и писать не одни только пушкинисты, поскольку пророческая мудрость поэта за внешне простым повествованием затрагивает вечные проблемы, например, трагедию власти и свободы. «Корысть и битвы», «злато и булат» — вот две формы захвата власти, две формы похоти господства, обозначенные Пушкиным. Вышеславцев пишет, что речь всегда в конце концов идет о власти (через саму ли власть или через богатство), чего не понимает материализм со своей психологией «интересов». Скупой рыцарь провозглашает: «Мне все подвластно, я же ничему; я знаю власть мою, с меня довольно сего сознания... И музы дань свою мне принесут, и вольный гений

мне поработится, и добродетель и смиренный труд». Совершенно то же самое и с большим основанием, подчеркивает Вышеславцев, мог бы сказать современный вождь любого тоталитарного государства. При этом богатство через власть гораздо надежнее, нежели власть через богатство; последнее всегда может быть отнято властью. Тесно связана с трагедией власти и трагедия свободы, которая может переходить в произвол, в своеволие страстей, в разбойничью «вольницу», в народный бунт, «бессмысленный и беспощадный», и, наконец, в тиранию. Протестуя же против тирании, революционная свобода пробуждает врожденный инстинкт власти в самих освободителях. В результате свержение власти превращается в присвоение власти еще более худшими ее носителями. Говоря о другом русском писателе, Достоевском, Вышеславцев также подчеркивает вечное в его произведениях как основные интуиции в области таинственной глубины человеческого духа и ее «зависимости от таинственной глубины Божества».

В своем собственном философском творчестве Вышеславцев уделял основное внимание вопросам психологии, этики и антропологии, центральным понятием в которой становится понятие «сердца». Сердце осмысливается им как сокровенное средоточие личности, «невидимо» определяющее ее своеобразие и ценностные предпочтения. В теоретическом плане ему близко выраженное в статье В. В. Зеньковского «Об иерархическом строе души» понимание сердца как психологического корня, определяющего «основной тон жизни».

В книге «Этика преображенного Эроса» Вышеславцев своеобразно продолжает и возрождает традиции древнерусского религиозно-нравственного любомудрия, берущие начало от «Слова о Законе и Благодати» митрополита Иларiona. Он показывает бессилие закона «вне Христа» и противопоставляет несовершенной этике закона совершенную этику благодати, приходит к выводу об их «трагической несовместимости». Ошибаются те, пишет он, кто думает, что надлежащее общественное устройство возможно в системе справедливых законов и идеального государства — монархического, республиканского или коммунистического, как надеялся античный мир и как предполагает современное внехристианское человечество. Ошибаются и те, кто хотел бы сделать человеческую душу праведной, связав своеволие страстей сетью моральных запретов и императивов. Ни улучшение законов, ни переустройство государства, ни постоянное моральное суждение и осуждение (любимое занятие толпы) не устраняют и даже не уменьшают количества зла и преступлений, а их качество все более совершенствуется. «Пришел закон, и умножился грех», — часто цитирует Вышеславцев слова апостола Павла. Дело в том, подчеркивает он, что закон не только не справляется с сопротивлением плоти и иррациональными влечениями, но своей повелительно-принудительной формой как бы провоцирует их. В этике же благодати, основанной на любви к Богу и ближнему, силы подсознания не подавляются в безуспешной борьбе моральными запретами, а «сублимируются», высветляются, возвышаются и облагораживаются на последней, сердечной глубине в благодатной динамике духа, в устремленности человека к преображению своей греховной природы и ее обожению. Связывая собственную логику с традициями восточного христианства, Вышеславцев считает многие современные открытия в области психологии и нравственности

лишь подтверждением того, что «опытно применялось в мистической практике православия». Идею «сублимации бесконечного хаоса природных сил», возведения низшего к высшему и движения к святости как пределу духовного восхождения он находит в учениях Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника, в монашеско-аскетической и исихастской практике «молитвы Иисусовой» и «умного делания» Макария Египетского и Григория Паламы, Исаака Сирина и аввы Дорофея и других подвижников христианского благочестия.

В логике Вышеславцева мировое противостояние закона и благодати воплощается в каждом человеческом сердце, неотделимо от духовной борьбы, требует нравственного подвига и проявления высшей свободы. Высшее осознание и выражение человеческой свободы он находит в словах молитвы Господней «да будет воля Твоя», в которых «заключено сочетание двух волей, а не одной воли; и это сочетание есть сублимация низшей воли посредством высшей Божественной».

По его мнению, противопоставление закона и благодати, закона и любви, закона и Царства Божия проходит через всё Евангелие как основной принцип христианства. Причем несовместимость закона и благодати совсем не есть только теоретическая антиномия, а заключает в себе «жизненный трагизм, разворачивающийся в истории и, быть может, повторяющийся в жизни каждого из нас». Трагический конфликт состоит в том, что каждая великая система ценностей имеет своих поклонников и они вступают в борьбу друг с другом.

Распятие есть, таким образом, проклятие закона, обращенное против Христа, позорная казнь, присужденная Ему законом и по закону. Но зато Христос освободил, искупил нас «из проклятия закона», «подвергшись за нас его проклятию» (Гал. 3). Так всегда было и будет, в этом есть вечный трагизм: всякий, кто захочет освободиться от «проклятия закона», подвергнется сам проклятию закона [1, с. 29].

По Вышеславцеву, человек всегда остается перед выбором: покоряться своей несублимированной воле, предпочитающей принудительную силу низших ценностей духовной значительности высших, или в подвиге очищения души и сотворения чистого сердца освободиться от рабской зависимости, чтобы увидеть спасительный свет, который «во тьме светит, и тьма не объяла его». Н. О. Лосский подчеркивает, что

учение Вышеславцева об очищении имеет исключительно большую ценность. Ужасающие открытия Фрейда и его школы могут оказаться фатальными для человека, если не будут указаны пути преобразования низменных инстинктов, таящихся в области подсознательного. Особое значение имеют доводы Вышеславцева относительно того, что эта цель может быть достигнута только путем соединения нашего воображения и волн с конкретной благостью Абсолюта, живой личности Богочеловека и святых. Вышеславцев показывает, что воспитание воображения, чувств и воли в духе христианства — единственный путь достижения всей полноты совершенной жизни. Ему удастся найти новые аргументы для доказательства, что христианство может служить этой цели, только если оно рассматривается как подлинная религия любви и свободы, как добрая весточка из Царства Благодати... [5, с. 450].

Среди таких аргументов особое место занимают «Мысли» Паскаля. По убеждению Вышеславцева, глубочайшие духовные и мистические переживания и интуиции французского философа важны и актуальны не только сами по себе, но и в отношении к распространенному в XX в. экзистенциалистскому умунастроению, поскольку «в них дело идет об основной идее современной философии — об идее трансцендентности» [1, с. 291]. Проблематику, связанную с этой идеей, можно встретить у Н. Гартмана, Хайдеггера, Ясперса, Сартра и у других философов.

Вышеславцев призывает не пугаться «потусторонних» оттенков в слове «трансцендентность» и приводит в пример Паскаля, который в своих научных изысканиях столкнулся с тайной математической и астрономической бесконечности как «вечным символом Божества». Но такая же бесконечность является нам и как бы с противоположной стороны — в микроскопическом строении вещества. Человек же несравненно удален от понимания этих бесконечностей и крайностей, начал и концов вещей, принципов и последних целей бытия, являясь своеобразной серединой «между ничто и всем». Только бесконечный разум, т. е. сам Творец бытия может охватить его крайние полюса. Человек же самой своей наукой подводится к границам познания и останавливается перед непроницаемой тайной истинного бытия. Вышеславцев подчеркивает, что у Паскаля обнаруживается самокритика разума в духе Платона или Канта, после открытий которого наука ничего не может добавить принципиально нового. Он приводит в пример «паскалевское» мнение современного английского натурфилософа Джинса о том, что человеческий мир лежит между бесконечно великим и бесконечно малым и что «мы подобны детям, которые играют на берегу моря с камешками, в то время как перед нами бушует океан непознанных и непостижимых истин» [1, с. 292].

Таким образом, наука приводит Паскаля к идее трансцендентности и проблеме границ человеческого разума, необходимости религиозного обоснования бытия. С другой стороны, Вышеславцев выделяет светский пласт жизни Паскаля, салонный мир изощенного остроумия вольнодумных философов, перемежавшегося с ханжеским лицемерием официального католичества, — «короче говоря, со всем его умом и всей пустотой, со всеми его положительными и отрицательными ценностями». И перед Паскалем вставала задача отделения в этом мире прекрасного от отвратительного, высокого от низкого, добра от зла, что требовало не только теоретических, как в науке, но и ценностных суждений.

С точки зрения Вышеславцева, именно постановка проблемы ценностей была неопределимой заслугой Паскаля в истории человеческой мысли. Французский философ впервые связал ценностную способность суждения, названную позднее Кантом практическим разумом, с чувством, а не рассудком, с логикой сердца, отличной от рационалистических построений. Вышеславцев с сожалением констатирует, что это открытие долго не замечалось мыслителями и исследователями, и лишь М. Шелер впервые подчеркнул у Паскаля «логику сердца» и построил на ней теорию ценностей, отраженную в философии Н. Гартмана и в психологии К. Юнга. Паскаль также предвосхитил шелеровскую идею об иерархии ценностей и кантовское учение о примате практического разума. Для автора «Мыслей» нравственные суждения важнее теоретических

понятий науки, т. к. они определяют жизнь и судьбу человека. Еще выше Паскаль ставит религиозные ценности, признающие святость как искомое совершенство и непосредственно связывающие человека с Богом. Именно ясное понимание пропорциональной ущербности каждой низшей стороны ценностей по отношению к высшей, подчеркивает Вышеславцев, позволяет Паскалю, как позднее и Достоевскому, сделать главный вывод о том, что без Бога нет настоящего различия добра и зла и все позволено.

Французский философ выделял три порядка бытия (порядок тела, порядок ума, порядок любви и милосердия), граница между которыми возрастает до бесконечности и которые включают в себя принципиально разное качество человеческого величия. Короли, богачи, полководцы, эти «великие люди плоти», не видят величия людей ума, которые, в свою очередь, не замечают бесконечно более высокое достоинство любви и милосердия и святости. Вышеславцев так обозначает структуру иерархии ценностей у Паскаля:

1) Величие земных владык, сильных и богатых мира сего, вождей человечества, — величие это есть в конце концов телесное, а не духовное. 2) Величие человеческого гения, Архимеда, Платона. Это — величие человеческого духа. 3) И наконец, величие святости, превосходящей все другие своим блеском. Таков Иисус Христос и сонм святых, превосходящих своей ценностью все остальное [1, с. 295].

По Вышеславцеву, именно в сверхрациональной логике высшего религиозного переживания можно говорить об открытии «трансцендентного», «потустороннего», которое оттеняется через самопознание и изумление перед своим собственным существованием. Чтобы поставить вопрос: «откуда я и куда иду?», нужно совершить по отношению к самому себе акт трансцензуса, поставить себя в отношение к миру, к бесконечности, к Богу. Приводя знаменитый фрагмент о двух бесконечностях, Вышеславцев отмечает, что люди неизбежно поставлены перед неким таинственным «или-или»: Бог и бессмертие или Ничто и небытие. Трансцендентность может обозначать либо первое, либо второе, но дилемма эта разрешается в «порядке сердца», а не с помощью разума и науки.

Хотя и разум может частично и поверхностно участвовать в ее разрешении. И здесь Вышеславцев отмечает, как бы вслед за Д. С. Мережковским и С. Л. Франком, паскалевский «аргумент пари» из знаменитого отрывка «Бесконечное, ничто», где используются элементы теории вероятностей. Он, как известно, адресуется салонным атеистам, тем, кто безоговорочно доверяется математически-игровому началу бытия и, подобно мольеровскому Дон Жуану, меркантильно верит лишь во все подсчитываемое. И даже количественная логика подсказывает, что при равных шансах существования и несуществования Бога разумнее делать ставку на Бога, а не на атеизм. Однако подобные рассуждения, затрагивающие только поверхностный слой ума и корыстное расположение души, могут заставить лишь задуматься т. н. порядочных людей светского общества о главных вопросах жизни и смерти, но не способны привести к коренному изменению жизни в свете положительного восприятия «трансцендентного». Ни разум, ни наука не приведут к подлинной вере, если человека не коснется вдохновение свыше, которое одно только может подействовать на самые глубинные основания его внутреннего мира — волю и сердце.

Вышеславцев, подспудно полемизируя с теми, кто считал Паскаля сомневающимся диалектиком, справедливо подчеркивает, что лично для самого автора «Мыслей» не существовало никакого пари. Для него вопрос о «трансцендентности» был решен именно через глубочайшее религиозно-мистическое переживание в «порядке сердца», которого коснулась Божественная Благодать. Откровение свыше, которое оказалось зафиксированным в «Мемориале», Вышеславцев ставит в «невидимый» центр всей духовной деятельности Паскаля, объясняющий его пребывание в Пор-Рояле, борьбу с иезуитами, апологию христианства в «Мыслях», подлинное раскрытие трагического положения человека в мире между величием и ничтожеством, самоотверженность веры и любви в последние месяцы жизни.

Как бы сопригая личность Паскаля с истинной проблематикой его творчества, Вышеславцев пишет:

Христианская религия есть вера в Бога и вера в человека. Как «Сын Божий» может называться «сыном человеческим»? Как можно любить человека, не веря в него? Что любят в человеке, если это есть действительная любовь? Ведь не «прах и пепел». Любят его истинную самость. Нелегко сказать, что таксе она, эта самость, так как она не видима и не познаваема разумом. Существует нездешний человек, как и нездешний Бог, — «сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа». Эта мистическая сущность человека недоступна ни физике, ни психологии, но открыта только сердцу. Паскаль открыл ее через любовь, как Декарт открыл «мыслящее я» разумом. Сам Паскаль был «сокровенным сердца человеком» — потому он нам любезен и дорог. Кроме его научного гения, кроме его богатого знания о человеке, кроме его прекрасного стиля, мы ощущаем скрытую, божественную самость, огневой центр его любви и обильной души, центр, который через столетия шлет свой свет миру [1, с. 298].

Для Вышеславцева свет паскалевской мысли сродни тем излучениям, которые исходят от русской философской и литературной традиции. Русские мыслители и писатели постоянно стремились к окончательным решениям и к постижению последнего смысла всего существующего. Интерес к проблеме Абсолютного, смерти и бессмертия окрашивает многие их произведения. Вышеславцев приходит к выводу, что в их произведениях явно или подспудно Абсолютное противостоит относительному, Бог — человеку. Человек понятен самому себе только в противопоставлении конечного и бесконечного, временного и вечного, совершенного и несовершенного. Отсюда возникают неизбежные вопросы: что таксе человек, я сам, откуда пришел, куда иду?

Вышеславцев считает возможным и необходимым говорить о русских особенностях подхода к «паскалевским» вопросам, приводя пушкинские стихи:

Кто меня враждебной властью
Из ничтожества воззвал,
Душу мне наполнил страстью,
Ум сомненьем взволновал?

Он находит в приведенных строках одновременно скептическое сомнение и мистическое переживание Абсолютного, что отражает насущную потребность определения отношения человека к Богу. То же самое и у Державина:

Но, будучи я столь чудесен,
Отколе произошел? — безвестен;
А сам собой я быть не мог.

Философичность русского романа и поэзии, считает Вышеславцев, заключается в своеобразных интерпретациях общечеловеческих и мировых проблем, которые в первую очередь занимали и ум Паскаля. Обозначая основную тему французского философа как «величие и ничтожество человека», он обнаруживает ее своеобразное проявление и развитие, например, у Державина («я царь — я раб — я червь — я Бог») или у Достоевского, раскрывавшего всю сущность изначально свойственных человеку противоречий: «Здесь диавол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей».

Напоминая изречение Гегеля («объект философии тот же, что и объект религии»), Вышеславцев показывает, как тесная связь русской философии с религией проявлялась на собраниях московской интеллигенции с представителями церковных кругов у Маргариты Кирилловны Морозовой и в основанном ею же издательстве «Путь». По его наблюдениям, на них господствовал подлинный диалог, касавшийся предельных тем на границе философии и религии, приводивший многих от марксизма и идеализма к чисто христианскому пониманию жизни. И как раз в контексте такого диалога важно иметь в виду, что в 10-х гг. XX в. Г. А. Рачинский работал над новым переводом «Мыслей» для издательства «Путь», которое планировало опубликовать и переводную биографию Паскаля.

3

Вышеславцев отдает должное Паскалю как одному из ярчайших выразителей «метафизики сердца» как предельного таинственного центра личности, «невидимо» определяющего ее своеобразие и ценностные предпочтения. Здесь будет уместно напомнить слова С. Л. Франка из его работы «Крушение кумиров» о духовных основах жизни с их особой закономерностью, которую «гениальный христианский мыслитель Паскаль называл... порядком человеческого сердца» [7, с. 175]. Этот «порядок сердца» предвосхищен и предуказан заветами христианства. Он

не может быть безнаказанно нарушен, ибо он есть условие осмысленности, прочности нашей жизни, условие нашего духовного равновесия и поэтому самого нашего бытия... Этот духовный строй бытия, постижение которого есть «иудеям соблазн и эллинам безумие»... есть для зрячего абсолютная, строгая истина, обосновывающая всю его жизнь и обеспечивающая ей высшую разумность [7, с. 176].

По убеждению Вышеславцева, «христианский символ сердца как центра души» занимает умы тех мыслителей, у которых самих «достаточно сердца», чтобы почувствовать «неисследованное богатство этого символа». Исходя из библейской традиции и вслед за Паскалем, П. Д. Юркевичем, П. А. Флоренским, В. Н. Лосским и другими мыслителями он рассматривает сердце как самое глубинное и первичное основание внутреннего мира человека, корень его деятельных способностей, источник доброй и злой воли. Такое понятие

сердца представляется Вышеславцеву, как и многим русским богословам, философам и писателям, «математически точным, как центр круга, из которого могут исходить бесконечно многие радиусы, или световой центр, из которого могут исходить бесконечно разнообразные лучи» [2, с. 63]. Другими словами, сердце есть «сокровенная самость», бессмертная душа, истинное «я», где заключен «предельно таинственный центр личности, где лежит вся ее ценность и вся ее вечность» [2, с. 63]. Именно в сердце происходит (или не происходит) встреча человека с Богом, подчеркивает Вышеславцев, приводя одну из главных мыслей Паскаля: «Бог чувствуется сердцем, а не разумом».

Вместе с тем Вышеславцев выделяет паскалевскую тему «антиномизма сердца», не раз отмеченного в Новом Завете. По словам апостола Иоанна, «всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем; и он не может грешить, потому что рожден от Бога» (1 Ин. 3: 9). Но, с другой стороны, согласно Евангелию от Марка, корень всяческого зла также заключен в человеческом сердце: «Ибо изнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое око, богохульство, гордость, безумство» (Мк. 7: 21–22).

Паскаль констатировал, что в «порядке сердца» происходит коренное иррациональное и антиномическое раздвоение. Сердце так же любит своевольные желания и отворачивается от Бога, подчеркивал он, как и наоборот — любит Бога и охладевает к удовлетворению эгоистических устремлений: «Вы отбросили одно и сохранили другое; по рассудку ли вы любите самого себя?». По убеждению Паскаля, только в чистом сердце, преображенном благодатью и смиренномудрым подвигом веры, пробуждается истинная любовь к Богу и ближнему, органически переживается необходимость следовать не своекорыстной, а высшей воле. Тогда и ум, постоянно имея в виду главную цель любви и милосердия, направлен в первую очередь не на внешнее «образование», а на внутреннее «воспитание», не на умножение рациональных знаний, а на очищение душевных желаний.

Если же в сердце человека не происходит встреча с Богом, ставит Паскаль проблему в противоположную плоскость, то его воля естественно склоняется к самолюбивому поиску «идолов» счастья, удовлетворению разнообразных страстей. Одна из заслуг антропологии Паскаля заключается в том, что он одним из первых обратил внимание на прихотливую изменчивость человеческого волеизъявления, на склонность сердца искать «счастья» в непредсказуемых фантазиях, которые не только противоположны пользе и выгоде, но способны вести к саморазрушению и гибели.

Размышления Паскаля о разумных и неразумных проявлениях человеческой свободы, светлых и темных устремлениях сердца своеобразно преломляются у Вышеславцева:

Сердце есть таинственная и непонятная ось, которая пронзает и держит духовную и телесную жизнь человека. Телесное сердце никогда не есть только «плоть», а всегда есть воплощение, ибо каждое его биение имеет духовное значение: оно нечто... вносит в этот мир — любовь или ненависть, повторение старого ритма или рождение нового [2, с. 14].

По Вышеславцеву, сердце иррационально как в низшей своей сфере, соприкасающейся с «плотью», так и в высшей, соединяющейся с «духом» и являющейся органом духа. Его иррациональность и бездонная глубина объемлют как высшие мистические переживания, так и низшие подсознательные импульсы, «утробные влечения». В силу этого сердце становится главным «невидимым» участником трагической мистерии человеческого существования, в которой осознанно или неосознанно происходит выбор между совершенствованием или деградацией, между движением истории вперед-вверх или вперед-вниз. Именно в сердце осуществляется сублимация или профанация (термины Вышеславцева), т. е. возвышение телесно-физического до духовного или, напротив, низведение духовного до низшего материального или даже физиологического уровня, что определяет принципиально разное качество жизни личности и окружающего ее мира.

Вышеславцев приходит к выводу, что в современном мире поражает низость человеческих сердец, обусловленная торжеством профанации. Пафос профанации он обнаруживает у Мефистофеля в «Фаусте» и у Петра Верховенского в «Бесах», в установках Маркса и Фрейда. Объединяет их всех и многочисленных им подобных убеждение, что все возвышенное и святое есть только иллюзия. Здесь Вышеславцев почти дословно перекликается с социологом П. А. Сорокиным, который показывает и доказывает, что все духовное, идеалистическое, бескорыстное, благородное постепенно сводится к заблуждению, невежеству, идиотизму, лицемерию, скрывающим «низкое происхождение» основных поведенческих мотивов. Истинные нравственные понятия воспринимаются в лучшем случае как «идеологии», «рационализации», «красивые речевые реакции». Как бы продолжая логику Сорокина, Вышеславцев отмечает, что в подобной переоценке ценностей, в сведении высшего к низшему, в «экономическом материализме» Маркса или в сексуальном материализме Фрейда сокрыто осознаваемое или неосознаваемое представление о человеке как о «только животном со всеми вытекающими отсюда людоедскими последствиями».

Вышеславцев характеризует душевно-духовное состояние современного мира как игру на понижение и выделяет ее главные особенности:

- 1) извращение закона соотношений категорий, который гласит: высшая категория есть самостоятельное и новое качество бытия, несводимое к низшему <...>
- 2) извращение закона иерархии ценностей, который гласит: низшую ценность нельзя предпочитать высшей. Но как раз низшие ценности особенно для всех убедительны и популярны; в признании преимущественной ценности «экономического фундамента» Чичиков вполне согласился бы с Марксом и французский буржуа с русским коммунистом.

Замечательно то, что игра на понижение в теории и практике всегда будет наиболее популярна. В этой популярности общедоступность всяческого материализма и марксизма. Спуск всегда легче возвышения — это закон косности человеческой природы, линия наименьшего сопротивления.

С каким восторгом человек узнает, что он произошел от обезьяны, что он только животное, только материя, что святая любовь есть только сексуальность и т. д. По-видимому, всякое «только» доставляет глубокое облегчение, тогда как всякое «не только» тревожит, побуждает к усилию [1, с. 212].

Однако без «паскалевских» тревог и усилий, свойственных и русской философии и литературе, невозможен, по Вышеславцеву, выход из всеобщего скатывания, обратного спуска к самым низшим ступеням бытия, «к первобытности». Невозможна и подлинная сублимация, т. е. восполнение, преобразование, возвышение и усовершенствование низших этажей жизни.

Выразительным примером такого возведения низшего к высшему служит для Вышеславцева «Небесная Иерархия» Дионисия, в которой преобразование природного типа существования завершается обожение человека и святость определяется как предел «сублимации». Следовательно, христианская аскеза и этика, проявленные в т. ч. в жизни и творчестве Паскаля, означают не отрешение от природы, а ее превосхождение и возвышение. При этом и Паскаль, и русская философия и литература являются для Вышеславцева принципиальным подспорьем для доказательства, что подлинное восхождение приводит к абсолютной вершине, а истинная сублимация возможна лишь для того, кто знает Всевышнего, кто сам стремится строить свою жизнь в категориях «возвышенного» и «святом», кто не нарушает ценностную иерархию бытия. В противном случае, если не открывается «трансцендентное Абсолютное», происходит самая главная и роковая подмена, когда место абсолютного идеала занимают его суррогаты, кумиры и идолы. Идолизация же сознания, т. е. абсолютизация любых относительных идеалов и ценностей, не только не способна вызвать к жизни и активизировать высшие духовные свойства человека, не только не преобразует его своекорыстную природу, но зачастую маскирует и укрепляет ее. Абсолютизацию относительного Вышеславцев считает источником всякой неправды (теоретической, этической и религиозной), причиной господства материализма, натурализма, сциентизма, эгоизма, гедонизма, маммонизма, торжества религии власти, силы, чрева, князя мира сего (библейские символы, начиная с Вавилонской башни и заканчивая апокалипсическим зверем, совершенно точно выражают такую установку сознания). По убеждению Вышеславцева, именно против абсолютизации относительного и обожествления конечных ценностей выступали Сократ со своим «знанием незнания», и Кант со своей непознаваемой вещью в себе, и Паскаль, который настойчиво твердил о «непостижимой замороженности», ослепленности человеческого сердца «пустяками» и о необходимости выправлять чудовищную несоразмерность между вниманием к второстепенному и «самому главному», к идолам и Идеалу.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. — М., 1994.
2. Вышеславцев Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. — 1990. — № 4.
3. Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т. — Л., 1991. — Т. 2, ч. 1.
4. Левицкий С. А. Б. П. Вышеславцев // Грани. — 1995. — № 57.
5. Лосский Н. О. История русской философии. — М., 1991.
6. Георгий Флоровский, прот. Пути русского богословия. — Париж, 1937.
7. Франк С. Л. Соч. — М., 1990.

*В. А. Супрун**

ПРОБЛЕМЫ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ И УЧЕНИЕ О ЦИКЛАХ В. А. МОШКОВА

Статья посвящена анализу антропологической теории В. А. Мошкова, известного этнографа конца XIX — начала XX в. Хотя стремление создать антропологическую теорию без опоры на предшествующие концепции и подтолкнуло В. А. Мошкова к мистическим пророчествам о будущем России человечества, тем не менее ему удалось выдвинуть ряд интуитивных догадок, имеющих немалое значение для возникшей в XX столетии экономической антропологии

Ключевые слова: экономическая антропология, цикл, вырождение, раса, антропометрия.

V. A. Suprun

PROBLEMS IN ECONOMIC ANTHROPOLOGY AND THE DOCTRINE OF CYCLES IN V. A. MOSHKOV

The article is devoted to analysis of anthropological theory of V. A. Moshkov, the known ethnographer of the end XIX — beginning XX centuries. Though the aspiration to create the anthropological theory without a support on previous concepts also has pushed V. A. Moshkov to mystical prophecies on the future of Russia and mankind, nevertheless, he managed to put forward a number of the intuitive guesses having considerable value for economic anthropology which has arisen in XX century

Keywords: economic anthropology, cycle, degeneration, race, anthropometry.

В наши дни в книгах и статьях, так или иначе касающихся истории русской мысли рубежа XIX–XX столетий, имя Валентина Александровича Мошкова (1852–1922) упоминается редко. Так, в «Истории русской этнографии» С. А. Токарева это имя встречается лишь дважды в длинных перечнях фамилий других этнографов, вошедших, как полагает автор, в историю от-

* Супрун Вера Александровна, кандидат экономических наук, руководитель Учебно-практического центра в области издания и распространения научной информации, Государственный Академический Университет гуманитарных наук (ГАУГН); v. a.suprun@yandex.ru

еественной этнографии в качестве исследователей второстепенного ранга [6]. В довольно обстоятельной «Истории антропологических учений» Л. С. Клейна имя Мошкова не упоминается вовсе [2], а в некоторых статьях даже даты его жизни указываются неверно [3]. Не претендуя на сенсационное открытие важной фигуры в истории отечественных гуманитарных наук, авторитет которой требовалось бы восстановить в правах, мы все же полагаем, что оригинальность наследия Мошкова, нестандартность его подходов к решению некоторых антропологических проблем заслуживает более справедливой оценки.

В. А. Мошков в свое время был весьма известным ученым-этнографом, успешно сочетавшим полевые исследования с воинской службой, где он дослужился до генеральских чинов. Предметы его этнографических интересов довольно разнообразны и включают в себя культуру и быт коренных народов Поволжья, финно-угорских народов севера России, гагаузов, тюркского населения Балкан. Есть сведения даже о предпринятой им этнографической экспедиции в Абиссинию и собранной там коллекции, переданной затем в императорский исторический музей. В. А. Мошков активно сотрудничал с Русским географическим обществом и с Императорским обществом любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Особо стоит отметить его интерес к народному музыкальному творчеству и к музыкальной этнографии. В годы Гражданской войны Мошков эмигрировал в Болгарию, где вскоре и скончался. Его труды издавались при жизни во многих европейских странах, но в советское время его имя было предано забвению, особенно после доклада М. Г. Худякова 1932 г. с характерным названием «Великодержавный шовинизм в русской этнографии».

Но помимо полевых этнографических исследований В. А. Мошкова в незначительной степени интересовала и антропологическая теория. В 1907 г. он в Варшаве издал книгу «Новая теория происхождения человека и его вырождения (составленная по данным зоологии, геологии, археологии, антропологии, этнографии, истории и статистики)», где была изложена его концепция циклов. Сам Мошков осознает этот переход от эмпирических исследований к созданию общей теории как весьма значительную веху в своей научной биографии.

Ваш покорный слуга принужден был или отказаться от древних «аксиом» или бросить начатое дело. Я предпочел первое и не раскаиваюсь, потому что за смелость был вознагражден сторицею теми новыми перспективами, которые для меня открылись. Само собой разумеется, что факты, собранные науками неточными, ничем не отличаются от других фактов, а потому воспользоваться ими и открыть некоторые законы, управляющие человеческим обществом, было уже вовсе не таким трудным делом, как это могло казаться вначале. Открыть некоторые законы, управляющие человеческим обществом, было уже вовсе не таким трудным делом, как это могло казаться вначале [4, с. 616].

Нельзя не отметить явную претензию на абсолютное новаторство в области антропологической теории, которая, вероятно, в начале XX столетия выглядела менее наивной и самоуверенной, чем сегодня.

Общие контуры теории Мошкова можно описать следующим образом. Все большие и малые государства, как и народы, движутся в своем развитии

по кругу. Исторический цикл их существования составляет 400 лет, после чего народы и государства возвращаются к исходной точке. Цикл длиной в 400 лет включает в себя четыре века, располагающихся друг за другом в строгой последовательности: золотой, серебряный, медный и железный век. Железный век представляет собой эпоху всеобщего упадка, после которой следует возрождение и начинается новый цикл, длительность которого также равна 400 лет. Количество циклов, вероятно, дочерпнуто Мошковым из религиозной литературы, скорее всего, из пророческой книги Апокалипсиса, толкования которой пользовались большой популярностью во второй половине XIX столетия. Возможна аналогия между четырьмя всадниками, символизирующими четыре эпохи человеческой истории, и четырьмя веками цикла Мошкова. Исходной точкой в истории России является 812 г., с которым Мошков связывает объединение восточславянских племен и возникновение древнерусского государства. Вся история России проходит, таким образом, три 400-летних цикла, и с 1912 г. начинается очередной железный век, который продлится, согласно этой схеме, до 2012 г. Железный век — это эпоха вырождения человека, когда в сфере образования процветает нечетничество, выражающееся в бессмысленном заучивании непонятных формул, и формализм, ставящий обладание дипломом выше качества знаний. В сфере нравственных ценностей процветает примитивный гедонизм, распространяются азартные игры, наркомания, алкоголизм, резко возрастает преступность.

Один 400-летний цикл, согласно теории Мошкова, составляет один «исторический год». Каждый такой цикл, в свою очередь, подразделяется на два равных периода — восходящий («протонизм») и нисходящий («атавизм»). Каждый период цикла делится сначала на 100-летние части, а затем на два полувека. Именно эти периоды Мошков и называет «веками», причем каждое столетие включает в себя полувек подъема и полувек упадка. Однако последнее столетие выпадает из этой общей закономерности и представляет собой эпоху сплошного упадка.

Очевиден идеологический подтекст схемы циклического развития Мошкова. Во-первых, 1612 г., начало нового цикла, неслучайно совпадает с началом правления династии Романовых. Во-вторых, 1912 г., знаменующий собой вступление России в эпоху железного века, характеризуется появлением тех элементарных признаков демократического строя (Государственная Дума, политические партии, подготовка конституционной реформы и т. д.), в которых Мошков усматривает главную угрозу существованию монархии в России. Иными словами, теория циклов Мошкова представляет собой скрытое оправдание монархизма. В какой-то степени сам Мошков видел в своей концепции более последовательный монархизм: «Говорят, что порядок в стране зависит от личности монарха, но мы знаем примеры, когда при государях слабоумных в стране был порядок, и наоборот, при талантливых и энергичных — порядка не было» [4, с. 612]. То есть личность монарха в апологии монархии играет второстепенную роль, тогда как сами непреложные законы циклического развития определяют степень прочности «порядка», ассоциируемого Мошковым с монархическим режимом.

Тем не менее едва ли можно утверждать, что интерес Мошкова к циклическим схемам исторического развития является следствием апологетики

монархии. Скорее всего, это свойство циклических теорий — оправдывать существующий политический и социальный порядок, — свойство, описанное в более поздних антропологических исследованиях [7], было обнаружено самим Мошковым уже *post factum*. В таком случае само обращение к циклическим схемам как к методологическому инструментарию объяснения человеческой истории выглядит довольно неожиданным в русской интеллектуальной атмосфере XIX в., т. к., например, известная теория культурно-исторических циклов Н. Я. Данилевского основана на схеме кругового движения, а не на схеме циклического нисхождения и вырождения, как у Мошкова. В первом случае циклическая схема включена в историософские представления, вполне совместимые, в частности, у Н. Я. Данилевского с его естественнонаучным эволюционизмом, во втором эта схема, применяемая к человеческому существованию, оборачивается концепцией циклического вырождения человека, влекущей за собой целый комплекс антропологических проблем.

В то же время, несмотря на экзотичность схемы циклического нисхождения для русской мысли XIX в., такая схема сравнительно легко могла бы получить солидное историко-философское обоснование. Можно назвать Мошкова представителем той формы религиозно-философского мировоззрения, где в качестве точки отсчета существования человеческого общества предстает сверхчеловеческое откровение, а вся дальнейшая история описывается как постепенное удаление от этой точки. Этот закон в человеческом обществе является только отражением некоего более общего закона, охватывающего своим действием всю область универсального существования. Проявление первоначала дает начало процессу, содержанием и формой которого может быть только постепенное отделение и удаление от этого первоначала. Таким образом, как человеческая история, так и вообще все, что существует, движется в рамках инволюции, и каждый момент этого движения представляет собой ту или иную стадию деградации изначального состояния. Это движение разворачивается между двумя полюсами, которые, как бы они не назывались в различных религиозно-философских доктринах, должны неизбежно характеризоваться в категориях единого и многого. Изначальный принцип проявления един и неделим, а тогда, когда происходит удаление от него и, следовательно, отделение, то эти вторичные состояния должны быть отнесены к категории множественности.

В философской традиции неоплатонизма, метафизика которого оказала неоспоримое влияние как на догматику и экзегетику христианства, так и на неортодоксальные религиозно-философские учения более позднего времени, эти два полюса обозначаются как Единое и Материя. Между Единым и Материей, понятой как множественность, разворачивается у неоплатоников весь драматизм существования вещей. Согласно Плотину, «всякое явление становится множественным, когда, бессильное оставаться в себе, разливается и растягивается в своем рассеянии; совершенно лишаясь при этом в своем растекании единого, единства, оно становится таким множеством, в то время как одна часть уже не единится с другой частью» [5, VI, 6]. Существование любой вещи, таким образом, протекает на некотором отрезке траектории, каждая более удаленная точка которой символизирует собой состояние еще большей раздробленности и «атомизации», чем любая предыдущая. Все это в полной мере справедливо

и для человеческого существования, и человек, рождаясь, застает готовыми не только сумму производительных сил, накопленных обществом за все предшествующие исторические времена, но и определенные естественно-природные условия его бытия, которые, следовательно, ранее были совсем иными. Речь здесь идет не только о хорошо известных из марксистского дискурса представлениях о «второй природе», которая всегда оказывается уже вовлеченной в процесс общественного производства и потому уже преобразованной, в силу чего человек в конце концов вообще утрачивает как свое собственное человеческое естество, так и естественный окружающий мир, обнаруживая вместо него мир в определенной степени «искусственный», мир, являющийся при ближайшем рассмотрении миром протезов человеческих органов. Этот процесс, в соответствии с логикой движения от Единого к Материи, также может быть охарактеризован как процесс «материализации», «оплотнения» (в значении диссолюции всех «тонких» форм и состояний и выдвигении на первый план телесной модальности существования), превращения «качества в количество». В царстве природы этот процесс оказывается медленной и незаметной для глаз трансформацией изначального «райского состояния» в «каменный мир», который затем, в свою очередь, превращается в «металлический ад» современного мира. Находящийся в рамках таким образом охарактеризованной последней стадии трансформации царства природы современный человек уже едва ли может представить себе качественное своеобразие всех предшествующих состояний. И человеческое восприятие, и объекты этого восприятия изменились уже настолько, что совершенно невозможно восстановить мир прошлого таким, каким он был в реальности.

Таким образом, концепция циклической инволюции человека, которую мы обнаруживаем у Мошкова, может рассматриваться как логическое следствие традиции неоплатонизма и основанной на нем специфической христианской историософии. В то же время разнообразные циклические теории, как в области наук о человеке, так и в естествознании, в конце XIX в. еще не были известны. Увлечение циклическими теориями в геологии (циклы Штилле), климатологии (циклы Бонда, циклы Миланковича), экономике (циклы Кондратьева, циклы Шмихулы, циклы Жюгляра, циклы Китчина, циклы Кузнеца и т. д.) и других науках относится, главным образом, к XX столетию. На рубеже XIX–XX вв. учения о циклах различной длительности были достоянием разнообразных оккультно-мистических учений, и следы их влияния можно увидеть и в рассуждениях Мошкова. Не без оснований первые впечатления после переиздания сочинений Мошкова в XXI столетии позволили классифицировать его теорию циклов как разновидность пророчества о судьбах России и всего человечества [1]. В циклах Мошкова обнаружилось совпадения с календарем мая, а эти совпадения, в свою очередь, оказались предпосылкой представлений о том, что начиная с 2012 г., когда Россия, согласно шкале времени Мошкова, вновь вступает в период золотого века, ее исторические судьбы окажутся тесно связаны с судьбами всего человечества в целом. Впрочем, в попытках Мошкова предсказать более-менее отдаленное будущее явно отсутствует предопределенность.

Между 2000 годом и 2012 надо ожидать периода полной анархии... которым и закончится текущий исторический цикл. Так как вслед за тем наступит Золотой

век и его худшая половина, то настоящего подъема при нормальном течении общественной болезни не будет до 2062 года... Участь, которая предстоит русскому народу в ближайшем будущем, конечно печальна и при наших современных знаниях совершенно неустраима, а потому лучше бы было совершенно не знать ее. Но к счастью, вместе с законами исторических циклов для нас открылась истинная причина вырождения и безошибочное средство к его устранению. В наших руках есть верное средство, уже испытанное и указываемое нам самой природою, обратить Железный век в Золотой [4, с. 679].

Законы исторических циклов человек должен еще научиться использовать себе во благо, и поэтому субъективный фактор становится решающим. К тому же описание Мошковым железного века 1912–2012 гг. является, очевидно, более мрачным, чем то, что происходило в самой реальности. Следовательно, прогностический потенциал его теории едва ли заслуживает высокой оценки.

Более любопытным является тот факт, что в теории Машкова, где циклы подъема и упадка сменяют друг друга в строго определенное время, критериями различения подъема и упадка выступают чисто антропологические и даже антропометрические показатели. Все социальные показатели подъема (расцвет наук и искусств, гармония в общественных отношениях, прочная семья, центральное положение религии в общественной жизни и т. д.) в конечном счете оказываются закономерным следствием изменения физических и биологических показателей.

В физическом отношении поднимающийся народ становится выше ростом, получает более правильное и крепкое телосложение. Если он белой расы, то в среде его появляется более голубоглазых, длинноголовых блондинов. Черты лица становятся правильнее, выразительнее и красивее. Если народ цветной расы, то кожа его светлеет, и во всех других отношениях он приближается к белой расе. Продолжительность жизни в среднем увеличивается. Здоровье улучшается. Эпидемии прекращаются. Количество уродов, калек, сумасшедших и самоубийц падает до минимума. Число рождающихся на одного умершего увеличивается и население быстро растет [4, с. 646–647].

Обратим внимание, что демографические характеристики рассматриваются Мошковым как причины, а не как следствия экономического и социального подъема. Стадии упадка, в свою очередь, отличаются преобладанием обратных закономерностей, — удалением от антропологического идеала белой расы, увеличением девиаций, падением рождаемости и ростом смертности и т. д. Здесь напрашивается обвинение Мошкова в элементарном расизме, которое частично справедливо. Белая раса обладает несомненными преимуществами, что признается, согласно Мошкову, и представителями цветных рас, которые в своих мифах часто возводят происхождение своего народа к людям или богам с белым цветом кожи. Но у самого Мошкова есть, по меньшей мере, два контраргумента против безусловного превосходства белой расы. Во-первых, белые расы в той же мере, что и цветные, подвержены действию циклических законов и, как следствие, в какой-то исторический период могут находиться в фазе упадка. Если в этот же момент времени какой-либо народ цветной расы пребывает в состоянии подъема, то он может обладать несомненными преимуществами

перед народом белой расы, вступившем в фазу упадка. Во-вторых, белый цвет кожи у Мошкова является лишь одним из показателей антропологического подъема, причем далеко не самым важным. Другие показатели антропологического идеала «белого диллювиального человека» — прямой и высокий лоб, определенная форма черепа, большие глаза, как правило, голубые, прямой нос, сильный и гибкий ум, прекрасная память, сообразительность, наблюдательность, терпеливость, сильная воля. Противоположный антропологический полюс —

не человек, а животное, питекантроп, т. е. существо среднее между человеком и обезьяной, малого роста, с короткими кривыми ногами, согнутыми в коленях, с длинным туловищем и длинными руками. Цвет кожи его был если не черный, то очень темного цвета. Кожа толстая и совершенно лишенная растительности, дававшая многочисленные складки, в особенности в местах сгибов, лишенная жировой подкладки. Только на голове была густая шевелюра длинных и толстых волос черного цвета. Голова была круглая и короткая (сзади вперед и сверху вниз), лоб низкий и покатый, убегающий назад. Сильно развитые надбровные дуги нависали над глазами. Глаза маленькие с косым разрезом, с черной или темно-каре́й радужной оболочкой. Нос плоский приплюснутый. Вся нижняя часть лица с массивными челюстями выдвигалась вперед напоподобие морды животного. Расположение зубов косое (прогнатичное). Губы толстые. Язык толстый, массивный. Подбородок широкий. Уши с большими ушными раковинами, топырящимися в стороны и совершенно без мочек. Грудь плоская, конусом расширяющаяся книзу. Живот толстый, выдающийся и отвислый. Шея короткая, толстая. Руки с массивными кистями. Ноги без икр с большими совершенно плоскими стопами. Хотя существо это ходило на задних ногах, но двигалось медленно, переваливаясь с боку на бок и раскачиваясь корпусом. Поясница его была сильно вогнутая, мешавшая корпусу держаться прямо, постановка туловища была наклонная вперед, сгорбленная или сутуловатая. Зато это существо, имея большую силу и цепкость в руках, прекрасно лазило, что было для него необходимым, так как оно жило в лесу на деревьях, плодами которых питалось [4, с. 619].

Очевидно, что никаких антропологических данных, которые подтверждали бы этот красочный портрет питекантропа, в распоряжении Мошкова не было и быть не могло. Косвенным образом Мошков мог быть знаком с докладом Э. Дюбуа в берлинском обществе антропологии, этнологии и доистории, сделанном в 1895 г. Однако главный пафос доклада — сомнение, что найденные останки имеют отношение к предкам человека, — был в таком случае оставлен Мошковым без внимания. Эти сомнения позже, в 30-е гг., благодаря открытиям Г. фон Кенигсвальда, переросли в уверенность, что питекантроп (*Homo erectus soloensis*) не сыграл никакой роли в эволюции современных людей. Мошков находился под влиянием фантастической конструкции, предложенной Э. Геккелем в середине XIX столетия, — гипотетического представления о питекантропе как о необходимом промежуточном звене между обезьяной и человеком. Нельзя исключать, что портрет питекантропа взят Мошковым из пользовавшихся в его время огромной популярностью сочинений Ж. Рони-старшего («Вамирэх», «Борьба за огонь») и наивно принят за достоверное описание доисторического человека.

В построениях Мошкова любопытство вызывает также тот факт, что чередование подъемов и упадков в жизни народов связывается со своеобразной экономикой природы. Мошков утверждает,

что подъемы, упадки и исторические циклы не являются для народа чем-то вроде бесконечного и бессмысленного шатания из стороны в сторону. В экономике природы они имеют глубокий смысл шествия народов в сторону высшего человеческого типа, а, следовательно, — в сторону прогресса, но только не по прямой, а по зигзагообразной линии, причем каждый упадок, заключающийся главным образом в борьбе между людьми и в истреблении ими друг друга, является периодом, посвященным естественному отбору. Все слабое в умственном, нравственном и физическом отношениях умирает преждевременной смертью или погибает в борьбе за существование и имеет большие шансы не оставить после себя потомства, а все сильное остается и передает свои качества потомству. Что касается подъема, то смысл его заключается в подготовке к следующему периоду упадка. В это время сильно размножается население, без чего не было бы достаточно человеческого материала, необходимого для отбора [4, с. 633].

Таким образом, каждый последующий подъем оказывается более высоким, а каждый последующий упадок — менее низким. У Мошкова мы не находим объяснений, почему эта закономерность не проявляется в увеличении хронологических параметров стадий подъема и, соответственно, в сокращении времени фаз упадка. Остается непонятным, чем обусловлено действие этой экономики природы — существованием в самой природе какого-то аналога «предустановленной гармонии» или же субъективными усилиями самого человека. Но необходимо признать, что Мошков очень близко подошел к пониманию специфической проблематики экономической антропологии.

Подводя итог, следует сказать, что хотя свойственное Мошкову стремление отказаться от всех аксиом (т. е. от всех теоретических построений в области антропологии) и подталкивало его к оккультно-мистической картине мира и к выдвиганию наукообразных пророчеств, тем не менее это же стремление построить антропологическую теорию «с нуля» направило внимание исследователя к теории циклов, воспринимавшейся русскими учеными в конце XIX столетия еще в качестве далекой от подлинной науки экзотики и позволило ему выдвинуть ряд интуитивных догадок, весьма любопытных с точки зрения возникшей несколько позже, вместе с появлением трудов Б. Малиновского, экономической антропологии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бумагин В. Невероятные пророчества генерала Мошкова // Невероятное, легендарное, очевидное. Калейдоскоп. — 2012. — № 3.
2. Клейн Л. С. История антропологических учений. — СПб., 2014.
3. Кондратьев М. Г. Парадокс Валентина Мошкова // Из истории татарской музыкальной культуры. — Казань, 2010. — С. 149–162.
4. Мошков В. А. Механика вырождения // Русская расовая теория до 1917 г. — М., 2004. — С. 609–679.
5. Плотин. Эннеады. — Киев: Уцимм-Пресс, 1995.
6. Токарев С. А. История русской этнографии. (Дооктябрьский период). — М., 1966.
7. Элиаде М. Космос и история. Избранные работы. — М., 1987.

Из архива русской мысли

УДК 091

*Е. А. Штейберг, С. В. Новожилов**

БОРЬБА ЗА СМЫСЛ ДВИЖЕНИЯ БЕЗБОЖНИКОВ. СТЕПУН Ф. А. НЕКОТОРЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ О ПРОБЛЕМЕ БЕЗБОЖИЯ В СОВЕТСКОЙ РОССИИ (Перевод, комментарии и публикация Евгении Штейнберг, Сергея Новожилова)

В публикации представлен перевод статьи Фёдора Степуна «Некоторые размышления о проблеме безбожия в Советской России», опубликованной в 1932 г. в журнале «Будущая община» («Kommende Gemeinde»), органе Кёнгенского союза свободного христианства в Германии. Для немецкого читателя Фёдор Степун объясняет религиозные истоки большевистского безбожия в России как закономерный результат эволюции очень сложных отношений между государством, церковью, интеллигенцией и народом

Ключевые слова: православно-клерикальная монархия, движение безбожников, русская интеллигенция, большевизм, христианство.

E. A. Shteinberg, S. V. Novozilov

*THE STRUGGLE FOR THE MEANING OF THE GODLESS MOVEMENT
FEDOR STEPUN. SOME REFLECTIONS ON THE PROBLEM OF GODLESSNESS
IN THE SOVIET RUSSIA*

(Translation and comments by Evgenia Steinberg, Sergej Novozilov)

This publication contains the translation of Fedor Stepun's article "Some reflections on the problem of godlessness in the Soviet Russia," which was published 1932 in the magazine "The Future Community" ("Kommende Gemeinde"), the free Christianity Union in Germany. For the German reader, Fedor Stepun explains in simplified form the religious origins of the Bolshevik godlessness in Russia as a natural of the evolution of the Russian religious idea and the Russian state.

Keywords: Russian Orthodox clerical monarchy, the movement of godless, the Russian intelligentsia, Bolshevism, Christianity.

* Штейнберг Евгения Ароновна, магистр славистики и истории, кафедра славистики, Университет города Констанц; evgenia.steinberg@uni-konstanz.de

Новожилов Сергей Васильевич, доктор естественных наук, доцент, Арье-Маймон Институт (Трир); s.novozilov@web.de

Введение

После высылки из Советской России в 1922 г. Фёдор Степун, живя в Германии, занимался публицистической, просветительской деятельностью, до 1937 г. был профессором социологии в высшей технической школе в Дрездене. После окончания Второй мировой войны он обосновался в Мюнхене и возобновил свою деятельность, работая с 1946 г. и до конца жизни на кафедре истории русской духовной культуры.

Активную просветительскую деятельность в Германии Степун начал чуть ли не в первый день по прибытии в Берлин: 15 ноября 1922 г. он выступил с обращением на немецко-русском вечере Немецкого общества по изучению Восточной Европы, председатель которого, историк и политик Отто Хётч, содействовал открытию Русского научного института уже в феврале 1923 г. Одновременно с общественными выступлениями Степун налаживает регулярную работу, как в русскоязычной, так и немецкоязычной периодической печати.

СOLIDНУЮ публицистическую деятельность в Германии он открыл серией эссе в «Современных записках» под общим названием «Мысли о России» (к концу 1924 г. было опубликовано четыре эссе), которыми Степун начинает свои историко-философские исследования причин Русской революции и проблематики общеевропейского кризиса. В них он заложил свою терминологию и социологическую базу для описания Русской революции во всех последующих трудах.

На немецком языке «Мысли о России» были опубликованы под характерным названием «Большевицкая Россия. Мысли и картины» в журнале “Hochland” в адаптированном для немецкого читателя виде (из них были полностью исключены критические мнения о немцах и Германии). Контакт с издателем католического, но межконфессионально ориентированного журнала “Hochland” Карлом Мутом помог устроить своим рекомендательным письмом бывший сокурсник Степуна по Гейдельбергскому университету Гётц. Степун встретился с Карлом Мутом в 1924 г. в Мюнхене, куда он поехал с переводами уже напечатанных русских статей. Места (кафедры) в Дрездене он еще не имел и был очень заинтересован в публикациях.

Статья Степуна «Некоторые размышления о проблеме безбожия в Советской России» под общим (редакционным) названием «Борьба за смысл движения безбожников» — это изложение для немецкого читателя религиозных истоков большевистского безбожия в России и продолжение «Мыслей о России». В ней Степун раскрывает процесс эволюции русской религиозной идеи и русского государства. Статья «Богоборцы», опубликована в 1932 г. в выпуске 5/6 другого значительного межконфессионального немецкого журнала 30-х гг. — «Будущая община» («Kommende Gemeinde»).

Журнал «Будущая община» — независимый религиозный орган Кёнгенского союза свободного христианства в Германии, основанный после Первой мировой войны в рамках религиозного молодежного движения. Во главе течения стоял ученый-теолог Якоб Вильгельм Хауер (1881–1962) из Тюбингена, он же был редактором журнала. «Кёнгенцы» поставили цель преодолеть всеобщий кризис культуры, понимаемый ими как религиозный, создав новую образцовую

религиозную общину, ведомую творческим человеком, а не христианскими догмами. Деятельность Союза была очень важна в условиях дальнейшей послевоенной деградации христианской веры в обществе, глубоко зараженном идеями появившейся в 1918 г. книги Освальда Шпенглера «Закат Европы» и сторонников Русской революции. В движении и журнале царил надконфессиональная открытость дискуссионной атмосферы, нашедшая широкий резонанс в интеллектуальных кругах.

Каждый выпуск „Kommende Gemeinde“ нес на титульном листе название темы (5/6 выпуск 1932 г. — «Die Gottesstürmer» — «Богоборцы»), и как подзаголовок — постановку решаемой проблемы (“Das Ringen um den Sinn der Gottlosenbewegung” — Борьба за смысл движения безбожников — имеется в виду борьба вокруг объяснения сущности явления). Заглавие статьи Степуна внутри номера также двойное: оно несет общее название проблемы выпуска — «Борьба за смысл движения безбожников», а ниже — конкретизация проблемы для Советской России — «некоторые размышления».

Статью «Некоторые размышления о проблеме безбожия в Советской России» Степун пишет, также адаптируя материалы «Мыслей о России»: «русскую» проблематику для немецкого читателя Степун начинает, как правило, экскурсом в историю религиозно-философских течений в России, связывает ее с общеевропейской историей, а затем объясняет, анализирует происходящее в современной ему России.

Наиболее полно связь русского коммунизма с христианством Степун изложил для немецких читателей в одной из последних своих книг уже после Второй мировой войны: “Der Bolschewismus und die christliche Existenz” — «Большевизм и христианское существование» (München, 1959). В ряду трудов русских мыслителей в эмиграции о сущности феномена большевизма ее можно поставить на одном уровне с книгой «Истоки и смысл русского коммунизма» Н. А. Бердяева, изданной в немецком переводе в 1938 г.

Какую роль выполняли ориентированные на немецкого читателя публикации Степуна по христианской проблематике в религиозном дискурсе Германии 20–30-х гг.? Для этого необходимо понять как сущность духовных поисков, так и социально-политическую атмосферу в послевоенной Германии, которая при Веймарской республике все больше радикализировалась (это касалось даже теологов). Следует отметить, что патриотизм немецких культурных элит, формировавшийся с эпохи Наполеоновских войн, по мере роста исключительных успехов немецкой науки и индустрии в мировом масштабе во всех областях резко усиливал националистический тон в европейском культурном дискурсе. Характерно обращение немецких интеллектуалов в защиту действий Германии во вспыхнувшей Первой мировой войне под впечатляющим лозунгом «К культурному миру» (An Die Kulturwelt) с такой позицией:

Мы, представители немецкой науки и искусства, заявляем перед всем культурным миром протест против лжи и клеветы, которыми наши враги стараются загрязнить правое дело Германии в навязанной ей тяжелой борьбе за существование. <...> Неправда, что наши войска зверски свирепствовали в Лувене. Против бешеных обывателей, которые коварно нападали на них в квартирах, они с тяжелым сердцем были вынуждены в возмездие применить обстрел части города.

(Там была уничтожена уникальная университетская библиотека. — *Е. Ш., С. Н.*). А между тем, на востоке земля наполняется кровью женщин и детей, убиваемых русскими ордами... Выступать защитниками европейской цивилизации меньше всего имеют право те, которые объединились с русскими и сербами и дают всему миру позорное зрелище натравливания монголов и негров на белую расу.

Неправда, что война против нашего так называемого милитаризма не есть также война против нашей культуры. <...> Без немецкого милитаризма немецкая культура была бы давным-давно уничтожена в самом зачатке [1, с. 136].

Среди подписавших манифест был и профессор Степуна в Гейдельберге — Виндельбанд.

После войны и вскоре после смерти таких христианских либералов и научных авторитетов, как Адольф фон Харнак, Макс Вебер и Эрнст Трёльч (Виндельбанд умер во время войны), в среде протестантских теологов преобладали правые тенденции, а значительная часть известных ученых заняла позиции расового национализма. Это можно проследить как раз на примере биографии такого крупного теолога, как Якоб Вильгельм Хауер [3], в чьем журнале Степун опубликовал данную статью. Поэтому немецко-русские культурные контакты в Германии 20–30-х гг. сложно представлять как диалог культурных посредников. Скорее, это монологи. Тем не менее просветительская деятельность Федора Степуна была слышимым словом русской религиозно-философской мысли в Германии.

Чем обусловлен его успех? Успешная деятельность Федора Степуна в немецко-русском религиозно-философском обмене во многом была predeterminedена его гибридным культурным кодом, немецким образованием и сложившимися в период учебы научными связями. Сеть научных и литературных контактов в Германии он выстраивает, используя прямую и посредническую протекцию друзей со времен учебы в Гейдельберге и Фрейбурге. Так многолетнее сотрудничество в “Hochland“, межконфессионально ориентированном, но католически консервативном журнале, началось в 1924 г. в Мюнхене встречей с его издателем Карлом Мутом, которую своим рекомендательным письмом устроил бывший сокурсник Степуна Гётц.

И участие Степуна в тех или иных печатных органах обусловлено не совпадением его философских, религиозных и политических взглядов со взглядами издателей, а личными связями. За исключением леворадикальных, либерально-демократических, христианско-социалистических журналы отражали различные позиции. Поражение в войне, которую немецкие элиты считали в частности освободительной против самодержавной России, социальный слом, крах имперской идеологии и шоковое состояние общества привели к образованию множества культурно-политических христианских организаций. Их эволюция была следующей. Если уже до войны общей идеологической платформой евангелистско-протестантских кругов Германии были агрессивный национализм и формула «секулярный протестант» отражала самоидентификацию значительной части немецких интеллектуалов (так, например, жена Макса Вебера Марианна Вебер называла себя «секулярная культурная протестантка» [4, с. 281]), то после войны углубление скептицизма и релятивизма в обществе способствовало интенсивным поискам нового христианства, аутентичной

немецкой веры. Эти поиски проявлялись в широком интересе к «индогерманской» религии, к Востоку и к России. (Особое удивление вызвало в Германии быстрое крушение Православия и победа большевизма. Эрцбергер называл его «тяжелым психическим заболеванием» [2, с. 6]) Издателей “Die Christliche Welt”, “Hochland” или “Kommende Gemeinde” интересовал геополитический анализ ситуации в мире в связи с поиском путей реформирования христианства, а не культурных контактов. В этой атмосфере Федор Степун становится «объяснителем», специалистом по России в Германии, публикуя переводы своих русских статей о Русской революции. Его положение было исключительно благоприятным. Причиной тому было как отсутствие у других кабинетных русских философов, находившихся в эмиграции в Германии (Н. А. Бердяев переехал в Париж уже в 1924 г.), во-первых, такого, как у него, доступа к печати, к научным кругам, а во-вторых — артистического таланта перед публикой.

В журнале Кёнгенского союза “Kommende Gemeinde” Степун напечатал одну статью в 1932 г., а уже через год издатель Якоб Вильгельм Хауер сменил проблематику журнала. Его религиозно-философская мутация очень характерна для религиозных исканий протестантских теологов в Германии 30-х гг. Индолог (в 1907–1911 он руководил миссионерской школой в Индии), историк религии, выпускник Оксфорда Хауер считал, что послание Иисуса хоть и непреходящая истина, но не вся сущность откровения Бога и необходимо использовать мистические поэтические и философские озарения, отвергнутые в христианстве как ереси. Затем он пришел к выводу, что еврейско-христианская религия навязана германскому народу и он должен вернуться к корням — к индогерманству, которое обнаруживается в индийских религиях. В 1933 г. Хауер организовал окрашенную в фелькиш-расовые тона «Рабочую общину немецкого движения веры» и руководил изданием журнала «Немецкая вера», а в 1938 г. опубликовал книгу «Вера и кровь». Закономерное превращение протестантских теологов в национальных расистов делало для Степуна религиозный диалог невозможным. Контакты же с протестантами-социалистами в лице Тиллиха оборвались — последний эмигрировал в США. Да и с протестантами-социалистами он расходился во взглядах. В целом главный вклад Федора Степуна в русско-немецкий религиозный диалог происходил не на печатной бумаге, а в живом общении с аудиторией во время его обширных лекционных турне по Германии.

Борьба за смысл движения безбожников

Степун Ф. А.

Некоторые размышления о проблеме безбожия в Советской России

Проблема «движения безбожников» исключительно сложна и может быть решена только при очень осторожном и внимательном обращении с нею. Прежде всего, необходимо понимать, что в одном явлении советской борьбы против Бога сошлись три ряда развития, происходящие на разных социологических территориях, и разных психологических. Ими являются: 1) Превращение «святой Руси» в православно-клерикальную монархию; 2) об-

разование свободолюбивого ордена западной интеллигенции; 3) разочарование крестьянства в монархии и его переход в «вольтеррианскую веру» интеллигенции.

Я попытаюсь коротко описать эти три ряда как историческое основание движения безбожников.

На рубеже XV и XVI вв. в русской церкви боролись два направления. Первое возглавил Нил Сорский (1433–1508), второе — Иосиф Волоцкий (1439–1515). Разницу этих двух направлений Федотов остро схватывает следующими антитезами: «Представители первого направления исходят из любви, другие из страха — (конечно, из страха перед Богом). Одни проявляют смирение и снисходительность по отношению к грешникам, другие — строгость. Первые хотят организовать монашескую жизнь без какого-либо насилия, другие верят в строгую дисциплину. Духовная жизнь первых проходит в мистическом созерцании и в «умной молитве», другие любят ритуал и предписанное произнесение молитв. Одни защищают духовную свободу, другие требуют казни еретиков. Одни живут в работе и бедности, другие собирают богатства, чтобы организовать церковную благотворительность. Первые стремятся к полной независимости от мирской власти, другие являются ярко выраженными религиозными националистами: они работают над освобождением автократии и охотно уступают права церкви мирской власти»¹.

Направление Иосифа Волоцкого побеждает. В ходе десятилетий и столетий русская православная церковь ставит себя всё более однозначно на службу государству. С этим развитием омрачился ее внутренний лик, а также лицо всего духовенства. По отношению к XV веку, веку «свободы, духовной легкости, окрыленного блаженства», XVI век производит исключительно тяжелое впечатление. С победой государственно-охранительного направления христианства над духовно-мистическим угасает несравненная красота икон — русских образов Бога и святых. Церковь, как государственная власть, сама осуществляет такое развитие, не может не замечать религиозного обеднения русского христианства. Политика канонизации остается одинаковой до конца XVIII века. Часто и охотно канонизируются не только святые древности, но и более современные. Тем не менее, прослеживается неудержимое понижение числа канонизаций. В первой половине XVI века были канонизованы 22 святых; во второй — 8; в первой половине XVII века — 11; во второй — 2. Если считать по четвертям столетий, то представится довольно ясная картина: 7, 4, 2, 0 святых.

Нулевая точка русской святости совпадает с годами молодости Петра Великого, который лишил русскую церковь ее независимости, заменив патриарха институтом святейшего синода. Несмотря на то, что Россия еще в XIX веке говорила о себе как «святой Руси», она уже давно была клерикальной монархией. Петровские реформы не вызвали сопротивления только потому, что он замахнулся не на подлинно святую жизнь, а только на клерикальную показную святость. (См. Г. П. Федотов. Святые древней Руси. Париж, 1931.) Таким образом, первое историческое основание радикального распространения советского движения безбожников — это религиозная слабость русской православной церковной организации. По мере того как церковь все больше и больше развивалась как внешняя власть, она все больше теряла внутренние

силы и истинность. То, что в ней происходило, естественно, происходило в рядах ее приверженцев. Двор, дворянство, духовенство, армия — все говорили о церкви, а по мере надобности имели в виду вариации одного и того же слова подобно узором на набивном ситце: власть, имущество, честь, привилегия, традиция, отечество, государство и многое другое. Эта инфляция всех религиозных и религиозно скрепленных ценностей необходимо вела к укреплению ценностей противоположных — интеллигентских.

Сущность русской интеллигенции описать нелегко. Это очень своеобразное образование, которое в первую очередь характеризуется тем, что принадлежность к ней легко соединяется с принадлежностью к любому другому сословию и любому социальному слою и классу. Интеллигенция, таким образом, есть своего рода поперечный разрез через все продольные социальные сечения; наверное, слово «орден» точнее всего обозначает эту структуру. В начале XIX столетия большинство ее ведущих членов составляло дворянство. Позднее, что объясняется расширением политической борьбы, к ней присоединились представители буржуазии, духовных сословий, мелкой буржуазии, крестьянства и пролетариата.

Духовное единство этого интеллигентского ордена составляют два связанные между собой момента. Первый — это борьба против монархии, а второй — страстная вера в прогрессивную революционную Европу. То обстоятельство, что этот орден формировался и развивался в стране, в которой (возможно, до 1547 — года вступления на престол Ивана Грозного) было много черт истинной, и только позднее искаженной во всех своих признаках теократии, привело к тому, что верящий в свободу и готовый к революции орден русской интеллигенции приобрел религиозную чеканку. Недавно в связи с этим молодой русский ученый (Богданов)² очень интересно показал, как на становление такой чеканки повлиял ранний перевод библии и литургии на древнеславянский язык. Благодаря этому переводу произошло радикальное разделение в России между церковью и культурой. Если бы Россия получила библию и богослужebные книги на латинском языке, то тогда русский духовный и образованный мир получил бы языковой доступ к сокровищам всей западноевропейской культуры. Этого не произошло, и в России образовалась совсем не похожая на европейскую, без логоса, словно «немая» «чисто софийная религиозная культура», которая развила значительную живопись (иконы), церковное песнопение, свой собственный стиль монашеской жизни и чувства, но не развила никакой доктрины, никакой теории, никакой философии. Отсюда становится понятно, что при встрече (в конце XVIII в начале XIX веков) с новой просвещенной Европой, Россия оказалась абсолютно беспомощной. Без духовной выучки она оказалась совершенно неготовой к противостоянию с квалифицированным европейским разумом. Ей не оставалось ничего другого как слепо проклинать Европу или столь же слепо отдаться новой Европе. Политическая и социальная отставания России направила многих на второй путь. С исторически унаследованной религиозной страстью они обратились к освобождению России во имя равенства, свободы и братства. Иностранные идеалы освобождения стали у них новыми русскими богами. В том же направлении действовала политика монархии. Любого свободомыслящего

студента она делала уже с 19 лет мучеником и таким образом подпитывала интеллигентский фанатизм. В эмигрантских каморках Швейцарии и Франции, в сибирских поселениях и в местах заключения строились планы освобождения и давались друг другу обещания положить жизнь свою ради «тёмного» крестьянина и бесклассового общества. Во всем этом вызревал и пламенел дух особой мечтательности, усилившийся от десятилетия к десятилетию. Этот дух по содержанию своему совершенно атеистический, отрицающий Бога и враждебный церкви в самом способе своего существования, вновь и вновь удостоверяемом страданиями и смертью, имел что-то религиозное, самоотверженное, глубоко обеспокоенное и озабоченное счастьем «бедных братьев».

Русский народ долго не прислушивался к интеллигентской проповеди. Но со временем христианская вера, охотно проповедуемая монархией, но нигде не исполняемая и потому на деле оскверняемая, не смогла бороться против религиозного напора противобожного интеллигентского мечтательства.

Переход русского народа на сторону интеллигентского ордена с религиозной точки зрения был революцией. Новая вера, новое крещение: переход к «вере Вольтера и Карла Маркса»! Таким образом раскрывается второй корень движения безбожников. Что при переходе народа к новой вере источником вдохновения были очень реальные экономические и политические интересы, ничего не меняет в описанной картине. Они только потому и могли быть источниками, что официозное христианство святейшего Синода было глухо к бедам народа.

Большевизм часто называли «азиатским социализмом». Верно, что он является социализмом азийского, т. е. «евразийского» культурного пространства. Многие схожие попытки нового постреволюционного видения русской истории всегда указывают, что начатая Петром Великим европеизация России изменяет только очень небольшой верхний слой России. Народные массы остаются допетровскими, остаётся «Московское царство», а это означает не что иное, как «восточную теократию» (Бунаков)³. До середины XIX века надёжно покоясь в теократическом мироощущении, крестьянство (освобождение крестьян от крепостного права было только в 1861) крепко верит в Бога и в царя, как его представителя на земле. Вопреки тому, что ему плохо при царе, и в определенном смысле становится всё хуже; вопреки тому, что собственно перед революцией он не имеет ни собственного надела, ни в достатке хлеба; вопреки тому, что крестьянин сначала выступает колонизатором неосвоенных просторов, а потом — крепостным слугой, и, наконец, после освобождения — несвободным участникам общинного хозяйства (мира), зарабатывая достаточно, чтобы не умереть, и очень мало, чтобы жить, он крепко держится за свою веру в Бога и в царя. Известно, что после многих неудачных попыток привлечь к восстанию народ, недовольный тем, как прошло освобождение от крепостничества, русские революционеры добились большого успеха только в 1875 году благодаря тому, что им пришла в голову мысль распространить от имени царя призыв к восстанию против мятежных помещиков⁴.

Прочная связь религиозной веры и требования социальной справедливости, которая открылась в этой ситуации имеет очень важное значение для понимания интенсивности и размаха движения безбожников. Если это так,

то можно было бы в упрощенной форме сформулировать логику чувств русского крестьянства таким образом: если верно, что представляемый царем христианский Бог, должен осуществлять справедливость, то правильно, что несправедливый царь не может быть заместителем Бога и представителем подлинной веры. Отсюда только один шаг к передаче подобного замещения тому, кто после долгих страданий и ожиданий во имя новой веры обещает осуществить также и справедливые интересы народа. Как бы страшно ни началась большевистская революция, без сомнения, в ее кровавых началах была очевидна тема ревностного поиска истины. В этом мире всё хотели так передвинуть и так повернуть каждый предмет, чтобы отныне всё должно было окончательно заладиться. У самого Бога нужно было отвоевать «Да» новому мировому порядку.

Само собой разумеется, что эта «планетарная» акция порядка должна была проходить под знаком безумия: народные массы, особенно крестьянство, были не образованы и не культурны. Столетия весь их жизненный порядок висел словно на одном гвозде — на религии. С церковью и в церкви крестьянин обледал смыслом обычая и нравственности, достоинства и порядочности. Помимо ее — ничего. Только боль окончательного разочарования и страстная, но слепая ярость по новой и подлинной справедливости, которая по большевистским теориям должна начаться со свержения Бога.

Вот те три ряда развития, которые определяют духовную территорию, на которой возникает и мощно расцветает большевистское движение безбожников.

Однако всего сказанного недостаточно для объяснения русского движения безбожников. Чтобы его понять, необходимо ко всему сказанному прибавить еще один фактор, а именно — дух коммунистической партии большевиков. Эта партия означает всесторонне-радикальное завершение всех революционных тенденций русской интеллигенции и тем самым, говоря по-гегелевски, также упразднение интеллигенции как таковой. В своем сознании, а после победы также и в своих действиях враждебное государству русское общество превращается в абсолютистское государство, свобода — в деспотию, демократия — в автократию, а либеральный атеизм в демоническое безбожие. Эта внутренняя природа большевизма ни в коем случае не приняла форму закона с самого начала. Как известно, большевистское правительство начинало совершенно либерально. Вначале оно настаивало на отделении церкви от государства и на безобидном «Эрфуртском» положении, что религия — частное дело⁵. Со временем эта западноевропейская точка зрения все более радикально перетолковывалась в свою противоположность. Известная ленинская интерпретация Эрфуртского программного пункта — «Религия может быть частным делом только по отношению к государству, но не по отношению к большевистской партии, для которой пропаганда атеизма есть главный пункт ее программы», — утверждалась все больше и больше и, благодаря само собой разумеющемуся отождествлению государства и партии, становилась точкой зрения правительства. Только два коротких сведения для объяснения этого перелома.

3 апреля 1929 года на территории Советского Союза были кодифицированы постановления о религиозной жизни⁶. Разрешалось образование, основание

религиозных обществ и групп, но совершенно принципиально подчиняла их деятельность и жизнь произволу со стороны государства и тайной полиции, лишая их статуса правовых лиц. Религиозным объединениям разрешалось «общественное исполнение своих религиозных потребностей», но им категорически была запрещена всякая взаимная поддержка, всякая благотворительность и всякая образовательная работа. Эти запреты, казалось, имели своей целью доказать, что из «совместного удовлетворения религиозных потребностей» ничего не может следовать для жизни: ни духовное, ни душевное, ни материальное оказание помощи ближнему. При дальнейшем формулировании правовых основ религиозной жизни старый текст «свобода религиозной и антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами» был изменен в высшей степени характерным образом: «свобода вероисповедания и антирелигиозная пропаганда признается за всеми гражданами».

Такова западня, которую государство официально устроило религии. Естественно, в роли загонщика выступала партия.

Воистину великолепная, в точнейшем смысле слова демоническая встреча большевистской партии с «праотцом всех работорговцев», с «мертвым Богом», которого все еще не хотят оставить в покое попы — «осквернители трупов», с некоторых пор готовятся к последнему походу.

С 1932 годом начинается пятилетний план безбожия. Прежде всего должны быть закрыты все церкви. До 1937 года во всех русских сердцах должно быть окончательно уничтожено представление о Боге и память о Нем⁷.

Спрашивается: как по отношению к этому демоническому наступлению должен вести себя русский христианский мир вообще и все христианское человечество?

Церковные, национальные и гражданские круги Европы частью по собственной инициативе, частью благодаря инициативам русских эмигрантов уже не раз поднимали свой голос, напоминая о большевистских злодеяниях и предостерегая от них. С индивидуально-психологической точки зрения проповедники всех этих манифестаций были, конечно, абсолютно честными, прямыми и убежденными людьми; и все же в их выступлениях чаще звучал фальшивый и неверный тон. В их жалобах отсутствовало самое главное: признание собственной вины. Глубочайшая сущность религиозного, прежде всего, христианского чувства вины заключается в том, что никто не может обвинять, не беря тотчас вину на себя. Это означает, что обвинение в безбожии может иметь более глубокий успех только как самообвинение христианского человечества, скрывшего истину христианства. Это — наивысшая предпосылка, без которой ничего не может быть сделано, и, может быть, и не должно быть сделано. Естественно, движение безбожников — это глубочайшая ложь, которую можно себе представить; и все же этой ложью высказывалась какая-то правда: бессилие нашего христианства. Как будто мы все, мы, будучи христианами, свидетельствующими против большевизма, не несли совместной вины, не были общностью во Христе и виноватыми перед Христом, точно так как каждый из нас отдельно, так и каждая из тех сил, которые я рассматривал выше, несут свою собственную индивидуальную вину. Грех, который должно исповедовать, не может быть сформулирован как всеобщий проступок по отношению к все-

общему моральному закону, а должен быть всегда пережит и высказан только как образно-конкретное заблуждение души. Конкретность любого раскаяния есть для каждого единственный указатель к творческому новому построению нашей религиозной жизни.

Русская православная церковь должна будет, прежде всего, понять, что ее государственный клерикализм и далекий народу цезаропапизм, уничтожили глубокую религиозность русского народа и в страшные годы революции выдали его фанатикам революционного утопизма. Поэтому она должна будет с благодарностью признать отделение церкви от государства и обратиться к социальным вопросам. В новой оценке своего прошлого, в акте раскаяния и признания в ней созреет и достигнет ясности абстрактно не формулируемое знание о том, как она себя должна вести по отношению к сегодняшним властителям, которые в еще большей степени, чем цари, пытаются низвести церковь в пособника повседневной политики.

Многие сотни священнослужителей старой церкви революция сделала мучениками. За мужество своей веры они заплатили страшными страданиями, смертью. Перед величием их героической жизни мы только можем склониться в глубочайшей молитве. И все же мы не можем не видеть в их завете определенную опасность для оформления религиозной жизни. Верой лучших из них была далёкая от жизни, возвышающаяся в аскетической красоте над землей национальная и монархически настроенная церковь.

Само собой разумеется: красота церкви является единственной непоколебимой реальностью христианства; точно также само собой разумеется, что наша работа на поле повседневности только тогда может нести плоды, когда кто-нибудь стоит на высокой горе и молится Богу. Все это станет опасным, если эти мотивы, как это не раз, к примеру, случилось в русской эмиграции, вырождаются в лихорадочно-патриотическую романтику и затем в религиозном иллюзионизме и националистическом ослеплении перерезают связь вины между собой и большевизмом. Это позиция, которая может скорее усилить, чем ослабить движение безбожников.

Еще более опасным и ложным кажется мне путь, который ведет в направлении религиозного социализма и по которому сегодня от случая к случаю идут отдельные русские наблюдатели советской жизни. Это есть путь полунеосознанного, полунезнающего превращения социально движимого христианства в род социалистического или коммунистического христианства. Это значит смешивание «религиозного» в смысле фанатично-жертвенного позиционирования с «религиозным» в смысле подлинно христианского содержания жизни. Сегодня бесконечно много значит, что люди, которые при начале большевизма были склонны признавать в нем религиозную энергию не враждебную настоящему христианству, сегодня пробуждаются от своего безумия и, искренне раскаиваясь в своей слепоте, начинают борьбу против духа утопических увлечений. Всё это только примеры направляющей силы признания вины. Можно было бы легко отыскать примеры и за пределами собственно религиозной области. Мне кажется, что в споре между православной церковью и большевизмом нам становится виднее христианство, которое естественно и скромно коренится в церковном и культовом, при этом,

однако, оставаясь чуждым всякой туманной романтике и лихорадочной мистике, христианство, которое питается мистическими ключами аскетического переживания и всё же, радуясь миру, обращается к конкретным историческим задачам современности, христианство, которое думает социальнее, чем всякая мыслимая форма социализма, но которое все же никогда не рассеивается в по-стороннем иллюзорном социализме-христианстве.

Ввиду пятилетнего плана на религиозном фронте христианскому миру не остается ничего иного, как, исходя из сознания общей вины, работать с полной отдачей над осуществлением христианства.

Надо начать с самого себя. Все другое теперь — иллюзия.

Фёдор Степун

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Интересно сопоставить представленный Степуном в статье перевод с оригиналом Федотова: «Одни исходят из любви, другие из страха — страха Божия, конечно, — одни являют кротость и всепрощение, другие строгость к грешнику. В организации иноческой жизни на одной стороне — почти безвластие, на другой — суровая дисциплина. Духовная жизнь “заволжцев” протекает в отрешенном созерцании и умной молитве, — осифляне любят обрядовое благочестие и уставную молитву. Заволжцы защищают духовную свободу и заступаются за гонимых еретиков, осифляне предают их на казнь. Нестяжатели предпочитают трудовую бедность имениям и даже милостыне, осифляне ищут богатства ради социально организованной благотворительности. Заволжцы, при всей бесспорной русской генеалогии их — от преп. Сергия и Кирилла — питаются духовными токами православного Востока, осифляне проявляют яркий религиозный национализм. Наконец, первые дорожат независимостью от светской власти, последние работают над укреплением самодержавия и добровольно отдают под его попечение и свои монастыри и всю русскую церковь» (Федотов Г. П. Святые Древней Руси. Париж: YMCA PRESS, 1985. С. 176–177).

Историческая картина у Федотова — это не столько атмосфера политической борьбы религиозных партий, сколько духовное соперничество, параллельное существование разных общин. Степун в своем переводе смещает акцент к политическому противостоянию, которое позволяет ему «логично» объяснить обмирщение церкви.

2. В данном случае имеется в виду Георгий Федотов, который опубликовал несколько статей под псевдонимом Е. Богданов. Упомянутые мысли излагаются в статье Федотова «Трагедия интеллигенции» во втором номере журнала «Версты», изданном в 1927 г. в Париже.

3. Упоминается Илья Исидорович Фондаминский (1880–1942).

4. Крестьянская реформа 1861 г. сохранила помещичью собственность на землю, а полученные от барина наделы крестьянин должен был выкупить. До выкупа крестьяне были временно обязанными, т. е. временно были обязаны платить помещику оброк или нести барщину. Это вызывало массовые волне-

ния крестьян. Умные головы из одного революционного кружка додумались распространить в Чигиринском уезде Киевской губернии якобы царский манифест о праве крестьян на землю. Это было в 1877 г. Никакого «большого успеха» революционеры не достигли.

5. Речь идет о программе социал-демократической партии Германии, принятой в 1891 г. в городе Эрфурте.

6. 8 апреля 1929 г. ВЦИК и СНК РСФСР приняли постановление «О религиозных объединениях», в котором определялось юридическое положение церковных и религиозных объединений.

7. Официально никакого пятилетнего плана борьбы с религией не существовало; если о нем говорили, то только от своего имени самые ретивые борцы с религией (вроде Е. Ярославского).

ЛИТЕРАТУРА

1. Бычковский Б. С. *Две культуры*. (К философии нынешней войны). — Пг., 1916.
2. Потемкин В. П. *История дипломатии*. — М., 1945. — Т. 3.
3. Dierks M. *Jakob Wilhelm Hauer 1881–1962. Leben, Werk, Wirkung*. — Heidelberg: Lambert Schneider, 1986.
4. Meurer B., Hrsg. *Marianne Weber. Beiträge zu Werk und Person*. — Tübingen: Mohr-Siebeck, 2004.

К 100-летию русской революции

УДК 94 (47+57)

*В. А. Щученко**

СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ СИНТЕЗИРОВАНИЕ В ПЕРЕХОДНУЮ ЭПОХУ. К СТОЛЕТИЮ ВЕЛИКОЙ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ**

В статье рассматривается малоизученная проблема культурного синтеза в переходную эпоху. Особое внимание уделяется противоречивым процессам ценностно-познавательного синтеза в период Русской революции. В этом контексте характеризуются взгляды В. И. Ленина на культуру — их историческая обусловленность, во-первых, и их влияние на будущее советской России, во-вторых.

Ключевые слова: анализ, синтез, переходная эпоха, революция, марксизм-ленинизм.

V. A. Schuchenko

SOCIO-CULTURAL SYNTHESIZING IN A TRANSITIONAL ERA. BY THE CENTENARY OF THE GREAT RUSSIAN REVOLUTION

The article deals with the little studied problem of cultural synthesis in the transitional era. Particular attention is paid to the contradictory processes of value-cognitive synthesis in the period of the Russian Revolution. In this context, the views of V. I. Lenin's culture — their historical conditionality, first, and their influence on the future of Soviet Russia, and secondly.

Keywords: analysis, synthesis, transitional era, revolution, Marxism-Leninism.

Революция 1917 г. — эпохальный поворот в истории России. Поставленные ею проблемы еще и сегодня оживленно обсуждаются. Чтобы идти вперед, Россия снова и снова оглядывается назад. Впереди новые переосмысления революционных событий — прежде всего ценностные, социокультурные, субъектами которых является весь российский народ, но также и теоретические (исторические, культурологические, социологические и др.) исследования, реализуемые научным сообществом. Первые, а отчасти и вторые идут от назревших проблем,

* Владимир Александрович Щученко, доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия; vladalex40@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 15-33-12016.

связанных с анализом небывших состояний общества, и заинтересованно оценивают прошлое и настоящее с религиозных, нравственных, эстетических и иных установок; вторые, а в меньшей мере первые осознают опасность или даже вред одностороннего «застывания» на оценках идеологического и мировоззренческого характера и двигаются в направлении объективно достоверных выводов, к максимально возможной свободе от ценностных суждений.

В исторической жизни России, столкнувшейся уже до революции 1917 г. со смутой 1905–1907 гг., складывалась новая, небывшая ранее историческая ситуация, явили себя новые социальные силы, вступившие в ожесточенную борьбу утверждавшие новые ценностно-познавательные ориентации. Со всей очевидностью обнаружилось появление новых ценностных систем, а социокультурный разлом, социальное противостояние старых и новых культурных систем обозначились во всей своей грозной силе. Беспорядок, хаос, разложение стали угрозой самому существованию страны. Каждая из социальных групп претендовала на свой спасительный вариант общенационального социокультурного доминирования. И было поначалу немного тех, кто понимал, что любое доминирование в области культуры может быть успешным только тогда, когда стремящаяся к такому доминированию социальная система в конечном итоге не может игнорировать те или иные ценностные установки своих противников — иначе говоря, только тогда, когда эта система синтезирует, соединит в себе свой и новый, рождающийся культурный опыт. Подчеркнем, синтезирует либо на органической системной основе, либо соединит эклектически, в некое псевдоморфное образование — функционирующее, но не способное к развитию.

Переход к новому культурному синтезу не является одномоментным и качественно однородным. И этот переход не случайно называют эпохой. Столетний тренд, охватывающий жизнь нескольких поколений, не может удивлять. Точно также не удивительно и не является чем-то исключительным то, что переходный период может разделяться на качественно своеобразные этапы, периоды.

Вряд ли можно утверждать, что обозначившаяся в России в начале XX столетия эпоха подошла уже сегодня к своему вполне очевидному завершению. Но вполне определенно можно заключить, что сами резкие повороты к новым социокультурным состояниям и столь же резкие возвраты к ценностным ориентациям изжитого прошлого являются красноречивым свидетельством того, что названная переходная эпоха еще не завершилась во многих своих социокультурных проявлениях. Почему это так? Потому что очередной этап в исторической судьбе России последнего столетия строился на основе зачастую тотального отрицания социальнокультурных итогов предшествующего этапа (1917 г., крах советской власти и «смута» ельцинского периода). Сегодняшняя реальность — это постепенное и мучительное преодоление горбачевского периода, а затем и ельцинского. Синтетическая органика жизни и культуры еще только формируется, а на поверхности исторического течения идет аналитический перебор уже бывших и вновь формирующихся тенденций, концепций, ценностных установок.

Теоретическое исследование общеисторической логики социокультурного синтезирования в переходную эпоху актуально сегодня по меньшей мере

по двум причинам: во-первых, потому что проблема такого синтезирования не просто недостаточно изучена, но и толком даже не поставлена, а во-вторых, потому что переходная эпоха, начавшаяся в 1917 г., как представляется, по-вторим, автору статьи, еще не завершилась. Было бы большой иллюзией считать, что эта эпоха позади, в прошлом, что все синтезы осуществились, что наступило упорядоченное, органическое, основанное на выверенных целях и прогнозах развитие России.

Синтез и анализ характеризуют мир в целом, они идут в природе, общественной жизни, познании и культуре. Синтез, если обратиться к его понятийному содержанию, есть тенденция к соединению разнородного, слияние в одном органическом целом до того существовавших в разъединенном противоборствующем состоянии элементов. Аналитическая тенденция в свою очередь представляет собой распад, разложение объекта на части.

Синтезирование как соединение в единое целое обеспечивает системно-организованный процесс развития разного рода объектов. Можно выделить различные логические формы синтеза, имея в виду не одни его гносеологические смыслы, а и его общественную и культурно-историческую онтологию. Во-первых, это познавательный синтез, опирающийся на понятийное и образное мышление эмпирические и теоретические методы познания, во-вторых, следует выделить материально-практический синтез как процесс воссоединения разделившихся, распавшихся элементов в ходе предметной деятельности, нацеленной на природу и собственные социальные структуры. В-третьих, это, наконец, социокультурный синтез, а именно ценностно-познавательный синтез, формирующийся во всем многообразии социальной жизнедеятельности ею обусловленной и ее же обуславливающую.

Любое системно организованное целое есть либо формирующийся синтез, либо синтез в той или иной мере ставший, либо синтез уходящий — в стадии распада на элементы, когда связи между этими элементами ослабевают и рвутся. Именно в этот последний период начинается и нарастает аналитическое рассогласование и напряженное искание нового синтеза.

Это относится и к социокультурному синтезированию. При том, конечно, что синтетические процессы протекают здесь в специфической форме, если сравнивать их с ходом синтезов не только в мире природы — что очевидно, ибо природа бессознательна и лишена ценностного самопознания, — но также и с прогрессивно направленными синтезами в познавательной и материально-практической деятельности — что также понятно, потому что прогресс в культуре нелинеен и к тому же протекает противоречиво и сопровождается историческими срывами.

Во-первых, логико-методологическое осмысление синтетических процессов в истории и культуре не может быть редуцировано только к номотетике, т. е. к всеобщим, необходимым и повторяющимся законам общественного, исторического движения. Даже если при этом уточняется, что эти законы проявляются особенным образом, конкретно исторически. Само конкретно историческое понимается нередко как нечто вторичное и едва ли не второстепенное. В этом случае упускается из виду, что исторические законы становятся, формируются, а не есть бытие, чудесным образом рожденное из ничего. Исторический закон

являет себя не просто как ставший синтез, но как синтез становящийся. И понимание процесса исторического становления не менее, а даже более важно, чем понимание ставшей формы как результата этого процесса. Ибо история всегда и есть процесс становления, рождения новых, небывших состояний, а не какой-то достигнутый раз и навсегда результат, т. е. устойчивое, повторяющееся законсообразное состояние, осуществившийся окончательно синтез. Именно поэтому живущие в настоящем, т. е. в ситуации становящихся процессов, носители социальных отношений так заинтересованы — и особенно в переходную эпоху — в постижении невероятно сложных современных процессов. И эта их заинтересованность нередко становится причиной номотетистских, морфологических иллюзий своеобразной веры во всецелие законов, против которой, в частности, предостерегал Г. В. Флоровский [6, с. 252]. Разумеется, в истории есть законы — всеобщие, необходимые, повторяющиеся процессы. Однако историческое синтезирование открывает путь глубинной исторической конкретизации, индивидуализации исторического генезиса, культурного наследия и традиций. Кроме этого надо учитывать, что общественное развитие не скованно цепями законов, что свобода как деятельностное состояние не есть только познанная необходимость, но включает в свое содержание и духовно значимые, мобилизующие факторы — религиозные, нравственные, эстетические, ментальные и др. И эти факторы далеко не всегда обусловлены материально-экономически, политически и т. д., но и безусловны, абсолютны и как бы вневременны, т. е. имеют духовную природу. Законы — это в сущности своей появляющиеся и исчезающие в процессе синтезирования типы, осмысление которых требует учета идиографической конкретики исторического генезиса, сравнительно-исторического анализа, сопоставительного рассмотрения гипотез и теории и их проверяемости на основе текущей исторической практики. Другими словами, изучение социального, а равно и социокультурного синтезирования требует использования индивидуализирующего, идиографического подхода, а не одной только номотетики, понимаемой в духе XVIII–XIX вв., последними приверженцами которой были как раз марксисты-ленинцы XX столетия [7]. Социокультурное синтезирование, во-вторых, развивается как соединение унаследованного ценностного содержания (памятники культуры, язык, ментальные формы и др.) и современного, текущего оценивания, относящегося как к этому унаследованному содержанию, так и к новым — резким особенно в переходную эпоху — реалиям общественной жизни. Такое синтезирование обозначают обычно посредством понятий «влияние», «заимствование», «инновация» и др. Реальный смысл этих всплывающих на поверхности социальной жизни тенденций ведом поначалу далеко не всем и далеко не исчерпывающе. Покидающие историческую сцену силы предпринимают безуспешные попытки остановить распад старых синтезов, осмыслить новую действительность с помощью привычных идеологических клише. «Новые учителя» вступают в ожесточенную полемику по поводу новых социальных реалий, выдвигают свои варианты синтезирования. На фоне социокультурной сумятицы, явно выраженной в революционный период, появляются те немногие, кто способен взять на себя духовное водительство, те, кто видят дальше и больше, — религиозные пророки, философы, политические деятели, ученые, писатели, художники

и др. Духовная элита наделена даром прозревать (мистически, рационально, теоретически, в художественно-образной форме) перспективные тенденции социокультурного синтезирования, преодолевая в периоды социального брожения хаотическое броуновское движение ценностей и оценок. И что еще важнее, представители духовной элиты улавливают в той или иной мере глубинные, хотя и рационально «недовоплощенные», «недооформленные» чаяния народных масс и выводят эти массы на путь социально-практической реализации новых ценностных синтезов.

В-третьих, культурный синтез в отличие от псевдоморфного и эклектического соединения представляет собою системную, органическую целостность, способную к саморазвитию — по крайней мере до той поры, пока эта целостность не исчерпает возможности своего саморазвития (так сказать, «самолечения») и не окажется под угрозой распада, аналитической «элементаризации». Но создавая новые системно организованные ценностные синтезы, человеческие сообщества опираются на ценностное содержание оставшихся в прошлом синтезов, осмысливая и переосмысливая как то содержание, которое закреплено в отдельных памятках культуры так и то содержание, в котором обобщен исторический ментальный опыт своих и чужих народов, каким этот опыт сформировался в процессе смены разных эпох и особенностей эпохи, предшествующей становящейся современности.

В-четвертых, носители социокультурных отношений (индивиды, социальные группы, этносы и др.) более ли менее осознанно или интуитивно действуют на основе волевых и целесообразных импульсов, осуществляя выбор содержащихся в прошлых синтезах элементов и включают эти элементы в состав новых синтезов. При этом выдвигаются самые разные варианты синтезирования. Разумеется, та или иная исторически ведущая тенденция синтезирования непременно утвердится, но не сразу, с отступлениями и реакционными возвратами к прошлым состояниям, а ее конкретно-историческая форма будет зависеть от целого ряда факторов, условий, случайностей и т. д. Варианты социокультурного синтезирования остаются в памяти поколений, уходя и возвращаясь, поставляя настоящему ценностный, но также и теоретический материал для новых конкретизирующих синтезов, рождающихся под давлением новой социальной реальности. В результате, порой, немало числа проб и ошибок складываются ведущие тенденции синтезирования, которые утрачивают в последующем свою ведущую роль, но сохраняются в качестве исторического наследия, традиций, выдающихся памятников культуры, элементы которых снова и снова как бы изымаются из прошлого и используются в преобразованном виде в настоящем и в качестве прогнозов на будущее.

В-пятых, наконец, социокультурное синтезирование идет на всех этапах становления и развития исторической эпохи. Оно усиливается по мере завершения переходной эпохи. Необходимость синтезирования осознается вполне определенно и тогда, когда становится явным ценностный распад, когда ярко проявляют себя аналитические тенденции (особенно во время революции), когда ситуация хаоса, разложения старых ценностных установок, ожесточенной борьбы вынуждает исторических субъектов выстраивать аксиологическую и теоретическую аргументацию, доказывать правоту своей частной позиции.

По мере исторического продвижения переходной эпохи к завершению, т. е. к эпохе ставшей, более или менее определенной в своих основоположениях, синтезирующие тенденции усиливаются, спадает ожесточение ценностного противоборства, а в обществе зреет понимание того, что в ценностных установках вчерашних противников содержатся позитивные, перспективные линии, заслуживающие включения в собственные синтетические построения.

В-шестых, важно учитывать, что синтезирующие процессы существуют во взаимосвязях с процессами аналитического обособления и распада и что те и другие процессы являют себя как одновременно, так и последовательно, т. е., с одной стороны, то, что распад и соединение, сосуществуют, а с другой — преобладание процессов аналитического рассогласования всегда сменяется активизацией процессов синтетических, объединяющих, органических. Социокультурное синтезирование, а равно и процесс социокультурного анализа как тенденция аксиологической индивидуализации — это процессы постоянные, не знающие перерывов. Эти процессы идут и в переходные эпохи (эпохи социокультурных переворотов), и в периоды, когда переходная эпоха остается позади, формируется и побеждает новое историческое качество (новые религиозные сдвиги, новые моральные установки, новые идейные и стилевые явления в литературе и искусстве, новая политическая культура, новая экономическая и государственно-политическая реальность и др.). С другой стороны, и ситуация переходности наличествует на любом этапе исторического развития. Вместе с тем резкая и быстрая смена исторического качества в обществе в целом и в культуре в особенности характерна именно для переходной эпохи и ярко проявляется в период ее революционной кульминации. Социальная революция как раз и становится красноречивым свидетельством переходности эпохи. Именно факт революции может быть положен в основу периодизации и самой переходной эпохи. Представляется, что вполне правомерно ставить вопрос о трех этапах переходного периода, имея в виду соотношение аналитических процессов и процессов синтезирования.

Предреволюционный период — это период явно обозначившегося дифференцированного состояния, аналитического обособления разных, в т. ч. противоположных социокультурных позиций. Это время, когда ослабевает, но еще сохраняет свое влияние и свой авторитет сложившийся, господствующий ценностно-познавательный синтез. Это время, когда старый синтез еще не ушел и на его основе все еще выстраивается система общественного порядка, а варианты нового синтеза существуют в программной, проективной форме. Революционный период — это время обострения аналитических процессов, обособления и борьбы ценностно-познавательных ориентаций новых прогнозов и проектов. Следует, впрочем, уточнить, что каждый такой прогноз или проект по необходимости — т. е. в силу необходимости концептуального обоснования своей позиции — включает и моменты синтеза. Оппозиционные прежней социокультурной системе группы, политические партии, религиозные и художественно-творческие силы разрабатывают свои варианты синтеза, обозначают свои «источники», свои «составные части». Незрелость и известный схематизм синтезирующих процессов в период революции объясняется как остротой борьбы, так и сложностью ситуации, а именно появ-

лением качественно новых, небывших состояний. В революционный период, а также и в ходе строительства новой жизни выявляется острая потребность приспособления, согласования концептуального материала и социально-практических потребностей, когда выученные морфологические формы (законы, вера, философские и иные концепты) мало помогают и нуждаются в корректировке. Социально-практические трудности выстраивания новых, небывших ранее, неповторимых синтезов компенсируются зачастую псевдоморфозами и симбиозами, куда включаются под новыми идеологическими «вывесками» идеи и установки из прошлого. Особо должен быть отмечен фактор насилия (военного, репрессивного в т. ч.), который объективно по самой своей природе существенно механистичен, поддерживает функционирование общественной системы, но не ее органическое саморазвитие.

По мере удаления от революционных событий роль синтетических тенденций в общественной и культурной жизни усиливается. Постепенно смягчается ожесточенность противоборства между идеологами и культурными деятелями, еще вчера находившимися по разные стороны революционных баррикад. Это происходит прежде всего в силу того, что победившие в ходе революционной борьбы социальные группы вынуждены, подчеркнем еще раз, переходить от задач слома, разрушения институциональных и ценностных моделей своих врагов, к созидательному строительству.

Наследие революционного вождя — В. И. Ленина в данном случае весьма показательно. Его труды революционного периода пронизаны объективно обусловленной, революционной, разъединяющей риторикой, духом борьбы и обособления. Понятие «синтез» он практически не использует. Хотя и обращается к теме союзников пролетариата, проблемам культурного наследия, традиций, генезиса революционных идей. Синтезирующие установки не исчезали на всем протяжении советского периода, а иногда и усиливались (период «оттепели», 80-е гг.). Тем не менее до самого крушения своего господства советские идеологи были не в состоянии преодолеть свою «нелюбовь» к синтезам, подпитывались псевдоморфозами революционной эпохи, весьма удобными для советской номенклатуры. Добавим, и для номенклатуры постсоветской, в особенности первой половины 90-х гг. Ибо и сторонники ельцинизма мнили себя «революционерами», ниспровергателями основ советской системы, которую, с одной стороны, они действительно разрушили, расчистив пути для новой истории страны, а с другой — мечтали создать новое общество и культуру, в котором, увы, нередко проступали псевдоморфные карикатурные черты советского прошлого (централизованный распределительный принцип в экономике, нацеленный на удовлетворение растущего аппетита в основном бывшей советской и новой номенклатуры, антинародные, антигосударственные и социокультурные псевдоморфозы типа политики жесткого централизма под видом неограниченного суверенитета регионов, ограничение роли демократических институтов под видом их укрепления и развития, идеологизаторский подход под видом строгой науки, импортированный из-за рубежа, ущемление интересов народа и его традиций под видом декларированной общечеловечности и др.)

Революционный период, а равно и утвердившийся советский порядок — это далеко не только злая воля большевиков, а объективная реальность со всеми

ее исторически обусловленными противоречиями, псевдоморфозами, со всеми ее сложными причинными рядами. Точно также как и недооценка В. И. Лениным синтезирующих примиряющих тенденций объясняется, хотя бы отчасти, накалом революционной борьбы, перехлестом разъединяющих, разрушающих начал и недооценкой начал соединяющих, созидательных, а не одним только радикально окрашенным субъективизмом. При этом уже в ходе революционных событий, после захвата власти В. И. Ленин осознавал и объективно не мог не осознавать значимость социокультурного синтезирования. Однако до самого крушения советской власти марксисты-ленинцы не смогли преодолеть разъединяющей революционаристский искус, становящийся все более декларативным, начетническим, а по существу — формой идеологической легитимации власти позднесоветской номенклатуры.

Нет необходимости доказывать, что коммунистический вождь исходил на протяжении всей своей революционной деятельности далеко не только из иллюзий и мечтаний о «светлом будущем». Он внимательно изучал объективные реалии исторической жизни России, вступившей в эпоху тектонических социальных сдвигов, обострившихся экономических, политических и культурных противоречий, в эпоху борьбы и обособления, индивидуализации и разъединения — в эпоху господства аналитической тенденции. Отсюда его приверженность идеям революционера К. Маркса, материалистической диалектике как «алгебре революции», классовой борьбе как движущей силе истории. Отсюда своеобразное понимание закона единства и борьбы противоположностей, где явная гипертрофия противоречивости социального развития, а соответственно и очень даже заметная «стертость» стороны единства, синтеза. Идеология В. И. Ленина и марксистов-ленинцев опиралась на разъединяющие, «аналитические» установки борьбы, обособление, извечную борьбу тьмы и света, а синтезирующие установки (например поиск союзников пролетариата), особенно в революционный период, проступали только как нечто вынужденное, временное, обусловленное крайней необходимостью.

В. И. Ленин, а также его сподвижники и идейные наследники неохотно использовали понятие «синтез» применительно к рассмотрению социокультурных явлений. И понятно почему. Революционный процесс уже в силу своей исторической природы «аналитичен», т. е. характеризуется распадом, раздроблением унаследованных синтезов. Соответственно и мировоззрение идеологов революции нацелено на борьбу, обособление, враждебное отношение ко всем тем, кто хотя бы в какой-то мере отстаивает ценности прошлого (экономические, властные, художественные, религиозные, ментальные и др.). Борьба классов, идеологий, партий, атеистов и верующих, материалистов и атеистов, психология вражды ко всем другим, «не нашим» — все это «аналитическое» отражение революционной ситуации.

Само понятие синтеза вызывало раздражение. В этой связи можно привести только один, но характерный пример. В статье «Герои «оговорочки»» (1910) В. И. Ленин обращается к понятию «синтез» в его социокультурном значении. Это понятие использовал В. А. Базаров в работе о Л. Н. Толстом. Раздражение В. И. Ленина вызывают слова В. А. Базарова о Л. Н. Толстом как создателе мировоззренческого синтеза, основоположнике «чисто челове-

ской религии». В данном случае важно то, что В. И. Ленин принципиально отвергает самую возможность синтеза религии, философии и политики, что общечеловеческое начало как начало, соединяющее цивилизации, эпохи, народы и даже конфликтующие социальные группы, есть начало второстепенное, если не вредное [2] Достаточно вспомнить его известную работу «О значении воинствующего материализма», (1922), в которой В. И. Ленин рассматривал религию не просто в духе атеистического просветительства, а как отражение классовых интересов угнетателей, эксплуататоров. До самого своего ухода из жизни революционер В. И. Ленин продвигал и отстаивал — с теми или иными оговорками, обусловленными интересами и потребностями времени, культурной средой и воспитанием и т. д., — установки на классовую борьбу во всех без исключения сферах культуры, на отсечение всех тех ценностей культуры, которые представлялись ему вредными для «дела пролетариата». Разъединение, обособление от других, борьба с инакомыслием казались ему единственно верной позицией. Его субъективизм выражался в подозрительном отношении к синтезу, согласию, объединению.

Характерно, что и материалистическая диалектика мыслилась В. И. Лениным, также как его предшественниками и советским последователями, как система законов развития природы, общества и мышления, т. е. номотетически. В природе властвует саморазвитие, а история завершается коммунистическим раем, т. е. некоторым синтезом, согласием и единством, но в некоем туманном утопическом будущем. Главный закон диалектики — единства и борьбы противоположностей — трактовался применительно к явлениям общественной жизни таким образом, что в этой борьбе противоположностей социальной и культурной жизни оставалось мало места единству, освоению уходящей противоположности, т. е. синтезу нового и того, что входило в это новое из прежних форм, притом входило таким образом, что и старые культурные формы не умирали бесследно, но хранились как памятники культуры.

Наскоки на культуру прошлого, в особенности на культуру уходящих социальных групп, были столь резко нигилистическими и бессмысленными, что они вынуждали даже и самих революционных вождей сдерживать напор самых непримиримых ниспровергателей прошлых форм культуры.

Самый жестокий удар обрушился на Церковь и традиции религиозно-духовной жизни. Парарелигиозная вера коммунистов переместила рай с неба на землю, притом рай этот был отодвинут для каждой верующей в него личности в некое далекое и счастливое будущее, а настоящее оставалось в мире кровавой вражды и раздробления между классами, поколениями, культурами. Революционное мировоззрение было прямо противоположно, враждебно духу согласия, гармонии и общечеловечности, который при всех отступлениях и поворотах оставался ведущей, определяющей тенденцией христианского мировоззрения.

В этом плане показательна работа В. И. Ленина «О значении воинствующего материализма» (1922). Именно это сочинение явилось важнейшим идейным источником советского марксизма, а в совокупном отношении стало духовным тормозом, политической идеологией коммунистической номенклатуры на целых три четверти века. Многозначительно уже само название статьи.

Война как крайне аналитическое обособление «верной» позиции от позиций «неверных», а значит вредных для дела революции подходах. Война объявляется культуре эксплуататорских классов, философскому идеализму, религии и Церкви. Тем самым под запрет попадали целые пласты культурного наследия, в особенности христианского. Это сужало духовный горизонт граждан страны, подрывало роль аксиологической телеологии, высших, безусловных начал, а тем самым и культуры. Более того, В. И. Ленин призывает к непримиримой борьбе против любых проявлений инакомыслия. Любая синтезирующая тенденция подвергается не просто критике; тщательно разрабатывается и жестко утверждается идеологическое обоснование цензурных запретов и репрессий. В этой работе, как и во многих других, проповедуется к тому же номотетизм, т. е. вера в то, что некогда открытые К. Марксом законы развития вообще и общественного развития в особенности заданы навечно — по сути в качестве религиозной псевдоморфозы. Диалектика Г. Гегеля, преобразованная в материалистическом духе марксистами, объявляется некоей самодовлеющей, едва ли не мистической силой, ведущей человечество к социальной гармонии. То, что у тонкого политического прагматика, вождя рабочих и крестьян было объективно обусловлено — т. е. использование диалектики в качестве идейного обоснования революционной борьбы, пронизательный анализ исторической конкретики, — в дальнейшем все отчетливее становилось анахронизмом, декларацией, идеологической легитимацией власти советской номенклатуры, худшая часть которой в конце концов совершила предательство, и не только по отношению к К. Марксу и В. И. Ленину, но и ко всему тому исторически позитивному и созидательному, что было сделано за три четверти века существования советской цивилизации.

Тут следует, впрочем, уточнить, что номотетизм опасен не тогда, когда его адепты устанавливают закономерности и повторяемости, а тогда, когда эти закономерности превращаются в такие синтетические формы, которые неизменны, заданы раз и навсегда — как для настоящего, так и для будущего, а не связаны с возникновением все новых синтетических соединений в небывших, неповторимых состояниях социальной и культурной истории. Духовная и теоретическая отсталость марксизма-ленинизма заключалось в нигилистическом отношении к религиозной теологии, в редукции духовного к натуралистическим основоположениям, экономическому детерминизму, идеологизаторству и разрушающем социальную ткань классовом подходе. Наконец, и это важно подчеркнуть, аналитическое обособление частей социокультурного целого (как со стороны процессуально-онтологической, так и со стороны гносеологической) преобладало в советский период над синтетическими тенденциями — особенно во время революции и по ее окончании. Было бы ошибкой утверждать, что тенденция к разъединению, обособлению и борьбе, объективно обусловленная обострением противоречий в революционный период, совершенно исключает тенденцию к социокультурному синтезированию. Во-первых, любая социальная система всегда эволюционирует, а в революционный период изменяется резко, катастрофически, а во-вторых, и в этот период обособления и распада нуждается в синтезировании и систематизации своих социокультурных подходов, своей идеологии, своего социального

программирования, т. е. в более или менее упорядоченном функционировании. Другими словами — не только в разрушении прежних синтезов, но и в работе по формированию каких-то новых синтезов, каких-то новых объединяющих начал. Аналитическая тенденция никогда не бывает тотальной, отвергающей все иное, не свое. Хотя и примеры нигилистического отношения к унаследованным формам встречаются во множестве. Еще до революции идеологи, ее готовившие, выдвигали свои социокультурные синтезы. А время революции и после ее завершения уменьшаются, но не исчезает необходимость в использовании упорядочивающих, соединяющих подходов как в самой общественной жизни, так и в социокультурных отражениях. По мере удаления от революционной встряски и выдвижения на первый план потребностей мирного строительства нужда в синтезах разного рода только растет. Собственно, и переходная эпоха завершается тогда, когда уходит аналитическая «раздробленность» и более или менее упорядоченное единство целей и ценностей. Следует при этом уточнить, что на ранних этапах предреволюционного и революционного периодов новые социокультурные синтезы перенасыщены псевдоморфозами, уродливыми духовными «сростками» (утопиями, пафосными декларациями, религиозным «переформатированием» и др.). Эти псевдоморфные образования весьма устойчивы, уходят постепенно, а порой и возвращаются, становятся источником реакционных волн. Вместе с тем надо учитывать, что после революции псевдоморфозы если и не исчезают, то в любом случае ослабевают. Точно так же, как под влиянием исторических обстоятельств, требований момента явно намечается выход к синтетическим подвижкам. Показательна в этом плане известная эволюция подхода В. И. Ленина к социокультурному синтезированию до революции и после захвата власти большевиками. До революции он неоднократно обращался к выстраиванию новых синтезов на основе марксистского учения. Правда, эти синтезы были нацелены прежде всего на обоснование, систематизацию своего мировоззрения, на аналитическую дифференциацию своего мировоззрения от мировоззрения своих противников («От какого наследства мы отказываемся?», 1897; «Памяти Герцена», 1912; «Три источника, три составные части марксизма», 1913 г.; «О национальной гордости великороссов», 1914).

В ходе революции и сразу же по ее завершении в его кратких публикациях вырисовывается иная — слабая, но явная тенденция к отходу от аналитического разброда, хаоса, разъединения. Не разрушение только выдвигается на первый план, но и созидание, не обособление только и исключительно, но и согласование, не революционное разъединение только, но и эволюционное движение к объединению со всеми теми, кто может быть полезен для дела революции. Выступая в 1919 г. на Первом всероссийском съезде по внешкольному образованию, В. И. Ленин настаивает на необходимости быстрого и решительного преодоления разброда, хаоса и дезорганизации как следствия начального периода революции. Первое, что надо здесь сделать, — бороться с безграмотностью крестьянской массы. Ибо только культура может обеспечить единую и планомерную организацию общественной жизни. Более того, В. И. Ленин обрушивается с резкой критикой на тех, кто «самое нелепое кривляние» выдает за «нечто новое», кто продвигает лозунг «чисто пролетарского искусства и про-

летарской культуры» [1, с.356–357]. В. И. Ленин критикует сектантские позиции идеологов Пролеткульта и призывает не выдумывать «новую пролетарскую культуру», а развивать лучше образцы, традиции и результаты «существующей культуры». И добавляет, явно сужая синтезирующую направленность этих слов: «с точки зрения миросозерцания марксизма» [4, с. 395]. Спустя месяц он называет теоретически неверными и практически вредными попытки идеологов Пролеткульта «выдумывать свою особую культуру». И уточняет, что «марксизм отнюдь не отбросил ценнейших завоеваний буржуазной эпохи, а, напротив, усвоил и переработал все, что было ценного в более чем двухтысячелетнем развитии человеческой мысли и культуры» [5, с. 397]. Незадолго до своей кончины В. И. Ленин снова в резкой форме выступает против революционаристского обособления новой рождающейся культуры от других культур, ибо культурный нигилизм бессилен перед лицом обступивших Россию проблем. Будучи проныцательным прагматиком, он опасается теперь новой постреволюционной номенклатуры, взывает к «улучшению» работы «госаппарата Рабкрин». И явно надеется на социокультурное синтезирование — на использование завоеваний буржуазной культуры, на просвещение и образование, уже достигнутое другими государствами. Пора перестать «разглагольствовать» о «пролетарской культуре». Чтобы побороть бюрократическую чуму, необходимо синтезировать все положительное и жизнеспособное в других культурах [3, с. 430–431]. Впрочем, и сегодня об этом надо вспоминать почаще, ибо и сегодня воспроизводятся «махровые типы культуры» (выражение В. И. Ленина) — теперь советской и даже досоветской.

Надвигающаяся, а затем и наступившая война и послевоенное восстановление страны и многое другое как бы законсервировали аналитическое рассогласование революционного периода, а именно полувоенную, перенасыщенную псевдоморфозами командно-административную систему управления страной, в т. ч. и культурой (социалистическая демократия, классовый подход, коммунистическая утопия, атеистическая ограниченность, партийность при существовании одной партии, догматизация марксизма и др.). При всей эффективности усилий советской власти становление органического синтеза в общественной жизни тормозилось — и чем дальше, тем больше. Робкие попытки движения в этом направлении не имели успеха (например т. н. оттепель). Советская система общественной жизни и культуры оставалась до самого своего конца двойственной, противоречивой. Она покоилась на хрупком основании — вполне жизнеспособных формах социалистического воспроизводства экономики, науки, культуры, с одной стороны, а с другой — сложившихся после революции и заостривших псевдоморфоз, основанных на простом механическом соединении частей неорганического целого. Во время войны эти псевдоморфозы командно-административного типа были, что понятно, действенными или даже эффективными, а после ее завершения стали тормозом органического развития страны.

Переходная эпоха зримо обозначилась в 1917 г. Рухнула имперская Россия, и наступил трудный советский период — с его кардинальным социокультурным поворотом. В конце 80-х — начале 90-х гг. начался завершающий этап переходной эпохи. Накопленный за столетие социокультурный опыт — важ-

нейшая предпосылка продвижения к новому синтезу в общественной жизни и культуре. Продвижение к синтезу, свободному от романтизации прошлого, псевдоморфоз и утопий. Синтетические процессы являют себя уже сегодня и за ними будущее.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ленин В. И. I Всероссийский съезд по внешкольному образованию. 6–19 мая 1919 г. Приветственная речь 6 мая // В. И. Ленин о литературе и искусстве. — М., 1957. — С. 356–357.
2. Ленин В. И. Герои «оговорочки» // Ленин В. И. О литературе и искусстве. — М., 1957. — С. 218–219.
3. Ленин В. И. Лучше меньше да лучше // Ленин В. И. О литературе и искусстве. — М., 1957. — С. 430–431.
4. Ленин В. И. О «Пролеткульте» и пролетарской культуре // Ленин В. И. О литературе и искусстве. — М., 1957. — С. 395.
5. Ленин В. И. О пролетарской культуре. // Ленин В. И. О литературе и искусстве. — М., 1957. — С. 397.
6. Флоровский Г. В. Евразийский соблазн // Россия между Европой и Азией. Антология. — М., 1993. — С. 252.
7. Щученко В. А. Метаисторическое и конкретно-историческое: историко-культурное измерение. СПб., 2010. — С. 44–110.

*А. Л. Казин**

ОТ ФЕВРАЛЯ К ОКТЯБРЮ: ВЫЗОВ И ОТВЕТ

Вопрос о природе двух русских революций 1917 г. до сих пор не решен. В последнее время говорят даже о единой русской революции с двумя этапами — февральским и октябрьским. Однако это ошибка, ибо февральский переворот разрушал российскую империю, а октябрьский ее собирал — под другими знаменами. В статье анализируются мировоззренческие и социально-культурные условия указанных процессов.

Ключевые слова: Россия, православно-русская цивилизация, монархия, либерализм, русская идея, народная традиция, революционная власть.

A. L. Kazin

FROM FEBRUARY TO OCTOBER:: CHALLENGE AND RESPONSE

The question of the nature of the two Russian revolutions of 1917 has not yet resolved. Recently, they say of a single Russian revolution with two stages: February and October. However, this is a mistake, because the February Revolution destroyed the Russian empire and the October Revolution assembled the empire under other banners. The article analyzes the ideological and socio-cultural conditions of these processes.

Keywords: Russia, Orthodox-Russian civilization, monarchy, liberalism, Russian Idea, folk tradition, revolutionary power.

В свое время Н. А. Бердяев заметил, что русская история скорее случается, чем происходит. Не думаю, что это так. Россия неизменно отвечает на вызовы, направленные против божественного замысла о ней, и две русские революции 1917 г. — наглядный тому пример.

Когда о причинах Февраля говорят историки, они долго перечисляют эмпирические условия и обстоятельства революции, от недостатка хлеба в столице и нежелания запасных полков отправляться на фронт, до мировой войны вообще как главной стратегической ошибки Николая Второго, от которой его предостерегали и Распутин, и Дурново. Все это верно, но все это лишь поводы

* Казин Александр Леонидович, доктор философских наук, профессор, Российский институт истории искусств Министерства культуры РФ.

и косвенные «подпорки» революции, а не ее реальные движущие силы. Бывали и хуже времена: в 1812 г. Наполеон взял Москву, но народ с армией объединились против общего врага, и русские полки прошли по Елисейским полям. А в феврале/марте 1917 г. настроения общества оказались совсем иными, хотя боевые действия велись вдали от коренной России — в Польше, в Белоруссии, в Турции, где, благодаря победам Н. Н. Юденича, уже недалеко было до Константинополя. Да и до поражения самой Германии оставалось около года.

Со своей стороны, марксистско-ленинская теория полагает, что февральский переворот — типичная буржуазно-демократическая революция, когда надстройка — имперская власть — отстает от производственно-экономического базиса, государство ветшает, «верхи не могут, низы не хотят», и происходит сброс этой самой надстройки по всем правилам смены общественных формаций. И всё было бы прекрасно, однако возникает простой вопрос: почему после «бескровного» февральского переворота, когда к власти пришли долгожданные либерально-демократические силы («и дамы и дети-пузанчики кидают цветы и розанчики») в лице Временного правительства, этой власти хватило едва на девять месяцев? Почему «главноуговаривающий» товарищ Керенский не справился с войсками и они, провалив легнее наступление, тут же разбежались по домам? Почему хваленая «невидимая рука рынка» не вылепила из России умеренной буржуазной республики по примеру союзной Франции или тех же США, и эта «непредсказуемая» страна, в которую можно «только верить», пошла совсем другим путем, совершенно уникальным для сытой капиталистической Европы?

Размышляя о затронутых проблемах по существу, я рискую задеть устоявшиеся предрассудки и «правых», и «левых». Однако «Платон мне друг, но истина дороже». Дело в том, что уже по ходу февральских событий в Петербурге и сразу после них по всей стране началось *тотальное уничтожение ключевых социально-культурных установок и духовных скреп, связанных с тысячелетней цивилизационной традицией России*. В середине XIX в. эту традицию определяли триадой «Православие. Самодержавие. Народность». Как писал Иван Ильин,

Россия росла и выросла в форме монархии не потому, что русский человек тяготел к зависимости и к политическому рабству, но потому, что государство, в его понимании, должно быть художественно и религиозно воплощено в едином лице — живом, созерцаемом, беззаветно любимом, и укрепляемом этой всеобщей любовью [2, с. 463].

Конечно, после трех лет кровопролитной мировой войны эта любовь пошатнулась. Однако русские войска, несомненно, вошли бы в Берлин вместе с союзниками, если бы не измена высших военных и политических кругов. В своих «Окаянных днях» антикоммунист Иван Бунин говорит одному из убежденных «февралистов»:

Не народ начал революцию, а вы. Народу было совершенно наплевать на все, чего мы хотели, чем мы были недовольны. Я не о революции с вами говорю — пусть она неизбежна, прекрасна, всё что угодно. Но не врете на народ — ему ваши ответственные министерства, замены Щегловитых Малянтовичами и отмены всяческих цензур были нужны как летошний снег, и он это доказал твердо и жестоко,

сбросивши к черту и Временное правительство, и Учредительное собрание, и «всё, за что гибли поколения лучших русских людей», как вы выражаетесь, и ваше «до победного конца».

Кстати, не менее яростный антикоммунист А. И. Солженицын в принципе придерживался сходного взгляда на роковой «февральский узел», потому и закончил им свою эпопею «Красное колесо». Как партийный проект либерально-националистического «прогрессивного блока» и масонских лож, Февраль был чужд народу, это был долго вынашиваемый антимонархический (в том числе дворцовый) переворот, в котором участвовал даже великий князь с красным бантом. Народ поддержал «великую и бескровную» в основном в форме массового дезертирства и грабежей («запирайте этажи, нынче будут грабежи»), потому что императорская армия без императора воевать не может.

Но было у Февральской революции и иное, более глубокое измерение. Революции в России — не просто борьба за политическую или даже экономическую власть. Русская революция (в отличие от бунта) — это борьба за ценностно-смысловую картину мира, а потом уже — за экономическую и социальную. Уничтожив старую царскую элиту, Февраль не дал стране искомой новой. Масон Керенский (Генеральный секретарь Верховного совета ложи «Великий Восток» России) со своей компанией на эту роль не годился.

Вместе с тем Февраль разбудил в стране пассионарные силы, которые смогли дать народу большие цели, более соответствующие, в конечном счете, национальной традиции, чем буржуазный парламент с министрами-миллионерами. Это были очень жестокие силы, но такова оказалась цена сборки страны после либерального погрома. Вот характерные слова бывшего царского генерала — персонажа философского полилога С. Н. Булгакова «На пиру богов» (лето 1918 г.):

Россия есть царство или же ее вообще нет. Этому достаточно научило нас Смутное время. Этого не понимали только самодовольные «вожди» (интеллигенты-либералы. — А. К.), которые самоуверенно расположились после февраля в министерских креслах, как у себя дома. Но пришли другие люди, менее хитроумные (большевики. — А. К.), и без церемонии сказали: позвольте вам выйти вон. Ну, иных и помяли при этом — без этого перевороты не обходятся. А я вам скажу — и отлично сделали. Уж очень отвратительна одна эта мысль об «окадеченной», конституционно-демократической России. Нет, уж лучше большевики «style russe», сарынь на кичку! Да из этого ещё может и толк выйти, им за один разгон Учредительного собрания, этой пошлости всероссийской, памятник поставить надо. А вот из мертвой хватки господ кадетов России живую не выбраться б!» [1, с. 305].

По-своему ту же идейно-политическую метаморфозу отметил впоследствии и Бердяев, описывая превращение Третьего Рима в Третий Интернационал.

В таком плане Февральская революция 1917 г. представляется великим парадоксом. С одной стороны, это трагический прерыв традиции, благодаря которой российская государственность существовала, условно говоря, тысячу лет, на основе определенного религиозно-цивилизационного архетипа. В феврале этот архетип был почти разрушен, но через девять месяцев — по истории

ческим меркам, мгновенно — он начал восстанавливаться, хотя и под другими знаменами, в других социально-политических формах. Как говорит Мефистофель у Гёте, он часть той силы, что, вечно желая зла, вечно совершает благо...

Что касается личной вины императора Николая II за произошедшее, то он совершил немало политических ошибок, но ни одной нравственной: Страсто-терпец. Однако, даже если бы он не сделал ни одной ошибки, революционные сдвиги подобного рода все равно бы произошли — будь даже на царском месте Иван Грозный, Петр Великий, кто угодно другой. Фундаментальная причина Февральской революции коренится в метаистории: *утрата легитимности той элитой, которая находилась вокруг трона и по факту исполняла роль правящего класса.*

Утраченная легитимность была не просто социально-политической и юридической. Она носила религиозный характер. Имперская элита нравственно сгнила и перестала соответствовать внутренней потребности России в духовно авторитетной власти, защищать которую пришлось императору Николаю Александровичу почти единолично. Главными предателями царя оказались именно те, кто приносил ему присягу, — высший генералитет, а также думцы и часть интеллигенции, вроде Мережковских с Савинковыми. Именно они провоцировали уставший от войны народ (и прежде всего армию) на переворот, который начался 23 февраля в Петрограде на Литейном проспекте. Прав был бывший «легальный марксист» Петр Струве: «Россию погубила безнациональность интеллигенции, единственный в мировой истории случай забвения национальной идеи мозгом нации» [3, с. 272]. К счастью, погубила не до конца.

Таким образом, вольно или невольно Февраль 1917 г. оказался первым звеном цепи событий, приведшей через несколько лет к формированию новой колоссальной империи, которая опиралась не только на народные традиции, но и на превращенные формы православия и самодержавия. *В цивилизационном плане февральская революция привела скорее к смене элиты в рамках одного и того же культурно-исторического типа (термин Н. Я. Данилевского), чем к замене самого типа.* В этом ключе февральская революция сыграла положительную роль по отношению к осуществлению цивилизационного идеала, составляющего «сквозное действие» истории России вплоть до сегодняшнего дня. Она ясно показала, что либеральная буржуазия — тогда в лице Временного правительства — Россией управлять не может. Как конкретный политический проект Февраль потерпел полное историческое поражение, но привел к своей мировоззренческой и социально-культурной противоположности уже в октябре того же года.

С точки зрения философии истории Февральская революция — это один из ключевых моментов воспроизводства Россией самой себя, причем через «отрицание отрицания», как сказал бы диалектик Гегель. Основной ее урок в том, что верховная власть в России коренится в области религиозно-мировоззренческого ядра русской цивилизации. Настоящие революции у нас происходят тогда, когда тот или иной правящий слой (в данном случае имперская элита) перестает отвечать требованиям этого ядра. Именно это и произошло в феврале 1917 г. на фоне стратегических и тактических ошибок действующей власти, не справившейся с защитой — внутренней и внешней — драгоценности

Святой Руси. Буржуазный модерн в 1917 г. не пришелся по нраву русскому народу, он предпочел модернизироваться другими способами, сохраняя при этом верность своей исконной соборной традиции — в официально атеистической форме «красной империи».

В дальнейшем, на протяжении XX в., подобные смены элит происходили в стране по меньшей мере трижды: от ленинско-троцкистского интернационал-коммунизма к сталинскому национал-большевизму и далее (через хрущевско-брежневские вариации) к «новому февралю» 1991 г., преодоленному, в свою очередь, властной вертикалью Путина. Такова судьба изменившего национальной идее (или извратившего ее) правящего класса. Коротко эта идея определяется словом *правда*, соединяющем в себе божественную истину с человеческой справедливостью. В верности такой правде и состоит смысл нашей истории. Читатель может спросить, почему истинная правда обретается у нас через революции, а не через парламентские процедуры. Причина в том, что Святая Русь — ее внутренний метафизический центр — ищет не всеобщего комфорта, а *смысла жизни*, а он плохо сочетается с лукавой машиной голосования, управляемой профессиональными демагогами («политтехнологами»). Скорее здесь подошло бы понятие *искупления*, когда грехи отцов приходится изживать детям. В определенном смысле Октябрь 1917 г. является искуплением его Февраля, а Великая Отечественная война — искуплением Октября.

Подводя итог, замечу, что если бы «демократическая керенщина» задержалась у кормила власти еще на пару десятилетий, Россию, вероятно, ждала бы судьба Франции, разбитой германским оккультным рейхом в 1940 г. примерно за месяц. Только, в отличие от французов (европейцы все-таки), русские были бы уничтожены совсем. Однако в пасхальные дни 1945 г. зоркие люди различили за красным знаменем над Берлином православный крест. История — слишком серьезное дело, чтобы доверять ее только человеку.

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С. Н. На пиру богов // Из глубины. Сборник статей о русской революции. — М., 1991.
2. Ильин И. А. О русской идее // Ильин И. А. Русская идея. — М., 1992.
3. Струве П. Б. Размышления о русской революции // Струве П. Б. Избранные сочинения. — М., 1999.

*Г. М. Ипполитов**

АНТОН ИВАНОВИЧ ДЕНИКИН: ЭСКИЗ ИСТОРИКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ПОРТРЕТА**

В статье кратко рассматриваются мировоззренческая позиция, личные нравственные ценности генерал-лейтенанта Антона Ивановича Деникина (1872–1947), вошедшего в историю государства Российского в качестве выдающегося деятеля — полководца, политика, военного писателя. Эскиз его историко-психологического портрета выполнен исходя из проблемно-хронологического подхода к познанию истории, что позволило разделить единую ткань исследования на ряд важных проблем (в классических биографических трудах этого не делается). Работа также базируется на методологии и методах исследования, практикуемых в исторической психологии. Она адресуется главным образом специалистам. Хотя может стать, в какой-то степени, небезынттересной и для всех любителей истории нашего Отечества, ее ярких представителей.

Ключевые слова: Антон Иванович Деникин, историческая психология, мировоззренческая позиция, личные нравственные ценности, Б. А. Энгельгардт, В. В. Шульгин, религиозное православное начало, главком ВСЮР, Белое движение, белая эмиграция.

G. M. Ippolitov
*ANTON IVANOVICH DENIKIN: A SKETCH OF HISTORICAL
AND PSYCHOLOGICAL PORTRAIT*

The article briefly discusses the ideological position, personal moral values of Anton Ivanovich Denikin (1872–1947), the Lieutenant-General, who becomes history of the Russian State as an outstanding individual-commander, politician, and military writer. A sketch of his historical and psychological portrait is made on the basis of topical issue and chronological approach to the cognition of history that made it possible to divide a whole gist of a story

* Ипполитов Георгий Михайлович, доктор исторических наук, профессор, Поволжский филиал Института российской истории Российской академии наук (г. Самара); ipro1953@yandex.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 17–83–01005.

concerning this research on some essential parts (it isn't done in the classic biographical writings). The work is also based on the methodology and research methods practiced in historical psychology. It is addressed mainly to specialists. It may be, reasonably interesting to some extent for all lovers of Native history and its brightest representatives, though.

Keywords: Anton Ivanovich Denikin, historical psychology, ideological position, personal moral values, B. A. Engelhardt, V. Shulgin, religious Orthodox origin, Commander-in-Chief of Russian southern military forces, the White movement, white emigration.

Историческая персоналия генерал-лейтенанта Антона Ивановича Деникина (1872–1947) получила в современной отечественной исторической науке соответствующую научную разработку [2; 4; 30], в которую внес свой вклад и автор данной статьи [19–25]. Масштабность личности и трагические перипетии судьбы боевого русского генерала породили уникальный феномен: его имя продолжает волновать не только историков-профессионалов, но и «смежников» из других сфер социокультурного знания. Оно на устах политиков, публицистов, деятелей культуры, служителей религиозного культа. Причем личность и судьба А. И. Деникина представляют сегодня не только сугубо академический интерес, но и предмет для политических спекуляций. Некоторые политиканствующие не прочь потрепать эпизоды из жизни Антона Ивановича. Кто с пафосом и молитвенным трепетом, экзальтированным придыханием, а кто в формате обвинительного заключения «белым изуверам», произнесенного языком, которому мог бы позавидовать печально известный сталинский кровавый прокурор В. Я. Вышинский, но с единственной целью — наскрести сиюминутные своекорыстные политические дивиденды [21, с. 12–17].

В такой непростой историографической ситуации автор настоящей статьи предпринял попытку реконструировать эскиз историко-психологического портрета Антона Ивановича Деникина. Он отличается от сугубо биографических трудов, в которых соблюдается строгая хронологическая последовательность событий в соответствии с занимаемыми постами или периодами деятельности исторической персоналии. А это подразумевает большую описательность событий и явлений, что значительно усложняет ясный теоретический анализ. Данный же эскиз историко-психологического портрета А. И. Деникина выполнен исходя из проблемно-хронологического подхода к познанию истории, что позволило разделить единую ткань исследования на ряд важных проблем. Работа также базируется на методологии и методах исследования, практикуемых в исторической психологии [26–28].

Мировоззренческая позиция Антона Ивановича Деникина. В ее основу было положено религиозное православное начало, истоки которого находятся в семейном воспитании. Правда, в отрочестве будущий вождь Белого дела прошел все стадии колебаний и сомнений, но в седьмом классе, буквально в одну ночь, пришел к окончательному и бесповоротному решению:

— Человек — существо трех измерений — не в силах осознать высшие законы бытия и творения. Отметаю зверину психологию Ветхого Завета, но всецело приемлю христианство и православие.

Словно гора свалилась с плеч!

С этим жил, с этим и кончаю лета живота своего... [14, с. 77–78].

Религиозное православное начало постоянно развивалось и укреплялось у А. И. Деникина в период его военной службы, т. е. в армии Российской империи безраздельно господствовали христианские (православные) идеалы. Однако Антона Ивановича не следует относить к фанатичному типу верующих. В его религиозных убеждениях имелось много дани традициям. В последующем в официальных документах, речах 1917–1920 гг. он часто будет апеллировать к Богу [35, л. 5; 40, л. 5–6], участвовать в религиозных ритуалах, посвященным военно-политическим и общественным событиям [43]. Подобную практику он продолжил и в белой эмиграции. Так, в Обращении к добровольцам по случаю 26-й годовщины Добровольческой армии от 15 ноября 1943 г. А. И. Деникин писал: «Бог правды, Бог брани, ниспосли избавление стране нашей родной от всех ее лютых врагов и лиходеев, дай мир и свободу исстрадавшемуся народу» [5, с. 288].

Между тем реалии жизни, пытливый ум, ответственность лидера все время толкали его к стихийному материализму, диалектике. Например, он хорошо понимал диалектику материального и духовного в проблеме морального фактора в войне. Еще в 1906 г., анализируя опыт Русско-японской войны (1904–1905), А. И. Деникин, описывая эпизод, когда уральские казаки не хотели идти в бой, предварительно не захоронив товарищей, констатировал, что в таком жестоком деле, как война, не должно быть места сентиментальности, идущей в разрез с пользой дела. Но за реальными данными есть «целая область человеческого духа, не поддающегося учету и сравнению. Нужно помнить, что глубоко религиозные уральцы считали большим позором попасть в руки неприятеля и большим несчастьем умереть без погребения» [11, с. 47].

Несмотря на свои религиозные убеждения, А. И. Деникин оставался в то же время и реалистом. Он видел, что религиозность русского народа к 1917 г. стала размываться. Это подтверждает изучение анализа причин разложения русской армии в 1917 г., данного генералом в его «Очерках Русской Смуты». Он обобщает, что крушение армии обуславливалось крушением идеологического постулата «За веру, Царя и Отечество», выражавшего испокон веков всю военную идеологию, лежавшую в основе воспитания десятков поколений. В народную массу, между тем, считает Антон Иванович, указанный постулат «достаточно глубоко не проникал». Развивая данную мысль, он отмечает, что религиозность русского народа, установившаяся за ним в веках, к началу столетия пошатнулась. Правда, генерал-изгнанник делает оговорку о сложности полного освещения данной проблемы. Но, главным образом эмпирическим путем, он приходит к выводу, что в числе моральных элементов, поддерживавших русские войска, вера не стала началом, побуждавшим на подвиг или удерживавшим от «развития впоследствии звериных инстинктов» [7, с. 79].

В то же время материалистические тенденции в деникинском мировоззрении не являлись все-таки доминирующими. Они, как правило, проявлялись в конкретных ситуациях. Довольно часто в экстремальных. Поэтому к «чистым материалистам» его отнести нельзя. Антон Иванович был склонен, например, судя по текстологическому анализу его «Очерков Русской Сму-

ты» [13], «Пути русского офицера» [14, с. 55–352], переписки с различными лицами в белой эмиграции [34, с. 31–133], к философско-мистическим рассуждениям о проблемах жизни и смерти, случайности и фатуме и т. д. По суждению автора настоящей статьи, Антон Иванович — идеалист с элементами дуализма, стихийного материализма и диалектики. Свидетельство тому — его военная и особенно политическая деятельность, а также и ряд литературных суждений, сделанных в разное время [9, с. 12–13; 10, с. 7–8, 17, с. 8–9, 62, 81, 84–85].

Дуализм, в частности, сказался опосредованно во всех деникинских политических программах, подготовленных им в качестве вождя Белого движения в Гражданской войне на Юге России в 1917–1920 гг. Они отличались непоследовательностью, отсутствием достаточно четких политических установок [6, с. 186; 12, л. 4–5; 15]. Подобная двойственная мировоззренческая база не сказывалась, однако, отрицательно на цельности натуры А. И. Деникина. Ему не были присущи идеалистическое представление о народе как о некой абстрактной массе, угнетаемой и положительной во всех отношениях. Мировоззрение Антона Ивановича отличалось твердым нравственным стержнем, что помогало ему принимать решения в самых сложных ситуациях, и никогда не уходить от ответственности. Конечно, его деяния не всегда укладывались в шкалу общечеловеческих ценностей. Да и сам факт, что генерал участвовал в братоубийственной Гражданской войне, причем на первых ролях, говорит не в его пользу. Правда, здесь автору данной статьи могут возразить, что в огне брода нет. Но все же...

Относительно политической составляющей мировоззренческой позиции вождя Белого дела заметим, что, по его личной оценке, она окончательно сформировалась у него в период обучения в Академии Генерального штаба (1895–1899). 40 с лишним лет спустя Антон Иванович писал об этом так:

В академические годы сложилось мое политическое мировоззрение. Я никогда не сочувствовал ни «народничеству» (преемники его социал-революционеры) — с его террором и ставкой на крестьянский бунт, ни марксизму, с его превалированием материалистических ценностей над духовными и уничтожением человеческой личности. Я принял российский либерализм в его идеологической сущности, без какого-либо партийного догматизма. В широком обобщении это пристрастие приводило меня к трем положениям:

- 1) Конституционная монархия,
- 2) Радикальные реформы и
- 3) Мирные пути обновления страны.

Это мировоззрение я донес нерушимо до революции 1917 года, не принимая активного участия в политике и отдавая все свои силы и труд армии» [14, с. 132]

Написано постфактум, незадолго до смерти Антона Ивановича. Страсти улеглись, лукавить не перед кем. Думается, что данное обстоятельство говорит в пользу искренности оценки престарелого генерала, приведенной выше. Кроме того, ее подтверждают и современники А. И. Деникина (см. табл.).

Таблица. Современники А. И. Деникина о его либерализме

Современники	Высказывания
Б. А. Энгельгардт, ближайший сотрудник вождя Белого движения в 1919–1920 гг.	Считал, что его начальник «был самого демократического происхождения, а по убеждениям типичный русский либерал в военном мундире» [47, л. 186].
В. В. Шульгин, крупный представитель российской контрреволюции	Однозначно утверждал, что А. И. Деникин «был либерал» [46, с. 487].
Генерал Н. Н. Головин, деятель Белого движения, военный ученый	Писал, что Антон Иванович являлся «типичным представителем русского либерального интеллигента, действовавшего всегда в воображаемой им обстановке и считавшего, что учет реальностей жизни является изменой своим идеалам» [3, с. 79].

Да и Марина Грей, дочь вождя Белого дела, подчеркивала в своих воспоминаниях, что ее отец являлся типичным русским интеллигентом и либералом [5, с. 184].

Таким образом, в процессе генезиса мировоззренческой позиции А. И. Деникина, в основу которой было положено религиозное православное начало, сформировались и его взгляды либерально-демократической направленности, что было, в общем, нетипичным для генералитета армии царской России. Однако после 1917 г. реалии окружающей действительности, рожденные революцией, внесли существенные коррективы в политическое кредо либеральной направленности, которое исповедовал Антон Иванович Деникин. При этом он оставался непримиримым врагом революции и не отступил от этого принципа ни разу. Не случайно, будучи главнокомандующим Вооруженными силами Юга России (ВСЮР), генерал в одном из публичных выступлений в г. Ростове, 21 июля 1919 г., безапелляционно заявил: «...Революция провалилась, и теперь возможны только либо эволюция, либо контрреволюция. Я иду путем эволюции» [8].

Антон Иванович Деникин: личностные нравственные ценности. Первое место среди них занимает *патриотизм*. Генерал А. И. Деникин искренне любил Россию. Но не Россию, «вздыбленную революцией», а Россию до 1917 г., которой он честно служил в рядах армии. Неслучайно и в «Послужном списке Старшего Адъютанта Штаба 2-й пехотной дивизии Генерального Штаба капитана Деникина» (составлен 4 декабря 1903 г.)» [37], и в «Послужном списке генерал-квартирмейстера Штаба VIII Армии, Генерал-майора Деникина (составлен 17 декабря 1915 г. в Действующей армии)» [36] нет ни одной записи о взысканиях. Как проявление искренней любви к Отечеству можно расценивать то, что старший адъютант штаба 2-го кавалерийского корпуса (Варшавский военный округ) Генерального штаба капитан А. И. Деникин добровольно отправился на Русско-японскую войну [37, л. 4], причем ему пришлось преодолеть здесь множество бюрократических препон, прежде чем он смог получить разрешение на свой благородный поступок [14, с. 159–160].

Патриот России не считал возможным оказаться вне рядов действующей армии. Первая мировая война показала, что патриотизм генерала проявился не только в его глубоких внутренних убеждениях, но и в высоком уровне военного профессионализма [20, с. 428–435]. Наконец, любовь к России дореволюционного образца рельефно проявилась у Антона Ивановича в его литературно-публицистическом творчестве [25, с. 139–143; 41, с. 90–94]. При этом он относился довольно критически к реалиям российской деятельности. Ему было чуждо слащаво-лицемерное умиление только при одном упоминании о русском.

А являлся генерал патриотом России после 1917 года? Безусловно, да. Но в годы революции и Гражданской войны патриотизм Антона Ивановича в его понимании, столкнулся с патриотизмом пришедших к власти большевиков в их понимании. Большевики не могли считать Антона Ивановича патриотом не только потому, что воевали с ним. Если бы они признали патриотизм генерала, то под сомнение был бы поставлен один из самых мощных аргументов легитимности советской власти — ее якобы всенародная поддержка с первых дней революции. Но после прихода к власти, особенно в первые два года, большевизм отнюдь не выражал чаяния всех россиян. Иначе Гражданская война в России не была бы столь жестокой и кровопролитной, самоистребляющей. И закончилась бы, надо полагать, значительно быстрее. Однако страна разделилась на два непримиримых лагеря (красные и белые), в составе которых имелись и патриоты, и антипатриоты.

А. И. Деникин находился в рядах первых. В 1917–1920 гг. он неоднократно, искренне и публично заявлял о своей любви к Отечеству. «Счастье Родины я ставлю на первый план» [16, л. 22], — заявил он в январе 1920 г. в Екатеринодаре, выступая перед представителями Донского и Кубанского казачества. А ведь это период начала разгрома ВСЮР Красной армией. За плечами оставались два с лишним года кровавой борьбы за счастье России с... русскими людьми. И в этой страшной борьбе генерал А. И. Деникин — патриот, помог в значительной степени своими ошибками победить красным. Победители, предав анафеме имя Антона Ивановича, вычеркнули его из списков патриотов России и лишили Отечества. Но сами они, пытаясь реализовать свой патриотический порыв в построении «царства Божия на земле», исторически в конечном итоге проиграли.

И в белой эмиграции А. И. Деникин продолжал страстно любить Россию. Горечь поражения, боль утрат и несбывшихся надежд не затмили его патриотические чувства. Но только по отношению к России, а не советской власти и не СССР, существовавшего тогда в формате государственной модели, ядро которой составила единоличная сталинская диктатура. Самое весомое доказательство здесь — категорический отказ семидесятилетнего генерала-изгнанника от сотрудничества с гитлеровской Германией, ведшей войну против его Отечества. В данной связи советский разведчик Ю. М. Феличкин вспоминал:

В первые месяцы после нападения Германии на Советский Союз командование вермахта через посредничество командующего войсками во Франции генерала фон Штюльпнагеля предложило генералу Деникину командование первыми частями, сформированными из советских военнопленных. Антон Иванович им ответил:

«Пока шла гражданская война, я воевал против большевиков, это дело семейное, но я русский человек и не буду воевать против своего народа» [44, с. 48–49].

Как истинный патриот России А. И. Деникин в годы Второй мировой войны внес посильный вклад в антифашистскую борьбу в условиях немецкой оккупации [19, с. 201–213]. Конечно, несравнимы его акции с действиями, например, подпольщиков из французского движения Сопротивления, но мужеству его, думается, можно отдать дань уважения. Он оказался нравственно выше своих врагов, сохранив верность России в неимоверно трудных условиях.

Таким образом, А. И. Деникин — патриот России. Но из понятия «Россия» Антон Иванович вынес за скобки такие категории, как «большевизм», «советская власть», «социализм», «сталинизм». Признавая их реальность, он страстно ненавидел данные явления и никогда не отождествлял их с понятием «русский народ». А в большевистской анафеме генералу и ему подобных и проявляется с особой силой трагизм Гражданской войны, расколовшей соотечественников на два непримиримых лагеря, разделив на долгие годы Отечество наше на Советскую Россию, СССР, и белую эмиграцию, русское зарубежье.

Вторая личностная нравственная ценность Антона Ивановича — его *честность*. Полковник А. А. фон Лампе, политический оппонент генерала А. И. Деникина в Белом движении и в белой эмиграции, в своем дневнике оставил по случаю признания главкомом ВСЮР юрисдикции адмирала А. В. Колчака в качестве Верховного правителя России такую запись:

Деникин — слабовольный, но, безусловно, прямой и честный человек... Сегодня мне пришло в голову меткое сравнение для характеристики Деникина — лучшее его достоинство и составляет его недостаток — честность [31, л. 30, 184].

Перед нами явно субъективное мнение, но высказывает его современник, которого нельзя заподозрить в личных симпатиях к Антону Ивановичу.

Уникальное проявление честности генерала фиксирует в своих воспоминаниях Н. Савич, член Особого совещания при главкоме ВСЮР. Антон Иванович после убийства в эмиграцию заставил жену сдать чек на 10 000 фунтов стерлингов, выданный ей по постановлению Особого Совещания в качестве единовременной материальной помощи в связи с убытием за границу, в посольство России в Константинополе [38, № 11, с. 21]. Мотивировка: генерал после отставки стал считать себя исключительно частным лицом. На такие поступки, свидетельствует история, способен далеко не каждый крупный деятель. Парадоксальность же ситуации заключается в том, что честность А. И. Деникина, возведенная им в высшую добродетель, сказывалась пагубно на его политической деятельности в 1917–1920 гг.

Однако имеются свидетельства современников, характеризующие А. И. Деникина как не просто бесчестного, но и безнравственного человека вообще. Так, М. Д. Бонч-Бруевич оставил нам такие воспоминания:

Деникина я знал еще поручиком, когда в 1895 году был в одном с ним классе в Академии генерального штаба. Он и тогда был беспринципным и бестактным

человеком, с большим сумбуром в голове и редким служебным честолюбием, и мне понятно, что поведение мое в предоктябрьские дни он изобразил с наибольшей для себя выгодой — вот, мол, от какой опасности ушел... Приходилось мне встречаться с Деникиным и за годы службы в Киевском военном округе (в царское время. — Г. И.). Репутация у него была незавидная. Говорили, что он картежник, не очень чисто играющий. Поговаривали и о долгах, которые Деникин любил делать, но никогда не спешил отдавать... [1].

Однако в правдивости подобной оценки можно усомниться по следующим основаниям: *во-первых*, автор мемуаров — один из первых царских генералов, добровольно перешедших на сторону советской власти. Что характерно: тенденциозность и субъективизм мемуариста были так ярко выражены, что он подвергся критике за это даже в советской литературе. Так, в 1962 г. генерал-лейтенант А. И. Тодорский, отмечая, в частности, поверхностные характеристики А. И. Деникина, других белых генералов, данные М. Д. Бонч-Бруевичем, писал, что не следует изображать врагов советской власти «людьми безвольными и глупыми». Критик резонно замечает далее, что если бы враги были таковыми, то «стоило ли так затягивать борьбу с ними, да и велика ли честь Красной Армии разгромить таких противников [42]; *во вторых*, столь безапелляционные негативные оценки нравственных качеств Антона Ивановича больше не встречаются в воспоминаниях тех, кто близко сталкивался с А. И. Деникиным; *в третьих*, яркая, трагическая судьба вождя Белого дела, при всей ее противоречивости, опровергает утверждения М. Д. Бонч-Бруевича. Антон Иванович был кем угодно — врагом большевизма и советской власти, одним из виновников эскалации Гражданской войны, но только не морально нечестоплотным человеком.

Третья личностная нравственная ценность Антона Ивановича — неукоснительное соблюдение им своих *принципов*, даже в самые тяжелые моменты Гражданской войны. Обобщенно их можно свести к трем постулатам: Единая, Великая, Неделимая Россия; борьба с большевизмом до конца; святое право частной собственности в условиях народоправства. В силу множества причин объективного и субъективного характера А. И. Деникин проиграл. Но даже в самых критических ситуациях он никогда не пытался лавировать, понимая при этом, что сам может потерпеть поражение. Так, в конце ноября 1919 г., когда стратегический перелом в пользу советского Южного фронта обозначился довольно четко, главком ВСЮР на совещании с ближайшими сотрудниками в Таганроге заявил: «Я знаю, что я исполняю черную работу. Знаю, что *ломаю себе шею* (курсив мой. — Г. И.) и заслужу себе только проклятия. Но эту черную работу должен кто-то исполнить» [18, с. 190–191].

К личностным нравственным ценностям Антона Ивановича следует отнести и *оптимизм*. Это нашло выражение, в частности, в том, что он в экстремальных ситуациях в период поражения его войск с небывалым напряжением воли, но все-таки сохранял в основном оптимизм и уверенность. Последний начальник штаба ВСЮР генерал П. С. Махров, наблюдая деятельность главкома непосредственно в январе 1920 г., впоследствии вспоминал:

Антон Иванович был испытанный воин, он не принадлежал к числу малодушных; будучи уравновешенным и спокойным, он отлично знал цену изрече-

ния: «Нам тяжело — противнику — не легче»; даже при отходе в Новороссийск Деникин пытался сохранить внешнее спокойствие... Генерал Деникин отлично знал психологию армии в дни поражений [33, с. 140, 145].

Однако Н. Савич вспоминает, что после «Новороссийской катастрофы» (март 1920 г.), ставшей кульминацией поражения ВСЮР, перед отходом в Крым генерал А. И. Деникин был человеком «сломленным», «неврастеником, живущим иллюзиями». Он говорил о возможности самоубийства «в случае попытки его арестовать» [38, № 11, с. 32, 46].

Думается, что в оценках мемуаристов нет противоречий. Они все подметили, субъективно отражая объективную реальность, тонкие штришки морально-психологического состояния А. И. Деникина в последние дни его правления на белом Юге России. Тем более, что их оценки взаимоподтверждаются. Так, свидетельство Н. Савича о суицидальных настроениях А. И. Деникина находит подтверждение в документах Н. И. Астрова, члена Особого совещания при главкоме ВСЮР. Из них явствует, что после одного из докладов Н. И. Астрова генералу о катастрофическом положении в тылу его войск, тот сказал: «После этого остается пустить пулю в лоб» [18, с. 185]. Но подобное нельзя объяснить только слабоволием генерала. Это было бы слишком вульгаризированной трактовкой событий. Генерал А. И. Деникин, как и любой человек, не мог не испытывать в тех условиях стрессов и аффектов. Но главное заключается в том, что он смог их преодолеть без самоубийства. Более того, Антон Иванович смог вселять уверенность в своих подчиненных. Так, в докладе Н. И. Астрова Главкому ВСЮР о катастрофическом положении в тылу его войск, после того как А. И. Деникин сказал, что ему остается только пустить пулю в лоб, он еще добавил: «Но мы еще померимся. Бороться с всеобщей разрухой придется еще лет пять» [18, с. 185].

В пользу утверждения о том, что у генерала доминирующим был все-таки оптимизм, говорит еще одно небезынтересное свидетельство из эго-документов Н. И. Астрова. Он пишет, что в январе 1920 г. главком ВСЮР встретил его и Н. Савича в своем поезде и «полушутливым, полураздраженным тоном» несколько раз повторил, что «общественные деятели в протрации, бросили его, забились в Новороссийск, паникуют и ничего не делают» [18, с. 199]. Данный эпизод можно трактовать как тонкий ход А. И. Деникина-оптимиста, хорошо разбирающегося в морально-психологическом состоянии подчиненных в дни поражений. Фраза произнесена полушутливым, полураздраженным тоном несколько раз. Тем самым генерал дает собеседникам соответствующую психологическую установку на восприятие, в котором локализовались в какой-то степени элементы пессимизма, но акцентировалось внимание на сложности ситуации посредством обострения элементов упрека в лексическом построении фразы.

Таким образом, вышеизложенное позволяет утверждать, что, несмотря на всю неоднозначность проявления, доминирующей нравственной ценностью А. И. Деникина являлся оптимизм. Генерал, благодаря волевым гигантским усилиям, умел обуздывать пессимизм и отчаяние, когда те прорывались наружу из глубины его души под воздействием неблагоприятных факторов.

К личностным нравственным ценностям А. И. Деникина можно отнести и его *уважительное отношение к людям*. Правда, крупный деятель российской контрреволюции П. Б. Струве посчитал, что генерал «был улиткой в скорлупе. Я скажу — физиологически не видел людей и особо ими не интересовался» [29, с. 145]. Здесь налицо ярко выраженный субъективизм, тенденциозность автора. Действительно, А. И. Деникин был, в принципе, всю жизнь одинок, тяжело сходилась с людьми. Имелся тому ряд причин психологического порядка. Уже с первых шагов офицерской службы молодой подпоручик выделялся в кругу своих сверстников способностями и целеустремленностью, но держался с сослуживцами на определенной дистанции [32, с. 11–15]. В последующем же перипетии Гражданской войны, политическая борьба, в которую ввязался генерал (а она, как известно, не способствует приобретению друзей, только союзников, систематически предающих), не обеспечивали условий для того, чтобы А. И. Деникин стал открытым для общения широкой аудитории. Особенно создавало ему психологический дискомфорт то, что его соратники, люди, с которыми он был близок душевно, погибали в братоубийственной войне. Ушли один за другим генералы Л. Г. Корнилов, С. Л. Марков, М. В. Алексеев и, наконец, особенно дорогой ему И. П. Романовский. Судьба обрекла Антона Ивановича на горестное одиночество, оставляя один на один с суровой реальностью, где он был обречен на трагедию. Вероятно, в психологической структуре его личности преобладали, выражаясь терминологией К. Г. Юнга, интровертные («человек в себе»), а не экстравертные («человек от себя») черты.

Версию П. Б. Струве ставит под сомнение и умение Антона Ивановича производить на людей позитивное впечатление при первых же встречах. Протоиерей Б. Старк, находясь в эмиграции, вспоминал о том, как в 1939 г. встретился впервые с А. И. Деникиным на отпевании ген. Невандовского. Антон Иванович произвел на священнослужителя «простое и скромное впечатление» [39, с. 571]. Вряд ли можно истолковать в пользу утверждений П. Б. Струве и тот факт, что бывший вождь Белого движения, находясь в эмиграции в крайне тяжелом материальном положении, никогда не сетовал на свою бедность, а переживал о бедственном положении своих соотечественников в изгнании. Так, Ю. Феличкин, вспоминая о случайной встрече с Антоном Ивановичем в Париже, когда подвозил его в машине, писал, что генерал, разговаривая о жизни, «сетовал на судьбу русской молодежи на чужбине». Это притом, что самого бывшего вождя Белого движения мемуарист запомнил «в мешковатом костюме и грубых ботинках» [44, с. 48–49].

Следовательно, версия П. Б. Струве представляется все-таки маловероятной.

Разумеется, у Антона Ивановича имелись и отрицательные качества (их анализ — предмет отдельного исследования). Однако они не могли разрушить мировоззренческую позицию и личностные нравственные ценности генерала, установленные выше. Правда, эти отрицательные качества в какой-то степени все-таки их деформировали. В целом нельзя допустить идеализации образа генерала А. И. Деникина, что имеет место, например, в современной публицистике [45]. Будем помнить, что руки его обгажены кровью десятков

тысяч ни в чем не повинных россиян. Впрочем, как и у его противников — В. И. Ленина, Л. Д. Троцкого и др.

Таким образом, мировоззренческая позиция А. И. Деникина, его личностные нравственные ценности, зародившись, не являлись изначально статичными. Они эволюционировали под воздействием конкретно-исторической обстановки. Своеобразной разграничительной линией послужили здесь революция и Гражданская война в России. Антон Иванович, сформировавшийся до 1917 г. как либерал-демократ, начал быстро эволюционировать вправо. Это, однако, не деформировало в целом либерально-демократического ядра мировоззренческой позиции генерала. Несмотря на сложности конкретно-исторической обстановки, носящей зачастую экстремальный характер, в которых находился Антон Иванович, особенно в годы революции и Гражданской войны и в белой эмиграции, он смог до конца жизни сохранить в душе, в первую очередь, патриотизм и честность как главные нравственные личностные ценности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бонч-Бруевич М. Д. Вся власть Советам! Воспоминания. — М.: Воениздат, 1957 // Военная литература. — URL: http://militera.lib.ru/memo/russian/bonch-bruevich_md/index.html (дата обращения: 14.05.2017).

2. Венков А. В. Деникин // Белые генералы. Корнилов. Краснов, Деникин, Врангель, Юденич. — Ростов-н/Д.: Феникс, 1998. — С. 173–265.

3. Головин Н. Н. Российская контрреволюция. 1917–1918 г. — Париж, 1937 (Приложение к «Иллюстрированной России» на 1937 г.). — Кн. 3. — 840 с.

4. Гордеев Ю. Н. Генерал Деникин. Военно-исторический очерк. — М.: Аркаюр, 1993. — 192 с.

5. Грей М. Мой отец генерал Деникин. — М.: Парад, 2003. — 376 с.

6. Декларация Добровольческой Армии от 14 (27) апреля 1918 года // Архив русской революции. — М.: Терра, Политиздат, 1991. — Т. 7. — С. 186.

7. Деникин А. И. Очерки Русской Смуты. Крушение власти и армии, февраль — сентябрь 1917. Репринтное воспроизведение издания J. Povolozky & G, Editeurs. 13, rue Vopopartie, Paris (VI). — М.: Наука, 1991. — 520 с.

8. Деникин А. И. Речь в г. Ростове, 21 июля 1919 г. // Жизнь. — 1919. — 23 июля.

9. Деникин А. И. Русско-японский вопрос. — Варшава: Тип. Варшавского учебного округа, 1908. — 56 с.

10. Деникин А. И. Кто спас советскую власть от гибели. — Париж: Изд-во Союза добровольцев, 1937. — 14 с.

11. Деникин А. И. Мукденские дни в конном отряде // Военный сборник. — 1907. — № 3. — С. 43–58.

12. Деникин А. И. Обращение Главнокомандующего Вооруженными Силами Юга России к населению Малороссии, август 1919 г. // Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). — Ф. Р-5827. — Оп.1. — Д. 402. — Л. 4–5.

13. Деникин А. И. Очерки Русской Смуты: в 5 т. — Минск.: Харвест, 2003. — Т. 5.

14. Деникин А. И. Путь русского офицера. Статьи и очерки на исторические и геополитические темы / сост. Л. Ю. Тремсиной; предисл. и коммент. Ю. А. Трамбицкого. — М.: Айрис-пресс, 2006. — С. 55–352.

15. Деникин А. И. Речь в г. Ставрополе 26 августа (8 сентября) 1918 г. // Ставропольские ведомости. — 1918. — № 38. — 28 авг.
16. Деникин А. И. Речь перед представителями Донского и Кубанского казачества (Екатеринодар, 1920, январь) // ГАРФ. — Ф. 446. — Оп. 2. — Д. 49. — Л. 21–23 (на обеих сторонах).
17. Деникин А. И. Мировые события и русский вопрос. — Париж: Изд-во Союза добровольцев, 1939. — 85 с.
18. Из истории гражданской войны. Письма, доклады, записки Н. И. Астрова А. И. Деникину // Новый журнал (Нью-Йорк). — 1986. — Кн. 63. — С. 133–212.
19. Ипполитов Г. М. Кто Вы, генерал А. И. Деникин? Монографическое исследование политической, военной и общественной деятельности А. И. Деникина в 1890–1947 гг. 2-е изд., перераб. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 1999. — 244 с.
20. Ипполитов Г. М. Антон Иванович Деникин на полях сражений Первой мировой войны (август 1914 - февраль 1917 г.) // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. — 2014. — Т. 16, № 3 (2). — С. 428–435.
21. Ипполитов Г. М. Антон Иванович Деникин: полководец и политик. Историография проблемы и характеристика источников ее исследования: в 2 т. — Самара: ПГУТИ, 2012. — Т. 1: Методология исследования. Советская историография проблемы. — 294 с.
22. Ипполитов Г. М. Антон Иванович Деникин: полководец и политик. Историография проблемы и характеристика источников ее исследования: в 2 т. — Самара: ПГУТИ, 2012. — Т. 2: Современная отечественная и зарубежная историография проблемы. Характеристика источников. — 291 с.
23. Ипполитов Г. М. Военная и политическая деятельность А. И. Деникина (1890–1947 гг.): автореф. дис. ... д-ра ист. наук. — М.: ВУ, 2000. — 48 с.
24. Ипполитов Г. М. Военная, политическая и общественная деятельность Антона Ивановича Деникина в 1890–1947 гг.: монография. — Вольск: ВВУТ, 1997. — 331 с.
25. Ипполитов Г. М. Деникин. 2-е изд., испр. и доп. — М.: Молодая гвардия, 2006. — 665 с. (Жизнь замечательных людей; Серия биографий; Вып. 1090.)
26. Ипполитов Г. М. Как трудно избежать соблазна биографию писать, или Размышления о некоторых теоретико-методологических основах исследования исторических персоналий // Клио. Журн. для ученых. — 2011. — № 6. — С. 143–149.
27. Исторические персоналии: мотивация и мотивировки поступков Материалы Всероссийской научной конференции. 16–17 декабря 2002 г. Санкт-Петербург/ под ред. С. Н. Полторака. — СПб.: Нестор, 2006. — 346 с.
28. История через личность: историческая биография сегодня / под ред. Л. П. Репиной. — М.: Кругъ, 2005. — 720 с.
29. К 50-летию окончания гражданской войны на Юге России: неизданные документы П. Б. Струве // Мосты (Мюнхен). — 1970. — Кн. 15. — С. 415–439.
30. Козлов А. И. Антон Иванович Деникин (человек, полководец, политик, ученый). — М., 2004–440 с.
31. Лампе А. А. фон. Дневник (фрагменты) // ГАРФ. — Ф. Р-5853. — Оп. 1. — Д. 9. — Л. 30, 184.
32. Лехович Д. Деникин. Жизнь русского офицера. — М.: Евразия +, 2004. — 888 с.
33. Махров П. С. В Белой армии генерала Деникина. Записки начальника штаба Главнокомандующего Вооруженных сил Юга России. — М.: Logos, 1994. — 304 с.
34. Письма генерала А. И. Деникина. Ч. I (1922–1934) / подготовили письма к печати и составили комментарии Н. Н. Рутыч и Н. М. Янов // Грани. Журнал литературы, науки, искусства и общественно-политической мысли. — 1983. — № 128. — С. 31–133.

35. Последний приказ в жизни А. И. Деникина по случаю своей отставки № 2899 от 22 марта 1920 г. (по ст. стилю) // ГАРФ. — Ф. Р-5827. — Оп. 1. — Д. 97. — Л. 5.

36. Послужной список генерал-квартирмейстера Штаба VIII Армии, Генерал-майора Деникина. Составлен 17 декабря 1915 г. в Действующей армии // Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА). — Ф. 409. — Оп. 1. — Д. 185203 (пс. 249–508). — 12 л. (на обеих сторонах).

37. Послужной список Старшего Адъютанта Штаба 2-й пехотной дивизии Генерального Штаба капитана Деникина» (составлен 4 декабря 1903 г.) // РГВИА. — Ф. 409. — Д. 171957 (пс. 146–000). — 35 л. (на обеих сторонах).

38. Савич Н. Н. Закат белого движения // Москва. — 1991. — № 11. — С. 13–68; — № 12. — С. 104–146.

39. Старк Б. По страницам Синодика // Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: Альманах. — М.: Студия ТРИТЭ: Рос. Архив, 1994. — Т. V. — С. 565–647.

40. Телеграфное извещение командующего Добровольческой армией генерал-лейтенанта А. И. Деникина Кубанскому Атаману полковнику А. П. Филимонову о взятии Екатеринодара // ГАРФ. — Ф. Р-5827. — Оп. 1. — Д. 37. — Л. 5–6.

41. Теремов О. В. А. И. Деникин против канцелярщины, показухи и произвола // Военно-исторический журнал. — 1994. — № 2. — С. 90–94.

42. Тодороский А. И. Размышления над мемуарами // Литературная газета. — 1962. — 30 авг.

43. Туркул А. В. Дроздовцы в огне: Картины гражданской войны, 1918–1920 гг. / лит. обраб. И. Лукаша. Белград, 1937 // Военная литература. — URL: http://www.troshka.ru/militera/memo/russian/turkul_av/index.html (дата обращения: 08.05.2017).

44. Феличкин Ю. М. Как я стал двойником: Воспоминания. — Ростов н/Д: Ред. журн. «Дон», 1990. — 160 с.

45. Черкасов-Георгиевский В. Генерал Деникин. — Смоленск: Русич, 1999. — 484 с.

46. Шульгин В. В. Последний очевидец: Мемуары. Очерки, Сны / сост., вступ. ст., послесл. Н. Н. Лисового. — М.: ОЛМА ПРЕСС, Звездный мир, 2002. — 588 с.

47. Энгельгардт Б. Контрреволюция (воспоминания за период с февраля 1917 по 1941). Рукопись // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). — Ф. 218. — Картон. 384. — Л. 186.

*С. Л. Фирсов**

**ГРИГОРИЙ РАСПУТИН:
100 ЛЕТ В ЖЕРНОВАХ «ИСТОРИЧЕСКОГО МИФА»
Штрихи к вопросу о психологии восприятия личности
«Друга Царей»**

Настоящая статья посвящена рассмотрению вопроса о психологии современного восприятия личности одного из наиболее известных героев предреволюционной истории России Григория Распутина (1869–1916). В статье рассказывается о том, почему распространены представления о нем как о жертве сознательной клеветы, насколько возможно развенчать исторический миф, связанный с его именем, и исследуются причины, этот миф питающие.

Ключевые слова: Григорий Распутин, Николай II, историческая мифология, психология, “Русский мир”, святость, жертва, старец.

S. L. Firsov

*GRIGORY RASPUTIN: 100 YEARS IN THE MILL, “HISTORICAL MYTH”
The finishing touches to a question about the psychology of the perception
of the “Friend of Kings”*

The article is devoted to the study of psychology of current perception of the famous person in pre-revolutionary Russian history — Grigory Rasputin (1869–1916). The article discusses why Rasputin was perceived as victim of a deliberate slander. The possibility to deconstruct the historical myth associated with his name is considered. The reasons maintaining this myth are explored.

Keywords: Grigory Rasputin, Nicolas II, historical mythology, psychology, “Russkiy mir”, sanctity, victim, “starets”.

В конце декабря 2016 г. отмечалась 100-летняя годовщина со времени убийства сибирского странника и «Друга» семьи последнего русского само-

* Фирсов Сергей Львович доктор исторических наук, профессор, кафедра философии религии и религиозного сознания, Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет; sfirsofff@mail.ru.

держца — Григория Ефимовича Распутина (1869–1916). Прошла целая эпоха, давно ушло поколение, для которого он был современником, оценивавшимся в контексте имперского прошлого и пришедшей ему на смену советской эпохи строительства «нового мира». Наконец, канула в Лету и советская государственность с ее обязательными атрибутами — безусловной критикой царского самодержавия и ленинскими утверждениями о «гнилости», «гнусности», «цинизме» и «разврате» «царской шайки с чудовищным Распутиным во главе ее» [16, с. 12].

Но, несмотря на это, отношение к Гр. Распутину продолжает оставаться пристрастным, он не стал «человеком истории», воспринимаясь, как и ранее, идеологически ангажировано. Правда, если в 1910-е гг. при жизни «старца», и в течение советского времени о нем говорили и писали в большинстве случаев сугубо отрицательно, грубо, даже вульгарно, предпочитая обращать внимание на явление «распутинщины», то в постсоветский период появилось множество его почитателей, заявляющих о безусловной «святости» сибирского странника, о том, что он стал жертвой клеветы и обмана врагов православной государственности и последнего самодержца. Поменялся «знак», но безапелляционность оценок в целом преодолевается с трудом (хотя ныне составила уже целая библиотека из книг и статей, в которых делаются попытки — часто успешные — нарисовать деидеологизированный портрет Гр. Распутина (см. [3–5]).

Упомянув о «знаке», следует сказать, что в дни 100-летней годовщины со времени убийства Гр. Распутина громко зазвучали голоса «ревнителей», появились публикации, в которых рассуждавших о сооружении памятника «старцу». Так, 25 декабря 2016 г. в Москве, в помещении Международного фонда славянской письменности и культуры, состоялся круглый стол, на котором был даже представлен макет памятника. «Памятники старцу Григорию планируется установить в Санкт-Петербурге, Москве, Сибири...», — заявляется в статье, опубликованной на сайте «Имперского казачьего союза», члены которого безапелляционно указывают на то, что он был оклеветан [15]. В интервью, данном «Огоньку», президент РОО «Православная миссия по возрождению духовных ценностей Русского народа» И. Е. Смыков тогда же подчеркнул, что «старец» был «ритуально оклеветан и убит».

Это — нечто новое в «распутинской» теме, ибо понять, чем «ритуальная клевета» отличается просто от лживых заявлений, очевидно, могут только глубоко уверовавшие в невозможность иначе («не ритуально») уничтожить «Друга Царей». «Когда в России, согласно многих пророчеств святых, будет восстановлена Православная Самодержавная Монархия, старец Григорий будет непременно прославлен», — подчеркивает И. Е. Смыков, вспоминая старую историю о двойниках «старца», якобы использовавшихся для его дискредитации [15].

Все интервью пересказывать бессмысленно: и так ясно, что имел в виду президент РОО «Православная миссия...». Старые песни о святости сибирского странника им особенно не подновляются, о логике собственных построений он заботится мало. Интересно отметить только то, что в стремлении обосновать собственную правоту «ревнители» прибегают к использованию разных «бла-

гочестивых» мифов и легенд о «старце», в очередной раз усиливая их новыми историями его откровений и указывая, что «многие его подлинные слова ныне сокрыты, ведь он говорил прикровенно и особо доверенным людям» [15]. Сокрытые «ныне», откровения сибирского странника, вероятно, когда-нибудь откроются, но когда именно — не уточняется.

На таком фоне лучше понять, почему 100-летие со дня убийства Гр. Распутина, приходящееся на конец декабря 2016 г., не было обойдено вниманием сторонников исторической реабилитации «старца». Тогда, за два дня до Нового года, в Санкт-Петербурге в православном театре «Странник» прошел памятный вечер, посвященный этой дате. «Инициаторами и организаторами мероприятия, — сообщала информационно-аналитическая служба Русской народной линии, — являются “Русская народная линия” и издательство “Царское Дело”. Театр оказался переполнен, мест на всех пришедших не хватило, некоторым пришлось стоять в проходе». В театре, на подиуме, были установлены портреты сибирского странника и образ отца Николая Гурьянова с «иконой» Гр. Распутина в руке [2]. Апологетическая направленность мероприятия была понятна с самого начала, ее никто и не скрывал [21]. Так, обращаясь к присутствующим в театре, директор Православного радио Санкт-Петербург С. Е. Васильев «выразил надежду [на то], что вечер поможет в церковном прославлении старца Григория», что «его канонизация необходима во имя торжества Русского мира» [11].

Тогда же, 29 декабря 2016 г., в газете «Завтра», был опубликован блок материалов о Гр. Распутине, причем среди авторов были не только «апологеты» сибирского странника, но и историки, пытающиеся говорить о нем более сдержанно. Впрочем, и те, и другие писали о нем как о человеке выдающемся, повлиявшем на ход русской истории, оставившим в ней заметный след. Хулы в материалах не было, речь шла о незаурядной личности, для некоторых — как о личности святого [22]. Быть может, подборка неоднозначных (в смысле «апологетики» сибирского странника) материалов была связана с тем, что А. А. Проханов до конца не определился в своем отношении к Гр. Распутину, а может быть, на публикации материалов настоял его сын и одновременно заместитель главного редактора газеты «Завтра» — А. А. Фефелов, который, посетив памятный вечер в православном театре «Странник», заявил его участникам, что в его душе нет кристально чистого образа Распутина, так как он не духовидец. При этом А. А. Фефелов предположил, что за Распутиным есть тайна, которая через 100 лет будет разрешена [9]. О «духовидчестве» рассуждать проблематично, как и о «тайне Распутина», сроки разгадки которой определяются писателем вполне конкретно. Совершенно понятно иное: появление А. А. Фефелова на петербургском вечере почитателей «старца» случайным быть не могло. В любом случае, публикаторы «Завтра» — газеты, в которой чаще других слов звучат слова о «патриотизме» и любви к России, — прекрасно отдадут себе отчет в том, что «старец» — фигура знаковая, без оценки которой трудно говорить о корнях русской революции и о всем том, что эта революция породила.

За месяц до указанного события, 21 ноября 2016 г., в Москве, была организована историческая конференция «Столетие мученического подвига

Друга Царской Семьи Григория Ефимовича Распутина-Нового», состоявшаяся в рамках выставки «Русь Православная». Организатором выступил Русский культурно-просветительный Фонд имени Святого Василия Великого, вел конференцию его председатель — В. В. Бойко-Великий. На конференции были представлены и рассмотрены труды историков «апологетического» направления — А. Н. Боханова, О. А. Платонова, С. В. Фомина, что изначально превращало форум в подобие исторической «комиссии по реабилитации». Собственно, в этом и заключалась главная идея организаторов: попытаться перевести вопрос о личности Гр. Распутина в русло его восхваления и разоблачения тех, кто воспринимал и воспринимает сибирского странника отрицательно. «Для нас, православных, — подчеркивал в своем выступлении В. Бойко-Великий, — недопустимо, что святые люди подвергаются изощренной клевете. Наша задача в это тяжелое время — снять клевету и восстановить славное имя Григория Ефимовича Распутина-Новый, как великого Друга Царской Семьи, миротворца, великого молитвенника за Царскую Семью, Царевича Алексея и Святую Русь» [18].

Как видим, в данном случае историческую истину о «старце» никто искать не собирался — участникам конференции она и так была ясна. Задача ставилась и решалась по-другому, в русле «восстановления славного имени». О том, что имя — безусловно «славное», речь не шла, для участников конференции 21 ноября сие было понятно задолго до того, как они собрались для разговора о «мученическом подвиге».

С другой стороны, не следует забывать и об общественных деятелях, придерживающихся иных, нежели упомянутые «апологеты», взглядов на прошлое страны, на жизнь и деятельность сибирского странника. Они также вспомнили о 100-летней годовщине его убийства. К примеру, публицист С. Поленов в ульяновской «Урлпрессе» поместил статью, название которой — «Распутин как символ распада» — говорило само за себя. Автор пишет о «старце», подчеркивая, что наблюдает в современной России «потуги» возродить его культ «и даже осуществить его церковную канонизацию» «при явной поддержке властей предрержащих». На чем основано последнее утверждение — не говорится, хотя понятно, что для С. Поленова Гр. Распутин — личность, вызывающая только отрицательные чувства. Не вдаваясь в оценку публицистически хлестких утверждений, многие из которых не лишены здравого смысла, отметим только одно: автор называет «старца» «симптомом разложения верхов», а не прямой причиной катастрофы 1917 г. Современные попытки воскресить распутинский культ, по его мнению, опасны тем же самым: они могут привести к катастрофе [20]. Получается, что апология Гр. Распутина воспринимается как политическая проблема, а разговоры о его канонизации — как политически вредные для государства. То, что для «апологетов» есть безусловное благо, для их критиков — столь же безусловное зло, причем и «благо», и «зло» окрашиваются не столько в исторические цвета, сколько в цвета по-разному понимаемой заботы о государстве. «Символ» один, а символизирует — разное.

Еще более жестко пишется о Гр. Распутине в заметке современного российского анархиста И. Э. Романова. Свое эссе о Гр. Распутине он написал в духе воинствующих радикалов начала прошлого века, с полемическим задором

утверждая: «Вряд ли можно усомниться, что без Распутина не было бы революции. Распутин на протяжении десяти лет истощал всякое терпение общества, выступая при этом “в паре” с императрицей Александрой Фёдоровной». Его смерть, по И. Э. Романову, — закономерна и естественна: «пар переполнил котел терпения верхней части общества», и «пьяного похотливого мужика убили и скинули в прорубь».

Сказав эти слова, он поясняет свое видение «философии истории», а точнее — логики развития русской революции, говоря, что это убийство — «своего рода “момент истины” — стало понятно, что МОЖНО». Потом — заблокировали царя в поезде, заставили отречься от престола. «Дальше уже подъем пошел по все более широким слоям народа» [13]. Здесь представлен даже не политический, а скорее, идеологический подход к теме, верные наблюдения совмещены с грубым социологизированием. «Классовый подход» не оставляет иного выхода, как попытаться вписать в изначально оформленную схему конкретную историческую личность и рассмотреть ее с точки зрения общего развития политической ситуации в стране, пытаться использовать термин «распутинщина» применительно к 1990-м гг., И. Э. Романов связывает *человека и явление*, названное его именем, не обращая внимания на то, что последнее во многом было мифологизировано еще до революции 1917 г., когда личность «Друга Царей» в глазах его хулителей стала восприниматься как символ «моральной деградации» верховной власти.

Примеры, приведенные выше, свидетельствуют об одном неизменном факте, с которым трудно не согласиться: «историческая давность» для Гр. Распутина не наступила, он продолжает волновать людей совершенно разных идеологических и политических настроений, пытающихся осмыслить революцию 1917 г., ставшую не только социальной катастрофой многомиллионного народа, но и кардинальным психологическим сломом, последствия которого дают знать о себе и сегодня.

Как же в таком случае следует нам относиться к Гр. Распутину?

Следует ли пытаться «реабилитировать» его, выступая в неблагодарной роли политических адвокатов минувшего, или же, наоборот, продолжать, хотя и без ленинской грубости, поддерживать линию на «разоблачение» царского «Друга»?

Полагаю, что таким образом вопрос не следует формулировать. Корректнее посмотреть на Гр. Распутина как на символ того мира, который после 1917 г. навсегда ушел с исторической сцены, по слову современника — «потонул». Но символ всегда есть то, что он символизирует. Неужели Гр. Распутин символизирует старую Россию, неужели мы не в состоянии выбрать иную персону, иного героя?

Безусловно, такой выбор возможен, но дело заключается в том, что Гр. Распутина не приходится «выбирать»: волею сверхличных обстоятельств он оказался в фокусе истории предреволюционной России — и для сторонников монархической государственности, и для ее противников. В этом — его историческое значение и его историческая роль, но в этом же — и его беда. Превращенный усилиями не столько исследователей, сколько публицистов, журналистов и писателей в сказочного персонажа, он, кажется, полностью

потерял в этой сказке свою индивидуальность. Ведь сказочный, мифологический герой нам интересен прежде всего и преимущественно потому, что позволяет понять сокровенную сущность самой «сказки», «мифа», которые, даже если ложны, содержат некий «намек», помогающий решить историческую задачу, вынести «урок», найти собственную «точку опоры» в жизни — как осмысленного существования в *конкретную* эпоху, связанную с *конкретным* (не выдуманном) прошлым.

Можно ли отказаться от мифа о прошлом и, соответственно, от заданного представления о героях прошлого, тем более, что в разные времена идеологические приоритеты современников различны?

Теоретически рассуждая, это возможно тогда, когда ослабевает непосредственная связь минувшего с современной исследователям реальностью, т. е. когда реальность перестает от него зависеть. О временах и сроках, конечно, говорить не приходится — здесь общих, универсальных правил не существует, но очевидно, что для революции 1917 г. «историческая давность» не наступила. Вспомним: в советский период о России Николая II отечественные исследователи вынуждены были писать, обращая внимание на закономерность не столько о «гибели самодержавия», сколько прихода к власти партии большевиков. В постсоветское время отказ от этого подхода содействовал не только появлению глубоких аналитических работ, свободных от прежнего «классового» подхода, но и популяризации представлений о «злых силах» (масонах, «мировой закулисе» и т. п.), способствовавших обрушению здания монархической государственности. Оказалось возможным описывать и объяснять прошлое, используя легендарные представления о «потерянной России», глава которой предстал выдающимся человеком — и как государственный деятель, и как Верховный Ктитор Православной Церкви.

Идеализация правителя неизбежно должна была сказаться и на пересмотре вопроса о «Друге Царей», многолетнее шельмование которого закономерно вызвало реакцию отторжения. Происхождение этой реакции вполне понятно, как понятно и то, что восприятию сибирского странника в качестве «оклеветанной жертвы» опосредованно содействовала и канонизация последнего императора и его семьи. Тем более, что Гр. Распутин уже при жизни стал превращаться в миф, растворяясь в многочисленных слухах и сплетнях, часто претенциозных и лживых. В этой связи объяснимо стремление ряда историков, занимавшихся изучением предреволюционной России, разоблачить ложь (как они ее понимали) и преодолеть миф, побороть его «исторической правдой».

Но возможно ли побороть миф?

На мой взгляд, это сизифов труд, поскольку миф живет по своим законам, развивается по собственным правилам, корректируясь временем, подстраиваясь под него. Если принять во внимание, что миф есть прежде всего содержание, а не соответствие историческим свидетельствам, что в современной жизни реалии мифа имеют более не познавательный, а поведенческий характер и как побуждение к действию он не исчерпал свои возможности, то тогда станет понятна вся абсурдность борьбы с ним. Миф о Гр. Распутине в данном случае не исключение. Просто на смену одному, «ложному», неизбежно приходит другой, «истинный». И вне его оказывается невозможно проводить полноценную историческую

реконструкцию, которую вряд ли допустимо оценивать как «анатомию мифа». Для изначально пристрастного «анатома» подобная реконструкция неизбежно превращается в стремление разоблачить, доказать неправильность прежних «антиисторических» построений. В этом — суть их методологии, хотя многое зависит от соответствия формы подачи материала его содержанию.

Показательны в этой связи работы московского историка А. Н. Боханова, давно обратившего внимание на то, что представляемый в течение длительного времени в образе «демонического антигероя», Гр. Распутин превратился в миф, — «один из самых первых и наиболее живучих продуктов “черного пиара”» [1, с. 2]. С мифом он и борется, приобретая последователей и сторонников из рядов почитателей «старца», становясь их идеологическим союзником.

О. А. Платонов и С. В. Фомин — два других исследователя, много работающие на ниве исторической реабилитации сибирского странника. Первый из них может быть назван «пионером» нового — разоблачительного по отношению к предшествовавшей «антираспутинской» историографии — направления, заявляющего, что образ Гр. Распутина как «всесильного временщика — создан в угоду силам, разрушавшим Россию и Царский Престол», что между «придуманым Распутиным и реальным человеком нет ничего общего» [19, с. 2]. Реальный Гр. Распутин и у А. Н. Боханова, и у О. А. Платонова — это религиозный праведник из народа, противопоставляемый утратившей религиозное чувство русской интеллигенции и царской церковной бюрократии. Само это противопоставление — сознательный прием, доказывающий, что преодоление советской исторической схемы оказалось возможным для этих авторов лишь посредством конструирования своей собственной жесткой схемы, в которой места «правильных» и «неправильных» героев изначально определены и не подлежат изменению.

Такой же идеологически ангажированный прием использует при составлении сборников документов, посвященных Гр. Распутину и его эпохе, а также комментариев к ним С. В. Фомин, с 2007 г. опубликовавший семь томов сборника «Григорий Распутин. Расследование». Приводя массу интересных и малоизвестных материалов, анализируя книги различных авторов, писавших о «старце», автор стремится разоблачить старые мифы о нем, используя в качестве девиза фразу отца Николая Гурьянова, говорившего, что «неправда поможет открыть правду». С. В. Фомин изначально показывает, что правду он знает, своими публикациями лишь «освобождая» ее от «глыб клеветы». Историческая по замыслу работа тем самым превращается в работу апологетическую, а ее автор-составитель — в идейного пропагандиста святости «Друга Царей».

Однако если С. В. Фомина можно назвать историком, для которого документы, пусть даже отобранные и прокомментированные в соответствии с изначально принятой установкой на доказательство «праведности» Гр. Распутина, — фундамент проводимого исследования, то для филолога Т. Л. Мироновой — великий святой, понять жизнь которого возможно лишь с учетом «правильного» восприятия религиозного подвига последнего самодержца, который для нее «искупитель грехов наших». Отречение от царя — Помазанника Божьего, по словам Т. Л. Мироновой было отречением «от самого Господа и Христа Его» [17, с. 26, 28, 33].

Кем же в таком случае был Гр. Распутин?

Ответ дается простой и ясный: «Он был сомолитвенником Помозанника Божия за Русское Самодержавное Царство». Автор договаривается до того, что заявляет: после смерти «старца» Николай II носил его крест [17, с. 110, 113]. Если «искупитель» носил крест Гр. Распутина, то его следует почитать по меньшей мере святым, а вернее — русским пророком, предвидевшим будущее и обличавшим современное ему зло. Понятно, почему Т. Л. Миронова заявляет о «ритуальном» убийстве сибирского странника, называя его прообразом екатеринбургского мученичества. Убийство «Друга Царей» подготовило и екатеринбургский «ритуал» [17, с. 141–142, 144]. В работе Т. Л. Мироновой все обнажено до предела, она без стеснения говорит о «ритуале», об «иудейской афере» с двойником сибирского странника, о том, что через «поношение» имени Гр. Распутина предавалось поношению и имя государя, связывая их неразрывно и прочно и представляя как некое единое духовное целое. По сути, Гр. Распутин предстает своеобразным «Иоанном Крестителем» царя-«искупителя», что выглядит не только абсурдно, но и кощунственно.

Однако неумные почитатели сибирского странника этого видеть не хотят, не только популяризируя старый тезис об «оклеветанном старце», но и творя новые мифологические истории. Наиболее ярким и полностью абсурдным примером подобного «творчества» можно считать творчество Т. И. Гроян (монахини Николаи), которая составила и опубликовала объемную книгу с характерным названием: «Мученик за Христа и за Царя. Человек Божий Григорий. Молитвенник за Святую Русь и Ея Пресветлаго Отрока». Книга эта — настоящий кладезь всевозможных назидательных сказок, связанных с именем Гр. Распутина, хотя и не слишком внятно рассказанных. Главное, впрочем, заключается в том, что разговор о праведности сибирского странника ведется Т. И. Гроян *лишь в контексте разговора о царской семье*. Более того, Григорий Распутин называется пророком и вместилищем Божественной благодати. «Святому Царскому Семейству и Человеку Божию Григорию дано было Господом пострадать, дабы очистить от терний и плевел Россию» [7, с. 15], — заявляет Т. И. Гроян.

Указанные работы «апологетов», впрочем, могут рассматриваться лишь как эпигонские: о святости «старца» впервые заговорили православные маргиналы так называемой «Катакомбной Церкви», на своем «Освященном Соборе» в феврале 1991 г. «канонизировавшие» Гр. Распутина как мученика [см. 24, с. 298]. Приблизительно в тот же период свою деятельность по «очищению» имени сибирского странника от «лжи» и «наветов» активизировал московский журналист А. А. Щедрин, в 1994 г. под псевдонимом Н. Козлов опубликовавший брошюру «Друг Царей», большую часть которой составили избранные места из переписки императора Николая II с супругой — разумеется, о Гр. Распутине. Для Н. Козлова сибирский странник — великий старец, «ритуально» убитый врагами православия. Воинствующий антисемитизм — вот тот стержень, на котором крепится вся его нехитрая конструкция [24, с. 300–301].

Идея святости Гр. Распутина была брошена в православную среду в условиях, когда вопрос о восстановлении исторической правды, в том числе и правды о Церкви в империи и в годы «советского плена» был актуализирован, когда

историки смогли без идеологических препон приступить к изучению корней русской революции. Идея оказалась благоприятно воспринятой определенной частью православных исследователей, искренне желавших преодолеть предшествовавшую предвзятость и фальшь. Так появились многочисленные статьи и брошюры, в которых писалось об «оклеветанном старце» как о праведнике, злоумышленно представленном его врагами (и врагами России) в качестве хитрого, развратного и циничного обманщика.

Как видим, к 100-летию со времени убийства Гр. Распутина вопрос о нем, как и вопрос о мифе, прочно с ним связанном, оказывается актуальным, а предубеждения против него, имевшие место еще в дореволюционном обществе и перешедшие в общество советское (правда, обличавшее «старца» уже с «классовых позиций»), не преодоленными, а «преображенными» воинствующей апологетикой, поставившей целью развенчать и дезавуировать антираспутинских критиков прошлого. Преодолеть «обличительный тон» советской литературы, отказавшись от ностальгического монархического мифа, взятого на вооружение в литературе эмигрантской и распространявшегося в России постперестроечной, не удалось. Наоборот, миф этот оказался благодатной почвой для того, чтобы заняться идеологической (а вслед затем — и религиозной) реабилитацией сибирского странника, личность которого рассматривается «апологетами» точно так же, как светскими судьями какое-нибудь дело об оскорблении чести и достоинства.

Случайно ли это?

Скорее всего, не случайно. Догматическое воспитание в русле «единственно верного» учения, которое прошли все известные современные «апологеты», весьма непросто изжить. Борьба за правду оказывается более востребованной, чем деидеологизированное исследование, пример которого, к слову, можно найти в книге советского диссидента и писателя А. А. Амальрика «Распутин», написанной в конце 1970-х гг., но впервые опубликованной только в 1992-м. Крупнейший знаток предреволюционной истории России В. С. Дякин, написавший предисловие к этой книге, полагал, что ее прочесть было бы очень кстати всем, кто поддается «ныне» (т. е. в начале 1990-х гг.) обаянию монархического мифа. В. С. Дякин полагал, что работа А. А. Амальрика подействует на таких людей отрезвляюще [9, с. 3].

Прошедшие после того, как приведенные слова прозвучали, 25 лет показали, что преодолеть миф невозможно, а спокойный и уравновешенный разговор о сложных вопросах способны вести далеко не все, кто пробует свои силы на ниве изучения российской истории. Монархический миф, составной частью которого является и миф о «Друге Царей», давно живет самостоятельной жизнью.

Впрочем, дело не только в том. Проблема этого мифа серьезным образом влияет и на восприятие общеисторического контекста, в который вписана его жизнь как человека. Если общие проблемы кризиса самодержавия конца XIX — начала XX веков изучались и изучаются историками посредством анализа и критики различных источников, то миф о Гр. Распутине, о котором собрано огромное количество всевозможных (в т. ч. изначально лживых) текстов, источники *в принципе* разоблачать не помогают, поскольку, как справедливо

заметил А. М. Эткин, «критика источников в этой области ведет к пустоте». По мнению исследователя, «ситуация предназначена для иного способа анализа. Не так уж интересно, был ли Распутин на самом деле сектантом; был ли он развратен; связан ли был с масонами и так далее. Важнее проследить, кто его считал таковым, а кто нет; от чего зависели эти восприятия; и к каким действиям они вели. В мире Распутина, история дискурса открывает более глубокую «правду», чем история фактов» [25, с. 585–586].

История дискурса, прилагательно к жизни сибирского странника, по моему мнению, действительно позволяет перевести разговор в русло исследования восприятия его личности — как сторонниками, так и противниками, как последователями, так и преследователями, как «апологетами», так и «очернителями». В этой связи характерным представляется утверждение А. М. Эткина о том, что «историю Распутина написать почти так же трудно, как написать историю царя Энея или историю Иванушки-дурачка. Можно написать историю вымысла, и невозможно написать историю фактов, которых почти нет; но этот «анекдот», взятый в целом, и есть «история страшной серьезности»» [25, с. 586].

На самом деле фактов весьма много, но они не столько помогают говорить о жизни Гр. Распутина, сколько позволяют эту жизнь интерпретировать в зависимости от идеологических, религиозных и политических симпатий интерпретаторов. Но история, написанная интерпретаторами тех или иных фактов, неизбежно окажется историей вымысла, т. е. историей мифа.

Но в таком случае, можно ли и нужно ли «спасти» сибирского странника из моря анекдотов, в которых он «утонул»? К чему это может привести?

Только к одному: замещению реальности сказкой, главный герой которой начнет говорить так, как того захотят сказители, обращающие внимание то на положительные, то на отрицательные его качества. Одним из наиболее известных сказителей современности можно считать писателя Э. С. Радзинского, в 2000 г. выпустившего в свет свою книгу о «старце». В книге нет ссылок, она написана в форме художественного повествования, а ее автор стремится в популярной форме рассказать читателям о «тайне» Гр. Распутина, показать, кем был «старец» на самом деле и почему он сумел приблизиться к семье русского самодержца. Удалось ли ему задуманное?

Вопрос этот может быть положительно разрешен, если иметь в виду широкую читающую публику. *И только ее.* Для исследователей работа Э. С. Радзинского стала доказательством того, что никакой «тайны» он не открыл, но сумел использовать интерес к распутинской теме, возникший после падения в России идеологических запретов. Ученый рецензент этой работы — Г. З. Иоффе не преминул по этому поводу напомнить слова О. де Бальзака, говорившего, «что история подделывается уже в тот момент, когда она делается. А потом ее пишут, — продолжал Г. З. Иоффе, — либо “по заданию партии и правительства”, либо, по выражению Чичикова, “по наклонности собственных мыслей”. Но история, пишущаяся во времена Смуты, это и ажиотажная история — отклик на жажду сенсаций и на необычный коммерческий спрос <...>. Радзинский — талант, соответствующий всем требованиям ажиотажной истории» [14, с. 185].

«Ажиотажная история» — это история, которая не может существовать без «мифологической составляющей», причем неважно, разоблачает автор какое-

либо устоявшееся утверждение, или утверждает его. В данном случае отношение к «знакам» не имеет никакого значения. Рассказ о «тайне» Гр. Распутина превратился в красивое изложение «распутинского мифа», т. е. в рассуждения о символе, «одедом» в исторические факты. А «одевать» символ — изначально дело благодарное, да к тому же неоднократно осуществлявшееся в прошлом (достаточно вспомнить работу режиссера и драматурга Н. Н. Евреинова, изданную в 1924 г., в которой говорилось, что «тайна» сибирского странника может быть объяснена его артистизмом, хлыстовством и гипнозом [см. 10, с. 49–80]).

К тому же стремление раскрыть «тайну» в большинстве случаев приводит не к ее развенчанию, а к трансформации, к появлению новой версии «мифа», обрастающего очередными, сказочными подробностями. Здесь не следует искать вину автора, поскольку он честно стремился найти правду, конечно — как он ее понимал. Выход из заколдованного круга, не позволяющегося приблизиться к восстановлению подлинной картины жизни изучаемого героя, лучше всего искать в социально-психологическом ключе, анализируя то, как его воспринимали — и современники, и потомки, разумеется, с учетом менявшихся с течением лет исторических реалий. Здесь мы можем найти и ключ к разгадке человека, а можем и не найти...

Но в любом ином случае «миф» будет доминировать над «фактом». Как мне представляется, лучше всего преодолеть «мифологическую сказку» удастся не исследователям, а поэтам, стремящимся передать свое восприятие прошлого, используя иносказательный язык и не преследующих цели реконструкции «исторически достоверного» прошлого. На мой взгляд, в отношении Гр. Распутина это лучше всего удалось Н. С. Гумилеву, еще в 1918 г. написавшему стихотворение «Мужик» — о Гр. Распутине, как он его видел и понимал. В этом стихотворении представлена не только жизнь «мужика», но и дана трактовка (с которой можно соглашаться или нет) его странной судьбы — взлет к самым вершинам власти, во дворцы ее самодержавных обладателей. Н. С. Гумилев в нескольких строках показал, что Гр. Распутин — прежде всего обыкновенный человек, но — человек. Каких много. И тем самым, полагаю, открыл его «тайну», рассказав, как «странный мужик», один из многих русских мужиков, живущих в срубах «у оловянной реки», вошел в столицу и обворожил царицу «необозримой Руси», как его убили, а тело его сожгли, пустив по ветру пепел. Но на нем все не кончится, ибо:

*В диком краю и убогом
Много таких мужиков.
Слышен по вашим дорогам
Радостный гул их шагов* [8, с. 236–237].

Здесь речь идет не о «распутинщине», более всего занимавшей отечественных историков в советский период, а о человеке, носившем фамилию Распутин и волею обстоятельств оказавшемся рядом с венценосцами. Поэт помещает своего героя в его (героя) среду, через призму которой только и возможно пытаться смотреть на него и стараться его понять. Не так уж далека

была от истины З. Н. Гиппиус, когда полагала, что Гр. Распутин интересен *только как тип*. Не отрицая все приписывавшиеся ему недостатки и пороки, она видела причины их в русской острой безмерности и бескрайности: «Все до дна: и гик, и крик, и пляс, и гомерическое бахвальство. В эти минуты расчет и хитрая сметливость отступают от него. Ему действительно “море по колено”» [6, с. 74].

«Море по колено» было и его безудержным критиком, сумевшим создать свой образ «мужика», в котором правда о Гр. Распутине преломлялась в фокусе политических сказок и откровенных подтасовок. Этот образ в течение многих лет доминировал в книгах о нем, спровоцировав обратную реакцию тех, кто не желал видеть в «Друге Царей» только отрицательного героя прошлого. Однако, даже говоря о негативном восприятии большинством современников Гр. Распутина, нельзя игнорировать принципиальный психологический факт: так на него смотрели далеко не все. По мнению князя Н. Д. Жевахова — товарища последнего обер-прокурора Св. Синода и глубокого почитателя царской семьи, трагедия императора Николая II и императрицы Александры Федоровны заключалась в том, что сибирский странник не был старцем. Но при этом для князя вполне понятно, почему одни считали Гр. Распутина праведником, а другие — одержимым, так как «одни видели его таким, каким он был в царском дворце <...>, а другие — таким, каким он был в кабаке, выплясывая “камаринскую”» [12, с. 246].

Но были и «третьи» — среди русского образованного общества их было большинство. Это те, кто верили в «одержимость», в порочность, в злонамеренность сибирского странника, эксплицируя свой негативизм на царскую семью — со всеми вытекающими отсюда последствиями. Современное почитание Гр. Распутина как «святого» может восприниматься как расплата за такую агрессивную «веру».

В чем же выход, есть ли «срединный путь», позволяющий избежать крайностей в оценке Гр. Распутина?

Ныне говорить об этом сложно, поскольку имя сибирского странника для многих, пишущих о нем, есть повод утверждать собственные идеологические и политические принципы, не столько изучая прошлое, сколько «формируя» его посредством подбора и изложения нужных для «правильной легенды» исторических фактов. Вероятно, попытка разобраться в истории Гр. Распутина, успешно начатая в работах 1990-х — начала 2000-х гг., должна быть продолжена на пути собирания и внимательного исследования разных характеристик о нем, — как позитивных, так и негативных, истинных и ложных. Эти характеристики помогут читателю увидеть, что личность «самого литературного героя русской истории», давно поглощенная мифом о нем же, не может изучаться отдельно от истории русской жизни рубежа XIX — начала XX вв., морально-психологические аспекты которой важны для адекватного понимания «старца» не менее, чем социально-политический анализ российской государственности эпохи последнего царствования. Необходимо разобраться в мотивации тех, кто «созидал» «распутинский миф» или же помогал его распространению, не ограничиваясь констатациями об изначальном «злом умысле» и тех, и других.

В конце концов, «тайна» Гр. Распутина есть тайна не столько его самого, сколько его времени, времени переломного, «границ веков», когда менялось ощущение жизни, сменялись исторические парадигмы, возникали новые вызовы и соблазны, преодолеть которые императорская Россия, к сожалению, не смогла. Гр. Распутин, волею сверхличных обстоятельств попавший в эти переломные времена в исторические жернова, и стал знаменем погибшего царства [23].

ЛИТЕРАТУРА

1. Боханов А. Н. Распутин. Анатомия мифа. — М., 2000.
2. В Санкт-Петербурге прошел памятный вечер, посвященный 100-летию убийства Григория Распутина // Русская народная линия. Информационно-аналитическая служба. — URL: http://ruskline.ru/rnl_tv/2017/2/12/v_sanktpeterburge_proshel_pamyatnyj_vecher_posvyawennyj_100letiyu_ubijstva_grigoriya_rasputina/ (дата обращения: 11.01. 2017).
3. Варламов А. Н. Григорий Распутин-Новый. — М., 2007.
4. Коцюбинский А. П., Коцюбинский Д. А. Распутин: Жизнь. Смерть. Тайна. — СПб., 2014.
5. Терещук А. В. Григорий Распутин. Последний «старец» империи. — СПб., 2006.
6. Гиппиус З. Маленький Анин домик // Гиппиус З. Живые лица. Воспоминания. — Тбилиси, 1991. — Т. 2.
7. Гроян Т. Мученик за Христа и за Царя. Человек Божий Григорий. Молитвенник за Святую Русь и Ея Пресветлага Отрока. — М., 2001.
8. Гумилев Н. Мужик // Гумилев Н. Стихи. Письма о русской поэзии. Поэмы. — М., 1990.
9. Дякин В. С. [Предисловие] // Амальрик А. Распутин. Документальная повесть. — М., 1992.
10. Евреинов Н. Н. Тайна Распутина. — Л., 1924.
11. «Его канонизация необходима во имя торжества Русского мира» // Русская народная линия. Информационно-аналитическая служба. — URL: http://ruskline.ru/news_rl/2016/12/30/ego_kanonizaciya_neobhodima_vo_imya_torzhestva_russkogo_mira/&?print=y (дата обращения: 11.01. 2017).
12. Жевахов Н. Д. Воспоминания товарища последнего обер-прокурора Св. Синода князя Н. Д. Жевахова. — М., 1993. — Т. 1.
13. Илья Романов: К 100-летию убийства Григория Распутина // Александр Майсуриан. URL: <http://ru-polit.livejournal.com/11079643.html> (дата обращения: 11.01.2017).
14. Иоффе Г. З. Рецензия на: Радзинский Э. Распутин: Жизнь и смерть. — М.: Вагриус, 2000. 575 с. Тир 150000 // Вопросы истории. 2002. № 3.
15. К столетию убийства русского крестьянина Григория Ефимовича Распутина // Имперский казачий союз верноподданных казаков. — URL: <http://iks2010.info/?p=105109> (дата обращения: 11.01.2017).
16. Ленин В. И. Письма из далека // Ленин В. И. Полн. собр. соч. — М., 1961. — Т. 31.
17. Миронова Т. Из-под лжи. Император Николай II и Григорий Распутин. — Краснодар, 2005.
18. Научная историческая конференция «Столетие мученического подвига Друга Царской Семьи Григория Распутина» // Московские Ведомости. — URL: <http://mosvedi.ru/article/20611.html> (дата обращения: 11.01.2017).

19. Платонов О. А. Жизнь за Царя. Правда о Григории Распутине. — СПб., 1996.
20. Поленов С. Распутин как символ распада // УЛПРЕССА. — URL: <http://ulpressa.ru/2017/01/13/rasputin-kak-simptom-raspada/> (дата обращения: 12.01.2017).
21. Степанов А. Первая жертва кровавой революции // Русская народная линия. Информационно-аналитическая служба. — URL: http://ruskline.ru/news_rl/2016/11/28/pervaya_zhertva_krovavoj_revoljucii (дата обращения: 12.01.2017).
22. 100 лет назад убит Распутин. Фигура старца Григория до сих пор вызывает споры // Завтра. — URL: http://zavtra.ru/blogs/100_let_nazad_ubit_rasputin (дата обращения: 12.01.2017).
23. Смыслов И. В. Г. Е. Распутин: знамение погибшего царства. — М., 2002.
24. Фирсов С. Л. На весах веры. От коммунистической религии к новым «святым» посткоммунистической России. — СПб., 2011.
25. Эткинд А. М. Хлысты. (Секты, литература и революция). — М., 1998.

УДК 7.046.3+726.5(7.035/.036)

*В. М. Авдеев**

ХРАМ КАК УНИВЕРСАЛИЯ КУЛЬТУРЫ

В традиционном обществе искусство представляет собой один из способов связать чувственную реальность с областью сакрального в жизни народа. Архитектура храма становится священным пространством в соответствии с представлениями о внутреннем духовном космосе. В данной статье автор рассматривает храм как средство символического изображения архетипических понятий времени и пространства в физическом мире и раскрывает принцип космического символизма, в соответствии с которым храмы строятся.

Ключевые слова: традиционная культура, традиционное общество, миф, сакральное, профанное, архетип, символ, архетипическое, мифическое, искусство, архитектура, храм.

V. M. Avdeev

THE TEMPLE AS A CULTURAL UNIVERSAL

In the traditional society art is one of the ways to attach perceptible reality to the sacred in the life of people. The architecture of a temple becomes a sacred space according to the conception taken from the inner spiritual cosmos. In the given article the author considers the temple as a means of symbolic representation of the archetypal notions of 'time' and 'space' in the physical world, and reveals the principle of cosmic symbolics according to which temples are built.

Keywords: traditional culture; traditional society; myth; sacred; profane; archetype; symbol; the archetypal; mythical; art; architecture; temple.

В древних обществах люди считали свою жизнь реальной в той мере, в какой она была подобием или отражением их мифов, их священной истории. В основе архаического мировоззрения лежала весьма своеобразная онтологическая концепция: «...любой предмет и любое действие становятся реальными только тогда, когда они имитируют или повторяют некий архетип. Итак,

* Авдеев Владислав Михайлович, старший преподаватель, кафедра культурологии, искусств и гуманитарных наук, Русская христианская гуманитарная академия; vlad11.avdeev@yandex.ru

реальность приобретает исключительно путем повторения или участия; все, что не имеет образца для подражания, “лишено смысла”, то есть не есть реальность. Таким образом, люди тяготели к эталонному и парадигматическому типу поведения. Подобная тенденция может показаться парадоксальной, в том смысле, что человек на архаической стадии развития осознавал себя реально существующим лишь тогда, когда переставал быть самим собой (с позиций современного наблюдателя) и довольствовался тем, что воспроизводил или повторял поступки другого. Иными словами, он не осознавал себя реально существующим, то есть ощущал себя “самим собой” только в той степени, в какой он переставал им быть» [7, с. 55–56]. Такая мировоззренческая установка, характерная практически для всех мифологических форм, находила свое выражение в обрядах и ритуалах возрождения, которые сводились к воспроизведению изначального архетипического деяния, главным образом акта космогонического творения.

Для человека традиционного общества существовало множество способов соприкосновения с областью сакрального. Так, он мог предпринять паломничество и непосредственно соприкоснуться с мифологическим ландшафтом, лично посетить места видений и чудес, места, где в момент зарождения той или иной религиозной формы область сакрального раскрывалась во всей своей очевидности и убедительности. Предметы, освященные контактами с людьми, достигшими святости и совершенства, также наделялись способностью «реанимировать» сакральное. В таком случае останки людей, достигших святости и совершенства, тем более были способны открыть врата, ведущие из мира обыденности в мир священного. Наконец, сакральное можно раскрыть и через художественный опыт, через искусство иконописи или архитектуры, которое в таком случае следует рассматривать не как процесс художественного творчества, а как ритуал, создающий или воссоздающий священный архетип. Существование иконы при этом мыслится как существование внешней физической формы божественной реальности, а храм оказывается особым сегментом сакрального пространства, наделенным задачей реализации специфического замысла, изменяющего и физический, и духовный мир. Этот особый замысел, с которым согласуется сакральное пространство или икона, позволяет отличить область сакрального от области профанного, с одной стороны, и провести разделительную линию между обычными изображениями и религиозным искусством — с другой.

Архитектура храма представляет собой не только функциональное решение задач строительства, но и способ символической репрезентации архетипов в физическом мире. Такая точка зрения созвучна общему строю идей традиции платонизма, где физический мир рассматривается только как тень мира идей, мира архетипов. Такой подход в полной мере характерен и для искусства Ислама. Исламская метафизика дает нам изображение иерархической шкалы манифестаций, в которой высшее место отводится божественной сущности, из недр которой и рождаются архетипы. Архетипы, в свою очередь, порождают первичные символы, отображающие сияние божественной сущности. На самом нижнем уровне находится видимый физический мир. В традиционном искусстве Ислама, как известно, доминирует отказ от изображений физиче-

ского мира в пользу чистой игры цвета, чисел и геометрической символики. Такой запрет имеет религиозное значение, т. к. он должен способствовать преодолению привязанности ума человека к физическому миру и развить в нем способность умозрения, способного восходить к божественной реальности [2].

В византийской цивилизации и архитектура храма, и литургия выступают как воспроизведение божественного порядка реальности. Характерно описание изображений в греческих церквях как космического плана реальности. Пространство в этих церквях разделено на иерархические зоны, начинающиеся с небес вверху и заканчивающиеся землей внизу. Главный купол, символизирующий небеса, являет собой гигантское изображение Христа. Ниже купола изображены пророки, а в восточной части апсиды можно увидеть сцены Боговоплощения. На самом нижнем уровне находятся изображения земных святых. Подобная иерархия образов в полной мере соответствует трактату «*Mystagogia*» Максима Исповедника, который утверждает следующее: «Святая Церковь на первом уровне созерцания носит образ и изображение Божие, вследствие чего и обладает, по подражанию и подобию, таким же действием ... Переходя ко второму уровню созерцания... Святая Церковь Божия есть образ и изображение целого мира, состоящего из сущностей видимых и невидимых, потому что в Ней наблюдаются те же самые различие и единство, какие существуют в нем... Святая Церковь Божия есть также символ и одного чувственного мира самого по себе. Ибо божественный алтарь в ней подобен небу, а благолепие храма — земле. ... по иному способу созерцания, Святая Церковь Божия есть человек; алтарь в ней представляет душу, божественный жертвенник — ум, а храм — тело» [5, с. 157–161].

Космический символизм храма представляет собой универсальную закономерность для культур древнего мира. Например, индуистские храмы также строятся на основе принципов космического символизма. «В плане храма на нулевой отметке предусмотрена квадратная обвязка, называемая *васту-пуруша-мандала*, которая соединяет здание одновременно с космосом, с иерархией богов и с примордиальным человеком. Святилище рассматривается как пещера, или утроба земли, а форма над святилищем — это Гора Меру, мифическая гора в центре вселенной, вокруг которой вращается мир. Верующий, обходящий храм, на самом деле обходит целый мир» [6, с. 108]. Таким образом, в идее храма необходимо содержится не только представление о чем-то незыблемом, устойчивом; образ храма включает в себя гибкость, пластичность, динамику. Храм, олицетворяя собой космос, не только дает ощущение пристанища, крова в этом мире, но и готовит человека к той жизни, которая начнется, когда это пристанище придется покинуть.

Образ храма обладает достаточной мерой всеобщности, которая выражена в его интернациональном характере — нет народа, которому не была бы знакома идея храма, — а также в том, что над этой идеей не властно время. Поэтому образ храма приобретает самую разнообразную смысловую нагрузку. Храм представляет собой смысловой центр, вокруг которого вращаются другие мифологемы и образы. Это центральное положение храма отражает то центральное положение, которое он занимает в системе ценностей общества, ведущего оседлый образ жизни. С идеей храма неразрывно связаны идеи

собственности, брака и семьи, власти и т. д. Соответствующие им правила поведения характеризуют в первую очередь оседлый способ существования, связанный с земледелием, и лишь затем переносятся и на образ жизни кочевников.

Возможно, ради ясности и простоты следует ввести различие между «физикой» и «метафизикой» храма. В метафизическом плане храм — это жизненное пространство, мир, где человек обретает самого себя, встречает свое истинное Я; в физическом плане — это здание, архитектурное сооружение. Однако строгой границы между этими планами не существует, они переходят друг в друга, превращаются друг в друга. С другой стороны, понятие «границы» характерно и для физики и для метафизики храма. Стены храма ограничивают пространство, в котором разворачивается общение человека с Богом, в котором это общение обретает социальный смысл. В этом разворачивании дизайн, расположение предметов внутри храма, общая архитектура здания задают определенную форму мобильности человека. Манера двигаться, привычки, жесты, стиль одежды и другие телесные практики «вписываются» в архитектуру храма, в конфигурацию его интерьера. В буквальном, физическом смысле человек «конструирует» храм, в метафизическом же — храм конструирует человека, создает каноны его телесности. Поэтому история храма — это, в соответствии с приведенными выше словами Максима Исповедника, и история человека, и анализ изменения представлений о храме, включая архитектуру и дизайн, может дать представление о динамике цивилизационных процессов, о формах «очеловечивания» человека.

Здесь вновь имеет смысл напомнить, что храм является домом Бога, и поэтому на храм распространяется символическая нагрузка, связываемая с важнейшими функциональными элементами дома. Дом, возможно, больше всего заслуживает права считаться физическим явлением, т. к. его целью является защита уязвимого человеческого тела от неблагоприятных, а то и просто губительных внешних воздействий. Каждая деталь дома в этом отношении выполняет особую защитную функцию: крыша, стены, дверь, окна. Вместе с тем, выполняя защитную функцию, дом создает особое, «защищенное» пространство. С этой точки зрения окно возвращает человеку то небо, которое закрыто крышей, тот пейзаж, который отгорожен стеной. Пейзаж в окне дома относится к стихии природного пространства так же, как растительность парка — к стихии леса. Стены дома защищают не только от ветров, но и от звуков, от визуальных образов. Дверь, распахиваемая или, наоборот, закрываемая перед другим человеком, представляет собой и средство физической защиты от угроз внешнего мира, и символический жест меры гостеприимства, и знак полученной человеком возможности распоряжаться своим пространством по собственному усмотрению. Вся эта символическая физика может быть легко распространена и на храм. Он также создает особое, защищенное пространство, где соприкосновение человеческой и божественной реальности становится не столь опасным, как в случайном месте.

Возможно, врата в храм представляют собой самый важный элемент его конструкции, элемент, способный привести к смыслу самой «идеи Храма», его эйдоса. Открываемые и закрываемые врата всякий раз прочерчивают линию границы «своего» и «чужого». Однако чтобы появилась возможность проводить

эту границу, необходимо, чтобы различие «своего» и «чужого» уже возникло. Если храм, согласно утверждению Максима Исповедника, представляет собой микрокосм, т. е. подобие макрокосма, вселенной, управляемой Богом, то такое различие вовсе не является очевидным.

Древний символизм храма выражал первичное религиозное восприятие мира, и компоненты триады Космос — тело — дом дополняли друг друга, вступали друг с другом в определенные отношения и обогащали свой смысл. «Человек живет в своем теле точно так же, как он живет в доме, или в Космосе... Населенная местность, Храм, дом, тело — все это, как мы видим, Космосы. Но каждый из них, сообразно собственному способу бытия, имеет некое “отверстие”... (“глаз” храма, печная труба, дымовое отверстие, *brahmarandhra* и т. д.) Так или иначе, Космос как сред обитания, т. е. тело, дом, земля, принадлежащая племени, этот мир во всей его полноте сообщается своей верхней частью с иным возвышающимся над ним уровнем» [8, с. 110].

Эту же идею — представление о том, что храм является одновременно и образом мира, и копией человеческого тела — высказывал, как мы видели, и Максим Исповедник. Универсальный характер этого представления может быть подтвержден множеством различных примеров. В некоторых цивилизациях, например у этрусков, даже погребальные урны изготавливались в форме домов [3, с. 34–42]. Урна-дом становится новым жилищем умершего, однако в ее верхней части в любом случае предусматривалось отверстие, через которое душа могла свободно выходить и возвращаться обратно. Это отверстие «делает возможным переход от одного способа бытия к другому, от одной бытийной ситуации к другой. Всякое космическое существование обречено на “переход”: человек переходит от до-жизни к жизни, а затем к смерти, подобно тому, как мифический Предок переходил от до-бытия к бытию, как Солнце, возникая из мрака, переходит в свет» [8, с. 112]. Ритуалы и символы «перехода» связаны в традиционном обществе с особой концепцией человеческого существования: «...родившись, человек еще не завершен, он должен родиться еще раз, духовно; он становится окончательно человеком, переходя от несовершенного, эмбрионального состояния к совершенному, взрослому. Одним словом, человеческое существование обретает полноту посредством серии обрядов перехода, которые, в конечном счете, есть не что иное, как последовательные посвящения» [8, с. 112–113]. Символизм перехода представлен в структуре храма: верхнее отверстие соответствует направлению восхождения к Небу, порог, или паперть — границе между «внешним» и «внутренним», врата — возможности перехода из одной области в другую.

Таким образом, содержание идеи храма — это единство его архитектуры, приходящих в него людей и отношений между ними и соответствующих этим отношениям вещей. Вещи в храме являются носителями определенной религиозной традиции, и поэтому помимо утилитарных функций они символизируют связь поколений. Они отражают субординацию и иерархию религиозной общины. Они создают индивидуальный мир, мир символический, наполненный смыслами, и мир практический, мир движений и функций. Именно благодаря единству архитектуры, вещей и отношений между людьми храм становится «символическим эквивалентом человеческого тела, чья мощ-

ная органическая система в дальнейшем обобщается в идеальной схеме его включения в структуры общества. Все вместе дает целостный образ жизни, чей глубинный строй — строй Природы, первозданной субстанции, откуда и вытекает всякая ценность» [1, с. 22].

Понятие храма раскрывает свое содержание в тех универсальных функциях, которые остаются ему присущи, несмотря на любые исторические, религиозные, социальные изменения. Учитывая то, что было выше сказано о символической аналогии между домом человека и домом Бога, т. е. между жилищем и храмом, есть все основания выделить следующий ряд символических функций храма как феномена культуры:

1. Жизнеобеспечивающая и спасительная функция. Храм обеспечивает безопасность своих обитателей, предоставляет им «кров», т. е. укрывает и от непогоды, и от несчастья. Прочность, стабильность существования могут быть гарантированы только существованием храма.

2. Защитная функция. Она проявляется не только в поддержании стабильности существования, но и в психологических компенсациях, в «снятии» напряженности, в избавлении от негативных психических нагрузок, полученных вне дома.

3. Нормативно-этическая функция. Следует вспомнить, что «нравственная субстанция существует... как непосредственный, или *природный*, — дух, *семья...*» [4, с. 341]. Следовательно, дом Бога, храм, представляет собой первичную стихию нравственности.

4. Социально-консолидирующая функция. Храм предоставляет человеку глубинный опыт существования в социальном пространстве. Более того, производимое благодаря храму деление на пространство частной жизни и пространство публичное является необходимой предпосылкой любого осмысленного и ответственного существования в обществе.

5. Смыслообразующая функция. Храм, являясь микрокосмом культуры, выступая необходимым звеном в системе космос — дом — тело, становится необходимой предпосылкой познания космической гармонии. Храм одновременно и противостоит космосу (как микрокосм макрокосму), и, как в зеркале, отражает его порядок.

6. Идентификационная функция. Храм удостоверяет личность человека, являясь, как выше уже говорилось, источником собственности и права. Принадлежность к храму, к общине прихожан в традиционном обществе, да и во многих современных обществах, является таким же удостоверением личности, каким является, например, фамилия человека. Принадлежность к религиозной общине, к конкретному храму указывает на происхождение человека, связанное с тем или иным местом.

7. Исцеляющая и обновляющая функция. Храм содержит в себе тонкие энергии, которые, если человек владеет искусством их использования, способны оказывать благотворное воздействие на психическое и физическое здоровье человека. В современном мире, с недоверием относящемся к подобным искусствам, более наглядно выражена обратная закономерность: люди, лишенные храма, являются людьми «бездомными» и лишенными психического и физического здоровья.

8. Сберегающая функция. Храм представляет собой носителя традиции, и поэтому опыт, навыки, обычаи и ценности предшествующих поколений оптимальным образом хранятся и передаются в пространстве храма. Это способность хранить и передавать ценности распространяется и на саму идею храма.

9. Эстетическая функция. Изначально храм выступает как залог гармонии мира, «мировой гармонии». Идея «мира», как выше уже было показано, во-первых, неотделима от эстетической гармонии, во-вторых, невысказана вне существования храма.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бодрийяр Ж. Система вещей. — М., 1995.
2. Буркхардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы. — М.: Алетейя, 1999.
3. Вогэн А. К. Этруски. — М., 1998.
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — М., 1977. — Т. 3.
5. Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. Богословские и аскетические трактаты. — М., 1993.
6. Шевченко И. Ю. Космическая символика храма в искусстве традиционных культур // Сборники конференций НИЦ Социосфера. — 2012. — № 9. — С. 107–110.
7. Элиаде М. Миф о вечном возвращении // М. Элиаде. Космос и история. — М., 1987.
8. Элиаде М. Священное и мирское. — М., 1994.

*Д. А. Цыплаков**

К ВОПРОСУ ОБ ИЗУЧЕНИИ РОССИЙСКОЙ ПОСТСЕКУЛЯРНОСТИ

Проблема бытования религии в обществе является одной из важнейших в современном мире, в котором вновь прослеживается рост влияния религиозного фактора. Современные социальные процессы и конфликты в той или иной степени продуцированы этим фактором, который требует всестороннего анализа. Во второй половине XX в. в связи с кризисом классических моделей секуляризации всё чаще в социологической и религиоведческой литературе стал возникать термин «постсекулярный». Современное российское общество возникло в результате процессов секуляризации. В публикации анализируются структуры жизненного мира наших современников, связанных с новой постсекулярной ситуацией. Религия вновь вошла в структуру жизненного мира российского социума. Учет этого необходим при описании российской постсекулярности в религиоведческих, социологических и исторических исследованиях. Несмотря на этот факт, в настоящее время постсекулярность во многом означает, что российское общество не является ни атеистическим, ни религиозным. Определяющим фактором высокой роли церкви в отечественной десекуляризации последних десятилетий стала не только сохранившаяся социальная субъектность, но и близость православного вероучения, культовой практики и жизни к народной культуре. Изучение российской постсекулярности позволило бы реализовать разработку рекомендаций по разрешению конфликтов религиозных и нерелигиозных социальных субъектов в современной России.

Ключевые слова: религия, секуляризация, постсекулярное общество.

D. A. Tsyplakov

TO THE QUESTION OF THE RUSSIAN POST-SECULARITY STUDY

The problem of the religious factor in society is one of the most important in the modern world. Nowadays social processes and conflicts are to some extent produced by this factor, which requires a comprehensive analysis. The article analyzes the structure of the life-world of our contemporaries in a new post-secular situation. The analysis proposed description of

* Цыплаков Дмитрий Анатольевич, кандидат философских наук, доцент, кафедра философии, Институт философии и права, Новосибирский государственный университет; tsypl@ngs.ru

religious structures in the life-world of our compatriots. Religion again became part of the life-world of the society in Russia. Despite this fact, now post-secular generally means that Russian society is neither atheistic nor religious.

For the first: the term “post-secular” in relation to the contemporary Russian situation should mean the choice of a certain situation, “bifurcation point” in the transition to a new model of society. The second: post-atheistic Russian can be characterized as a situation where a smooth cultural process was interrupted by an explosive secularization after 1917. The third factor of Russian post-secular is the restoration of Orthodox culture as a basis for the Russian traditionalism. The study of Russian postsecularity would help to make some recommendations on the conflicts of religious and non-religious social subjects in modern Russia solving.

Keywords: secularization, religious structures of life-world, post-secular society.

В настоящее время можно однозначно констатировать, что прогнозы теоретиков секуляризации на снижение роли религии в ходе все большей модернизации общества не вполне оправдались, что делает работу по определению места религии в обществе высоко актуальной. Во второй половине XX в. в связи с пересмотром в социологии религии классических моделей секуляризации всё чаще в социологической и религиоведческой литературе стал возникать термин «постсекулярный». Термин отталкивается от понимания секуляризации как «процесса обмирщения, возникновения светского общества» [7, с 157]. Этот пересмотр был связан в частности с тем, что хотя в XX в. процессы секуляризации приобрели глобальный характер, однако секуляризму не удалось окончательно элиминировать религию из жизни социума.

И, хотя социальное пространство, в котором мы существуем, по Ч. Тейлору, есть пространство «имманентной рамки», но в обществе постоянно возникают попытки преодолеть эти рамочные ограничения. (Имманентная рамка (immanent frame) — термин Ч. Тейлора, введенный им для того, чтобы описать существование секулярного индивидуума в секулярном социальном пространстве: “The buffered identity of the disciplined individual moves in a constructed social space, where instrumental rationality is a key value, and time is prevasively secular. All of this makes up what I want to call «the immanent frame»” [17, p. 543].) Так, в настоящее время религия во многом избавилась от «наукобоязни», отчасти свойственной некоторым религиозным деятелям XVII–XVIII вв., и многим философам (например Ю. Хабермасу) стало ясно, что религия способна адаптироваться к новой секулярной ситуации. Как писал Хабермас, «утрата многих функций и индивидуализация религии не означают неизбежности утраты ее значения ни в политической жизни и культуре общества, ни в личном образе жизни индивидуума» [6, с. 2]. Именно поэтому немецкий философ использовал понятие «постсекулярное общество». Введение этого термина, на наш взгляд, означает констатацию следующего факта: как сторонникам секуляризма, так и традиционным религиям предстоит адаптироваться к новой ситуации взаимного сосуществования в длительной исторической перспективе. Кроме того, введение в социальный дискурс понятия «постсекулярный» может означать также и переосмысление теоретических концепций секуляризации, как это делает, например, Х. Казанова [12].

Сам термин «постсекулярный» может пониматься в разных значениях. Джеймс Бекфорд группирует различные понимания постсекулярности в шесть

основных кластеров [9]. Первую группу по его классификации составляют те, кто не принимает самого понятия «секулярность» или сомневается в его адекватности. Так, Дж. Хадден рассматривает «секуляризацию» как идеологический концепт, который зачастую выдает желаемое за действительное. Факты же социальной жизни (например рост пожертвований религиозным организациям) далеко не всегда свидетельствуют в пользу этого концепта [14]. Британский социолог Д. Мартин указывает в частности, что христианские темы и образы продолжают быть значимыми для современного общества [15]. Таким образом, «постсекулярный» для этого направления означает «постсекуляристский», т. е. обозначает реальное общество, которое можно увидеть ученому, снявшему секуляристские очки.

Противоположную группу составляют те, для кого «постсекулярность» является стадией процесса секуляризации, его логическим продолжением. Так, Джон Капуто считает, что постсекулярность — это продукт эпохи Просвещения, постсекулярный мир означает мир переживший процесс модернизации [11, р. 60–61]. Постсекулярность, таким образом, означает с этой точки зрения определенную зрелость общества, прошедшего эпоху модерна. С точки зрения этих авторов светскость общества оценивается как положительная характеристика, а религиозные течения и организации должны приспособиться к существованию в обществе, которому они в сущности уже не нужны.

Третья группа, выделенная Бекфордом, относится к тем авторам, которые сами являлись творцами художественных произведений или анализировали их. Как утверждает, например, Маклур (McLure), романы Дона Делилло, Тони Моррисона, Элис Уокер, Томаса Пинчона, фильмы Квентина Тарантино позволяют проследить поворот от секулярно-мыслящих героев к религиозным. Хагган в свою очередь считает, что в некоторых современных романах стерты противоречия между верой и разумом, наукой и религией, например, в «Жизни Пи» Я. Мартеля или «Белых зубах» Зэди Смит. Эти концепции фактически сближают понятие постсекулярного и постмодерна, что, несомненно, описывает ситуацию с новыми религиозными течениями, такими как движение «new age», но мало релевантно ситуации с традиционными религиями в современном обществе.

Четвертый кластер касается осмысления явлений религиозного возрождения в публичной сфере. Речь идет о том, что религиозная мотивация вновь применяется в публичной сфере, а религиозные организации участвуют в социальной благотворительности под патронатом социальных государств. Существует даже специальный термин «FBO (Faith-Based Organization)» — «организация, основанная на вере», — обозначающий чаще всего благотворительную организацию, чей устав и чья деятельность осуществляются в рамках определенной религиозной конфессии. Участие таких организаций в государственных проектах социальной помощи редко подвергается критике даже со стороны атеистов, т. к. высокая эффективность их очевидна. Они зачастую занимаются такими областями социальной работы, которые малопривлекательны для бизнеса и нерелигиозных волонтерских организаций. Кроме того, армейская служба капелланов неизбежно будет пересекать границы, установленные секуляризмом для религии. Таким образом, религия

по-прежнему имеет возможность проникнуть в публичную сферу, в т. ч. через новые возможности, предоставляемые новыми политическими течениями (например неолиберализмом) или вызовами в области международных военных конфликтов, как утверждает Бекфорд [9, р. 8]. Постсекулярность в этом смысле отражает фиаско секулярности, т. е. свидетельствует о принципиальной неполноте секулярного общества, которое будет нуждаться в поддержке религии для нормального функционирования социальных институтов. Как констатирует Б. Тернер, демонстрируя исходную посылку концепций данного кластера, «религия играет важную роль в публичном пространстве и что во многих обществах либеральная модель секуляризации, предполагающая разделение церкви и государства, больше не работает» [4, с. 45]. Отсюда и возникает необходимость введения понятия «постсекулярное».

Пятая совокупность теории постсекулярности может быть очерчена вокруг высказываний Юргена Хабермаса, который, как уже отмечалось выше, с начала нулевых годов XXI в. регулярно использует термин «постсекулярный». В его рассуждениях этот термин не означает признания философом гносеологической или аксиологической значимости религии. Он исходит из факта «жизнестойкости религии»: «...первым признаком жизнестойкости религии является тот факт, что ортодоксальные или, по крайней мере, консервативные группы, действующие в рамках традиционных религиозных организаций и церквей, везде на подъеме» [6, с. 2]. Исходя из этого он проявил готовность к межкультурному диалогу с представителями религиозных конфессий [3, с. 112]. Более того, он напомнил современной секулярной интеллигенции, что если они всерьез разделяют либеральные ценности, то традиционные религиозные сообщества не могут быть вытесняемы из публичной сферы. Он указывал, что «независимо от своего “количественного веса”, религиозные сообщества, безусловно, вправе претендовать на полноценное участие в общественной жизни» [6, с. 2]. Но он же указал, что сфера государственных решений по-прежнему должна быть нейтральна к религии. Таким образом, «постсекулярный» для Хабермаса имеет смысл в контексте установления «постсекулярного баланса» в мультикультурном обществе. Этот баланс, как считает мыслитель, может быть достигнут на базе «мировоззренческой нейтральности государственной власти» [3, с. 75]. Нормативная ценность понятия «постсекулярное общество» для Хабермаса определяется социальным консенсусом групп с различными ценностными установками. По мнению философа, просвещенческий секуляризм в этом случае также не может претендовать на доминирование в сфере государственной политики. Таким образом, можно констатировать, что данное понимание постсекулярности носит логически отрицательный характер «отсутствия в государственной сфере доминирующего ценностного дискурса, как секулярного, так и религиозного». Это означает, что те явления, которые Хабермас очерчивает обсуждаемым термином, носят характер неустойчивого баланса и являются продуктом определенного исторического развития. А потому сам термин применим не ко всем современным обществам, но только к европейским и к тому же пережившим секуляризацию европейского типа. Сам философ ограничивает круг этих обществ весьма небольшим количеством стран, относя термин «постсекулярный» к «высокораз-

витым обществам Европы или таким странам, как Канада, Австралия и Новая Зеландия, где религиозные связи между людьми ослаблялись на протяжении длительного времени, но особенно резко — в послевоенный период» [6, с. 2]. Это продуцирует и основную слабость такого понимания постсекулярности, т. к. непонятно, можно ли относить этот термин к азиатским странам, России или странам Восточной Европы.

Критика концепта «постсекулярности» Хабермаса, представленная Бекфордом, может быть дополнена критикой Б. Трейнора. Он говорит о том, что процедурный подход Хабермаса «неадекватен задаче оправдания либерального государства (секулярного или постсекулярного), и он не понимает, насколько серьезные последствия для нейтрального “секулярного” либерального государства имеет утрата метафизических / религиозных оснований» [5, с. 185]. Тем не менее подход Хабермаса значим уже серьезностью введения понятия «постсекулярность».

Шестая группа представлений о постсекулярности озаглавлена Бекфордом известной цитатой из Шекспира: «чума на оба ваши дома», что отражает подход к проблеме, отрицающий как установки секуляризма, так и энтузиазм «радикальной ортодоксии». Один из наиболее влиятельных представителей этого направления, Ингольф Далферт, понимает постсекулярность подобно гегелевскому «снятию» проблемы секулярного и религиозного:

Пост-секулярные общества не являются ни религиозными, ни секулярными... Они ни за ни против религии(й), а просто-напросто не придают особого значения этим материям, поскольку они не имеют отношения к тому, как (эти общества) осознают сами себя и (эти материи) ничего не привносят в процесс их (обществ) самоопределения (Post-secular societies are neither religious nor secular... They are neither for nor against religion(s) but rather take no stand on this matter because it is irrelevant for their self-understanding and without import for the way in which they define themselves” [13, p. 15]).

Отличие позиции Далферта от Хабермаса весьма радикально, ведь в его постсекулярном обществе ни экономика, ни право, ни иные социальные подсистемы больше не базируются на каком-либо отношении к религии. Сторонники Далферта активно критикуют «радикальную ортодоксию» Д. Милбанка за попытку, сыграв на крахе секулярного, вернуться к пресекулярному дискурсу августинианской и томистской мысли. Сами они предпочитают остаться посередине, не впадая ни в материализм, ни в фидеизм [16, p. 204]. Отметим, что этот подход скорее выдает желаемое за действительное в плане мировоззренческой нейтральности современных постсекулярных обществ. Следует, на наш взгляд, согласиться с мыслью П. Бергера о том, что игнорирование религии в современной интеллектуальной элите граничит с фундаментализмом («Очень важно понимать, что существуют секуляристы, которые ведут себя так же, как религиозные фундаменталисты: и те, и другие не желают подвергать сомнению собственные представления, они воинственны, агрессивны, презирают тех, кто от них отличается» [1, с. 19]). Тем более это игнорирование представляется неосновательным на фоне процессов, которые некоторые исследователи определяют как «десекуляризация».

В целом следует заметить, что данные кластеры концепций понимания постсекулярности страдают общим латентным «европоцентризмом», т. к. исходят из реалий Европы и Северной Америки. Эти кластеры описывают процессы, приведшие средневековое общество преимущественно Западной Европы к нынешнему состоянию «постсекулярности». Однако, например, США показывает в этом отношении существенные отличия. Поэтому невозможно применить те же схемы к описанию отечественных реалий без существенной корректировки.

Таким образом, если прикладывать к российскому обществу понятие «постсекулярное», то необходимо уточнить содержание этого термина применительно к его отечественной специфике и применительно к ее специфике.

Хотя сам по себе процесс секуляризации вызревал в рамках западноевропейской христианской традиции, но крайние формы советской секуляризации были инородны национальным традициям и носили взрывной, революционный характер.

Первая задача советской секуляризации заключалась в вытеснении религии в частную сферу, т. е. лишение церкви официального положения, изъятие у всех организационных структур церкви государственных и муниципальных функций, наделение приходов и монастырей статусом добровольных объединений. Так, в 20-е гг. приходы облагались налогом как частные предприятия. Религия объявлялась личным делом граждан. Это соответствовало западноевропейским тенденциям секуляризации: В начале XX в. отделение религий от государства произошло в ряде европейских стран: во Франции с 1905 г. официально прекратил действие конкордат 1801 г., заключенный между папой Пием VII и Наполеоном I Бонапартом; аналогичные законы прекратили свое действие в Португалии с 1911 г., в Германии с 1919 г., в Швейцарии (в Женевском кантоне с 1907 г.). Вместе с тем отделенные от государства церкви наделялись статусом религиозных объединений на правовой основе. Они получали статус «частного» юридического лица, право собственности и свободу религиозных церемоний и религиозной проповеди. Собственно, так и происходило обособление религии как социального института и формирование религии как определенной сферы жизненного мира секуляризованных индустриальных социумов.

Декрет об «Отделении церкви от государства и школы от церкви» (1918) означал на практике:

— лишение церкви юридического статуса. Это влекло за собою невозможность для приходов иметь счета в банках, отсутствие возможности заключать хозяйственные договоры;

— юридическое лишение собственности: собственность храмов, церквей и монастырей национализировалась, что открывало возможность для перехода ее иным владельцам; там где это было возможно для новой власти эта собственность изымалась;

— лишение церкви обязанности и права вести записи актов гражданского состояния;

— лишение церкви права вести образовательную деятельность в любых учебных заведениях (в т. ч. постепенно были ликвидированы и духовные

ученые заведения). Все образовательные документы, выданные священно-церковно-служителями и церковными организациями после декабря 1917 г., объявлялись недействительными.

Вместе с тем сразу же прослеживалась вторая задача советской секуляризации (уже не буржуазная, а марксистская, о которой было сказано выше), задача, состоявшая в полной ликвидации церкви как социального явления. Весной 1918 г. был создан восьмой ликвидационный отдел Народного комиссариата юстиции для осуществления декретов Совета Народных Комиссаров по отделению церкви от государства. То есть предполагалось полностью уничтожить экономическую базу для функционирования приходов и церковных учреждений, параллельно усилив антирелигиозную пропаганду, что в сочетании с репрессиями должно было привести к исчезновению церкви как социального субъекта в России.

Таким образом, для реализации второй задачи — идейной секуляризации и трансформации мировоззрения — был взят курс на силовую секуляризацию, предполагавшую уничтожение религии и построение атеистического общества. В соответствии с этим курсом в газете Известия ЦК РКП(б) № 33 от 1921 г. появляется партийная директива ЦК РКП(б) запрещающая членам партии принадлежность к церкви. Таким образом, религия в советском обществе переставала быть частным делом, а постепенно с ходом секуляризации становилась репресслируемой девиацией. При этом если даже мировоззрение членов партии с таким трудом подвергалось идейной секуляризации, то в массах этот процесс проходил очень трудно. Встречаются данные переписи 1937 г, во время которой верующими себя назвали 2/3 сельского и 1/3 городского населения СССР. То есть в год 20-летия советской власти большая часть населения страны все еще оставалась верующей. Поэтому в социальной практике была сделана ставка на уничтожение наиболее убежденных носителей церковного сознания: архиереев, духовенства и наиболее активных верующих.

Очевидно, что репрессивный характер советской секуляризации был связан не со случайными ошибками или «перегибами», но носил сознательный, спланированный характер. Задачей репрессий было уничтожение активных носителей несекулярного (религиозного) мировоззрения для формирования секулярного общества, в котором горизонтальная и вертикальная мировоззренческие трансценденции в жизненном мире будут замещены атеистическими конструктами.

Горизонтальная трансценденция (движение истории к эсхатологии Царства Божиего) была эффективно заменена в мировоззрении советских людей идеалом коммунистического будущего. Построение реального коммунистического общества встретилось с объективными трудностями: де-факто коммунизм превратился в трансцендентальный идеал, удаляющийся по мере приближения к нему реального советского общества. Это позволило заместить в сознании масс горизонтальную трансценденцию утопически трансцендентальной.

Вертикальная трансценденция (религиозное поклонение Богу) не имела адекватного замещения в коммунистической идеологии. В процессе революции она была разрушена в сознании масс, наиболее стойкие носители веры уничтожались или подвергались маргинализации географической (ссылка,

изоляция) или социальной (невозможность получить качественное образование, невозможность карьерного роста). Это приводило к массовой утрате веры молодежью и старшим поколениям, вера в Бога рассматривалась как старорежимный пережиток. Но вертикальная трансценденция в мировоззрении народа требовала соответствующей замены.

На наш взгляд вертикальная трансценденция в сознании советских людей была заменена культом личности. Понятие «культ личности», примененное Н. С. Хрущевым на XX съезде КПСС по отношению к Сталину, отражает глубинную сущность трансформации советской идеологии, в которой со второй половины 20-х гг. XX в. явственно появляется вертикальная трансцендентальная составляющая квазирелигиозного типа. Необходимость этой вертикальной составляющей и ее культовый характер показывает тот факт, что культ личности Ленина, при его меньшей интенсивности, намного пережил более интенсивный культ личности Сталина.

Путь создания квазирелигиозного вертикального культа неизбежно вытекал из особенностей советской секуляризации, идейную часть которой невозможно было реализовать без репрессий и принуждения. Одновременно с мировоззренческой «площадкой», расчищенной революционной секуляризацией, возникало поклонение «трансцендентальным вождям» (практически недоступным «небожителям», наделенным только положительными качествами), которое обеспечивало легитимацию новой политической иерархии.

Идейная секуляризация была окончательно реализована посредством построения успешной и эффективной советской идеологии, внедрение которой начиналось с дошкольного и школьного воспитания и образования, продолжалось на ступени средне-специального и высшего образования и поддерживалось советской печатью, литературой и искусством. В результате возникло рафинированное атеистическое мировидение, обладающее признаками квазиполноты через горизонтальную трансцендентальность «светлого коммунистического будущего» и вертикальную трансцендентальность культа вождей. Культ вождей достиг своей высшей точки в культе Ленина 60–80-х гг. XX в.

Но идейная секуляризация не смогла трансформировать фундирующую структуру мировоззрения, нуждавшегося в «трансценденциях» для фиксации жизненного мира субъектов. Вслед за этим с разрушением репрессивного аппарата и с крахом советской идеологии возникли мировоззренческие предпосылки для процессов десекуляризации в постсоветском обществе.

Описывая специфику десекуляризации в России, которая началась в конце 80-х гг. XX в. и продолжается до сих пор, следует учесть, что общество в СССР периода «развитого социализма» стало фактически нерелигиозным. Однако «успехи» секуляризации на микроуровне оказались самыми неустойчивыми по причине потребности в фундирующих элементах мировоззрения, конфигурация которых оказалась тесно связанной с советским коммунистическим мифом в целом. В результате прекращения социального давления на традиционные религии произошел существенный рост религиозности на микроуровне в 90-е гг. XX в. Советский секуляризм так и не стал жизнеспособной идеологией в постсоветском обществе. В настоящее время секуляризм во многом проявляет себя как атеизм и антиклерикализм и становится объектом изучения.

Поскольку пути секуляризации в России и европейских странах существенно различались, то результат оказался во многом различен. В сформировавшемся обществе Европы и США секуляризация не была радикальной: религия превратилась в приватный социальный институт с компенсаторной функцией. Ряд теологов и социологов религии утверждает, что без религии невозможно представить современное западное общество. Напротив, в России религия осталась во многом формально гиперприватизированной, с одновременным стремлением к проникновению в публичную сферу, где ее присутствие все более заметно.

Причиной этого является потребность в фундаменте жизненного мира в постсоветском обществе в условиях отсутствия секулярной идеологии, равноценной по охвату и глубине советской идеологии.

Процессы десекуляризации стали заметными в России с 1988 г., с празднования Тысячелетия Крещения Руси. Это не означало роста конфессионального влияния, но означало коренные перемены в типе поздней советской секуляризации, окончательно утратившей «ликвидационный» характер. Можно указать на явные признаки начавшейся тогда десекуляризации — появление новых приходов и молитвенных зданий.

Происходил рост личной веры на индивидуальном уровне. Это второй из важных аспектов десекуляризации, ведь именно изъятие трансцендентного из мировоззрения является одним из важных параметров секуляризации. П. Бергер указывал на запретность трансцендентного какстораживающую черту секуляризации [10, р. 13]. В свою очередь В. Карпов подчеркивает общность разных теоретических установок в понимании основного мотива десекуляризации: потребности в «человеческих поисках трансцендентности» [2, с. 156]. Эта потребность в трансцендентном фундаменте мировоззрения, на наш взгляд, стала одной из главных движущих сил религиозного возрождения 90-х гг. XX в. в России. А. Шишков в статье «Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России» отмечает две особенности российской десекуляризации: возвращение религии в публичную сферу и восстановление приватной сферы [8]. Остановка репрессивной политики в отношении религиозных поисков граждан в обществе еще не гарантирует восстановления традиционных религий и их влияния в публичной сфере.

Почему именно Православие стало лидером российской десекуляризации? Когда в постсоветской России после 1991 г. начался масштабный процесс юридической десекуляризации: процесс возвращения религиозных зданий и сооружений, Русская Православная Церковь уже обладала социальными структурами, кадровыми ресурсами для осуществления этой десекуляризации, которая чаще всего означала восстановление храмов из руинированного состояния в условиях жесткой ограниченности финансовых и иных ресурсов.

Определяющим фактором высокой роли православия в отечественной десекуляризации последних десятилетий стала не только сохранившаяся социальная субъектность церкви, но и близость православного вероучения, культовой практики и жизни к народной культуре. Православие вновь вошло в структуру жизненного мира российского социума. Учет этого фактора необходим при описании российской постсекулярности в религиозоведческих,

социологических и исторических исследованиях. Несмотря на этот факт, в настоящее время постсекулярность во многом означает модель, выделенную выше в шестом кластере Бекфорда, российское общество не является ни атеистическим, ни религиозным.

На основе анализа концепций секуляризации можно сделать вывод о том, что основные концепции секуляризации описывают явления, характерные прежде всего для стран Европы. Содержание этих терминов требует уточнения в связи со спецификой социальной ситуации исторической и современной России.

Термин «религия» в современной социологии не учитывает специфику церковной социальности, что позволило бы раскрыть особенности постсекулярной ситуации в России. Прежде всего социологи в рамках концепций секуляризации обращают внимание на утрату религией ее социальных функций. Обзор основных православных экклезиологических концепций может выявить, что в рамках евхаристической эсхатологической экклезиологии социальные функции не являются основными функциями церкви.

На основе рассмотрения итогов секуляризации в России можно сделать вывод о том, что определенная модель постсекулярности в России еще только складывается. Наблюдается, выражаясь языком теории систем, «точка бифуркации». Это создает идейную напряженность в обществе, светская часть которого обеспокоена, в частности, возможным превращением православия в государственную религию. При этом усматриваются определенные пути для адекватного ответа на вызовы современности, не связанные с восстановлением моделей прошлого. Отчетливо выявленный запрос на включение религии в жизнь общества на полноценном уровне указывает направление, в котором будет осуществляться возможная трансформация российской постсекулярности.

В качестве рекомендаций можно выделить две: законодательное закрепление роли традиционных конфессий в современном российском обществе, что привело бы правовую систему в соответствие с постсекулярной конфигурацией социума, а также продолжение диалога религии со светским обществом в соответствующих современным реалиям формах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь, в России и за рубежом. — М.: Дело, 2012. — № 2. — С. 8–20.
2. Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, церковь, в России и за рубежом. — М.: Дело, 2012. — № 2. — С. 114–164.
3. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI), Хабермас Ю. Диалектика секуляризации. О разуме и религии. — М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. — 112 с.
4. Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, церковь, в России и за рубежом. — М.: Дело, 2012. — № 2. — С. 21–51.
5. Трейнер Б. Теоретизируя на тему постсекулярного общества // Государство, религия, церковь, в России и за рубежом. — М.: Дело, 2012. — № 2. — С. 178–213.

6. Хабермас Ю. Постсекулярное общество — что это? // Российская философская газета. — 2008. — № 4 (18). — С. 1–2.
7. Цыплаков Д. А., Цыплакова С. М. Секуляризационные процессы в духовно-музыкальной культуре России XVIII в. // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Сер.: Философия Социология Право. — № 2 (97). — С. 157–161.
8. Шишков А. Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России // Государство, религия, церковь, в России и за рубежом. — М.: Дело, 2012. — № 2. — С. 169–180.
9. Beckford J. SSSR Presidential Address. Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections // Journal for the Scientific Study of Religion. — Vol. 51, is. 1, March 2012. — P. 1–19.
10. Berger P. The Desecularization Of The World: A Global Overview // The Desecularisation Of The World: Resurgent Religion and World Politics / ed. Peter L. Berger. 1999. — URL: <http://academic.shu.edu/orientalia/mirees/berger-desecularization.pdf>
11. Caputo J. On Religion. — London; New York: Routledge 2001. — 147 p.
12. Casanova J. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective // The Hedgehog Review. — Vol. 8, N1–2 (Spring/Summer 2006). — P. 7–22.
13. Dalferth I. U. Post-secular Society: Christianity and the Dialectics of the Secular // Journal of the American Academy of Religion. — Vol. 78, is. 2, June, 2010. — P. 317–345.
14. Hadden J. Toward Desacralizing Secularization Theory // Social Forces. — Vol. 65, N3, March 1987. — P. 587–611.
15. Martin D. The Religious and the Secular: Studies in Secularization. — London: Routledge & Kegan Paul, 1969.
16. Smidt A. After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion / ed. by Anthony Paul Smith and Daniel Whistler. — Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2010. — 409 p.
17. Taylor Ch. A Secular Age. — London: Harvard University Press, Massachusetts, 2007.

*Д. К. Богатырёв, Л. В. Богатырёва**

НОУМЕН РУССКОЙ КЛАССИКИ**

Предлагается оригинальное решение проблемы целостности русской литературы через выявление основания, которое воспроизводится в разные периоды ее развития. Ноумен русской классики анализируется в трихотомической богословско-антропологической парадигме как единство духовного, душевного и телесного. Возможность продолжения классической традиции в будущем связывается с воспроизведением ноуменальных оснований.

Ключевые слова: русская классика как целостный феномен; традиция и перспектива; Золотой, Серебряный, Железный и Стекланный века.

D. K. Bogatyrev, L. V. Bogatyreva
NOUMENON OF RUSSIAN CLASSICS

An original approach for problem solving concerning the integrity of Russian literature by revealing the foundations and origins which were represented in different periods of its development is offered. The noumenon of Russian classics is analyzed in trichotomic theological anthropological paradigm as a unity of spiritual, mental and corporal. The classical tradition extensibility in future can be associated with representation of noumenal foundations.

Keywords: Russian classics as a holistic phenomenon; tradition and perspective; Gold, Silver, Iron and Glass centuries.

«Недавно смертью А. И. Солженицына (2008) и В. Г. Распутина (2015) завершилась классическая традиция русской литературы», — пишет современный исследователь [34, с. 12]. Поднимается проблема ее будущего. Критически осмысленный В. Н. Захаровым тезис: «У русской литературы есть будущее — это ее прошлое», имеет шанс обрести чисто исследовательское истолкование. Гениев

* Богатырёв Дмитрий Кириллович — доктор философских наук, профессор, ректор РХГА; rector@rhga.ru.

Богатырёва Людмила Викторовна — кандидат философских наук, доцент РХГА; bourslaka@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 15-33-11007.

нет и не предвидится, писательское ремесло превращается в «райтерство», а литературоведам и культурологам остается писать диссертации и статьи о наших великих предках.

Вопрос о статусе нашей литературы не нов. О нем дискутировали И. Киреевский [37, с. 55–79] и В. Белинский [3, с. 47–127]. Мнения славянофила и западника совпали в отрицании настоящего русской литературы. Признавая наличие словесности и книжности в современной им России, критики указывали на отсутствие аналога подлинно национальных литератур, которые уже сложились в Англии, Франции, Германии. Нашей литературе делался упрек в подражательности и неспособности выразить дух народа.

Белинский и Киреевский испытали сильное влияние Гегеля. История и культура представляют собой, по мнению Гегеля, объективацию духа. Искусство и литература также суть дух эпохи, выраженный в образах, представлениях и символах. Всеобщее в духе — это самое вечность, эманации Бога в мире. Особенное — душа народа, творящего историю. Единичное представлено гениальными личностями, такими как Софокл или сам Гегель. Гений, с одной стороны, живет излучениями Божества, а с другой — питается глубинами народного духа. Немецкий философ подразделяет народы на исторические и внеисторические. Первые — «локомотивы истории», а вторые просто участвуют в ней. К числу исторических относятся древние китайцы, индусы, греки и римляне, а современная культура создана тремя великими нациями — англичанами, французами и немцами. Славяне, согласно историософской концепции Гегеля, внеисторичны. Вспомним современника дискуссии о русской литературе: «Провидение... как будто совсем не занималось нашей судьбой... Нам не было дела до великой всемирной работы» [72, с. 25, 27]. В таком контексте спор о литературе соотносится с более общим вопросом о будущем России как своеобразной цивилизации. Таковое невозможно без языка, а его зрелость проявляется в высокоразвитой словесности.

Уже для Достоевского наличие в России великой литературы представлялось несомненным. Корень величия Достоевский видел в удивительном синтезе специфической русскости и «всемирной отзывчивости», а символом синтеза считал творчество Пушкина. Действительно, понятие «русская классика» стало расхожим оборотом. И хотя русскую музыку XIX столетия также называют русской классикой, а философию от Вл. Соловьева до эмиграции, за которой у нас закрепилось имя русской религиозной философии, за рубежом называют и русской классической философией, классикой по преимуществу в отношении к русской культуре считается тем не менее литература. Бердяев — «русский Гегель», но классик все-таки Гегель.

Однако привычные выражения трактуются зачастую неоднозначно. Где исторические границы русской классики, выходит ли она за пределы Золотого века? Кто классик (даже в пределах Золотого века), а кто, так сказать, не совсем? Советская литература — продолжение русской классики или к продолжателям можно отнести лишь отдельных представителей вроде Пастернака или Ахматовой? Может ли классик советской литературы, например «великий пролетарский писатель» М. Горький, считаться представителем русской классической литературы? Наконец, имеются ли живые классики или хотя бы

шанс на появление таковых в обозримом будущем? Подобные вопрошания можно продолжить.

Содержание ответов зависит от понимания русской классики как целостного феномена. Это задача преимущественно философская, ее практически невозможно решить на путях сугубо литературоведческого анализа жанров и стилей, выяснения отношений автора и его окружения. Целостное понимание требует выхода в до- или металитературные основания, анализа категорий и самого понятия феномена.

* * *

В современной ментальности конкурируют два подхода. Один восходит к Канту, другой — к Гегелю. Попыткой их синтеза выступает основанная Гуссерлем феноменология. Позиция Канта представляет собой дуализм сущности и явления. Мы познаем лишь феномены, тогда как вещи-в-себе недоступны нашему познанию, по крайней мере — теоретическому разуму. Позитивизм, устраняющий из дискурса «практический разум», предлагает еще более феноменалистические варианты этого подхода. Для Гегеля, напротив, каждое явление, хотя и несет в себе компоненту иллюзорности, выражает при этом до времени скрывавшуюся ноуменальную основу: сущность является, а явление существенно. Процесс обнаружения сущности схватывается через категорию действительности.

Гуссерль продолжает линию Гегеля на понимание феномена как являющейся сущности, но без гегелевского диалектико-логического гностицизма («видеть Бога, как Он есть...»). Какой-то метаосновы за пределами трансцендентальной субъективности для Гуссерля не существует. Феноменология представляет собой движение, ветви которого порой весьма расходятся, но при этом понятие «феномен» сохраняет свое центральное значение. М. Хайдеггер, М. Шелер, Н. Гартман повторяют ходы мысли столетней давности, когда Фихте, Шеллинг и Гегель, каждый по-своему отталкиваясь от трансцендентально-критической методологии Канта, дерзнули-таки проникнуть в царство вещей-в-себе, объявленное основателем немецкой классики закрытым. Шелер, Хайдеггер и Гартман решают задачу выйти «к самим вещам», разомкнув субъективистский горизонт основателя феноменологии.

Хайдеггер прорывается к истинному бытию, скрытому за маревом сущего. Сущее онтологически неподлинно (онтично), подобно буддистской сансаре или Гераклитову потоку. Бытие является, но не отвлеченному разуму, а через граничный опыт познания собственной смертности и его экзистенциально-персоналистическое осмысление. Экзистенциализм строится на описании этого специфического опыта трансцендирования к подлинной реальности [14, с. 149–153]. Экзистенциальная феноменология оказывается своего рода герменевтикой, истолковывающей феномен человека.

Шелер исследует ценности — аналог гегелевских категорий. Категории определяют структуру рационального мышления, а ценности образуют «логику сердца», здесь основатель аксиологии переосмысливает концептуальную метафору Б. Паскаля. В этом плане ценности суть аксиологические категории. Гартман, хотя и не разделяет христианско-спиритуалистской трактовки реаль-

ности М. Шелером, признает вслед за ним, что бытие доступно нам именно через трансцендентно-эмоциональные акты. Так воспроизводится восходящая к Канту идея примата практического разума над теоретическим.

Развитие феноменологии, экзистенциализма и аксиологии следует понимать в более широком ментальном контексте. Отметим марксизм, позитивизм и психоанализ. Как и в случае с феноменологией, перед нами движения, каждое из которых заключает в себе несколько школ. При этом опять-таки важен своеобразно толкуемый примат практики над теорией, а также заострение внимания на неосознаваемых факторах мышления. Марксизм редуцирует духовное к социальному, но если «классовый интерес» подвергнуть экзистенциально-феноменологическому анализу, то в качестве структур, канализирующих интенциональное влечение, всплывут те самые ценности, о которых учили Шелер и Гартман.

Позитивизм в его постпозитивистской стадии исследует социально-психологическую среду, в которой осуществляются дискурсы, обращается внимание на стереотипы, предрассудки, убеждения и привычки научных сообществ. Частично восстанавливаются в своих правах категории традиционной метафизики. Центральным понятием Т. Куна является научная парадигма. Термин восходит к Платону, у которого парадигма представляет собой матрицу для ансамбля эйдосов, композиционный замысел произведения. Научные революции меняют парадигму мышления, которая ни до ни после переворота подавляющим большинством ученых не осознается [43]. По сути перед нами популярная версия того, что писал Гегель о значении категорий в своей «Философии природы». Парадигма — сетка категорий, в которой выделяются центральные и периферийные.

Позиция К. Юнга — своего рода метафизика в психоаналитическом движении, которое в массе своей тяготеет к материализму или позитивизму. Главное открытие Юнга — архетипы коллективного бессознательного. Речь идет о чем-то, что лежит где-то глубоко в душе человека, хотя самой индивидуальной психике и не принадлежит. Юнг не дал ясной и последовательной онтологии архетипов, трактуя их и в качестве аккумуляторов психического опыта и (в поздних работах) как некие духовные сущности наподобие фигур «Тибетской книги мертвых». Архетипы в составе человеческого существования представляют собой аналоги категорий и ценностей. Категории образуют операциональную структуру рационального, а ценности — духовно-эмоционального интеллекта. При том, что без них ни рассудок, ни сердце не обходятся, подавляющим большинством людей, размышляющих и выбирающих, роль категорий и ценностей не осознается. Так и архетип, не осознаваемый, как правило, по существу, являет себя через набор символов. Преимущественная сфера архетипического воздействия на человека — миф, религия и искусство. Понятия архетипа, парадигмы и ценности обрели общенаучный статус в современной гуманитаристике.

Разработанные в XX в. понятия феномена, экзистенциала, архетипа и ценности формируют возможности для более конкретного осмысления таких реалий как дух и личность. Они собственно и выросли как некая реакция на имперсоналистические тенденции классики, а также ее марксистских

и позитивистских дериватов. В культуре, которая выступает продуктом коллективно-личностной демиургии человечества и средой его исторического обитания, им же самим и культивируемой, ценности и архетипы получают свое закрепление в качестве категорий культуры или культурных универсалий [55].

* * *

Собственно феноменальной стороной русской классической литературы выступают сами тексты. К этому же плану сущего относятся социальная среда, критика и рецепция, обстоятельства личных судеб авторов. Марксисты и позитивисты в качестве «ноумена» будут рассматривать первое, профессиональные литературоведы — второе, а психоаналитики — третье. Однако ноуменальные истоки залегают глубже.

Литература — одно из проявлений человеческого бытия в мире. Посмотрим на ноуменальный исток русской классики в трихотомической богословско-антропологической парадигме. Она восходит к Ап. Павлу, развита в патристике и получила своеобразные аранжировки у христианских экзистенциалистов — Н. Бердяева, П. Тиллиха, К. Ясперса. В такой оптике ноумен русской классики заключает в себе три уровня — духовный, душевный и телесный. Сначала подвергнем анализу его автохтонное содержание, а после — привнесенный ноуменальный фактор.

Духовное начало русской классики сформировано христианством. Поскольку Благая Весть, пришедшая из вечности, преломляется в психосоматике культурной среды [10], более конкретно необходимо вести речь о Православии. Термины «церковь» и «православие» наделяются разными значениями в зависимости от контекста. В богословско-сотериологическом аспекте Церковь представляет собой мистическую реальность — «Тело Христово», «Столп и утверждение истины» (Ин 2: 19; Еф 4: 16; 1 Тим 3: 15). В этом значении она трансцендирует любую культуру. Однако если отвлечься от мистико-эсхатологических аспектов, то Церковь предстанет социальной институционализацией христианства. Для институционализированных церквей (православной, католической, лютеранской и др.) характерны свои конфессиональные субкультуры — системы образов, ритуалов, привычек. Эта сфера специфического и особенного генерирует межконфессиональные распри — двоеперстие или троеперстие, «спор об опресноках» и т. п. Так и термин «православие» толкуется в значениях истинной веры, специфически восточной или русской формы христианства, церковно-государственной идеологии восточно-христианских царств.

Мы намеренно заостряем внимание на полюсах таких феноменов, как Церковь и Православие, — ноуменальной глубине и социальной поверхности. Однако между ними, на самой границе между Церковью и культурой лежат ценности и архетипы [9, с. 26–42]. В собственно религиозном измерении они формируют структуру веры и убеждений, а в социокультурном плане определяют схематизмы мысли и действия, наборы экзистенциальных предпочтений. Это та область в развитии и функционировании организма культуры, которую Шпенглер раскрыл через понятие «прафеномена» [74, с. 34–106]. Православие в значении локальной конфессиональной субкультуры

туры выступает одним из феноменов российской цивилизации, а в смысле системы ценностей, символов и закрепленных через архетипы убеждений — ее прафеноменом.

Когда мы говорим, что русская литература имеет своей основной Православие, из этого вовсе не следует, будто все ее участники действуют в духе христианской морали, а все произведения несут на себе печать церковности. Тургенев или Чехов не вели себя как воцерковленные христиане. Известно отношение русской церкви к Лермонтову и Толстому. Речь идет именно о сетке аксиологических категорий и об архетипах культурного бессознательного [29], ансамбль которых формирует не вполне осознаваемую самими авторами парадигму художественного мышления. Архетипы и ценности составляют трансцендентальные предпосылки, а не саму фактуру литературного процесса. Ценности и культурные универсалии выступают по отношению к конкретным культурным практикам в качестве своего рода априорных условий, хотя это аргіогі не логические, а культурологические. Поступки (литературных героев и самих авторов) и феномены культуры (литературные произведения, их критика и воплощения в искусстве) своим культурологическим аргіогі не тождественны. В событиях и произведениях проявляются не только трансцендентальные условия — архетипы, категории, ценности, но и специфические социально-исторические обстоятельства, и индивидуальные особенности. Нельзя ни сводить русскую литературу к Православию, ни оценивать ее по критериям катехизиса, хотя такие попытки делались и они по-своему интересны [25].

Подход к пониманию русской культуры как духовно-фундированного феномена уже реализован в конкретных исследованиях в России и за рубежом, хотя и не очень распространен. Сама парадигма сформирована русскими мыслителями Серебряного века, продолжавшими творить в эмиграции — богословом Антонием (Храповицкий) [70], философами и культурологами Н. Бердяевым [4], М. Бицилли [8], В. Вейдле [17], К. Мочульским [53], Ф. Степуном [63], С. Франком [68], Г. Федотовым [67]. Из зарубежных авторов отметим Преп. Иустина (Поповича) [59], Дж. Биллингтона [7], Д. Григорьева [23], Р. Джексона [75], Л. Мюллера [54]. Среди российских укажем И. Есаулова [27–29], В. Захарова [31–33], И. Кондакова [39], В. Котельникова [41], А. Михайлова [50], С. Семенову [60], Б. Тарасова [64], Б. Тихомирова [65–66] и др.

Ни литература, ни культура в целом не исчерпываются духовностью, как и дерево своей корневой системой. Если уж сравнивать феномен русской классики с деревом (в свое время мы использовали концептуальную метафору «древа культуры» [15] для пояснения строения культуры как таковой), то корнем выступает Православие, стволом — русская душа, ветвями служат различные течения и школы, а листьями и плодами оказываются сами творческие результаты писателей и поэтов.

В психологическом плане русская классическая литература представляет собой феноменологию «загадочной русской души». Душа народа — ноумен, проявляющийся и в искусстве, и в политике, и в философии... В русской классике эта феноменология, раскрываясь через образы и символы, выстраивается, как правило, в экзистенциальном ключе: герои осуществляют ценностный выбор в пограничных ситуациях. Достоевский признан «официальным» предтечей

экзистенциализма [76], но и первые классики не менее экзистенциальны. Вспомним «Капитанскую дочку», «Маскарад» или «Вечер накануне Ивана Купалы». На психологическом плане мы встречаем как уникально-русские образы вроде Обломова, так и специфически русские решения общеевропейских проблем (Анна Каренина и г-жа Бовари). При этом психологизм никогда не превращался в доминанту русской классики, в отличие от литературы английской или французской.

Если говорить о «телесном» измерении ноумена русской классики, то им выступает сама материя социально-культурной жизни, «искусственная плоть» нашей цивилизации. Русская литература представляет собой русский взгляд на русскую действительность. Речь может идти как о глобальных событиях, отраженных в «Борисе Годунове», «Войне и мире», «Хождении по мукам», «Тихом Доне» или «Красном колесе», так и о «фрагментах», через которые просвечивает целое, вроде «Мелочей архиерейской жизни» или «Обыкновенной истории», пьес Чехова или рассказов Шаламова. При этом доминанта *action* для нашей литературы не характерна. Как у нас практически не было психологической драмы в чистом виде, так и не появилось выдающегося авантюрного романа уровня А. Дюма, В. Скотта или Ф. Купера.

Уникальность русской классики как раз и заключается в отсутствии какой-либо ярко-выраженной доминанты, будь то духовность, психологизм или гражданственность. Она состоит в удивительно ладном синтезе этих компонентов, которая проявляется у разных авторов со специфическими акцентами, со своим удельным весом каждого из обозначенных компонентов. Гениальность ведь и выражается в способности переплавить в алхимическом тигле разнородные элементы, получив на выходе золото. Поскольку гениальность не от мира сего, мы не в силах ни дать ей исчерпывающего рационального объяснения, ни спрогнозировать рождение новых гениев. Именно указанная творческая синтетичность ставит лучшие произведения русской классики в один ряд с вершинными достижениями европейской христианской литературы — У. Шекспиром и М. Сервантесом.

* * *

Имеется еще один фактор ноуменального характера, без которого нашу классику поставить в указанный ряд было бы невозможно. Русскую литературу часто называют философской. Главы, посвященные Толстому и Достоевскому, имеются во многих зарубежных учебниках по истории русской философии. О влиянии со стороны наших писателей свидетельствовали Ницше, Хайдеггер, Т. Манн, Эйнштейн, Гадамер. Тексты русских классиков, конечно, не являются научными трактатами, а теоретические построения Л. Толстого представляют собой едва ли не худшее из написанного великим художником. Русская классика философична в том же смысле, как и произведения И. В. Гете, О. Уальда, Г. Гессе, Т. Манна, Ф. Кафки, М. Пруста. Романы Достоевского — ключ к пониманию философии Бердяева, которую сам автор не всегда ясно излагал. Так и философию Сартра легче понять по его прозе или пьесам, а также по текстам Беккета и Ионеско. Слова и поступки героев лучших произведений русской классики интеллектуально нагружены (стихи Юрия Живаго, пожалуй, предельный

случай), и поэтому способны не только «чувства добрые лирой пробуждать», но и побуждать читателя мыслить.

Пробуждение и быстрый рост рациональной культуры в России инспирирован с Запада. До Алексея Михайловича (Тишайшего) западное влияние скорее отторгали, но при Софье Алексеевне начинается «мягкая» вестернизация элит, а после Петра Великого акценты меняются радикально, хотя основа для неприятия по-прежнему сохраняется. Она имеет как религиозную, так и культурно-психологическую составляющие. Запад — это недружественное православию «латинство», а после Реформации — еще и «Лютерова ересь». В цивилизационном плане перед нами встреча традиционной культуры с вызовами модернизации, а в психологическом — эмоционально-интуитивного северо-славянского типа с рационально-деятельным западно-европейским.

В эпоху Алексея Михайловича пробуждающаяся рациональность столкнулась с культурой, в основании которой лежали уже изменившиеся религиозно-аксиологические установки. По отношению к ним даже неприятное православным «латинство» само выглядело устаревшим и реакционным. Западная культура Нового времени создана двумя мощными взаимообогащающими и конкурирующими силами. Это гуманизм и Реформация. Обе сформированы в недрах католического средневековья, которое они в конце концов и разрушили, сделав цивилизационное влияние католичества фрагментарным и локальным. С духовной точки зрения гуманизм представляет собой радикальную переоценку значения человека в системе богочеловеческих отношений. В своем крайнем выражении, которое сполна проявилось только с XIX в., гуманизм означает переход от Богочеловечества к человекобожеству [13, с. 15–50]. Однако изначальный посыл первых гуманистов был еще вполне христианским: человек самим Богом создан для творчества. «Самостояние человека — залог величия его» звучит как парафраз из многочисленных «Речей о достоинстве человека», писавшихся европейскими гуманистами XV–XVI в., из которых текст Пико делла Мирандола признан классическим. Однако Православие с его аскетизмом, мистической созерцательностью и ориентацией на загробное спасение совсем не «гуманистично» в новоевропейском смысле. Для него характерно скорее критическое отношение к человеку, которое обусловлено пониманием греха как болезни, глубоко повреждающей всю человеческую природу, вкоренившей зло в самое сердце человека. В очерченной парадигмальной установке гуманистический оптимизм в отношении к человеческой свободе выглядит опасным заблуждением, которое может привести к новым падениям, возрастанию зла в мире и личной гибели соблазнившихся.

На психологическом плане гуманизм представляет собой влюбленность «свободного индивида» в свою собственную индивидуальность (что и обуславливает психологизм западноевропейской литературы и искусства), а также увлечение новым утопическим проектом познания материального мира с целью подчинить его себе («Знание — сила»). Однако загадочная (для рационалистического и гуманистического Запада) русская душа — скорее «очарованный странник» в здешнем мире, который «пройдет, зайдет и вновь оставит дом». Гуманистический активизм через овладение материальным космосом русскому человеку не очень свойственен, поэтому большевистская

реформация и поставила задачу создания «нового антропологического типа» (но не как мечтал Бердяев).

В социально-политическом аспекте гуманизм представляет собой «новую идеологию, смысловым ядром которой выступает учение о правах свободного индивидуума» [44]. Но реалии российской истории и геополитики не сильно располагают к воплощению очерченного идеала, поскольку возникают подозрения и предчувствия, что при определенных условиях его реализация может привести к цивилизационной катастрофе.

Однако встреча противоположностей может привести к творческим подъему и даже взрыву [45]. В Петербургскую эпоху случилась именно встреча, хотя элемент внутреннего конфликта в ней бесспорен. В результате на ноуменальном уровне произошла перекодировка культурной матрицы, автохтонное начало было дополнено новым содержанием. Русская литература стала и одним из мостов встречи, и одним из ее отражений. Успешность этой встречи и сформировала вполне объективное основание для важнейшей характеристики русской литературы, которую ей дал Достоевский — «всемирная отзывчивость». Заметим, что именно его романы являются едва ли не самыми философичными в ее составе, Достоевский от лица своих героев вступает в дискуссию с основными философско-этическими доктринами европейской философии, а во многом и предвосхищает ее развитие в XX столетии. Поэтому столь велико его воздействие на западных интеллектуалов. Философичен, но при этом назидательно схематичен и роман Чернышевского. Философична, хотя и не без схематизма, «Жизнь Клим Самгина». Философски нагружен и роман М. Булгакова, который по своей художественной органике ближе к Достоевскому и Гоголю, несмотря на неоднозначность религиозных интерпретаций. Без интеллектуального фактора русская литература не состоялась бы в качестве мирового явления.

Можно согласиться с Кантом в трактовке гениальности как гармонии между мышлением и «продуктивным воображением». Гениальность означает такую переплавку ноуменального и феноменального, в которой не остается или сведено к минимуму нерастворенное содержание, неорганично выпирающее из целого в виде схемы или назидания. Уникальность Достоевского в удачности переплавок. В его «пятикнижии» сам жанр романа как будто бы исчерпывает свои возможности, как об этом писала В. Вульф. Сходную ситуацию описал в «Докторе Фаустусе» Т. Манн, осмысливая последнюю сонату Бетховена...

* * *

Однако «всемирная отзывчивость» есть все-таки некоторое преувеличение великого писателя. В империи не произошло творческой встречи ни с нехристианскими религиями, ни с культурами, которые бы те фундировали. Более прав Бердяев, оценивший русскую философию как то место, где мысль христианского Востока дает ответы на вопросы христианского Запада [5]. Одним из результатов этой встречи стал тот удивительный гуманизм русской литературы, который пришелся столь по сердцу западному читателю. В нем любовь к человеку утрачивает свойственный западному мироощущению эгоцентризм, и здесь нельзя не отметить конгенитальность с такими классиками, как

Ч. Диккенс и В. Гюго. Широка и открытость русского характера, гнушающегося прагматической партикулярностью и партийностью, соединяется с тем православием, которое в меньшей степени характерно для имперской идеологии, а в большей — для сирийской мистико-аскетической традиции, получившей продолжение в российском нестяжательстве. Отсюда аналогии между представителями русской святости (как реальными — Нилом Сорским, Серафимом Саровским, так и вымышленными — старец Зосима) и последователями св. Франциска Ассизского. Если грех представляет собой не вину, а болезнь, как это полагают православные, то любовь к больному вполне органично сочетается с трезвым анализом самого заболевания и решительным неприятием болезни. Психологизм русской классической литературы носит духовно-аксиологический характер, ей чужды позитивистское или психоаналитическое погружение в психосоматику, как у Золя, Джойса или Г. Миллера, а тем более смакование болезненности в стиле Аполлинера, Мазоха или де Сада. Именно эта роль духовного элемента, не растворяющегося в природной и социальной психосоматике, и дает основание для известной оценки Т. Манна — «святая русская литература» [47, с. 74].

* * *

Фактор Реформации также оказал влияние на русскую классику, хотя на это мало обращают внимания. В России не было своей собственной Реформации, но о. Г. Флоровский оценил реформы Петра как, по сути, реформацию сверху. Она не была столь глубокой, как в Европе, не затронув ни догматики, ни литургического строя церковной жизни. Однако петровские преобразования сузили возможности воздействия церкви на культуру и образование. Духовенство стало сословием, а церковь — подобием корпорации. Православие стало превращаться в локальную субкультуру российского общества. Поэт в России больше, чем просто поэт, в т. ч. и потому, что литература заполнила нишу духовного учительства, вынужденно освобожденную церковь.

В отношении к религии мы, казалось бы, обнаруживаем «ясный и отчетливый» критерий отличия русской классической литературы от советской. Однако ситуация усложняется, если посмотреть внимательнее на трансформации религиозной жизни в России. У нас секуляризация пошла не по европейскому сценарию. На Западе важнейшим ее фактором стал рационалистический скептицизм, а русская носила в большей степени догматический характер. Запад отказывался от Логоса в пользу ratio, а Россия — в пользу мифа о коммунистическом рае на земле без Бога [11, с. 95–109]. Мифология прогресса была и фактором западной секуляризации. Однако удельный вес рациональности и мифологичности в России и на Западе различен. Ленинская партия как антицерковь, а лучше сказать — разросшаяся до масштабов поместной церкви секта, установила идеологический контроль над государством, а через него и на всеми сферами «духовного производства».

Идеология по-своему «духовна» [9, с. 42–67]. В случае с марксизмом-ленинизмом в СССР перед нами невиданный ранее в истории феномен антихристианской в своих основаниях квазирелигии. С учетом идеологической монополии для литературы и образования это означало, что элемент духовности сохранил свое центральное положение в союзе с гуманностью и гражданственностью.

С точки зрения структуры ноумена советская литература выросла тех же оснований, что и русская классика Золотого века. Коммунистическая идейность эквивалентна христианской духовности, причем сохраняя ряд ценностей, материализму совершенно неорганичных, вроде жертвенности. Гуманность сохраняется, хотя и ограничивается лозунгом «беспощадности к врагам пролетарского рейха». Гражданственность даже усиливается. Сохраняется и открытость к другому, хотя опять-таки с классовыми обременениями. Так что по формальным критериям такой крупный писатель, как М. Горький (особенно с учетом его богостроительских проектов), вполне попадает в классики русской литературы, заслужено красуясь на титуле «Литературной газеты» рядом с Пушкиным.

С учетом содержательных критериев картина усложнится. Бесспорной классикой будет выглядеть Золотой век от Пушкина до Толстого. Мышление Гоголя и Достоевского не только фундировано христианскими ценностями, но является таковым и по предложенным этими авторами художественным решениям. У Гоголя и Достоевского архетипы становятся субъектами, феноменизируются в конкретных событиях экзистенции. При этом зло остается злом, как бы оно не рядилось в добро, в соответствии с евангельским критерием «по плодам их узнаете их». Мышление Толстого еще обусловлено христианскими категориями, именно это и создает возможности для критической оценки некоторых героев и образов. Ориентированные материалистически, позитивистски и утилитаристски акторы литературы Золотого века лишь оттеняют общую линию развития.

Литература Серебряного века в целом сохраняет синтетичность ноуменальных оснований. Сохраняется, а порой и возрастает (А. Белый, Д. Мережковский) уровень философской нагруженности текстов, хотя и не без схематизма. Однако при сохранении элементов меняются акценты: духовное растворяется в душевном, психологизм замутняет духовное зрение, поэтому на выходе из алхимического тигля и появляется серебро, а не золото. Трансформируется сама парадигма художественного мышления, но это еще не революция. Как следствие указанного изменения приоритетов, плоть подчиняет своей власти душу. Это хорошо видно у Блока, Бунина, Набокова. Начинается размывание понятий о добре и зле, героизация демонического и прометеевского (Л. Андреев, В. Брюсов, Ф. Сологуб, футуристы).

Однако Серебряный век рождает и нечто невиданное в Золотом — философско-аксиологическую рефлексию русской литературы, которую осознают уже как факт мирового значения. Начало положил своими литературно-критическими статьями Вл. Соловьев, живший в Золотом, но фактически давший старт Серебряному веку. Тему подхватили Н. Бердяев, С. Булгаков, Д. Мережковский, С. Франк. Л. Шестов пишет философско-этические трактаты на ли-

тературном материале [73]. Нельзя не упомянуть В. Розанова, голос которого выпадает из общего тона позитивных оценок [56].

Своим ницшеанско-прометеевским превознесением человеческого творчества, «оправданием плоти», диапазон которого простирался от мистических исканий семейства Мережковских до опусов К. Сомова, критики «огосударственного и сервильного» православия («и не успеть допеть отходной тебе, пузатый иерей...») и, наконец, «хамского рыла» [48] русского самодержавия Серебряный век внес свою лепту в подготовку революции, которая открыла век Железный.

* * *

Метафора «Железный век» отражает ставшие доминантными реалии войны и индустриализации, подтверждаясь символическими произведениями — «Железный поток» Серафимовича, «Бронепоезд 14–69» Вс. Иванова, «Как закалялась сталь» Н. Островского [39]. Железный век не исчерпывается советской культурой. Возникла эмиграция — внешняя и внутренняя. Эмиграция была продолжением Серебряного века, но с духовной стороны — возвращением к традициям Золотого. Осознание потери и новые контакты с Западом дали возможность сформулировать подходы к пониманию русской классической литературы как целостного феномена. Тем не менее главной в составе Железного века следует признать советскую культуру. Эмиграция и внутренняя оппозиция оттеняют основную тенденцию, подобно тому как в XIX в. это делали революционные демократы и утилитаристы.

В случае советской литературы перед нами куда более радикальное изменение парадигмы художественного мышления, нежели в переходе от Золотого к Серебряному векам. Духовное и душевное, спутываясь по их онтологическим статусам, превращаются в производное от социальной психосоматики. Однако случилось и нечто, казалось бы, парадоксальное. Именно при советской власти литература обрела невиданное ранее влияние. В СССР была построена одна из самых успешных систем образования в истории человечества, а планомерное изучение литературы стало одним из ее оснований. Пушкин и Толстой, Шолохов и Горький стали доступны не только узкому кругу образованных читателей, а практически всем выпускникам советских школ. Есенин становится народным поэтом. Педагогика строилась на искажающих интерпретационных моделях, но произведение, которое создано гением, оказывает воздействие не только на рациональные слои сознания, но и на внерациональные сферы душевной жизни, связанные с архетипами и ценностями. Литературу Железного века в ее лучших проявлениях нельзя назвать «медью звенящей» (1 Кор 13: 1). Ценность любви, пусть и не совсем в том виде, как заповедует Евангелие, в ней все-таки сохранилась. В советской системе образования русская классика с ее мощнейшим духовно-нравственным импульсом отчасти заменила влияние церкви, изгнанной из школы.

В позднесоветской литературе наметился вполне определенный тренд на возвращение (как сознательное, так и стихийное) к христианским ценностям. Укажем на «писателей-деревенщиков», духовно-аксиологический подтекст творчества которых оказался далеко за пределами экологической или социальной проблематики. На авторов патриотического направления вроде Ю. Бондарева

или В. Некрасова, а также на отнюдь не «социалистический реализм» в лице Ю. Трифонова, Ю. Нагибина или Ч. Айтматова.

Позднесоветское литературоведение — неоднородное по своим аксиологическим ориентирам и методологическим подходам явление. Марксистско-ленинский официоз функционировал в инерционном режиме. Однако появилось нечто труднообразимое до Оттепели, а тем более Войны. В ИМЛИ о классике как целостном явлении писали С. Бочаров [12], Н. Гей [20, с. 120–147], В. Кожин [38], А. Михайлов [50], П. Палиевский [58]. Но в первую надо вспомнить очередь о «древниках» Пушкинского дома — Д. Лихачеве, А. Панченко, Г. Прохорове, О. Творогове, раскрывших православные истоки русской литературы. Появляются и философско-культурологические подходы к пониманию литературы в целом. Главные фигуры — А. Лосев, С. Аверинцев, Д. Лихачев, М. Бахтин и Ю. Лотман. Лосев провел фундаментальный анализ категорий, которые открывали духовно-ориентированный горизонт литературоведческого мышления. Аверинцев предложил образцы духовного прочтения литературных текстов. М. Бахтин [2] и Ю. Лотман [46] сформировали методологические подходы, реализовавшиеся в конкретных исследованиях русской классики. Появилось немало квалифицированных работ, посвященных отдельным проблемам и конкретным авторам, тем же писателям-деревенщикам. Все это способствовало формированию дискурсов, которые позволили философствовать о русской литературе и культуре. Попытки осмысления русской литературы как мирового явления предпринимались и ранее, хотя идеология препятствовала. Укажем на ряд исследователей: М. Алексеев [1], П. Берков [6], П. Заборов [30], Н. Конрад [40], Т. Мотылева [52]. Понимание русской классики как целостного феномена стало реальной возможностью в ситуации идеологических дискуссий постсоветского времени.

* * *

В идеологическом плане Перестройка и Реформы представляют собой возвращение от Октября к Февралю. Однако современная стадия эволюции либерального мироотношения специфична. Говорят об эпохе постмодерна. Образ человека, созданный Новым временем, распадается, исчезая подобно «следу от морской волны на прибрежном песке» [69, с. 408]. В ситуации постмодернистского релятивизма даже советская литература в лице тех, кто, как М. Шолохов или А. Толстой, увидели в СССР продолжение России, остается несущей нравственный заряд изящной словесностью. В этом плане Железный век представляет собой продолжение классики. Эту эпоху неправомерно уподоблять сплошному потоку стальной лавы. Более уместен образ со вкраплениями серебра и золота. Из ситуации уже заметной исторической дистанции к Железному веку становится видно, что эта эпоха, рассматриваемая как целостный феномен, формируется в результате наложения и пересечения нескольких парадигмальных установок.

Железный век кончился. Что впереди? Предложим метафору — Стекланный век. Подразумевая стекло не прошлых лет — хрупкое и твердое, а современный вариант — тянущийся и в этих своих перетеканиях искажающий оптику. Наше время можно оценить как «стеклянное» в смысле

большой искусственности и в значении информационной «прозрачности», когда интимное становится публичным настолько, что жалобы из набоков-ского «Приглашения на казнь»: «Цинциннат непрозрачен!» — смотрятся уже не каким-то извращением, а обвинением в нарушении правил приличия или даже юридических норм. В «сети» почти все публикации доступны, как в известной передаче «За стеклом». Стекланный век — время производства симулякров, которые наподобие стекляшек заменяют подлинные драгоценности. Властителями дум становятся уже не те, кто пишут книги, а вещающие из стекланных ящичков и шкатулочек — телевизоров и планшетов. Письмо в его традиционном исполнении уходит, а ведь пишущий от руки пропускает мысли через сердце. Информационные технологии если пока и не убили традиционную книжную культуру, то создали предпосылки для ее радикальной трансформации.

В постсоветское время Церковь обрела возможности и свободу даже большие, чем в синодальный период. Однако в школу Церковь не пустили, а русская классическая литература, благодаря либеральным реформам, свое системообразующее значение в образовании утратила. Напрашивается вывод, что по уровню литературно-художественной грамотности современная Россия откатывается на досоветский уровень. Однако это не все так однозначно. В постсоветской России круг чтения и вкус к нему сохранился, хотя и изменился. Читиво было востребовано и раньше. Л. Толстой сетовал, что произведения вроде «Блеска и нищеты куртизанок» (!) слишком распространены среди образованного сословия. Ситуацию массовой культуры Ортега-и-Гассет описал в ее основных чертах столетие назад [57]. Информационные технологии вывели массовизацию на новый уровень. Они-то и создают эффект почти абсолютной заполненности информационного пространства массовой. Но это одна из иллюзий Стекланного века.

Литература у нас имеется — хорошая и разная. И она не исчерпывается теми авторами, имена которых не сходят со страниц либеральных СМИ. Что до гениев, то они не растут как грибы в лесу после дождя. Чем ответит Россия на реформы Горбачева–Ельцина и контрреформы Путина, покажет время. Проницательные критики не увидели в России подлинной литературы при живых Пушкине и Гоголе. Может быть, и мы в сходной ситуации? Настоящее признание приходит после смерти автора и должно выдержать испытание временем. Оно тем долговечнее, чем больше присутствие вечности в творчестве, злоба дня уходит вместе со своим днем.

* * *

Рискнем высказать несколько предложений о возможном будущем русской литературы. Но после обзора постсоветского литературоведения, поскольку критика и исследования, наряду с образованием, выступают условиями собственно литературного творчества. Постсоветская гуманитаристика, посвященная русской литературе, обширна. Ее анализ потребовал бы отдельной статьи. Поэтому отметим лишь два существенно новых фактора — проправославный и пролиберальный. Первый малозаметен массовому читателю, второй — напротив. В первом случае значение русской литературы сомнению не подверга-

ется, а на передний план выдвигаются именно ее религиозно-аксиологические основания. Таковы, в частности, работы В. Воропаева [19], И. Виноградова [18], С. Гончарова [21–22], В. Гуминского о Гоголе, В. Захарова [32; 33, с. 150–164], Б. Тарасова [64], А. Гачевой, Т. Касаткиной [35], К. Степаняна [61], Б. Тихомирова [66] о Достоевском [26]. Достаточно интересных работ посвящено и другим классикам. Имеются и работы общего характера [42; 51]. Следует отметить исследовательские серии «Христианство и русская литература» под редакцией В. А. Котельникова [41] и «Евангельский текст в русской литературе» под редакцией В. Н. Захарова [31, с. 264].

Пролиберальный тренд невозможно понять без краткого обзора эволюции самого либерализма [24]. Он возник как одна из трех базовых идеологий Нового времени наряду с социализмом и национализмом [9, с. 42–67]. В XX в. либерализм был озабочен борьбой с фашизмом и коммунизмом, и в ней христианские организации разного толка выступали вполне естественными его союзниками. Однако после окончания холодной войны «либеральное семейство» стало куда более антирелигиозным. Преимущественно в этой аранжировке и впитала постсоветская Россия либеральные веяния. Человек мнит себя «мерой всех вещей», причем уже не только в смысле гносеологического релятивизма софистов, но в онтологическом значении творца своей собственной судьбы. Отсюда претензия на радикальную перестройку всех традиций и устоев социальной жизни — религиозных, моральных, семейных, сексуальных. Как следствие, и отношение к русской литературе становится более критичным, нежели во все предшествующие эпохи. Реформы, случившиеся в российском образовании, вполне в духе такого либерализма. Русская классика в такой системе координат (тем более советская литература) оказываются не столь и великими, а практического толка от них и того меньше. Мы намеренно заостряем ситуацию. Тексты, представленные в различных периодических изданиях и издательствах, среди которых центральным по значению следует признать «Новое литературное обозрение», сделаны, как правило, на хорошем профессиональном уровне. В очерченной идеологической ситуации попытки переоценить русскую классику вполне закономерны [16].

Три века отечественной литературы оставили интерпретаторам богатейший материал, контакты с иными культурными мирами открывают новые горизонты осмысления, а конкуренция аксиологических и методологических подходов сформировала пространство дискуссий. Осмелимся оценить постсоветское литературоведение как самое содержательное в истории российской литературной критики.

С одной стороны, перед нами старый спор славянофилов и почвенников с западниками. Но с другой — нечто новое. Эту новизну уместнее всего выразить через понятия глобализации и постсекулярности. Главный глобализационный проект современности — либеральный, его проводит Запад во главе с США. Он не исчерпывается секуляризмом, тем более что в Америке такой глубокой секуляризации, как в Европе, и не было. Скорее речь идет о глобальной конкуренции между религиями, конфессиями и светскими идеологиями в борьбе за умы и сердца, подобной борьбе политических партий за электорат или корпораций за потребителя. В этот процесс

втянута и Россия [11]. И даже если метафора «острова России» верна [71], то в Стеклоанный век отсидеться, как прежде за проливами и крепостными стенами, уже не получится.

В глобализирующем мире вопрос о будущем русской литературы выступает — как и 200 лет назад — аспектом более общей проблемы судьбы российской цивилизации. Сохранить культурную идентичность будет непросто. Религиозные корни русской культуры уже повреждены, но пока не уничтожены. Однако язык представляет собой цивилизационную скрепу не менее значительную, нежели религия. Вспомним Э. Кассирера: изо всех «символических форм» [36], стягивающих культуру во единое целое, язык является наиважнейшей. Нечто подобное полагал и Хайдеггер: «Язык — дом бытия». Язык пронизывает всю культуру, но в концентрированном виде проявляется в поэзии и литературе.

В имперской России происходили встречи с Западом, ставшие вызовом, на который был дан творческий ответ. В ситуации глобализирующего постсекулярного мира перед Россией возникают вызовы нового уровня. Сможет ли русская культура проявить ту «мировую отзывчивость», о которой писал Достоевский, теперь уже действительно во всемирном масштабе, а не в диалоге Восток — Запад, протекающем в христианской системе координат? Речь пойдет уже не о конфессиональной, а о религиозной идентичности.

В свое время встреча с французским и немецким языками обогатила — благодаря творческим свершениям классики — язык русский. Однако в то время французская и немецкая культуры находились на подъеме. Нынешние вызовы идут со стороны англоговорящих народов, при этом английский язык, выступая инструментом глобализации, сам испытывает ее последствия, упрощаясь и обедняя. Выплывет ли в конечном счете новая парадигма художественного мышления? Сумеет ли русская литература стать одним из инструментов нового творческого синтеза? Или нам уготована роль сырья, обреченного на перемолку в жерновах глобализации?

Запас прочности, накопленный в Золотом, Серебряном и Железном веках, позволяет надеяться на лучшее. Кроме того, наше «стеклянное время» открывает невиданные ранее возможности. Хватит ли духу их воплотить? Однако и возможности провала становятся даже более радикальными, чем при переходе в Железный век. Открывается реальная перспектива деконструкции самой структуры ноумена через полное растворение духовного элемента в его составе. «Dухless» в этом смысле вполне символическое название основной постмодернистской тенденции в развитии культуры [49].

Окончательный ответ может дать только время. Точнее, мы сами через свои действия в истории. Постмодернизм занимается перетасовкой уже известного, творчество же предполагает такое приращение нового содержания, в котором прошлое, переосмысливаясь, обретает новую жизнь. Феномен русской классики сохраняет возможность продолжения и в Стеклоанном веке. При условии воспроизведения ноуменальных оснований.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев М. П. Сравнительное литературоведение. — Л.: Наука, 1983. — 447 с.
2. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. — М., 1963. — 363 с.
3. Белинский В. Г. Собр. соч.: в 9 т. — М., 1976. — Т. 1. — 736 с.
4. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. — Прага, 1923. — 238 с.
5. Бердяев Н. А. Самопознание. — М.: АСТ, 2007. — 447 с.
6. Берков П. Н. Проблемы исторического развития литературы. — Л., 1981. — 495 с.
7. Билингтон Дж. Икона и топос. Опыт истолкования истории русской культуры. — М., 2001. — 880 с.
8. Бицилли П. М. Избранные труды по филологии. — М., 1996. — 707 с.
9. Богатырёв Д. К. Ценности, религия, идеологии // Богатырёв Д. К., Светлов Р. В., Кожурин А. Я. и др. Идеологии и генезис ценностей современного общества: Коллективная монография. — СПб., 2016. — С. 9–68.
10. Богатырёв Д. К. Новозаветное откровение во встречах с религиями и культурами // Христианство: pro et contra. — СПб., 2016. — С. 7–56.
11. Богатырёв Д. К., Шишова М. И. Постсекулярная гипотеза и особенности российской постсекулярности // Вестник РХГА. — 2015. — Т. 16, вып. 3. — С. 95–109.
12. Бочаров С. Г. Сюжеты русской литературы. — М., 1999. — 632 с.
13. Булгаков С. Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха. // Два града. Исследования о природе общественных идеалов. — СПб.: РХГИ, 1997. — С. 15–50.
14. Бурлака Д. К. Мышление и откровение. — СПб., 2007. — 448 с.
15. Бурлака Д. К. Метафизика культуры. — СПб., 2008. — 445 с.
16. Быков Д. Лекции по литературе. — М.: Ардис, 2014.
17. Вейдле В. В. Умирание искусства: размышления о судьбе литературного и художественного творчества. — Париж, 1937.
18. Виноградов И. А. Гоголь — художник и мыслитель: Христианские основы миросозерцания. — М., 2000. — 445 с.
19. Воропаев В. А. «Духом схимник сокрушенный...» Жизнь и творчество Н. В. Гоголя в свете Православия. — М., 1994. — 159 с.
20. Гей Н. К. Художественные открытия русской классической литературы // Мировое значение русской литературы XIX века. — М., 1987. — С. 120–147.
21. Гончаров С. А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. — СПб., 1997. — 340 с.
22. Гончаров С. А. Мистический реализм Гоголя // Н. В. Гоголь: pro et contra. — СПб., 2009.
23. Григорьев Д. Д. Достоевский и Церковь. — М., 2002. — 176 с.
24. Гуроров В. А. Либерализм: pro et contra. — СПб., 2016. — 981 с.
25. Дунаев М. М. Православие и русская литература. — М., 1996–1999. — Ч. 1–5.
26. Евангелие Достоевского: в 2 т. / В. Н. Захаров, В. С. Молчанов, Б. Н. Тихомиров. — М., 2010. — Т. 1: Личный экземпляр Нового Завета 1823 года издания, подаренный Ф. М. Достоевскому в Тобольске в январе 1850 года. 480 с.; — Т. 2: Исследования. Материалы к комментарию. — 656 с.
27. Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе. — Петрозаводск, 1995. — 288 с.
28. Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. — М., 2004. — 559 с.
29. Есаулов И. А. Русская классика: новое понимание. — СПб., 2012. — 448 с.

30. Заборов П. Р. Русская литература и Вольтер XVIII — первая треть XIX века. — Л.: Наука, 1978.
31. Захаров В. Н. Проблемы исторической поэтики. Этнологические аспекты. — М., 2012. — 264 с.
32. Захаров В. Н. Имя автора — Достоевский. Очерк творчества. — М., 2013. — 456 с.
33. Захаров В. Н. Художественная антропология Достоевского // Проблемы исторической поэтики: сб. науч. тр. / отв. ред. В. Н. Захаров. — Вып. 11: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. — Петрозаводск, 2013.
34. Захаров В. Н. Есть ли у нас литература? Концепты литература и словесность в русской критике // Проблемы исторической поэтики. — Вып. 14. — Петрозаводск, 2016.
35. Касаткина Т. А. О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф. М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». — М., 2004. — 479 с.
36. Кассирер Э. Философия символических форм. — СПб., 2002. — 398 с.
37. Киреевский И. В. Критика и эстетика. — М., 1979. — 439 с.
38. Кожин В. В. Размышления о русской литературе. — М., 1991. — 524 с.
39. Кондаков И. В. Вместо Пушкина. Незавершенный проект: Этюды о русском постмодернизме. — М.: Изд-во МБА, 2011. — 383 с.
40. Конрад Н. И. Запад и Восток: Статьи. — М., 1972. — 496 с.
41. Котельников В. А. Православная аскетика и русская литература (на пути к Оптиной пустыни). — СПб., 1994.
42. Кошемчук Т. А. Русская литература в православном контексте. — СПб., 2009. — 278 с.
43. Кун Т. Структура научных революций. — М., 1977. — 300 с.
44. Лосев А. Ф. Эстетика возрождения. — М., 1978. — 623 с.
45. Лотман А. Ю. Культура и взрыв. — М., 1992. — 272 с.
46. Лотман Ю. М. О русской литературе. Статьи и исследования. История русской прозы. Теория литературы. — СПб., 2012. — 888 с.
47. Манн Т. Новеллы. — Л., 1984.
48. Мережковский Д. С. Грядущий хам. — СПб., 1905.
49. Минаев С. С. Духless. Повесть о ненастоящем человеке. — М.: Астрель, 2012. — 352 с.
50. Михайлов А. В. Избранное. Историческая поэтика и герменевтика. — СПб., 2006. — 557 с.
51. Михайлова М. В. Эстетика молчания. СПб.: РХГА, 2009; 2-е изд., доп. — М.: Никея, 2011.
52. Мотылева Т. Л. Русская литература и мировой литературный процесс. — М., 1983. — 64 с.
53. Мочульский К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. — М., 1995. — 606 с.
54. Мюллер Л. Понять Россию. — М., 2000. — 431 с.
55. Неретина С. С., Огурцов А. П. Пути к универсалиям. — СПб., 2006.
56. Николюкин А. Н. Голгофа Василия Розанова. — М., 1998.
57. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. — М., 1991.
58. Палиевский П. В. Русские классики: опыт общей характеристики. — М., 1987.
59. Попович Иустин, Прп. Достоевский о Европе и славянстве. — СПб., 1998.
60. Семенова С. Г. Метафизика русской литературы: в 2 т. — М., 2004.
61. Степанян К. А. «Сознать и сказать»: «реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф. М. Достоевского. — М., 2005.

62. Степанян К. А. Явление и диалог в романах Ф. М. Достоевского. — СПб., 2010.
63. Степун Ф. А. Портреты. — СПб.: РХГИ, 1999.
64. Тарасов Б. Н. Тайна человека и тайна истории. Непрочитанный Чаадаев. Неопознанный Тютчев. Неуслышанный Достоевский. — СПб., 2012.
65. Тихомиров Б. Н. Лазарь! Гряди вон. — СПб., 2005.
66. Тихомиров Б. Н. «...Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»: статьи и эссе о Достоевском. — СПб., 2012.
67. Федотов Г. П. Судьба и грехи России. — СПб., 1991.
68. Франк С. Л. Религиозность Пушкина // Франк С. Л. Русское мировоззрение». — СПб., 1996.
69. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — М., 1977.
70. Храповицкий Антоний, митроп. Ф. М. Достоевский как проповедник возрождения. — Монреаль, 1965.
71. Цымбурский В. Л. Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы. — М., 2007. — 544 с.
72. Чаадаев П. Я. Философические письма // Чаадаев П. Я. Соч. — М., 1989. — Т. 1.
73. Шестов Л. Добро и зло в учении гр. Толстого и Ницше. — СПб., 1900.
74. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. — М., 1993. — 666 с.
75. Jackson R. L. Dialogues with Dostoevsky: The Overwhelming Questions. — Stanford, California: Stanford University Press, 1993.
76. Kaufmann, Walter. Existentialism from Dostoevsky to Sartre. — Meridian Books, 1956. — 319 p.

Ю. А. Лехнер*

«СТРУИ ВРЕМЕН ТЕКУТ НЕРАВНОМЕРНО...»
(заметки о «литературоцентризме» российской культурологии)

В давлении на российскую культурологию важнейшим моментом является тезис о ее «литературоцентричности». Для выхода на твердую почву, для обретения способности к пониманию процессов модернизации и глобализации культурология должна отказаться от наследия 1960–1970-х гг. и обратиться в новую веру, в “cultural studies”. На самом же деле именно опора на слово, в т. ч. на слово классической литературы, и позволяет выйти к подлинной реальности общества и культуры, дает возможность обретения эвристической эффективности.

Ключевые слова: культурология, “cultural studies”, историзм, память, модернизация, антропологический психологизм.

J. A. Lekhner

“THE JETS OF TIME FLOW BY FITS AND STARTS...”
(Notes on the “literary centrism” of Russian culturology)

In the pressure on the Russian culturology the most important point is the thesis of its dependence on literature. To exit on solid ground, to gain the ability to understand the processes of modernization and globalization culturology must abandon the heritage of 1960’s and 1970’s and seek a new faith in “cultural studies”. In fact, it is resting on the word, including the word of classical literature, allows to reach the true reality of society and culture, allows obtaining heuristic efficiency.

Keywords: culturology, culture studies, historicism, memory, modernization, anthropological psychology.

Эта статья продолжает размышления о российской культурологии, вызванные появлением новой книги, перевода труда немецкого философа Г. Люббе «В ногу с временем» [5]. Эта книга в контексте современных споров о методологии культурологии стала фактически манифестом того сообщества, которое связано с проектом «культурных исследований», развиваемым прежде

* Лехнер Юлия Александровна, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия.

всего Школой культурологии Высшей школы экономики. В оценке лидера программы В. Куренного (известного ученого и организатора науки, декана Школы экономики, научного редактора журнала «Логос») книга Г. Люббе — полная модель философии культуры современности [3]. В заметках, составивших предыдущую статью в журнале [4], была представлена критика именно этой оценки. Это была критика концепции Г. Люббе, но важнейшим предметом этой критики является именно контекст, который составляет одно целое с книгой, та программа, в которой книга немецкого философа оказывается манифестом новой философии культуры. Особенно интересна та роль, которая в проекте В. Куренного отводится российской культурологии, той научной дисциплине, которая реально существует, живет и развивается многие годы, тысячам людей, судьбы которых связаны с этой дисциплиной, которые двадцать–тридцать лет называют себя в России культурологами. По мнению В. Куренного, российская культурология «в том виде, как она сложилась в постсоветский период» [2, с. 77], должна быть реформативна, она должна встать на твердые и надежные рельсы того набора технологий, которые оформились в научную дисциплину, которую принято называть “cultural studies”, что в переводе на русский означает «культурные исследования». Подробности реорганизации В. Куренной не уточняет, но они и так понятны. Это ликвидация. Прежняя культурология существовать не может. Это самым категоричным образом следует из тех оценок, которые мимоходом в многочисленных выступлениях В. Куренного сообщаются. Российская культурология — «странная вещь», «нездоровая область» [1] (см. об этом подробнее: [7]). Работа ученых, развивающих традиции российской культурологии 1980–1990-х гг., на существование в интеллектуальном пространстве не имеет права — иного оценки В. Куренного не допускают, никакого диалога с несогласными не предполагается, они мыслятся только отсталыми ретроградами и никак иначе. А несогласие есть. Об этом в общем плане была предыдущая статья [4]. Она оказалась обширной, в ней не нашлось места для нескольких принципиальных моментов, существенно уточняющих возможность несогласия. О них — на этих страницах.

Ряд вопросов можно сгруппировать вокруг проблемы «литературоцентризма». Это важнейший момент атаки В. Куренного на российскую культурологию. Согласно Куренному, это ее главный грех. «Речь идет <...> о преодолении литературоцентристского и сугубо кабинетного профиля российской культурологии» [2, с. 77]. В эту точку — направление главного удара. И именно в этой точке тогда желателен ответ. И этот ответ есть.

Во-первых, о литературоцентричности в масштабе всей культурологии. Не вся культурология литературоцентрична, но все-таки отдаленная связь с литературой присутствует в большинстве вариантов нашей культурологии, поэтому косвенно упрек В. Куренного оправдан. Вся российская культурология ищет смыслы. Скажем так: она не боится формата размышлений о смысле текстов, в т. ч. литературных. А для Куренного это — как ладан для известного персонажа.

Ну и второе, главное, ответ по существу. Что дает литературоцентризм? Он дает фундаментальную сложность. А еще парадоксальность, делающую культурологию интересной. И того, и другого культурология лишается, от-

городившись от литературы принципиально. Культурология обрекает себя на элементарность и на тривиальность. Через литературу, шире, через тексты, мы получаем выход к сложности, к конкретно-всеобщему пониманию общества. Бахтин — литературоцентричен? Да, но он и более социален, чем вся современная социология культуры. А центральность литературного слова у Бахтина — из понимания того, что литературное слово — это то, что является самым сложным, и потому узловым. Это символ сложности всего здания культуры. Говорить о слове — это говорить о культуре принципиально.

А затем С. Аверинцев, М. Гаспаров, Ю. Лотман, А. Михайлов, где главный ход — открытость реальности, открытость сложности этой реальности. Именно поэтому литература, именно поэтому готовность без страха спокойно увидеть то, во что поверить невозможно, то, что противоречит всему тому, чему нас учили, но то, что действительно есть. Реальность парадоксальна, а слово — символ этой парадоксальности, первый шаг к ее пониманию. Один из итогов такой литературоцентричности — сложность культуры в модели С. Аверинцева. У него культура многослойна, многоструктурна и многовекторна. Более того, на разных своих слоях-стратах культура развивается с разной скоростью, эта скорость может быть тектонически разнородной. «Струи времен текут неравномерно» (эти строки важны особенно потому, что именно на М. Волошина ссылался Аверинцев, когда говорил о своем понимании скорости времени в культуре модерна — см. об этом: [4]). У Аверинцева все это именно так, в его аналитике именно так все и работает, любой значимый момент оказывается сверхсложным. Именно этой сложности не хватает модели культуры Г. Люббе, в частности потому, что в ней нет интереса к текстам. А только через тексты (прежде всего литературные) мы получаем выход к символам. А культура на высших своих этажах устроена как коммуникация символов. Культура как конвейер твердых норм существует, но это ее низшие этажи. На высших — динамика символов. Без анализа этой динамики символически централизованных коммуникаций аналитика культуры оказывается элементарной и бедной.

Можно подумать о том, где сложность нужна и где она возможна. Существует очень выразительное тематическое поле, где эти два вектора совпадают, красивый и яркий пример того, где литературоцентричность предельно эффективна. Это проблема историзма. Особенно важно то, что эта проблема резко обозначилась именно сейчас, в связи с книгой Г. Люббе. Дело в том, что концепция Г. Люббе — это прежде всего философия истории, своего рода новый историзм (не путать с «новым историзмом» Х. Уайта). И это именно то понимание историзма, которое программа «культурных исследований» склонна принять в качестве нормы и образца, в качестве окончательной истины в последней инстанции.

Начнем с критики, с концепции историзма в «полной» форме современной философии истории, с понимания историзма у Г. Люббе. Сразу назовем замечательное достоинство этой концепции: она честна. Г. Люббе не боится идти вперед, и потому его модель оказывается хорошо артикулированной, контурно отчетливой. Вот его определение историзма: «Последовательный историзм» — «скромная практика консерваций» [5, с. 76]. Первое впечатление — чего-то ирреального. Возражения не просто возможны, они очевидны.

Первое — исторического порядка. Вот уже двести лет мы хорошо знаем, что историзм — достояние современности, что последовательный историзм — нечто, существующее около двухсот лет. Разумеется, Г. Люббе это очень хорошо знает, но сущностное определение строит способом, лишаящим историзм его конкретно-исторической природы. Историзм тогда никак не получается качественно иным состоянием, отличным от понимания истории в доиндустриальных обществах. Плутарх тоже очень любит прошлое, больше, чем настоящее, и именно озабочен его «консервацией». Тацит тоже. Тит Ливий еще больше. Вся работа Тита Ливия — нагромождение прошлого в попытке остановить будущее. «Консервация» у них есть, и вряд ли кто сможет назвать ее «нескромной». Тогда отличие историзма XX в. от плутарховского будет чисто количественным?

На самом деле определение Г. Люббе ожидаемо и закономерно. Замечательно, что у него хватило сил и смелости, чтобы довести современное понимание истории до такой ясности и лапидарности. Куренной и Румянцева правы, репрезентируя идеи Г. Люббе как полную форму философии культуры цивилизации модерна [3, с. XIX]. Это действительно так. Но не потому, что это большая философия, а потому, что это яркая идеология. Г. Люббе прежде всего — идеолог «общества модерна», и в этой роли он точен. Иное понимание истории в последовательной современной науке невозможно. Принять историю как последовательность и становление смыслов современное общество не хочет и не может, это даст границы релятивизму, а релятивизм не подлежит ограничениям, он твердо должен быть защищен от любых посягательств. Для этого историческое прошлое как пространство смыслов, как пространство «большого времени» по Бахтину надо ликвидировать. Для этого надо сказать, что к настоящему прошлое никакого отношения не имеет, оно дает только цепочку фактов, пусть они будут, но они — сами по себе, настоящее — само по себе, между настоящим и прошлым нет актуальной связи. Ничего из прошлого не может быть актуализовано в настоящем. Г. Люббе замечателен тем, что делает этот разрыв предельно решительно, почти торжественно — на самых первых страницах своего труда. Прошлое настолько замкнуто в себе, настолько «необратимо завершено» [5, с. 4], что не допускает никакого соприкосновения с ним. Обязательное условие правильного отношения к прошлому — жесткое разграничение «пространства опыта» и «горизонта ожидания» [5, с. 4], т. е. прошлое и будущее не пересекаются ни в одной точке. Те, кто находится в текучке повседневности, не должны обращаться к истории (чтобы «занять положение» в этом вопросе (Освенцим — Ю. Л.), «совершенно не нужно обращаться к профессиональному историческому знанию» [5, с. 285], потому что до этого было сказано: «На вопрос “что делать?”» «гуманитарные науки» «не дают ответа» [5, с. 283]), а профессиональные историки не должны заботиться о морали и о практических решениях (историкам не следует заботиться об «извлечении <...> практических следствий из опыта политических массовых преступлений» [5, с. 285]).

Спорить по существу здесь невозможно. Это обычные лозунги релятивизма, а это мировоззрение, ценности, логика в этом случае бесполезна. Но несколько замечаний возможны. Представление, согласно которому исто-

ризм — это лишь соприкосновение с прошлым, — бедное понимание. Прежде всего исторически, о чем уже было сказано выше. Так понятый историзм невозможно понять исторически. Любые утверждения об исторической конкретности такого историзма будут догматической и произвольной констатацией, не больше. Отделить «бережную фиксацию прошлого» у Тацита от внимания к прошлому современного историка невозможно, разве только устроив схоластический спор о слове «бережно».

Второе: такое понимание историзма бедно логически. Историзм — фундаментальный модус отношения современного человека к действительности в любых ее проявлениях. Историзм — это не одержимость прошлым, а одержимость реальностью, одна из ипостасей такой одержимости. Это одержимость контекстами. С таким пониманием историзма можно не согласиться, но игнорировать его нельзя.

Ну и вопрос в плане истории науки. Решительность разграничения «зоны прошлого» и «горизонта настоящего» у Люббе полностью совпадает с такой же точно решительностью, которая была одним из итогов марксистской историографии. Там тоже были возможны ситуации полного разрыва прошлого и настоящего. Так, например, это осуществлено в известной книге о русской социально-политической мысли, монографии Н. И. Цимбаева «Славянофильство». По Цимбаеву, славянофильство «может быть понято и должно быть изучаемо только в контексте <...> действительности» середины XIX в. [9, с. 76]. Никакая актуализация истории славянофильства невозможна, поиски «исторических преемников славянофилов и славянофильства представляются научно несостоятельными» [9, с. 75]. Точно так же, как и у Г. Люббе, историческое прошлое замкнуто в себе, мертво, «действительно умерло» [9, с. 84]. Подчеркнем: понимание историзма у Н. И. Цимбаева — не его личное изобретение, оно прочно вписано в традиции марксистской историографии, оно логично завершает эту традицию. Слова Н. И. Цимбаева о прошлом, которое «действительно умерло», — символ фундаментальной традиции, целой науки, за которой сотни книг и тысячи статей. И тогда вопрос: осознает ли Г. Люббе эту связь, видит ли он это фундаментальное предшествование? Очевидно, нет. В качестве фундаментальной опоры на традицию идет ссылка на Р. Козеллека. Т.е. замыкание прошлого на его собственный контекст придумали Люббе и Козеллек в 1970-е годы? А это итог столетней традиции марксистской историографии. Не видеть эту связь по меньшей мере странно.

Поэтому фундаментальным ответом на редуционистский историзм Г. Люббе будут слова, которые стали ответом Н. И. Цимбаеву: во имя такой исторически строгой науки «нам придется отказаться от права считать себя христианами и от самого христианства, ведь оно тоже возникло в конкретной исторической действительности; придется отказаться от марксизма, а вместе с тем и от всех возражений марксизму, в том числе и от данных в “Бесах” Достоевского, и тогда во имя строгой науки мы обязаны будем начинать историю всякий раз с нуля» [6, с. 210].

Историзм, понятый редуционистски, через стерильную зачистку фактов прошлого от актуальных смыслов (и, соответственно, будущего от традиций прошлого), придуман не сегодня. Возможность думать так существует давно,

около двухсот лет. И это бедный историзм. Понятно, что так думать проще. Но не слишком ли просто? Полагаем, что история историзма — это история не о ликвидации исторической преемственности смыслов. Это история о резком усложнении отношений между человеком и смыслами. Классическая эпоха понимала эти смыслы твердо очерченными, «готовыми» (слово А. Веселовского и М. Бахтина), мы же сейчас понимаем, что смысл — момент динамических отношений контекстов, в истории взаимодействий которых погружен этот смысл. Смыслы прошлого вписаны в динамику связей, и тогда их надо понимать динамически. Историзм — логика динамического понимания смыслов, а не призыв к бессмыслице, как у Г. Люббе.

Историзм в итоге оказывается у Люббе чем-то таким, что добывается слишком уж просто, элементарно. Историзм — компенсация, которую модерн платит обществу за свою безудержную устремленность к будущему. То есть на историзм как таковой не нужны специальные усилия. Это автоматическое следствие работы модернизации. Включили конвейер модернизации, и пошло-поехало, в одну сторону идет обновление, в другую — изнаночным образом автоматически ровно столько же внимания к прошлому. Не добывается так подлинный историзм. Он добывается титаническим сверхнапряжением всех творческих сил, не меньше. Поэтому-то подлинного историзма так мало.

Здесь, в этой точке наших рассуждений, можно произнести главный ответ на обвинение, предъявленное В. Куренным «постсоветской культурологии»: «литературоцентричность» (а также «искусствоцентризм», «теоцентризм» и т. д.) — то, что обеспечивает путь к смыслам. Это путь к подлинной сложности понимания исторического и общественного процесса, и это и есть путь культурологии. Это путь к анализу фундаментальных символов, образующих культуру. Вне анализа символической деятельности понимание общества невозможно, возможны только самые общие слова, что и демонстрирует социологизм Г. Люббе (см.: [4]).

На этом можно было бы остановиться, но именно разговор о книге Г. Люббе позволяет усилить выразительность тезиса об исключительной эвристической продуктивности «литературоцентричной культурологии». Классические культурологические тексты, будучи написанными тридцать лет назад, выразительно уточняют концепцию самого Г. Люббе.

Основные дефиниции книги находятся на страницах 60–76, это центральный раздел главы с выразительным названием «Трудности с памятью. Об отношении к прошлому в ходе прогресса». Именно там — главные слова, определяющие компенсаторную природу современного интереса к истории, с итоговой дефиниции из этого раздела начиналась наша статья. Очевидно, что раздел важнейший, соответственно слова в нем особенно весомы. Обращаем внимание на те слова, которые выбирает Люббе при первом прикосновении к проблеме, в точке исходного движения мысли. Здесь, в исходной точке, автор предельно сосредоточен. Строится нечто вроде психологического обоснования необходимости исторической компенсации. Это интересно. На протяжении всего текста книги будет работать механическая модель основной конструкции, историзм везде будет компенсаторным и по сути негативным, везде будет только про автоматизм, «изнаночно» возникающий в процессах модернизации, здесь —

единственное место в книге, где у историзма ищется и находится положительное содержание. Все-таки мало Г. Люббе исключительно компенсаторного обоснования, все-таки нужно ему что-то более подлинное, нужна положительная конкретика, и он ее находит. Мы ищем прошлое, будучи потрясены «утратой привычности» [5, с. 60], — вот суть проблемы. Стресс от утраты привычной обстановки — источник усилий на восстановление прошлого. Дальше теория, а затем снова возврат к поискам описания психологически исходного состояния, те же слова об «утрате привычности», а еще о «разочаровании» [5, с. 61.]. Модернизация приводит к стрессу, источник этого стресса — разочарование новым [5, с. 61]. Чтобы усилить ауру подлинности найденного, автор не боится ввести даже фрагмент, исполненный своего рода лиризма, получается что-то вроде «сентиментального путешествия». На нас давит «принуждение, которое мы испытываем, будучи вынужденными все чаще отвыкать от визуальных или пешеходных привычек»; «вместо того, что мы ожидаем увидеть на основании наших воспоминаний, мы видим нечто совершенно другое» [5, с. 61]. Глава в целом посвящена проблемам градостроительства, заботам активистов движений по сохранению архитектурных памятников, поэтому итог об этом: «Инфраструктура городского и пригородного транспорта поглощает хорошо знакомые нам улицы» — утрата, создающая печаль [5, с. 61].

Самый главный вопрос к этому «сентиментальному путешествию» — по содержанию психологизма — чуть позже. Пока «реальный» комментарий. В этих словах о «разочаровании новым», о тоске по «привычности» — фундамент всей конструкции, обоснование все логики. И этот фундамент шаткий. Одной лирики сентиментального европейца для обоснования всего современного историзма мало. XX в. был захвачен огромными миграционными процессами, когда люди охотно прощались со своим прошлым. Достаточно вспомнить нашествие «лимиты» в столичные города в СССР. Если бы не ограничения, это были бы десятки миллионов — и все это в тотальной жажде прогресса, не нуждающейся ни в каких компенсациях, не обремененной ностальгией и «тоской». В самых популярных советских фильмах о «лимите» («Женщины», «Афоня», «Москва слезам не верит») нет никаких следов «тоски» и боли об «утрате привычного», «разочарование» героев не беспокоит, в двух сериях фильма про Москву, которая «слезам не верит», героиня вообще не вспоминает о прошлом — вот реальность. Реальность этих фильмов — символ социального порядка. Так и было, так и продолжает быть. Нет никакого неперемного «разочарования» новым как закона всеобщего порядка. И тогда вся логика повисает в воздухе без оснований — просто потому, что нечего компенсировать. Понятие компенсированного прошлого вводится как плата за неперемную тоску, а тоски-то нет. Понятие компенсации лишается легитимности.

Ну а теперь краткий эпистемологический комментарий от имени «литературоцентричной культурологии». Одной из лучших книг об историзме является книга А. В. Михайлова «Проблемы исторической поэтики в истории немецкой культуры» [8]. Там много ярких и парадоксальных мест. Но для нашего разговора особенно любопытен очерк противоречий историзма от истоков до современности. «XIX в. оставил в наследство науке, прежде всего западной, весьма противоречивую ситуацию» [8, с. 27]. XIX в., эпоха историзма, был

и «антропологическим веком». «На деле одно перебивалось другим, а именно конкретно-исторический подход к вещам и явлениям перебивался принципом антропологической “естественности”, когда психологически трактовавшаяся сущность современного человека переносилась на все исторические эпохи» [8, с. 27]. «В немецкой науке о литературе развивавшиеся (в ней, как и вообще в немецкой культуре) принципы историзма были серьезно нарушены этим комплексом антропологического психологизма — последствия его не преодолены и сейчас» [8, с. 27]. Выразительность этих скромных заметок невозможно переоценить. Германия, родина философского историзма, заповедник академической исторической гуманитаристики, почти двести лет культа тотального историзма. И при этом на самых вершинах в том числе и сегодняшней научности историзм сплошь и рядом разбивается о самоочевидность «хорошей» человечности. То есть не гарантируется историзм ни причастностью к истокам, ни университетской муштрой, ни компенсациями, полученными в подарок от модерна, — ничем. Такая это сложная и трудноуловимая вещь. Но особенно важно то, что Михайлов четко указывает на источники нечувствительности к историзму, на мешающие барьеры. Главный барьер — избыточность психологизма с привкусом сентиментальности. А теперь впору удивиться: за десяток с лишним лет до появления книги Г. Люббе «литературоцентрист» А. В. Михайлов указал на ее главную проблему: нечувствительность к подлинному историзму, в т. ч. вследствие универсализации стандартов психологизма, «обязательных» для интеллигентного европейца, особенно если он по-немецки сверхинтеллигентен. В патетически себя воспринимающей интеллигентности есть бесспорные плюсы, но историческому беспристрастию это мешает. Мешало в Германии двести лет назад, мешало, как показал А. В. Михайлов, и во второй половине XX в., мешает, как видим в книге Г. Люббе, и сейчас. В аксиоматизации Люббе сентиментальной тоски о «привычном» — именно тот самый извечный немецкий-европейский академический-книжный психологизм. Определение модерного историзма в книге об «ускоренном времени», опирающееся на постулирование «разочарования» новым, тоски об «утрате привычности», имплицитно опирающееся на универсализацию этих психологических комплексов, написаны так, как будто специально призваны подтвердить прозорливость выдающегося российского филолога и культуролога, фундаментальность аналитики и эвристическую эффективность «литературоцентричной российской культурологии».

ЛИТЕРАТУРА

1. Культурология как наука (интервью В. Куренного редактору сайта «Постнаука» И. Максудову). — URL: <http://postnauka.ru/tv/9131> (дата обращения: 20.07.2016).
2. Куренной В. Исследовательская и политическая программа культурных исследований // Логос. — 2012 — № 1. — С. 14–79.
3. Куренной В., Румянцева М. Философия культуры Германа Люббе // Люббе Г. В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. — С. VII–XXIV.

4. Лехнер Ю. А., Мартынов В. А. «Срок жизни истин — двадцать-тридцать лет...» (заметки о новой книге, вышедшей в серии «Исследования культуры», и о российской культурологии) // Вопросы культурологии. — 2016. — № 10. — С. 81–90.
5. Люббе Г. В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. — 456 с.
6. Мартынов В. А. У истоков «русской идеи»: жизнь и судьба С. П. Шевырева. — М.: Форум, 2013. — 276 с.
7. Мартынов В. Опыт культурологии // Вопросы культурологии. — 2015. — № 3. — С. 33–45.
8. Михайлов А. В. Проблемы исторической поэтики в истории немецкой культуры: Очерки из истории филологической науки. — М.: Наука, 1989. — 232 с.
9. Цимбаев Н. И. Славянофильство. — М.: Изд-во МГУ, 1986. — 274 с.

*Р. В. Савинов****КОНЦЕПТУАЛЬНОЕ СТАНОВЛЕНИЕ РОССИЙСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА В XVIII ВЕКЕ****

В статье рассматривается «идея университета» в России 1-й половины XVIII в., которая нашла свое отражение в создании Академии наук и академического университета. Зафиксированное в «Проекте» Л. Блюментроста (1724) понимание организации научного сообщества и его задач в целом отражало как реальное положение в европейской «республике ученых», так и те сложности, с которыми столкнулись учредители академии и университета. Возникшая в результате «гибридная» структура совмещала в себе как академию наук, так и университет, с функциями экспертными и педагогическими, в то же время название Академии ей было дано с целью легитимации ее в глазах ученого мира. Вместе с тем эта структура не имела возможности присваивать ученые степени, что лишало ее полноценности в глазах самих участников этой институции. Усилия М. В. Ломоносова в 1760-х гг. были направлены на публичную легитимацию академического университета, в соответствии с его пониманием значения этой структуры.

Ключевые слова: Академия наук, университет, образование, «республика ученых», Петр Первый, Блюментрост, Ломоносов, реформы.

*R. V. Savinov**CONCEPTUAL DEVELOPMENT OF RUSSIAN UNIVERSITIES IN THE 18TH CENTURY*

In the article the «idea of university» in Russia considered. Scientific and educational ideals in the 18th century was reflected in the creation of the Academy of Sciences and the Academic University. The understanding of the organization of the scientific community and its tasks, as documented in Laurentius Blumenstrost's Project (1724), reflected both the real situation in the European «République des Lettres» and the difficulties in development of the Academy and University. «Hybrid» structure combined both the Academy of Sciences and the University, with the of expert and educational functions, at the same time the name

* Савинов Родион Валентинович, кандидат философских наук, старший преподаватель, Санкт-Петербургская государственная академия ветеринарной медицины; savrodion@yandex.ru

** Статья подготовлена в рамках проекта «Идеи европейского классического образования и стратегии современного российского университета» (грант РФФИ № 17-03-00846).

of the Academy was given to legitimize it. At the same time, this structure did not have the opportunity to appropriate academic degrees, which deprived it of its usefulness in the eyes of the participants of this institution. Efforts of Lomonosov in the 1760's directed to public legitimization of the Academic University, in accordance with his understanding of the significance of this structure.

Keywords: Academy of Sciences, University, education, «République des Lettres», Peter the First, Blumenstrost, Lomonosov, reforms.

История становления высшего образования в России в настоящее время является хорошо изученной областью. Вместе с тем лишь недавно наметилось новое направление в изучении, казалось бы, давно известных материалов: от описания социально-политических и общенаучных условий существования российских университетов, исследователи обратились к изучению «идеи университета», теоретических представлений о системе высшего образования и его роли в интеллектуальном пространстве культуры. Становление российского университета пришлось на сложное время, когда менялись фундаментальные парадигмы организации научного сообщества, а институции, восходящие к средневековому миру, теряли свое значение и постепенно сходили на нет. Поэтому исследование того, как представляли себе «идею университета» реформаторы российского общества, является важной задачей, решение которой позволит проследить ключевые вехи в становлении российской интеллектуальной культуры. Одной из первых формулировок таковой явился проект устава Академии наук, поставленный в 1723–1724 гг. Л. Блюментростом: далее мы рассмотрим особенности этого проекта на фоне современной ему европейской интеллектуальной жизни, выявим его специфику и особенности его реализации и трансформации. По этой причине внимание будет сосредоточено на Академии наук и академическом университете в Петербурге — опыт создания Московского университета, отражавшего несколько иную концепцию институциализации интеллектуальной культуры России, мы оставим за скобками.

Структура европейского научного сообщества в эпоху раннего Нового времени

Одной из важнейших структур, оформляющих жизнь интеллектуалов, был университет. Возникнув в эпоху высокого Средневековья как автономное учреждение образованного сословия, он пережил интеллектуальные кризисы XIV и XVI вв., гуманистическую критику, трансформации в ходе Реформации, конфессионализацию периода религиозных войн, дискредитацию со стороны представителей новоевропейской науки и вступал в эпоху Просвещения как единственная инстанция, которая своим авторитетом легитимировала интеллектуальную практику и ее результаты. Статус академического диплома и степени доктора оставался также значителен, как и столетия до того. Кроме того, связь с университетом и членство в этой корпорации давали право на получение существенных привилегий, включая экономические и гражданские.

Однако наряду с университетами к XVIII в. значительную роль играли и внеуниверситетские формы организации интеллектуалов, т. н. академии,

возникшие в период Ренессанса в Италии как объединения гуманистов под патронажем того или иного князя или епископа (вроде Платоновской академии во Флоренции или римской *Academia dei Lincei*). Довольно быстро эта форма организации переросла свои границы — уже в XVII в. формируются академии, объединенные интересом к той или иной научной проблематике, или вокруг какого-либо известного ученого: наибольшую известность приобрела академия, сформировавшаяся вокруг одного из крупнейших биологов этого периода У. Альдрованди, ученики которого систематизировали его коллекции, продолжали начатые им исследования и в течение нескольких десятков лет выпускали огромные тома сочинений своего учителя. Тип академии распространился по всей Европе, объединяя тех, кто не нашел себе места в университетском мире или чья деятельность была ограничена рамками «низшего» философского факультета, а также занимаясь теми проблемами, что не вписывались в программы традиционной четверицы университетских факультетов (конфессиональная теология — римское право — антикизированная медицина — философия Аристотеля и его католических и протестантских комментаторов).

Приведем ряд примеров рубежа XVII–XVIII вв. Курс философии, читавшийся П. Бейлем (профессором академий Седана и Роттердама), заключал в себе традиционный набор вопросов, восходящий к порядку книг Аристотеля, и сопоставление перипатетической и картезианской физики. И. Ф. Буддей в курсе философии, при оригинальности некоторых системных решений (введение истории философии, «лингвистическая» трактовка метафизики), указывал на метафизику Аристотеля как образец, который нуждается лишь в дополнительных уточнениях. Влияние новоевропейской науки отразилось на математических и естественнонаучных разделах, но логика, космология и метафизика с психологией продолжали корениться в схоластических схемах. Также к компетенции философского факультета относились библейская филология, история и литература, сформировавшиеся в главных чертах в эпоху Ренессанса («Компендиум истории» Г. Альтинга (сер. XVII в.) следует схеме хроники Кариона (сер. XVI в.), но продолжает издаваться до 1750-х гг., история С. Пуфендорфа, переведенная в 1718 г. на русский язык, представляет общее описание основных государств, по форме также восходящее к ренессансной историографии).

В результате культурное пространство раннего Нового времени оказалось расколото между этими двумя инстанциями, конкурировавшими за внимание публики и владетельных особ. Университетский мир предпочитал стоять вне дискуссий, разворачивавшихся среди картезианцев, спинозистов, окказионалистов и других «moderni». Сами «recentiores» с готовностью подчеркивали свою неангажированность университетским бэкграундом, что нередко принимало гипертрофированные формы, в частности в случае Лейбница, который, имея блестящую университетскую карьеру, широчайшую осведомленность в академической проблематике своего времени и степень доктора права, с деланной настойчивостью повторял, что он «автодидакт».

К началу XVIII в. отчетливо обозначилось доминирование внеуниверситетских форм интеллектуальной деятельности над университетами.

После 1690 или 1700 г. произошел некий сдвиг в сторону коллективных форм патронажа. Лейбниц, интеллектуальный и организационный антрепренер *par excellence* распространил по центральной Европе организационную форму, названную академией, в которой князь устанавливал доход группе интеллектуалов, таким образом, обеспечивая определенную меру автономии и непрерывности их деятельности. Сходной формой патронажа стал обычай вознаграждать интеллектуалов постами, находящимися в распоряжении правительства. Это было особенно характерно для Британии [4, с. 827–828].

Характерно и сложное отношение этих людей к университету. От Лейбница мы узнаем, что многие предлагали добавить к традиционной четверице факультетов пятый — экономический, «посвященный механическим и математическим искусствам и всему тому, что касается деталей человеческого существования и жизненных удобств (включая сюда земледелие и архитектуру)», тогда как сейчас, говорит Лейбниц, все это относится к факультету философскому: «... это сделано довольно неудачно, так как членам этого четвертого факультета не дают средств для практического самоусовершенствования, как это могут сделать люди, преподающие на других факультетах» [7, с. 466]. Лейбниц различно высказывался об университете в разное время — считая необходимым для развития науки соединение теории с практикой, не видя возможности для этого в рамках существующих университетов, он как-то высказал мнение о возможности упразднения их, поскольку «если научные учреждения, как бы они не были важны, кажутся бесполезными, то народ отзываясь о них дурно и воображает, что такими пустыми забавами растрачивается достояние подданных, хотя бы издержки и были незначительны» (цит. по: [3, с. 245]). Как известно, другие просветители, вроде Локка или Вольтера, были еще более радикальны, настаивая на ненужности высшего образования как такового [5, с. 171; 20, р. 552–553].

В этих условиях в 1720-х гг. Петр Первый предпринимает решительные шаги для институционального оформления российской науки и образования.

Формирование образовательных институций в петровскую эпоху: «Проект» Л. Блюментроста

В России ко времени петровских преобразований уже существовал ряд учебных заведений с программой, аналогичной университетской программе этого периода. Это прежде всего Киево-Могилянская академия, которая прошла в XVII в. путь от локального («братского») училища, дававшего основы грамотности, до центра православной учености. По своему характеру эта институция воспроизводила образцы орденских католических академий — ее программа ограничивалась «начальным» (филологическим) и «средним» (философским) уровнем, высших факультетов в Киеве не было и по характеру самого учреждения быть не могло, хотя, как известно, там читались курсы православного богословия. Из Киева влияние этой модели распространилось на Московское царство, где был предпринят ряд попыток создать аналогичную академию (Законспасская школа и т. п.). К началу XVIII в. сформировалось учреждение,

получившее название Славяно-греко-латинской академии, где преподавали и которой руководили киевские интеллектуалы (Феофилакт Лопатинский и др.). Эта школа к тому моменту уже переросла начальный уровень и вышла на «средний» (философский, с изучением логики, натурфилософии, психологии и этики). Сохранились отдельные богословские курсы.

Петр, как известно, непосредственно участвовал в создании ряда специальных училищ (Навигацкой школы и др.), поддерживал создание частных «гимназий» (Брюса, Нарышкина), но ориентация их была по преимуществу практическая. В тоже время и Славяно-греко-латинская академия все больше становилась специальной школой духовенства: в 1718 г. она была отдана в ведение Монастырского приказа, а в 1721 г. стала синодальным училищем, набор в него, по указу 1723 г., велся из детей дьяконских и причта; в 1738 г. она перешла в ведении Сената, но на характер учреждения это не повлияло [13, с. 87–88, 106]. Таким образом, к середине 1720-х гг. в России существовало несколько типов учебных учреждений: специальные школы, сообщавшие отдельные профессиональные знания, частные гимназии, академия, выпускавшая преимущественно церковнослужителей.

Проект создания высшей школы Петр вынашивал уже давно, и эта мысль в итоге воплотилась в создании российской Академии наук уже после его смерти. Как ее себе представляли и как виделась в это время структура интеллектуального сообщества в целом, можно судить по Проекту устава, составленного Л. Блюментростом и отредактированного самим Петром в 1724 г. (по нему Академия жила до 1747 г.).

Первой данностью, которая фиксируется в этом Проекте, является раскол интеллектуального сообщества на указанные две институции — университет и внеуниверситетские «академические» структуры. Блюментрост мыслит функционально, поэтому рассматривает данную оппозицию в структурном срезе: «К розпложению художеств и наук употребляются обычайно два образа здания; первый образ называется университет, второй — Академия, или Социетет художеств и наук» [15, с. 31]. Это означает, что университет и академия наук продуцируют два разных образа («розпложения») знания, отчего и организация («образ здания») у них различна. Здесь, таким образом, фиксируется существование двух научных сообществ, существование которых уже закреплено «обычайно» (долгой социальной практикой).

Разницу Блюментрост описывает так:

Универзитет есть собрание ученых людей, которые наукам высоким, яко феологии и юрис пруденции (прав искусств), медицины, филозофии, сиречь до какого состояния оные ныне дошли, младых людей обучают. Академия же есть собрание ученых и искусных людей, которые не токмо сии науки в своем роде, в том градусе, в котором оные ныне обретаются, знают, но и чрез новые инвенты (издания) оные совершить и умножить тщатся, а об учении протчих никакого попечения не имеют [15, с. 31].

Различие академии и университета, таким образом, оказывается не концептуальным, а связано с тем объемом знания, с которым имеют дело участники этих сообществ: университет фиксирует некое наличное состояние знаний,

тогда как академия занимается его умножением. Разница во владении знанием и отношении к нему отражается в тех ролях, что формируются в университете и академии — в одном случае это преподаватели, в другом — изобретатели. Это различие также закрепляется социально — в профессионализации этих ролей и их взаимоограничении: «Хотя Академия из тех же наук и тако из тех же членов состоит, из которых и университет, однакожде обои сии здания в иных государствах для множества ученых людей, из которых разные собрания сочинить можно, никакого сообщения между собою не имеют» [15, с. 31].

Так Блюментрост описывает стандартное функционирование научного сообщества — оно концептуально едино, как едино то знание, с которым имеют дело его члены, и роли («члены») в университете и академии одинаковы, и достаточное количество людей, занимающихся наукой, позволяет заполнить все необходимые позиции. Интересно, однако, что дальше фиксируется невозможность в текущих условиях построить европейского уровня Академию наук и университет: по отдельности они не выполняют свои задачи распространения знаний и будут бесполезны (открытые академиками новые знания никто не сможет применить, а в университете некому учиться). Вероятно, значительную роль в становлении «гибридного» характера Академии сыграли рекомендации Хр. Вольфа, с которым велась активная переписка о его приглашении в Петербург и организации там академии. Вольф настоятельно рекомендовал прежде Академии создать университет (см. [11, с. LIX], относительно нередко преувеличиваемого влияния Лейбница см. [11, с. XXII; 3, с. 204–205]).

В качестве аргумента Блюментрост ссылается на Французскую академию. Известно, что он и еще ряд приближенных Петра находились в переписке с членами французской Академии наук, обмениваясь разнообразной информацией с представителями французской академии. Блюментрост отмечает, что «сия Академия и то чинит, которое университету или коллегии чинить надлежит» [15, с. 33].

Вместе с тем структура и функции академий в Париже и в Петербурге были весьма различны. Возможно, ссылка на Францию имеет не концептуальный характер, а прежде всего смысл апелляции к опыту Петра, который посетил эту страну в 1717 г., ознакомился с устройством образовательных и научных учреждений в Париже (см. [10]). Сложно сказать, как сам Петр воспринимал этот опыт: известно, что он посетил ряд библиотек, Академию надписей и словесности, Сорбонну, завязал множество связей и в итоге стал членом Академии, но не ясно, как он воспринимал французский опыт, почему сделал вывод о единстве функций Академии и университета (нашедший, очевидно, отражение в указанном тезисе Блюментроста [1, с. 203]), и в какой мере институциональная организация французских академий была отражена в *задуманной* Петром академии (в 1721 г. также состоялась зарубежная поездка Шумахера «для сочинения социетета наук, подобно как в Париже, Лондоне, Берлине и прочих местах» [11, с. 5]). Связи с Францией имели по большей части целью получение актуальной научной информации и новых изданий, прежде всего карт, планов и чертежей разного рода, а также установление возможности приглашения специалистов в Россию [16, р. 165–168]. Отголоски этих связей нашли отражение в официальном сообщении о создании Академии наук в первом

томе академических «Комментариев»: здесь ссылка на французский опыт имеет формальный характер. Петр, стремясь к просвещению, усердно изучал лучшие достижения европейской мысли, из Бельгии и Британии заимствуя опыт кораблестроения, в Германии — военное дело и воинскую дисциплину, в Галлии же, где удивительно расцвел гений человеческий, Петр увидел пример организации научного сообщества, и по примеру Парижа назвал сообщество ученых Академией [17, praef.]. О таких структурах, как университет и гимназия при Академии, не упоминается.

Соотношение научного и образовательного компонентов в «Проекте» Л. Блюментроста и их терминологическая репрезентация

Итак, Академия и университет рассматриваются Блюментростом и Петром как взаимосвязанные и соположенные институции ради того, чтобы «одно здание с малыми убытками то же бы с великою пользою чинило, что в других государствах три разные собрания чинят» [15, с. 32]. Проект предполагает своеобразную иерархию: академики учат «младых людей», а они сообщают элементарные знания детям, обеспечивая начальную подготовку. Блюментрост механически соединяет структуру Академии и структуру университета (изначально заявив о некорректности такого шага). Один и тот же «социетет» оказывается разделен на «классы» (математический, естественнонаучный и гуманитарный — по французскому образцу) и на факультеты (права, медицины, философии, теология выводится изначально, будучи отдана в ведение Синода, см. [14]).

Отметим, что в европейском культурном пространстве привилегия правительства, учреждавшего учебное заведение и дававшего право на выдачу дипломов и присвоение степеней, касалась только уровня программы, а не внутренней организации. Поэтому, к примеру, в документе, повествующем об учреждении Эрлангенского университета, мы увидим, что весь университет (*Universitas*) называют и «высшей академией» (*sublimiorem Academiam*), и «общим училищем, в котором учат всем свободным искусствам и наукам» (*studium universale, omnium artium liberalium ac scientiarum... publice doceri solitarum*) [19, p. 17]. Вместе с тем в католической модели (отраженной в уставе *Ratio Studiorum*) могли различать «классы», или «школы», уровень программ которых возрастал от грамматики до теологии, преподавание теологии, медицины и права велось на *facultates*; в протестантской же модели возникли особые «начальные училища» (*gymnasiae, lyceae, scholae*), где проходили курс *humaniora* — древние языки и история, — «средние» (*academiae*), где изучалась *universa philosophia* в составе математики, логики, космологии, психологии, метафизики, и «высшие» (*studium, academia*), где читались курсы теологии, медицины и юриспруденции. Преподаватели этих дисциплин образовывали «штат», *ordo juridicorum, theologorum, medicorum, philosophorum* (отсюда должности ординарные и экстраординарные).

Примечательны несколько особенностей, которые заметны в Проекте Блюментроста. Во-первых, перечисляя задачи академиков, он нигде не говорит

о том, что самая Академия должна делать — создавать новое знание. Задачей членов Академии, кроме преподавания, является накопление знаний, составление отчетов об этом знании и создание изложений знания. Если возникает нечто новое, его «изобретатель» должен «сносить и тое секретарю вручать, которой тогда понужден будет оно, когда надлежит, описать» [15, с. 34]. Дальше происходит «апробация»: «[1.] сиречь — верны ли оные изобретении. 2. великой ли пользы суть или малой. 3. известны ли оные прежде сего бывали или нет» [15, с. 35]. Оригинальность знания (забота Академии в «стандартной модели», описанной Блюментростом), таким образом, стоит на последнем месте, напротив, оно изначально (на этапе представления сообществу ученых) должно стандартизироваться и превращаться в набор сведений, регистрируемых в соответствующем каталоге. Главная задача академиков — экспертная: информировать о новых открытиях, оценивать степень их важности и вводить эти новации в пространство российской культуры, а также образовательная (в контрактах, заключавшихся с приглашенными учеными, содержался пункт о том, что они должны составить курс по своему предмету и вести лекции означенное количество часов [11, с. 67, прим. 2]). Обозначенная в 1740-х гг. многолетним секретарем Академии К. Гольдбахом необходимость разграничения функций академика и преподавателя (при сохранении общей институции) во внимание принята не была (см. [11, с. LVII–LVIII]).

Во-вторых, обращает внимание то, что в Проекте Блюментроста нет указания на статус того, кто обучение прошел. Упоминается о «градусе академиков» для тех, кто «в науках произошли» [15, с. 38], но здесь имеется в виду внутренняя иерархия, неактуальная за пределами данной системы. Это весьма странно, учитывая, что в сознании XVIII в. университет имел значение именно той инстанции, которая присуждает общепризнаваемые ученые степени (сошлемся на определение, данное университету в Энциклопедии Дидро и д'Аламбера: «Университет — это общее понятие, означающее объединение многих коллежей в одном городе, где профессора различных наук призваны обучать студентов и где присуждаются степени или образовательные сертификаты на различных факультетах» [18, р. 406]). Русские люди, желающие завершить свое образование, на протяжении всего XVIII в. получали докторскую степень вне России.

Итак, в восприятии прагматичного петровского времени научное сообщество должно быть оптимизировано через интеграцию разных интеллектуальных институций друг с другом. Создавая определенную путаницу, Проект Блюментроста вместе с тем содержал важную особенность — он предлагал механизм аккумуляции знаний, которые затем превращались в академические курсы. Как известно, преподавание этот проект отдавал представителям передовых направлений в науке: Эйлеру, Ломоносову, Бернулли, Бильфингеру, Тредиаковскому, Миллеру и др.

Все существенные черты Проекта Блюментроста были сохранены и в уставе 1747 г., где также определялись функции Академии и университета (§ § 1, 36–37). В 1757 г. была выделена из ремесленного «отдела» Академии наук Академия художеств, которая также была образовательным учреждением — и на нее была перенесена схема Проекта Блюментроста.

Обращает на себя внимание главным образом следующее: во-первых, по уставу 1747 г. университет начинает приобретать конфессиональный характер, чего не было в проекте Блюментроста (§ 43); во-вторых, специально прописана и утверждена должностная иерархия университета — магистр, адъюнкт, профессор, академик, — соответствующая распределению обязанностей: от преподавания в гимназии до ведения специальных исследований (§ 47). Всего по штату предполагалось иметь 14 лиц, ведущих преподавание, и 50 учащихся: 20 гимназистов и 30 студентов [15, с. 58].

Академическая титулатура вообще отражает понимание структуры научного сообщества [см. 2; 21–23]. Сравним разные ее варианты, которыми аттестовали Хр. Вольфа, чьи произведения переводили и издавали по всей Европе. Немецкие издания приводят такой, различая характер учреждений: «Math. & Phil. Professor primarius zu Marburg, p. t. decano, professor honorarius zu St. Petersburg, der Konigl. Academie der Wissenschaften zu Paris, wie auch der Konigl. Gross-Britannischen und Konigl. Preuss. Societat der Wissenschaften Mitglieder» (математики и философии первый профессор в Марбурге, там же декан, почетный профессор в С.-Петербурге, член Королевской Академии наук в Париже, и королевских научных обществ Великобритании и Пруссии). Интересно, что профессура относится к определенному месту, т. к. должность утверждалась правительством, а научные общества были относительно автономны в определении своего состава. Французская титулатура также проводит ясную границу между этими структурами: «professeur de mathematique et de philosophie dans l'Universite de Halle, membre des Academies Royales des Sciences de France, d'Angleterre et de Prusse» (профессор математики и философии в университете Галле, член Королевских Академий наук Франции, Англии и Пруссии). Если упоминается Россия, говорится о «professeur... l'Academie de Halle et professeur honoraire de celle de Petersbourg» (профессор академии в Галле и почетный профессор таковой в Петербурге). Данная титулатура различает «академические» и «научные» институции, проводя достаточно прозрачную границу: *professor-professeur* (должность) — *mitglieder-membre* (участие). Таким образом, «Академия» в Петербурге воспринималась прежде всего как учебное учреждение. Оригинальная латинская титулатура отражает характерную для академического языка этого времени неопределенность: «matematum et philosophiae in academia marburgensi professor primarius, professor petropolitani honorarius, societatum regiarum britanniae atque borussiae sodalus» (математики и философии первый профессор в академии [=университет] марбургской, почетный профессор петербургской [Академии, где академиков, за которыми числилась и функция преподавателей, называли также «профессорами»] и участник королевских обществ Британии и Пруссии).

Под влиянием практики понятия «социетет», «академия» и «университет», означающие место ученых и учебных занятий, в русском языке почти слились [12, с. 33–34]. В российских изданиях Хр. Вольф аттестуется как «профессор математики и философии галльской академии, и член санктпетербургской и парижской, лондонского социетета и берлинской академии». И позже акад. В. Севергин в изд. плиниевой «Естественной истории ископаемых тел» (СПб., 1810) именуется академиком «Академий: Российской, Стокгольмской, Медико-

хирургической», хотя эти учреждения объединяет только название, употребляемое в совершенно разных смыслах (Российская академия была сообществом языковедов и литераторов, Стокгольмская — официальным научным институтом, Медико-хирургическая — специализированным учебным заведением).

Для истории становления институционального языка российского образования примечательно также и то, что студентов иногда также называли «академиками» [12, с. 33], впрочем, не в одной России. Учебник психологии преподавателя естественных наук Фл. Далхама (Вена, 1756) был издан «*in usum nobilissimorum dominorum academicozum*» (для употребления благороднейших господ академиков). Под «*academici*» здесь, очевидно, понимались студенты.

* * *

Вместе с тем к середине XVIII в. в научное сообщество вошли участники европейских интеллектуальных центров, для которых знание академии и университета было не представлениями случайного наблюдателя, а основой оценки функционирования академических институций. Это новое понимание воплотил в своей деятельности на посту руководителя академического университета и гимназии М. В. Ломоносов.

Известно, что Ломоносов глубоко изучал европейский опыт организации образования, вплоть до таких деталей, как проведение торжественных мероприятий и «инаугурации» (учреждения) университета [1, с. 229; 6, с. 141]. Для него важно было не приспособить модель университета к имеющимся условиям, а воспроизвести образец в точности. Он рассматривал университет как особую, автономную институцию, выполняющую собственные задачи. Поэтому одним из первых требований является упразднение Канцелярии, управляющей университетом и создающей бюрократическое давление на преподавателей: «В других государствах отнюд их нет при таковых корпусах» [9, с. 16].

Также он обратил внимание на недостаточное количество самих академиков для обсуждения возникающих вопросов: «Рассуждения быть общие не могут, ежели о достоинстве изобретения один только знания имеет» [9, с. 22]. Это замечание выявляет фундаментальную особенность Академии данного периода — ее члены прямо рассматривались как преподаватели и эксперты, число которых ограничено.

Важным фактором существования университета он считал официальное учреждение и дарование привилегий, а также максимально публичную активность членов университетской корпорации: организация диспутов, экзаменов, выпуск материалов об устройстве учебного процесса и их широкое распространение. До того Академия рассматривалась как придворное учреждение, публичная деятельность которого имеет отчасти развлекательный, отчасти церемониальный характер (например, торжественный акт 27 декабря 1725 г. был приурочен к тезоименитству Екатерины I и состоял в том, что кто-то из академиков «о знатном некоем из наук предложении... знаменитая их действия, и ироические дела прославляя, публичне изъявлял» [11, с. XXXVIII, прим. 2]).

Одним из важнейших атрибутов университета он полагает право присуждения ученых степеней (а не только должностей), что в обычаях того времени также было заметным публичным мероприятием [8, с. 551–552, 556–558].

Отсутствием этих черт объяснял Ломоносов запустение в Академическом университете в Петербурге, нерадение некоторых профессоров и общую неустроенность. Как известно, предпринимаемые Ломоносовым попытки исправить положение успеха не имели, и эти неудачи во многом привели к его ранней смерти.

Вместе с тем нельзя не заметить, что Ломоносов не отграничивает университет и Академию друг от друга — в его представлении это две взаимодополняющих институции, одинаково направленных на развитие культуры России. Таким образом, университет, с точки зрения М. В. Ломоносова, является не только учебным заведением, но играет и важную социальную функцию, объединяя интеллектуальное сообщество и сообщая ему определенный статус как в глазах государства и сограждан, так и с точки зрения международной общественности (объявление об инаугурации Петербургского университета Ломоносов предлагал разослать не только в ключевые академические центры вроде Берлина, Парижа и Болоньи, но и, например, в Китай).

Таким образом, развитие российского университета начинается с формирования (утвержденного в «Проекте» Блюментроста) новой, беспрецедентной институции, которая хотя и носила традиционное название Академии наук, отражала как дуализм структуры интеллектуального пространства Европы, так и попытку вынужденного преодоления этого дуализма. При довольно широко декларированных задачах фактическая цель этого учреждения состояла в формировании на русской почве организованного и самовоспроизводимого сообщества интеллектуалов, функционирующего как штат преподавателей и экспертов под контролем государства. Через несколько десятилетий в трудах Ломоносова, а также различных вариантах организации учебного дела, (проекты И. И. Шувалова, О. П. Козодавлева) возникает новое представление об университете как особой социальной институции, которая должна специфически себя репрезентировать и иметь — в сословном обществе — особые права.

Дискурс специализации, однако, в этот период был ограничен вопросом о социальном статусе такой новой для России роли, как преподаватель. Рассматривая людей как звенья государственной машины, Екатерина II, правившая Россией в это время, не могла признать права на свободное научное исследование, а тем более на преподавание. Напротив, ее представления об образовании сложились под влиянием критики просветителей, с которой она не раз выражала согласие. Шаг от проблем организации педагогических учреждений к построению системы органичного образования предстояло сделать следующему за екатерининским поколению русских людей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреев А. Ю. Российские университеты XVIII — первой половины XIX века в контексте университетской истории Европы. — М.: Языки славянской культуры, 2009. — 649 с.
2. Вольф Хр. Сокращение первых оснований математики. — СПб., 1771. — Т. II. — 462 с.

3. Герье В. И. Лейбниц и его век. — СПб.: Наука, 2008. — 807 с.
4. Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения / пер. с англ. Н. С. Розова и Ю. Б. Вертгейм. — Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. — 1280 с.
5. Коменский А. Я., Локк Дж., Руссо Ж. — Ж., Песталоцци И. Г. Педагогическое наследие / сост. В. М. Кларин, А. Н. Джурицкий. — М.: Педагогика, 1988. — 416 с.
6. Ламанский В. И. Ломоносов и Петербургская Академия Наук: Материалы к столетней памяти его. 1765–1865. — М.: Университетская типография, 1865. — 156 с.
7. Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разуме / пер. с фр. П. С. Юшкевича. — М.; Л.: Соцэкгиз, 1936. — 484 с.
8. Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. — М.: АН СССР, 1955. — Т. 9: Служебные документы. 1742–1765. — 1033 с.
9. Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений. — М.: АН СССР, 1957. — Т. 10: Служебные документы. Письма. 1734–1765. — 950 с.
10. Мезин С. А. Взгляд из Европы: французские авторы XVIII века о Петре I. — Саратов: Изд-во СГУ, 2003. — 214 с.
11. Пекарский П. П. История Императорской академии наук в Петербурге. — СПб.: Тип. Академии наук, 1870. — Т. 1. — LXVIII+775 с.
12. Словарь русского языка XVIII века / гл. ред.: Ю. С. Сорокин. — Л.: Наука, 1984. — Вып. 1. — 142 с.
13. Смирнов С. К. История Московской Славяно-греко-латинской академии. — М.: Изд. В. Готье, 1855. — 428+IV с.
14. Толстой Д. А. Академический университет в XVIII столетии. По рукописным документам Архива АН. — СПб.: Типография Академии наук, 1885. — 67 с.
15. Уставы Академии наук СССР. 1724–1974 / отв. ред. академ. Г. К. Скрыбин. — М.: Наука, 1974. — 208 с.
16. Bléchet Fr. Les prémices d'une République des Lettres franco-russe de 1717 á 1740 // L'influence française en Russie au XVIIIe siècle / ed. J. — P. Poussou, A. Mezin. — Paris: Presses Université Paris-Sorbonne, 2004. — P. 161–185.
17. Commentarii Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae. — Petropoli, 1728. — Т. I: Ad annum 1726. — 488 p.
18. Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. 1re éd. — Paris, 1751. — Т. 17. — 890 p.
19. Historia Academiae Fridericianae Erlangensis, qua praeter ejus originem solemna dedicationis sacra eventusque proxime secuti referuntur. — Erlangae, 1744. — 219 p.
20. Voltaire. Oeuvres complètes. — Paris: Lahure, 1860. — Т. 14: Dictionnaire philosophique. — 615 p.
21. Wolff Ch. Philosophia rationalis: sive logica: methodo scientifica pertractata. — Francofurti & Lipsiae, 1728. — 866 p.
22. Wolff Ch. Vernünftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkänntniß der Wahrheit, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet. — Halle im Magdeburg, 1736. — 233 s.
23. Wolff Ch. Cours de mathématique, qui contient, toutes les parties de cette science, mises a la portée des commencans. — Tome 1re. — Paris, 1747. — v+xii+387 p.

*Л. О. Акопян**

**ДО И ПОСЛЕ ШОСТАКОВИЧА:
ВОСПРИЯТИЕ СОВЕТСКОЙ МУЗЫКИ НА ЗАПАДЕ****
Статья первая

В западных откликах на музыку, созданную композиторами из СССР, при разных обстоятельствах и в разных пропорциях могли сочетаться живой интерес, сочувствие и непонимание: интерес к собственно музыкальной материи, сочувствие к авторам, вынужденным испытывать трудности, немислимые для художников свободного мира, и недостаточное понимание социокультурных условий, в которых создавалась эта музыка. Первая из двух статей на данную тему трактует о том, как воспринимались на Западе новинки советской музыки, созданные в 1920-е гг. (когда в СССР еще существовала относительная свобода художественного эксперимента) и позднее, вплоть до середины 1960-х, и о меняющихся установках западной аудитории по отношению к советской классике, представленной прежде всего Шостаковичем, а также Прокофьевым (после его возвращения в СССР в середине 1930-х).

Ключевые слова: ранний советский модернизм, АСМ, Universal Edition, Мясковский, Шостакович, Прокофьев, Дукельский.

L. H. Hakobian (Akopyan)

*BEFORE AND AFTER SHOSTAKOVICH: THE WESTERN RECEPTION
OF SOVIET MUSIC*

Article 1

In the Western responses to the music created by the composers from the USSR, vivid interest and sympathy — an interest in the musical stuff as such and a sympathy for the authors who had to experience the difficulties of life under totalitarian pressure — could easily combine with a degree of misunderstanding of the music's socio-cultural background. The first of the two articles dedicated to the Western reception of Soviet music deals with the responses to new Soviet works created in the 1920s (when the ruling ideology was still compatible with a

* Акопян Левон Оганесович, доктор искусствоведения, Государственный институт искусствознания; levonh451@yandex.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 16-04-00367.

relative freedom of artistic experimentation) and later, up to the mid-1960s, as well as with the Western audiences' changing attitudes towards the Soviet classics, represented first of all by Shostakovich, as well as by Prokofiev (after his return to the USSR in the mid-1930s).

Keywords: early Soviet modernism, Association of Contemporary Music (ASM), Universal Edition, Myaskovsky, Shostakovich, Prokofiev, Dukelsky.

В своем восприятии советской музыки и советского искусства в целом (в современной специальной литературе принято различать между «советским искусством» и «искусством советского периода / советской эпохи»). Прилагательное «советский» не свободно от идеологических коннотаций, тогда как понятием «искусство советского периода» могут охватываться явления как «советские», так и явно «несоветские» по духу. Однако здесь мы для простоты используем термин «советская музыка» в качестве синонима «музыки советской эпохи»), западная мысль, по-видимому, в значительной мере следовала той же модели, что и античная мысль при встрече с духовными ценностями чужой цивилизации:

В полисные времена греки привыкли говорить о подданных персидской державы как о битых холопах; мудрость Востока — это мудрость битых. Но бывают времена, когда, по пословице, за битого двух небитых дают. На пространствах старых ближневосточных деспотий был накоплен такой опыт нравственного поведения в условиях политической несвободы, который и не снился греко-римскому миру [1, с. 59].

Интерес Запада к советской музыке, часто окрашенный в снисходительно-пренебрежительные тона, но при этом отражающий интуитивное ощущение ее глубинной «мудрости», обусловленной ее совершенно особенной экзистенциальной подоплекой, в значительной степени повлиял на ее развитие, стимулировал ее неконформистские тенденции и, по всей видимости, защитил ее наиболее значительных и непокорных творцов от серьезных преследований.

История отношений советской музыки с внешним миром — благословенным миром, где свободе духа до определенного момента ничто всерьез не угрожало, — началась в середине 1920-х гг., вскоре после того как Советское государство установило дипломатические отношения с большинством европейских демократий. По-видимому, самым ранним заметным событием явилось исполнение романсов Александра Шеншина (1890–1944) на Зальцбургском фестивале 1924 г. (см. [10]). Шеншин, ныне совершенно забытый, был автором достаточно изысканных вокальных миниатюр на слова Александра Блока и других поэтов Серебряного века. Кроме того, он был сотрудником Музыкального отдела Народного комиссариата просвещения и одним из основателей Ассоциации современной музыки (АСМ) — идеологически и организационно относительно свободного сообщества оставшихся в Советской России «старорежимных» музыкантов-профессионалов, которое начало функционировать в начале того же 1924 г. Вскоре после этого АСМ установила контакты с Международным обществом современной музыки (МОСМ) и ведущим венским музыкальным издательством «Universal Edition» (UE). В результате произведения самых видных, прогрессивных и свободомыслящих членов АСМ — таких, как Николай Мясковский (1881–1950), Николай

Рославец (1881–1944), Владимир Дешевов (1889–1955), Владимир Щербачев (1889–1952), Самуил Фейнберг (1890–1962), Леонид Половинкин (1894–1949), Лев Книппер (1898–1974), Александр Мосолов (1900–1973), Виссарион Шебалин (1902–1963), Дмитрий Кабалевский (1904–1987), Гавриил Попов (1904–1972) и Дмитрий Шостакович (1906–1975), — с 1925 г. регулярно публиковались УЕ (см. об этом [3]) и фигурировали в программах фестивалей МОСМ. Западные издатели и импресарио явно надеялись, что музыканты из страны победившей революции будут снабжать их произведениями революционного, «авангардного» рода. Это, по-видимому, стимулировало творческую активность ряда советских композиторов, прежде всего представителей молодого поколения, тем более что власти в то время еще не чинили им серьезных препятствий. О том, насколько динамично развивались отношения между АСМ и внешним миром, можно судить по выпускам журнала АСМ «Современная музыка», выходившего с 1924-го по 1929 г.

Некоторое время, однако, советская музыка не могла предложить внешнему миру ничего по-настоящему «революционного». Такие жанры, как опера, балет, кантата, оратория, симфония и инструментальный концерт, в СССР практически не развивались по меньшей мере до середины 1920-х, и стилистически самая «продвинутая» часть советской музыки была представлена камерными и фортепианными опусами, выполненными в характерной постскрябинской изощренно хроматической манере. Среди значительных композиторов, работавших в этом ключе, — Рославец, чьи идеи по обновлению гармонического языка новой музыки принесли ему в Европе репутацию «советского Шёнберга», и Фейнберг. Примечательно, что одним из первых образцов советской музыки, опубликованных УЕ и исполненных за рубежом — а именно на фестивале МОСМ 1925 г. в Венеции, — стала Шестая фортепианная соната Фейнберга (1922), вдохновленная известным историософским трактатом Освальда Шпенглера «Закат Европы». Подобный «декадентский» выбор темы был бы совершенно немыслим для советского композитора более позднего времени.

Между тем, по словам критика-эмигранта Леонида Сабанеева, «все “советское” [на Западе] попало так или иначе в сферу некоторого снобического <так!> интереса» [14, с. 206]. И первое значительное музыкальное произведение на советский сюжет было написано не в СССР, а в Париже. Это балет Сергея Прокофьева «Стальной скок», созданный по заказу Сергея Дягилева в 1925 г. и впервые поставленный в 1927-м на сцене Театра Сары Бернар. Посвященный модной теме борьбы «старого» и «нового» в Советской России, балет отражает крайне упрощенные представления о советских реалиях. Картина жизни, преобразованная благодаря пролетарской революции, обрисована с помощью примитивных гармоний, однообразно повторяющихся мотивов, сплошного forte и отчетливо акцентированных ритмических остинато, имитирующих работу заводских машин. Очевидно, Дягилев рассчитывал на сенсационный успех, но его ожидания не оправдались: балет был снят с репертуара вскоре после премьеры. Так или иначе, издательство УЕ, незамедлительно опубликовавшее клави́р балета, рекламировало его как «советское» произведение. Попытка поставить «Стальной скок» в Большом театре (1929) была сорвана всемогущей в то время Российской ассоциацией пролетарской музыки (РАПМ), идеологи

которой обвиняли Прокофьева (не без оснований) в непонимании и вульгаризации советской действительности (см., в частности, [8]). Тем не менее музыка «Стального скака» неоднократно исполнялась в СССР начиная с 1928 г., и отголоски «заводской» картины балета слышны в урбанистических опусах Мосолова (оркестровая пьеса «Завод» из утраченного или незавершенного балета «Сталь», 1927) и Дешевова (опера «Лед и сталь», 1930). Из-под пера этих двух композиторов вышли и некоторые другие произведения сходного типа, снискавшие определенную известность за пределами СССР. Видный французский композитор Дариус Мийо, посетивший СССР в 1926 г., высоко оценил музыку Дешевова (точнее говоря, его ранние, сравнительно «сырые» пьесы, частично на «индустриальные» темы) и объявил его самым интересным композитором Советской России и «настоящим гением» (см. [6, с. 64]), а небольшой по объему (продолжительностью от трех до четырех минут) «Завод» Мосолова сделался симфоническим «шлягером» международного масштаба.

Общеизвестно, что после сталинского «Великого перелома» (1929/30) возможности для экспериментов в музыке (равно как и в других искусствах) сократились практически до нуля. Соответственно положение большинства художников-новаторов резко ухудшилось; некоторые из самых многообещающих и изобретательных композиторов, достаточно уверенно заявивших о себе в 1920-х, включая Рославца, Дешевова, Фейнберга, Мосолова, Половинкина, позднее также Попова, не выдержав давления, фактически ограничили свое творчество сравнительно непритязательной продукцией в усредненном советском стиле. Тем не менее Запад сохранил смутные воспоминания о советском музыкальном модернизме двадцатых годов, в частности о мосоловском «Заводе» как его эмблематическом образце. «Завод» время от времени продолжал звучать в концертах — сохранилась сделанная в фашистской Италии в 1933 г. запись его исполнения под управлением знаменитого маэстро Виктора де Сабаты, — и даже ставился в виде балета (между тем в СССР он не исполнялся до середины 1970-х). В фундаментальном англоязычном труде Бориса Шварца о советской музыке, вышедшем еще в годы существования СССР, о раннем советском модернизме сказано немного: «Двадцатые годы изобиловали именами русских композиторов, ныне по существу забытых, копировавших [заимствованные с Запада] внешние приемы, модернистские штучки, социологические новинки» [41, с. 63]. С другой стороны, западно-германский ученый Детлеф Гойови, опубликовавший свою книгу о советской музыке 1920-х гг. [30] примерно в то же время, показал, что эти «по существу забытые» музыканты не ограничивались простым «копированием модернистских штучек»; они представляли собой живое и перспективное направление, насильственно остановленное в своем развитии и поэтому не успевшее завоевать подлинное международное признание. Книга Гойови донныне остается единственным крупным музыковедческим исследованием на данную тему; ее русский перевод [4] появился с большим опозданием, и в отечественной специальной литературе работ аналогичного масштаба пока нет. Между тем несколько лет назад в Германии вышла еще одна ценная книга на ту же тему [37], где музыка Рославца, Дешевова, Мосолова и других представителей раннего советского музыкального модернизма исследуется с учетом широкого

культурно-исторического контекста. У этой работы также нет соответствий в современной отечественной литературе по истории культуры.

Запоздалый ренессанс советского музыкального модернизма двадцатых годов, начавшийся на исходе прошлого века, был и все еще остается явлением по преимуществу западным, не слишком заметным в постсоветской России. Так, знаменитый швейцарский музыкант Хайнц Холлигер в качестве дирижера представил международной аудитории некоторые оркестровые партитуры Рославца; фортепианную музыку того же композитора успешно записал канадский пианист-виртуоз Марк-Андре Амлен; немецкий пианист Штеффен Шляйермахер выпустил несколько дисков-антологий ранней советской фортепианной музыки; американский дирижер Леон Ботстайн записал монументальную экспрессионистскую Первую симфонию Гавриила Попова — произведение, которое после своей ленинградской премьеры в 1935 г. было осуждено как отражающее идеологию антисоветских классов (см. [11, с. 260], а также [13, с. 331–375]) и исчезло из репертуара советских оркестров до конца 1980-х (симфонии Попова принадлежит сомнительная привилегия быть первым — еще до многострадальной «Леди Макбет Мценского уезда» Шостаковича — советским произведением, официально осужденным государственной властью); позднее тот же Ботстайн записал еще одну монументальную, но на долгие десятилетия забытую раннюю советскую симфонию — Вторую («Блоковскую») Щербачева (1927); вершина творчества Дешевова, упомянутая выше опера «Лед и сталь», одобренная при своем появлении (1930), затем изгнанная с советской культурной сцены и все еще ждущая возобновления в России, была с успехом поставлена в 2007 г. в немецком Саарбрюккене.

В связи с оперой «Лед и сталь», посвященной Кронштадтскому восстанию 1921 г., вспоминается другая интересная опера, созданная в то время, когда сюжет из времен недавней революции и гражданской войны все еще был совместим с «продвинутым» музыкальным языком. Речь идет о «Северном ветре» Книппера — композитора, которого ныне помнят главным образом как брата немецкой актрисы и советской разведчицы Ольги Чеховой и автора песни «Полюшко-поле», в свое время популярной на Западе под названием 'Meadowland'. Опера Книппера, основанная на классическом советском мифе о 26 бакинских комиссарах, была, как и «Лед и сталь» Дешевова, поставлена в 1930 г. и вскоре снята с репертуара; ее возобновление состоялось в середине 1970-х в Магдебурге (ГДР). Можно надеяться, что «Северный ветер», свидетельствующий о незаурядной способности композитора к ярким музыкальным характеристикам и колоритной оркестровке, о его умении сочетать гибкую речитативно-аризную фактуру с изысканными гармониями, дождется возобновления на более престижной сцене.

С середины 1920-х на Западе заинтересовались симфониями Николая Мясковского. Его виднейшим приверженцем стал руководитель Чикагского симфонического оркестра Фредерик Сток, регулярно исполнявший музыку Мясковского с 1925 г. до 1942-го — года своей смерти. С исторической точки зрения особенно примечательна премьера Тринадцатой симфонии, осуществленная Стоком осенью 1934 г., за несколько недель до первого (и на несколько последующих десятилетий единственного) исполнения симфонии в СССР.

Одна из самых вдохновенных, экспрессивных и совершенных по форме среди всех симфоний Мясковского, Тринадцатая не могла быть принята советскими идеологическими инстанциями ввиду ее явно субъективного и пессимистического тона; некоторое время автор намеревался ее дезавуировать, а в своем автобиографическом очерке 1936 г. он отозвался о ней почти пренебрежительно, охарактеризовав ее как неудавшийся опыт «аэмоциональной музыки» (цит. по: [9, с. 17]), хотя как художник высокой культуры он, конечно, осознавал ее достоинства. Неудивительно, что в СССР симфония не звучала вплоть до «либеральных» поздних восьмидесятых, тогда как из крупных западных дирижеров, помимо Стока, симфонией заинтересовался Герман Шерхен, осуществивший ее успешную европейскую премьеру в швейцарском Винтертуре в октябре 1935 г. (см. письмо Мясковского Прокофьеву от 6 декабря 1935 г. [15, с. 443]). В связи со Стоком следует также упомянуть, что он был особенно привержен другой «спорной» симфонии Мясковского, Шестой (1921–1923), — самой ранней значительной русской симфонии, созданной при Советской власти. Сток исполнил симфонию одиннадцать раз, что очень много по любым меркам (см. [41, с. 168]). Примерно в тот же период симфония снискала заметный успех в Европе. Об этом свидетельствует, в частности, письмо Мясковскому от Абрама Дзмитровского — сотрудника УЕ, ответственного за связи с СССР, — датированное 8 октября 1928 г.:

За последнее время, кажется, ни одно сочинение не было в стольких городах исполнено в одном сезоне как эта симфония, после его (сравнительно) недавнего появления на муз[ыкальном] горизонте. <...> В скором времени без Мясковского ни одна программа не будет (цит. по: [3, с. 201]).

Возникает вопрос: что привлекло европейскую и американскую публику в этом причудливом, растянутом, стилистически непоследовательном произведении — непосредственным и спонтанном отклике композитора на трагический упадок огромной цивилизации, случившийся на его глазах? Судя по опубликованному в 1926 г. отзыву венского критика, по меньшей мере некоторые из слушателей уловили в симфонии высказывание русской души, «как ее представил Достоевский» (цит. по: [3, с. 202]). Наверно, в данном случае можно говорить об интуитивном ощущении присущей этой музыке «мудрости битых» — «мудрости» униженной и разочарованной старорежимной интеллигенции с ее мазохистскими комплексами, которые в то время часто именовались «достоевщиной». Видимо, это ощущение побудило западную публику обратить некоторое внимание на симфонию Мясковского, а затем и на Шостаковича, чье творчество явилось едва ли не самым убедительным воплощением достоевщины в музыке.

Путь Шостаковича к мировой славе начался в 1927 г., когда он выступил на Шопеновском конкурсе в Варшаве, а его дипломная Первая симфония была исполнена в Берлине под управлением крупнейшего дирижера того времени Бруно Вальтера (здесь уместно еще раз упомянуть Стока: он продолжал исполнять Третью, «Первомайскую» симфонию Шостаковича уже после того, как она была исключена из репертуара советских оркестров в начале 1930-х гг.). 20 декабря 1931 г. газета «Нью-Йорк таймс» напечатала интервью с Шостакови-

чем — его первое выступление в западной печати. Комментируя высказывания Шостаковича, интервьюер Роуз Ли (Rose Lee) прорицательно заметила, что этому «бледному молодому человеку с дрожащими губами и руками» предстоит сделаться «придворным композитором Советского государства» (цит. по: [40, с. 79]). В своей книге «Одноэтажная Америка» — очерках путешествия по США в 1936 г. — Илья Ильф и Евгений Петров отмечали особое пристрастие американской публики к трем композиторам — «глубокому и трудному» Баху, «холодному» Брамсу и «бурному ироническому» Шостаковичу [7, с. 176]. Вполне вероятно, что имя Шостаковича было упомянуто известными юмористами отчасти в рекламных целях. Так или иначе, Шостакович, чья опера «Леди Макбет Мценского уезда» с января 1935 г. неоднократно звучала в США, успел приобрести там определенную репутацию — до некоторой степени, вероятно, скандальную, но в целом скорее высокую (ср. [32]).

«Коренной перелом», навязанный Шостаковичу и его современникам после публикации пресловутой статьи «Сумбур вместо музыки» в 1936 г., был с сожалением воспринят некоторыми комментаторами, включая такого авторитетного британского ученого и критика, как Джералд Эйбрахам (Gerald Abraham). В своем труде «Восемь советских композиторов», написанном и опубликованном в то время, когда Великобритания и СССР воевали против общего врага, Эйбрахам одобряет ранние вещи Шостаковича за их гротескный «гоголевский юмор» и своеобразный «демонизм» [19, с. 18], но Пятую симфонию считает «всего лишь скучной» работой «Шостаковича, из которого изгнали бесов» ('Shostakovich exorcised') [19, с. 29]. Однако же и Пятая, и последующие симфонии Шостаковича, равно как и его крупные произведения других жанров, как правило, недолго дожидались своих премьер за рубежом, включая англоязычные страны, и их первыми иностранными интерпретаторами очень часто становились всемирно знаменитые музыканты (важнейшие даты приведены в [31]; многочисленные отклики на «Ленинградскую симфонию», сенсационные премьеры которой в странах-союзниках стали событиями не столько художественной, сколько общественной жизни, обобщены в [29]). Отношение к Шостаковичу, возобладавшее (или, по меньшей мере, получившее весьма широкое распространение) в западном профессиональном и интеллектуальном сообществе начиная с этого времени, похоже, может служить хорошей иллюстрацией к упомянутому выше греческому восприятию «мудрости битых». Об этом свидетельствуют, в частности, многочисленные отзывы на прижизненные исполнения его произведений за границей (британский взгляд обобщен в [24]; вырезки из иностранных газет, хранящиеся в московском Архиве Д. Д. Шостаковича, все еще ожидают своего исследователя). Примечательно опубликованное посмертно письмо выдающегося историка Исаии Берлина от 28 июня 1958 г., повествующее о визите Шостаковича в Великобританию для получения степени почетного доктора Оксфордского университета:

... все время, пока он был здесь, он выглядел как человек, который провел большую часть жизни в мрачной темнице под надзором тюремщиков; всякий раз даже при мимолетном упоминании современных событий или известных современников по его лицу проходила знакомая болезненная гримаса, оно принимало

обеспокоенное, даже паническое выражение, и он испуганно замолкал. Все это производило гнетущее и весьма мучительное впечатление, но в результате его еще больше любили и жалели. <...> [Во время торжественного приема] я сказал Ш[остаковичу], что все были бы счастливы, если бы он и сам сыграл что-нибудь. Не говоря ни слова, он подошел к роялю и сыграл прелюдию и фугу — одну из двадцати четырех, сочиненных им по примеру Баха, — так великолепно, с такой глубиной и страстью, и сама вещь оказалась настолько восхитительной, настолько серьезной, оригинальной и незабываемой, что Пуленк [французский композитор, удостоенный почетной степени одновременно с Шостаковичем] со всей своей музыкой сразу сошел на нет. Он все же сыграл что-то из своего балета «Лани» и что-то еще, но его музыку уже невозможно было слушать; упадок Запада, к сожалению, стал слишком очевиден. Во время игры лицо Ш[остаковича] совершенно преобразилось; от скованности и страха не осталось и следа, вместо этого появилось выражение потрясающей целеустремленности и вдохновения. Мне кажется, что так могли выглядеть композиторы XIX века, играя свою музыку. Но не думаю, что такие лица часто встречаются на Западе в XX столетии. <...> Благодаря происшедшему я лучше понял, <...> какое исключительное воздействие оказывают цензура и неволя на гения-творца. Они ограничивают его и в то же время придают ему глубину (цит. по: [2, с. 296–299]).

Из значительных музыкальных сочинений, осужденных при Сталине за отклонения от официально одобренной стилистики, оперы Шостаковича и Прокофьева время от времени звучали на Западе в то время, когда их исполнение в СССР было все еще невозможно. Так, премьера оперы Прокофьева «Война и мир» в последней авторской версии, хотя и с купюрами, состоялась на фестивале «Флорентийский музыкальный май» в 1953 г., т. е. спустя два месяца после смерти композитора, под управлением польско-американского дирижера Артура Родзинского (восемнадцатью годами ранее он же провел американскую премьеру «Леди Макбет Мценского уезда»); в главных ролях выступили такие звезды итальянской оперы, как Франко Корелли (Пьер Безухов) и Этторе Бастьянини (Андрей Болконский). Характерно, что ни в советское, ни, насколько мне известно, в постсоветское время это событие в отечественной специальной литературе не упоминалось. Сохранилась аудиозапись флорентийского спектакля (Golden Melodram GM 50052, 2004; Andromeda ANDRCD5022, 2005), позволяющая судить об уровне музыкальной интерпретации. А опера молодого Шостаковича «Нос», снятая в СССР с постановки в 1931 г. и регулярно критикуемая в советской печати как крайний образец «формализма», была поставлена в рамках «Флорентийского музыкального мая» 1964 г. под музыкальным руководством Бруно Бартолетти, в режиссуре Эдуардо де Филиппо. Великий итальянец, чья постановка в советское время также замалчивалась, трактовал оперу в своем излюбленном духе неаполитанской комедии, имеющем мало общего с традицией «абсурдистского» юмора Гоголя и его отдаленных духовных потомков, включая молодого Шостаковича (см. [28]). Аудиозапись флорентийского «Носа» (все еще недоступная на компакт-дисках) свидетельствует о виртуозном мастерстве исполнителей и о восторженной реакции публики. Между тем в СССР «Нос» дождался возобновления только в 1974-м, за год до смерти композитора.

Особенно примечателен тот факт, что другое отвергнутое советской цензурой детище Шостаковича, «Леди Макбет Мценского уезда», было поставлено

на Венецианской биеннале 1947 г., накануне катастрофы 1948-го и за полтора десятилетия до «реабилитации» оперы в Советском Союзе. Соавторами этой постановки также были артисты самого высокого класса: дирижер Нино Сандзоньо, режиссер Аурел Милош и художник Ренато Гуттузо. Информация о ней скудна; известно, что опера прошла дважды, а эротизм сценического решения вызвал неудовольствие значительной части аудитории [38]. Примерно тогда же дирижер Ференц Фричай неоднократно исполнил симфонические отрывки из оперы в западных зонах Германии. А в 1959 г. «Леди Макбет Мценского уезда», в то время все еще запрещенная в СССР, прозвучала в западногерманском Дюссельдорфе под управлением выдающегося итальянского маэстро Альберто Эреде. Нет нужды говорить, что и эти события в СССР замалчивались.

Как бы то ни было, музыка Прокофьева и Шостаковича, а также Арама Хачатуряна (Фортепианный и Скрипичный концерты, фрагменты из балета «Гаянэ»), молодого Тихона Хренникова (Первый фортепианный концерт, Первая симфония), Дмитрия Кабалевского (особенно увертюра к опере «Кола Брюньон», а также некоторые фортепианные прелюдии и сонаты), Рейнгольда Glière (прежде всего Концерт для колоратурного сопрано с оркестром) еще в сталинское время доказала свою привлекательность в качестве важной статьи советского культурного экспорта и утвердилась в международном репертуаре. Опустившийся во второй половине 1940-х «железный занавес» сделал невозможным своевременное признание достижений следующего поколения, самые талантливые представители которого оказались способны превзойти ожидания придирчивых западных слушателей. Видный музыкант русского зарубежья, друг Прокофьева Владимир Дукельский (1903–1969) не скрывал своего удивления, обнаружив в середине 1960-х, что «в советском музыкальном решете завелись невиданные чудеса» [5, с. 209]: новые опусы сравнительно молодых советских композиторов производят вполне благоприятное впечатление и побуждают к более глубокому знакомству с музыкой послесталинского СССР. Среди перечисленных в статье Дукельского примечательных композиторских имен — Георгий Свиридов, Родион Щедрин, Сергей Слонимский, Борис Чайковский, Моисей Вайнберг, Отар Тактакишвили, Сулхан Цинцадзе, Андрей Эшпай, Николай Каретников. Сожалея, что их произведения недоступны за пределами СССР, Дукельский настоятельно рекомендовал исполнителям обратить внимание на свежее, здоровое, сравнительно раскованное (хотя и во многом все еще неровное по качеству) искусство молодых русских музыкантов, которым, быть может, «выдана судьбой презавидная возможность вывести музыку из тупика, в котором она сегодня находится» [5, с. 233]; этот тупик, по мнению Дукельского, возник вследствие того, что на Западе и даже в некоторых странах советского блока возобладали антипатичные ему авангардные тенденции.

Надеждам Дукельского не суждено было сбыться при его жизни. Время широкого международного признания стилистически «умеренной» советской музыки, далекой как от «соцреалистической» ортодоксии, так и от авангарда, пришло спустя несколько десятилетий (см. об этом в нашей второй статье). В 1960-е гг. и позднее советские литература и искусство вообще и советская музыка в частности обычно воспринимались на Западе как разделенные

на две взаимно непересекающиеся сферы — пользуясь известными словами Мандельштама, на официально одобренную «мразь» и противостоящий ей «ворованный воздух» свободной мысли. Подобный модус рассмотрения советской музыки преобладает в ряде обобщающих трудов западных авторов (см. [33; 41; 35]). Что касается Шостаковича, то его фигура занимала положение до некоторой степени промежуточное (ибо из-под его пера выходили опусы, относящиеся к обеим сферам) и, ввиду его исключительного масштаба, особое. Приверженцы авангарда отвергали его наряду с другими современными «традиционалистами», упуская из виду его «модернистское» прошлое и не замечая новых тенденций, проявившихся в его творчестве с первой половины 1960-х гг. С другой стороны, в 1962 г. он удостоился по существу персонального фестиваля в Эдинбурге (об этом событии и о вызванной им неоднозначной реакции см. специальный номер журнала DSCN [22]).

Отношение к Шостаковичу на Западе заметно скорректировалось после публикации в США пресловутого «Свидетельства», преподнесенного читающей публике как мемуары Шостаковича, будто бы надиктованные им молодому музыковеду Соломону Волкову в начале 1970-х гг. с условием, что они будут напечатаны только после смерти мемуариста [46]. Шостакович «Свидетельства» оказался невероятно желчным и язвительным критиком советских порядков. Советский читатель, если бы он смог ознакомиться со «Свидетельством» сразу после его публикации, не нашел бы в нем ничего необычного: всем, кто хоть что-то знал о Шостаковиче, было ясно, что его отношение к советской власти не отличалось от отношения большинства его вменяемых и мало-мальски мыслящих сограждан. Формула этого отношения проста, груба и стандартна для советской действительности: ненависть к сталинизму плюс отсутствие восторга по поводу того, что пришло ему на смену, плюс тот характерный компонент советского менталитета, который можно выразить поговоркой «с волками жить — по-волчьи выть», причем «выть» не без определенного удовольствия, поскольку это обещает блага и привилегии. Тихон Хренников был совершенно прав, когда в своих мемуарах (вообще говоря, отнюдь не заслуживающих полного доверия) назвал Шостаковича «нормальным советским человеком, воспитанным так же, как все мы» [18, с. 171]. Но для западного читателя, мало знакомого с советскими реалиями, «Свидетельство» явилось откровением: подумать только — главный советский композитор, оказывается, был тайным диссидентом!

Советская реакция на «Свидетельство» была предсказуемо гневной, тогда как на Западе оно способствовало подъему интереса к музыке Шостаковича и вызвало к жизни богатый поток популярной журналистской, кинематографической, литературной продукции, в том числе несколько произведений крупного масштаба; упомянем хотя бы театральную пьесу британского драматурга Дэвида Паунэлла «Мастер-класс» (1983), фильм британского режиссера Тони Палмера «Свидетельство» (1988), оперу итальянского композитора Луки Ломбарди «Дмитрий, или Художник и власть» (ее премьера состоялась в 2000 г. в Лейпциге) и вышедший совсем недавно роман модного британского писателя Джулиана Барнса «Шум времени» (2016, доступен и в русском переводе). Музыковеды за рубежом приложили немало усилий, чтобы выяснить

степень достоверности мемуаров, и их выводы оказались неблагоприятными для Волкова (см., в частности, [16] и [17]). С другой стороны, хотя аутентичность мемуаров сомнительна, их нельзя назвать полностью недостоверными: неизвестно, действительно ли Шостакович высказал в разговорах с Волковым все, что вошло в книгу, но значительная часть его высказываний известна по другим источникам и, судя по всему, соответствует его подлинным взглядам. По следам волковской публикации появились труды о Шостаковиче, трактующие все его творчество сквозь призму «Свидетельства» (например, [36]), собрания воспоминаний, исследований и документов, в той или иной мере подтверждающих подлинность «Свидетельства» [42], и другие собрания, имеющие прямо противоположную направленность (например, [20]). Более существенно, однако, то, что общий подъем интереса к творчеству Шостаковича привел к появлению ряда значительных, иногда выдающихся музыковедческих трудов, большей частью англоязычных (упомянем хотя бы [25; 48; 43; 27; 26; 39; 23; 47; 44; 34; 21]; сюда же — ценнейшее справочное издание [31]).

Следует обратить внимание еще на одно существенное обстоятельство. Давно замечено, в том числе и недоброжелательно настроенными по отношению к СССР западными комментаторами, что произведения искусства, выражающие коммунистическую идеологию и выполненные в конвенциях «большого советского стиля» (он же «социалистический реализм»), могут обладать художественной ценностью и доставлять подлинное эстетическое удовольствие. Вместе с тем некоторые авторы, похоже, кровно заинтересованы в том, чтобы создать атмосферу нетерпимости вокруг «соцреалистической пошлости», воспринимая ее как вызов общественной нравственности. Именно такой позиции придерживается выдающийся американский музыковед-руссист Ричард Тарускин, чей сборник статей о русской музыке [45] изобилует упреками по адресу Прокофьева как автора «Александра Невского», «Кантаты к 20-летию Октябрьской революции», «Здравицы» (к 60-летию Сталина), «Ивана Грозного» и других подобных «соцреалистических» опусов, а также по адресу недостаточно разборчивых исполнителей (в частности, Мстислава Ростроповича и Валерия Гергиева), не брезгующих включать подобную музыку в свои программы [45, с. 233–244, 277–282 и др.]. Смысл этих упреков, откровенно говоря, непонятен. Совершенно очевидно, что инициированная Тарускиным полемика никак не влияет на публичное восприятие «Александра Невского» и других партитур аналогичного рода, а их сталинистское «послание», в свою очередь, никак не влияет на общественную нравственность — ныне это не более чем пустой звук, ничего не значащий аксессуар. Важно научиться отделять зерна от плевел и ценить то живое, что произрастало даже на малопродуктивной почве соцреализма. Святослав Рихтер высказался о прокофьевской «Здравице» так: «Это озарение какое-то, а не сочинение» [12, с. 470], — но неужели кому-либо придет в голову упрекать Рихтера в симпатиях к сталинизму? И можно ли представить себе, чтобы лучшие страницы балетов Хачатуряна — композитора, которого с полным основанием можно назвать самым последовательным представителем «большого советского стиля», — утратили свою яркую, отчасти «китчевую» привлекательность ввиду крайне антигуманной, «политически некорректной» сути их сюжетов?

Здесь почти автоматически возникает следующий вопрос: насколько нам известно, в распоряжении Гитлера не было композиторов сколько-нибудь серьезного масштаба, готовых отдать свое искусство на службу национал-социалистической идеологии, но если бы вдруг обнаружилось, что такие композиторы все же существовали, насколько допустимо было бы включать их музыку в концертные программы? Ответ заключен в самом вопросе: нацизм не вдохновлял на выдающиеся творения, поскольку деятели искусства упорно не желали с ним идентифицироваться (единичные исключения лишь подтверждают правило), между тем коммунистическая идеология обладала (и все еще обладает) привлекательностью для достаточно большого числа людей. И это понятно — конечно, не потому, что коммунисты были «гуманнее» нацистов, а потому, что коммунизм, будучи искаженным ответвлением христианства, психологически более приемлем для современного Запада, чем укорененный в язычестве национал-социализм. Поэтому произведения, «запятнанные» коммунистической идеологией, будут исполняться невзирая на любые протесты, точно так же как коммунистические партии будут и впредь владеть существованием в демократических обществах, пусть даже на отдаленной обочине политической жизни.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. — М.: Наука, 1977.
2. Берлин И. Шостакович в Оксфорде // Д. Д. Шостакович: pro et contra. Сост. Л. О. Акопян. — СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2016. — С. 295–299.
3. Бобрик О. А. Венское издательство “Universal Edition” и музыканты из Советской России. — СПб.: Издательство им. Новикова, Издательский дом «Галина скрипит», 2011.
4. Гойови Д. Новая советская музыка 20-х годов / пер. и общая ред. Н. О. Власовой. — М.: Композитор, 2006.
5. Дукельский В. Новая советская музыка // Мосты. — 1966. — № 12. — С. 209–233.
6. Журавлева А. Владимир Дешевов: десятилетие поиска // Советская музыка. — 1991. — № 2. — С. 64–75.
7. Ильф И. А., Петров Е. П. Одноэтажная Америка. — СПб.: Азбука, 2016.
8. Келдыш Ю. В. Балет «Стальной скок» и его автор — Прокофьев // Пролетарский музыкант. — 1929. — № 6. — С. 12–19.
9. Мясковский Н. Я. Автобиографические заметки о творческом пути // Н. Я. Мясковский. Статьи. Письма. Воспоминания: в 2 т. — М.: Советский композитор, 1975. — Т. 2.
10. Обозреватель. О романсах А. Шеншина // Современная музыка. — 1924. — № 4. — С. 119–120.
11. Попов Г. Н. Из литературного наследия. Страницы биографии / под ред. З. А. Апетян. — М.: Советский композитор, 1986.
12. Рихтер, С. О Прокофьеве // С. С. Прокофьев. Материалы, документы, воспоминания 2-е изд., доп. — М.: Музгиз. — С. 455–470.
13. Ромащук И. М. Гавриил Николаевич Попов. Творчество. Время. Судьба. — М.: ГМПИ им. Ипполитова-Иванова, 2000.
14. Сабанеев Л. Л. Воспоминания о России. — М.: Классика XXI, 2004.

15. Сергей Прокофьев и Николай Мясковский. Переписка. — М.: Советский композитор, 1977.
16. Фэй Л. Э. Шостакович против Волкова: чье «Свидетельство»? // Д. Д. Шостакович: pro et contra / сост. Л. О. Акопян. — СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2016. С. 529–539 (1-я публикация 1980).
17. Фэй Л. Э. Возвращаясь к «Свидетельству» // Шостакович: между мгновением и вечностью / ред. — сост. Л. Г. Ковнацкая. — СПб.: Композитор, 2000. — С. 762–788. Перепечатано в: Д. Д. Шостакович: pro et contra / Сост. Л. О. Акопян. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2016. — С. 540–566.
18. Хренников Т. Так это было. Тихон Хренников о времени и о себе. — М.: Музыка, 1994.
19. Abraham G. Eight Soviet Composers. — London, etc.: Oxford University Press, 1943.
20. A Shostakovich Casebook / ed. by Malcolm H. Brown. — Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2004.
21. Contemplating Shostakovich: Life, Music and Film / ed. by A. Ivashkin and A. Kirkman. — Farnham; Burlington VT: Ashgate, 2012.
22. DSCJ Journal. — No. 37, July 2012.
23. Fairclough P. A Soviet Credo: Shostakovich's Fourth Symphony. — Aldershot; Burlington VT: Ashgate, 2006.
24. Fairclough P. The 'Old Shostakovich': Reception in the British Press // Music and Letters. — 2007. — 88 (2). — P. 266–296.
25. Fanning D. The Breath of the Symphonist. Shostakovich's Tenth. — London: Royal Musical Association, 1989.
26. Fanning D. Shostakovich: String Quartet No. 8. — Aldershot; Burlington VT: Ashgate, 2004.
27. Fay L. E. Shostakovich. A Life. — Oxford, etc.: Oxford University Press, 2000.
28. Giaquinta R. Viaggio di Pietroburgo a Napoli. Eduardo de Filippo rilegge Gogol' attraverso Šostakovič // Dmitrij Šostakovič tra musica, letteratura e cinema, a c. di R. Giaquinta. — Firenze: Leo S. Olschki, 2008. — P. 161–198.
29. Gibbs Ch. H. 'The Phenomenon of the Seventh': A Documentary Essay on Shostakovich's 'War' Symphony // Shostakovich and His World / ed. by L. E. Fay. — Princeton: Princeton University Press, 2004. — P. 59–113.
30. Gojowy D. Neue Sowjetische Musik der 20er Jahre. — Regensburg: Laaber-Verlag, 1980.
31. Hulme D. C. Dmitri Shostakovich Catalogue. The First Hundred Years and Beyond, 4th ed. — Lanham etc.: The Scarecrow Press, 2010.
32. Klefstad T. A Soviet Opera in America // Contemplating Shostakovich: Life, Music and Film / ed. by A. Ivashkin and A. Kirkman. — Farnham: Ashgate, 2012. — P. 207–221.
33. Krebs S. D. Soviet Composers and the Development of Soviet Music. — London: Allen and Unwin, 1970.
34. Kuhn J. Shostakovich in Dialogue: Form, Imagery and Ideas in Quartets 1–7. — Farnham; Burlington VT: Ashgate, 2010.
35. Lemaire F. La musique du XXe siècle en Russie et dans les anciennes Républiques soviétiques. — Paris: Fayard, 1994.
36. MacDonald I. The New Shostakovich. — London: Fourth Estate, 1990.
37. Mende W. Musik und Kunst in der sowjetischen Revolutionskultur. — Köln: Böhlau Verlag, 2009.
38. Petrushanskaya-Averbakh E. A Forgotten Scandal: the Background and the Origin of the First Italian Stage Production of *Lady Macbeth of the Mtsensk District* by Shostakovich

// Sociocultural Crossings and Borders: Musical Microhistories / ed. by R. Stanevičiūtė and R. Povilionienė. — Vilnius: Lithuanian Council for Culture, 2015. — P. 189–212.

39. Riley J. Dmitri Shostakovich: A Life in Film. — London; New York: I. B. Tauris, 2005.

40. Roseberry E. Shostakovich. His Life and Times. — New York: Midas Books, 1982.

41. Schwarz B. Music and Musical Life in Soviet Russia. 2nd ed. — Bloomington: Indiana University Press, 1983 (1st ed. 1972).

42. Shostakovich Reconsidered / ed. by Allan B. Ho and Dmitry Feofanov. — London: Toccata Press, 1998.

43. Shostakovich Studies / ed. by D. Fanning. — Cambridge, etc.: Cambridge University Press, 1995.

44. Shostakovich Studies 2 / ed. by P. Fairclough. — Cambridge, etc.: Cambridge University Press, 2010.

45. Taruskin R. On Russian Music. — Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2009.

46. Testimony. The Memoirs of Dmitri Shostakovich as Related to and Edited by S. Volkov. — New York: Harper and Row, 1979.

47. The Cambridge Companion to Shostakovich / ed. by P. Fairclough and D. Fanning. — Cambridge, etc.: Cambridge University Press, 2008.

48. Wilson E. Shostakovich: a Life Remembered. — London: Faber & Faber, 1994, new edition 2006. Русский перевод: Уилсон Э. Жизнь Шостаковича, рассказанная современниками. — СПб.: Композитор, 2006.

*В. В. Барышникова**

ПРОБЛЕМЫ ИНТЕГРАЦИИ ИММИГРАНТОВ В МУЛЬТИКУЛЬТУРНЫЕ ОБЩЕСТВА

Статья посвящена проблемам интеграции иммигрантов в мультикультурные общества. Мультикультурная модель руководства культурным разнообразием, принятая западными странами, призвана создать условия для успешной инкорпорации иммигрантов в общество большинства. Мультикультурализм, с одной стороны, способствует обособлению этнокультурных групп и препятствует интеграции иммигрантов, с другой стороны, эта политика позволяет избежать ассимиляции (отказа от родного языка и образа жизни, т. е. полного принятия культуры доминантного общества). Интеграция рассматривается как двусторонний процесс, в котором участвуют как переселенцы, так и общество большинства. Иммигранты должны выучить язык принимающей страны, уважать ее законы и культурное наследие. Доминантному обществу, в свою очередь, необходимо обеспечить условия для взаимного приспособления друг к другу.

Ключевые слова: интеграция, иммигранты, ассимиляция, мультикультурализм.

V. V. Baryshnikova

THE PROBLEMS OF INTEGRATION OF IMMIGRANTS INTO MULTICULTURAL SOCIETIES

The article is devoted to problems of integration of immigrants into multicultural societies. The multicultural model of the management of cultural diversity accepted by Western countries is designed to create conditions for successful incorporation of immigrants into majority society. Multiculturalism, on the one hand, contributes to isolation of ethnocultural groups and prevents the integration of immigrants. On the other hand, this policy allows to avoid assimilation (refusal of the native language and a way of life, that is full adoption of culture of the dominant society). Integration is considered to be a two-way process in which both migrants and the accepting society participate. Immigrants have to learn language of the host country, respect its laws and cultural heritage. The majority society, in turn, should provide conditions for mutual adaptation to each other.

Keywords: integration, immigrants, assimilation, multiculturalism.

* Барышникова Вероника Владимировна, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия, старший преподаватель, Санкт-Петербургский государственный институт кино и телевидения.

В течение последних десятилетий экономически развитые страны Запада испытывают значительный приток иммигрантов, который в большой степени изменил этнический состав населения стран, принимающих переселенцев. Масштабная иммиграция оказала влияние на все области жизни: рынок труда, сферы образования, здравоохранения, культуры и т. п. Поскольку наличие множества разнообразных этнических, культурных и религиозных групп, подчас имеющих прямо противоположные мировоззрения и ведущих различный образ жизни, является серьезным вызовом сплоченности общества, то на первый план выходит проблема интеграции новых граждан.

Интеграция — широкое понятие, которое обычно используется для описания опыта участия иммигрантов в жизни страны поселения. Она охватывает различные аспекты: экономическую интеграцию в рынок труда, политическое или гражданское включение в электоральный процесс и другие формы политической деятельности, социальную интеграцию (от неформальных отношений с друзьями и соседями до членства в официальных организациях) [4]. Цель интеграции — достижение равенства возможностей в обществе, где членство в любом его секторе (занятость, образование и т. п.) не основано на таких критериях, как раса и этничность. Интеграция требует определенной степени личной идентификации с обществом или страной в целом — то, что называется «чувством причастности» (a sense of belonging), — и принятия большинством населения того факта, что представители меньшинств являются полноправными членами общества [8, р. 23–24]. Чувство причастности выражается различными способами: это ощущение, что с индивидом обращаются справедливо, что его вклад в общество признается и ценится, что его благополучие зависит от благополучия других [13].

Вопрос интеграции иммигрантов особенно актуален для государств, которые включают в себя две и более культурные группы. Такие общества называются мультикультурными [10]. Под культурой обычно подразумевается общий язык, история, религия, моральные ценности, территория — все то, что в целом формирует чувство принадлежности определенной группе. Обычно западные либеральные демократические страны описывают себя как мультикультурные общества, хотя лишь некоторые из них приняли официальную политику мультикультурализма. Даже такие национальные государства, как Германия и Япония, традиционно считавшиеся гомогенными, не могут не признать, что их население отличается этническим и расовым разнообразием [14].

Мультикультурные государства могут управлять своим культурным разнообразием двумя способами: либо приветствовать и поставить его в центр своего самосознания, либо стремиться ассимилировать членов меньшинств в общество большинства [10]. Однако значительная часть либеральных государств избегает таких диаметрально противоположных концепций, как «крайний дифференциализм» и «крайний ассимиляционизм». [5, р. 10].

Политика в отношении миграции, которую выбирают западные страны, значительно различается от государства к государству, но всегда отражает различные варианты трех базовых моделей:

– *либеральной модели*, которая проводит границу между публичной и социальной сферами. Государство гарантирует индивидуальные права и равное

обращение с гражданами в публичной сфере, но готово мириться со значительным разнообразием в частной жизни, а также не вмешивается в отношения внутри сообществ;

– *националистической модели*, при которой государство стремится к тому, чтобы вновь прибывшие мигранты ассимилировались или интегрировались в общую национальную культуру, выучили язык и обрели общую национальную идентичность;

– *мультикультурной модели*, которая поддерживает и поощряет культурное разнообразие. Этот подход отвергает жесткое разделение между публичной и частной сферами и предполагает, что публичная сфера должна сама приспособиться к культурному разнообразию общества. В последнее время именно эта модель вызывает наибольшее количество споров. Сущность политики мультикультурализма состоит в том, что она выходит за рамки защиты базовых гражданских и политических прав, гарантированных всем людям в демократическом государстве, и достигает уровня признания обществом и поддержки этнокультурных меньшинств с целью помочь им сохранить и выразить свои отличительные идентичности и практики [2].

Концепция мультикультурализма возникла в ответ на проблему руководства культурным многообразием в национальном государстве как средство интеграции меньшинств в общество на равных правах. С одной стороны, мультикультурализм соотносится с культурными идентичностями, равноправием, равенством шансов, что составляет основу демократии, с другой стороны, он ассоциируется с трайбализмом и, собственно, бросает вызов национальному единству [6]. В европейских дебатах мультикультурализм обвиняется в создании этнических гетто и социальной изоляции иммигрантов, стереотипизации, предвзятом отношении и дискриминации этнических групп, усилении политической радикализации (особенно среди мусульманской молодежи), сохранении нелиберальных культурных практик в среде иммигрантских групп. Эти проблемы усугубляются с 1980-х гг., но игнорируются вследствие политики мультикультурализма, которая полагает естественным разделение общества на отдельные не взаимодействующие друг с другом группы, каждая из которых обладает своей территорией, политическими ценностями и культурными традициями [15]. При этом наличие других идентичностей неизменно оказывает влияние на культуру принимающего общества. Происходит обмен новыми культурными формами и образцами групповых идентичностей. Уступая часть символического пространства своей идентичности, культура основного общества рискует потерять способность отличать «свое» культурное пространство от «чужого», тем самым нарушая равновесие тождественности / различий, которое заложено в самом понятии идентичности. Возникший дисбаланс между культурным разнообразием и единством общества, выражаемом через коллективную идентичность, создает для основной культуры угрозу локализации и маргинализации, а для общества — риск межкультурных конфликтов и фрагментации. Мультикультурализм привнес в культуру национальных государств новые принципы: приоритет прав групп по отношению к правам автономной личности, значимость этнической и расовой принадлежности индивида вместо ценности «общего блага» и т. п. Таким образом, разрушается

иерархия культуры, а на первый план выходит ценность малых культурных форм. То, что раньше полагалось «чужим», а именно формирование автономных культурных и этнических сообществ, становится «своим» [1].

Делая акцент на групповых правах, мультикультурализм представляет себя как форму культурного детерминизма, который лишает индивида свободы выбора. Наделив правами коллективы, государство также передает им полномочия ограничить в свободе своих членов. Таким образом, мультикультурализм косвенно ограничивает свободу членов меньшинств, заключая их в культурные, а иногда и географические гетто, вместо того, чтобы предоставить им равенство возможностей. Это становится очевидным, когда некоторые культурные группы рассматривают индивидуальную свободу как угрозу своей культурной идентичности и границам, которые они установили для защиты. Мультикультурализм не разрушает культурные барьеры, а наоборот, усиливает их, порождает стереотипы, вызывая тем самым подозрительность и враждебность между группами меньшинств и членами большинства. Неприязнь также подогревается позитивной дискриминацией, которая дает привилегии меньшинствам, таким образом создавая новые формы неравенства. Такая ситуация наблюдается как в странах иммиграции (США, Канада, западноевропейские страны), так и в исторически полиэтнических странах (Китай, Индия и многие страны Южной Америки) [12].

Постоянный приток мигрантов в развитые страны создал ситуацию, когда в принимающем обществе возникают новые социокультурные пласты, не включенные в общую культуру. Зачастую стиль жизни мигрантов плохо совместим с образом жизни доминантного общества, что приводит к возникновению в среде иммигрантов альтернативных языков общения, стилей жизни, коммуникаций на социальном и культурном уровне. В новой мультикультурной среде зарождается процесс дезинтеграции, когда от иммигрантов больше не требуется адаптации к ценностям и нормам доминантной культуры. Теперь включение иммигрантов в общество большинства, требование от них приверженности к культурным и политическим ценностям становится синонимом «чужого», т. е. этноцентризма и нарушения прав личности [1].

С 1990-х гг. проблема интеграции мигрантов стала центральной в европейских странах. Она выходит за рамки простой идеи обеспечения возможностей для вновь прибывших мигрантов адаптироваться к новым условиям. Основной вопрос заключается в том, будет ли общество, принимающее мигрантов, способно измениться [11, р. 26]. Интеграция новых граждан понимается как двусторонний процесс. Это способность людей жить вместе, уважая достоинство каждого человека, общее благо, плюрализм, ненасилие и солидарность, а также возможность участвовать в социальной, культурной, экономической и политической жизни общества. Иммигранты должны, как и остальные члены общества, подчиняться законам и уважать базовые ценности принимающего общества и его культурное наследие [17].

Для успешной интеграции иммигрантов, по мнению У. Кимлики [7, р. 159], должны быть реализованы следующие программы: реформы в школах (пересмотр учебного плана по истории и литературе для того, чтобы воздать должное историческому и культурному вкладу этнических меньшинств; двуязычные об-

разовательные программы для детей иммигрантов в начальной школе), институциональная адаптация (пересмотр графика работы или дресс-кода с тем, чтобы приспособиться к религиозным праздникам и обычаям иммигрантских групп; принятие законов против притеснений на рабочем месте, запрет комментариев по поводу расовой принадлежности; выработка нормативных рекомендаций в отношении этнических стереотипов в средствах массовой информации), программы государственного образования (антирасистские образовательные кампании; просвещение в области культурного разнообразия полицейских, социальных работников и работников здравоохранения), программы культурного развития (финансирование этнических фестивалей и программ исследования этничности; обеспечение курсов грамотности на родном языке для взрослых иммигрантов), утверждение политики равных возможностей для видимых меньшинств в области образования и трудовой занятости.

Под словом «интеграция» часто понимается ассимиляция, которая подразумевала отказ иммигрантов от поддержки родного языка, школ, социальных привычек и т. п. Понятие «ассимиляция» появилось во время первой волны миграции эпохи индустриализации в конце XIX в., проходившей на фоне соперничества империалистических государств, войны и агрессивного строительства наций [5, р. 4]. С ростом национализма в европейских обществах в конце XIX — начале XX в. ассимиляция как концепция и политика, направленная на национальные меньшинства, применялась в попытке создать культурно гомогенные нации. Постепенно ассимиляцию стали связывать с этноцентризмом, подавлением культурных особенностей и применением насилия с целью заставить меньшинства принять образ жизни большинства. Во второй половине XX в. значимость прав человека, растущее самосознание национальных меньшинств и гордость за свою культуру окончательно дискредитировали концепцию ассимиляции [3].

Социологические исследования ассимиляции, проведенные по обе стороны Атлантики, продемонстрировали, что западные демократические страны все еще способны «национализировать» иностранцев (например, США и Франция). Тем не менее индивиды, рожденные за границей или имеющие иностранное происхождение, часто сохраняют привязанность к стране происхождения, ее культуре и политике даже в большей степени, чем, по мнению представителей нации, следовало бы. Выступая в защиту ассимиляции, граждане принимающей стороны, однако, не всегда готовы относиться к переселенцам благожелательно. Иммигранты, в свою очередь, активируют свои этнические связи и идентичности, которые они, возможно, и отвергли бы. Таким образом, правомерность привязанности к своей родине и культурные практики становятся причиной постоянного конфликта [16].

Новое понятие «интеграция», как противоположность ассимиляции, имеет две коннотации. Во-первых, иммигранты воспринимаются не как объекты манипуляций и контроля, а как субъекты добровольной интеграции, для которых государство, в лучшем случае, задаст параметры, но никогда не сможет гарантировать конкретный результат. Во-вторых, от иммигрантов не требуется принять культуру общества большинства. Ранее целью была культурная ассимиляция, когда иммигрант трансформировался в стандартную единицу

нации. Общественные движения 1960-х гг., индивидуализация и последующий всплеск образования анклавов со своим стилем жизни разрушили старые представления о гомогенном большинстве населения в западных государствах. С либеральной точки зрения, которая стала общей для западных государств во второй половине XX в., насильственное включение в общую культуру является унижением человеческого достоинства и нарушением права на независимость индивида, гражданина или иммигранта [5, р. 5].

Стоит отметить, что дистанция между интеграцией и ассимиляцией не так уж велика. Интеграция разделяет базовое допущение ассимиляции, согласно которому политическое единство невозможно без единства культуры, но ограничивается лишь публичной сферой. Так как идея общности культуры лежит в основе европейского национального государства, интеграция, как и ассимиляция, действует в этих рамках и постоянно сталкивается с их ограничениями. Публичная и частная сферы не являются культурно нейтральными, более того, граница между ними весьма размыта, и мало какие институты и области жизни точно подходят в одну из категорий. Например, школы принадлежат обеим сферам и поэтому часто становятся полем борьбы почти в каждом европейском государстве [9, р. 187].

Среди причин, препятствующих полной интеграции, можно назвать значительную разницу культур принимающего общества и переселенцев, недостаточный уровень знания языка, образования и квалификации иммигрантов. Замыкание в своих общинах и отсутствие желания интегрироваться в значительной мере обусловлено доступностью современных средств связи и передвижения, когда человек может поддерживать тесную связь со своими друзьями и родственниками, находящимися в стране происхождения иммигранта. Принимающее общество, в свою очередь, зачастую видит в новых гражданах, особенно если они мусульмане, угрозу безопасности своей страны и культурной идентичности. Дискриминация со стороны общества большинства в экономической, социальной и политической сфере также не позволяет иммигрантам чувствовать себя полноценными гражданами страны.

На сегодняшний день не существует обществ, которые достигли бы полного участия иммигрантов во всех областях жизни. Интеграция и социальная сплоченность являются результатом взаимодействия иммигрантов и сообществ. Это динамичный и длительный процесс изменений, когда иммигранты и общество приспособляются друг к другу. Интеграция и социальная сплоченность достигаются тогда, когда индивиды и общество практически не воспринимают друг друга с точки зрения расовой или этнической принадлежности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Слезевский И. В. Мультикультурализм: хрупкий баланс между интеграцией и дезинтеграцией // ОНС: общественные науки и современность. — 2013. — № 2. — С. 123–137.
2. Banting K. The Multicultural Welfare State: International Experience and North American Narratives // Social Policy and Administration. — 2005. — Vol. 39 (22). — P. 98–115.

3. Bosswick W., Heckmann F. Integration of migrants: contribution of local and regional authorities. // European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions — Dublin, 2006. — URL: https://www.eurofound.europa.eu/sites/default/files/ef_files/pubdocs/2006/22/en/1/ef0622en.pdf (дата обращения: 17.05.2017).

4. Hyman I., Meinhard A., Shields J. The Role of Multiculturalism Policy in Addressing Social Inclusion Processes in Canada // Working paper series. — 2011. — Vol. 3. — URL: <http://www.ryerson.ca/content/dam/cvss/reports/2011%20v3%20The%20Role.pdf> (дата обращения: 17.05.2017).

5. Joppke C., Morawska E. Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States. — New York: Palgrave-Macmillan, 2003. — 254 p.

6. Kastoryano R. Introduction “Multiculturalism”: An Identity for Europe? // An Identity for Europe. Relevance of Multiculturalism in EU Construction — Palgrave Macmillan, 2009. — P. 1–23.

7. Kymlicka W. Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship. — Oxford University Press, USA, 2001. — 392 p.

8. Modood T. Post-immigration ‘difference’ and integration: The case of Muslims in Western Europe. — London: The British Academy, 2012. — 68 p.

9. Parekh B. Europe, liberalism and the ‘Muslim question’ // Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach / ed. by Modood T., Triandafyllidou A., Zapata-Barrero R. — London: Routledge, 2006. — 212 p.

10. Parekh B. Rethinking multiculturalism: Cultural diversity and political theory. — Palgrave Macmillan Limited, 2000–379 p.

11. Penninx R. European research on international migration and settlement of immigrants: a state of the art and suggestions for improvement // Migration in a Globalised World. New Research Issues and Prospects / ed. by Audebert C, Dorai M. K. — Amsterdam University Press, 2010. — 222 p.

12. Prato G. B. Introduction: Beyond Multiculturalism. Anthropology at the Intersections Between the Local, the National and the Global // Beyond Multiculturalism. Views from Anthropology. Urban Anthropology/ ed. by Prato G. B. — Ashgate, Farnham, 2009. — P. 1–19.

13. Reitz J. G., Breton R., Dion K. K. Multiculturalism and Social Cohesion. Potentials and Challenges of Diversity — Springer, Netherlands, 2009. — 194 p.

14. Shende D. Better Culture, Better Civilization: Rethinking Multiculturalism, 2016. — URL: <http://www.culturaldiplomacy.org/academy/content/pdf/participant-papers/academy/Dharamdas-M-Shende-Better-Culture-Better-Civilization-Rethinking-Multiculturalism.pdf> (дата обращения: 10.04.2017).

15. The Current State of Multiculturalism in Canada and Research Themes on Canadian Multiculturalism 2008–2010. Minister of Public Works and Government Services Canada, 2010. — URL: http://publications.gc.ca/collections/collection_2011/cic/Ci96-112-2010-eng.pdf (дата обращения: 01.04.2017).

16. Waldinger R. Unacceptable realities: public opinion and the challenge of immigration in a Franco-American comparison. — URL: <http://www.gbv.de/dms/zbw/618887067.pdf> (дата обращения: 11.02.2017).

17. White Paper on Intercultural Dialogue “Living Together As Equals in Dignity” // Council of Europe Ministers of Foreign Affairs at their 118 th Ministerial Session. Strasbourg, 7 May 2008). — URL: http://www.coe.int/t/dg4/intercultural/Source/White%20Paper_final_revised_EN.pdf (дата обращения: 12.05.2017).

*Н. А Сенченко**

ХРИСТИАНСТВО В КРЫМУ: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

В статье анализируются мифы о распространении христианства на Руси через Крым, отмечается роль Крыма в этом событии и значение христианства в развитии культуры Крымского полуострова. Автор отмечает, что в отношении даты прихода христианства в Крым существует несколько версий, что основными причинами принятия христианства независимо от предполагаемого времени стали необходимость объединения государства, единовластия, что было почти невозможно при язычестве, и желание соответствовать более развитым государствам.

Введение христианства оказало большое влияние на развитие культуры полуострова: архитектуру и зодчество — обилие крестов как каменных надгробных, так и нательных, раннехристианскую роспись, надгробные эпитафии. Монументальная живопись внутри храмов, богатые украшения способствовала переносу молений верующих внутри храма; духовную культуру — отношение к семье и браку. Моногамность христианского брака основана на глубокой убежденности в том, что христианство — единственная религия, посредством которой можно спасти душу. С приходом христианства мышление изменилось от рационального в сторону иррационализма — духовного.

Ключевые слова: христианство, культура, Крым, духовность, архитектура, поликультурность, памятник, полиэтничность, греки, православие, Херсонес, археология, монастыри.

N. A. Senchenko

CHRISTIANITY IN CRIMEA: CULTURAL DIFFERENCES

Significance of Christianity in development of culture of the Crimean Peninsula. The author notes that in respect of the dates the arrival of Christianity in the Crimea. The author notes that the main reasons for the adoption of Christianity regardless of the intended time was the need for unification of the state and autocracy, which was almost impossible when paganism and desire to meet a number of more developed countries. The introduction of Christianity has a great influence on the cultural development of the Peninsula: architecture and architecture — the abundance of stone crosses as tombstones and underwear, early

* Сенченко Наталья Анатольевна, кандидат культурологии, доцент, ГБОУ ВО РК «Крымский инженерно-педагогический университет»; senchenko_n.a@mail.ru

Christian painting, gravestone epitaphs. Monumental painting inside the temple, rich in decoration contributed to the transfer of the prayers of the faithful inside the temple; the spiritual — attitude to family and marriage. In contemplation of a Christian marriage based on a deep conviction that Christianity is the only religion that can save the soul. The author notes that with the advent of Christianity started the deviation in the direction of irrationalism is spiritua.

Keywords: Christianity, culture, Crimea, spirituality, architecture, multiculturalism, monument, multi-ethnicity, the Greeks, Orthodoxy, Hersonissos, archaeology, monasteries.

Крымский полуостров по своим географическим характеристикам всегда находился на перекрестке культур и историй. В Крыму во все времена проживало одновременно множество народов, имеющих различные вероисповедания, причудливым образом влияющие на крымскую культуру. В настоящий момент одной из самых многочисленных конфессий в Крыму является христианство, и это не удивительно, если принять во внимание, что согласно последней переписи населения на территории полуострова проживает более 50% русских, украинцев, белорусов, греков, имеющих прямое отношение к этой религии.

Стоит отметить, что в отношении христианства на территории Крыма возникает много вопросов: когда именно она там появилось? Какую роль играет Крым в распространении христианства на Руси? Какой вклад вносит православная культура в культурную жизнь республики? Проблема заключается в определении места и значения христианства в развитии культуры Крымского полуострова. Решение поставленной проблемы будет способствовать формированию поликультурности в Крыму.

Следует отметить, что в отношении даты прихода христианства в Крым существует несколько «официальных» версий. А. С. Глушаком и Е. К. Дулуманом отмечаются несоответствия различных версий появления здесь христианства [2]. Так, одни источники указывают в качестве примерного промежутка времени I в. после Рождества Христова, указывая на появление первого проповедника, одного из 12 учеников Христовых — апостола Андрея Первозванного. В трудах церковников, летописцев, историков есть ссылки на сочинение Оригена, где отмечается служение Андрея в Скифии [1]. Согласно жребию, выпавшему Андрею, его миссионерская деятельность должна была осуществляться во Фракии и Скифии. Однако существует мнение, что приведенная цитата искажена. Тем не менее легенда эта есть у А. В. Карташева, который склоняется к существованию скифского этапа в жизни Андрея [4, с. 43]. Церковные писатели Досифей Тирский, Епифаний Кипрский (IV в.) и др. в своих трудах указывают, что маршрут Андрея Первозванного проходил через Фракию и Скифию, через города Боспор, Феодосию и Херсонес [2, с. 21].

Оставив историкам решать вопрос о легитимности этой легенды и ее толкований, отметим ее огромный культурологический потенциал для сегодняшнего Крыма. Андрей был старшим братом апостола Петра, что придавало вес византийской церкви, подчеркивая ее независимость. Миссионерское слово старшего брата само по себе является ценностью, не требующей уточнений. Следует отметить, что согласно легендам Крым — место ссылки пап римских. Так, через тридцать лет после предполагаемого посещения полуострова Андреем, сюда отправлен Климент I, который по приезде обнаружил здесь более

2000 христиан [1]. В период пребывания Климента в Крыму крестилось еще 500 язычников и было построено 75 монастырей. Этот период связывают с чудесным открытием источника папой, что способствовало принятию христианства населением.

По мнению другой группы исследователей, христианство приходит в Крым, а потом и в Россию под влиянием императора Византии Юстиниана I в 527–529 г. н. э. [2]. Именно в это время Византия осваивает Таврику, на южном берегу Крымского полуострова создается мощная оборонительная система, включающая несколько опорных пунктов — крепости Алустон (Алушта), Горзуиты (Гурзуф) и укрепленный пункт в Симблоне (Балаклава).

И если первые обращенные в христианство жители полуострова (гунский вождь Грод, чьи кочевья были в Керчи) встречали непонимание и агрессию со стороны своих соплеменников (что привело впоследствии к убийству Грода), то византийские греки медленно, но уверенно вносили свою лепту в создание новой христианской идеологии. Архитектура Крыма обогатилась уникальными архитектурными деталями для украшения храмов, появились новые ритуалы и обряды. Греки активно пропагандировали свою культуру. Среди археологических памятников этой эпохи много крестов — как каменных надгробных, так и нательных, встречаются также раннехристианская роспись, надгробные эпитафии.

В исторической и культурной памяти Крыма этого периода запечатлены пять православных епархий: Боспорская, Херсонесская, Сугдейская, Готская и Фульская [3]. В это время в Крыму возникают пещерные монастыри. Их появление связано с усилением в Византии гонений на христиан, использующих иконы, после Церковного Собора 754 г., на котором было осуждено иконопочитание. В Византии разрушались церкви с росписями, уничтожались иконы, у монастырей конфисковывались земли. Тогда в Таврику бежали от преследований православные священники и монахи, продолжившие миссионерскую деятельность уже в Крыму. Здесь в долинах рек, в неприступных скалах возникают многочисленные монастыри — Успенский, Качи-Кальон, Шулдан, Чилтер-коба, Чилтер-мармара и др.

Интересно изменение назначения культовых зданий с приходом христианства: монументальная живопись внутри храмов, богатые украшения сопутствовали переносу молений верующих внутрь храма.

При этом в других источниках в качестве даты принятия христианства Русью приводятся 987–988 гг., т. е. X в. от Рождества Христова, а основным носителем христианской идеологии того времени историки называют князя Владимира. Согласно легенде среди всех религий Владимир выбрал христианство по ряду причин. Анализируя культурно-исторические корни выбора, мы считаем, что этими причинами стали:

1. Необходимость объединения государства, единовластия, что было почти невозможно при язычестве. Следует отметить, что Владимир осуществлял попытки объединения без изменения религиозной составляющей (собирал в пантеон славянских богов), но каждое племя все равно продолжало молиться своим богам.
2. Желание соответствовать ряду более развитых государств. Византии, например, с которой языческую Русь связывали торговые отношения.

В качестве последствий принятия христианства часто называют развитие культуры, письменности, духовной жизни страны и стремление соответствовать общеевропейским ценностям, что в итоге повысило международный авторитет государства. Однако существует мнение, что все это было и в языческой Руси. Мы же считаем, что Владимир руководствовался прежде всего политическими соображениями, предпочитая пышные обряды и красивые храмы Византии аскетичным иудейским синагогам, мусульманским мечетям и католическим церквям. Неизбалованные русичи скорее бы приняли роскошь, чем аскетизм [7; 8].

Выбор православия стал ответом на ситуацию напряженности между Римом и Византией. Владимир выбрал Византию. Принятие христианства повлекло за собой изменения в культурной жизни. Собственно для Крыма крещение прошло как благодатное событие. В целом церковные историки отмечают благотворное влияние православия на развитие культуры: на Руси появились каменное строительство, мозаика, фреска, иконопись и церковное песнопение. Кроме того, активно начали переводиться с латыни и греческого различные церковные сочинения. Серьезным изменениям подвергся и институт семьи — отошли в прошлое многоженство и кровнородственные браки. Правда, в некоторых источниках отмечается, что крещение Руси проходило не так безболезненно, как крещение самого Владимира, но свою позитивную роль в развитии Руси и Крыма это событие сыграло безусловно. Если доминирующим фактором античной жизни и мышления была ориентация на рационализм, то с приходом христианства началось отклонение в сторону духовного — иррационализма [4].

В целом, несмотря на разные версии прихода христианства на Русь, следует отметить то общее, что их объединяет: Крым как сакральное место для каждого христианина. При этом если в Херсонесе, как отмечают исследователи, античный образ жизни сохранялся довольно долго, то для Боспорского царства (Керчи) в силу географической доступности были главными проблемы полиэтничных государств. И именно на Боспоре наблюдается наиболее ранний переход к единобожию — необходимо было объединить разные племена в единое государство. Собственно, возникает та же проблема, что и на Руси. Первое, что произошло после принятия христианства — отказ от языческих культов и практик. В Библии отмечается необходимость сохранности чистоты религиозной и недопустимость смешения с язычеством. Однако, если читать внимательно, то можно увидеть, что Моисей учился египетской мудрости, а пророк Даниил — Вавилонской, Христос неоднократно общался с иноверцами. Можно сделать вывод, что общение с иноверцами запрещено лишь тем, чья вера из-за этого может пострадать. Климент Александрийский указывал на ценность и значимость античной культуры, Василий Великий призывал извлекать душевную пользу от чтения языческих авторов, Преподобный Феофан Исповедник свидетельствовал, что Мухаммед учил «сострадать друг к другу и помогать обижаемым».

Таким образом, христианство принесло некоторую двойственность в отношении к иноверцам: с одной стороны — отказ от прошлого и язычества, с другой — толерантность в отношениях с инакомыслящими. Последнее, однако, подлежит сомнению. В первые века христианства Церковь делила людей на «вер-

ных» и «еретиков», относя к еретикам всех нехристиан. Подтверждением тому служит семьдесят первое апостольское правило: «Аще который христианин принесет елей в капище языческое, или в синагогу иудейскую, в их праздники, или возжет свечу, да будет отлучен от общения церковнаго» [5]. Следует отметить, что такой подход больше относится к общению религиозному.

Введение христианства оказало влияние и на отношение к браку. Прежде всего христианский брак моногамен. Кроме того, к нему есть особые требования — общность духовных интересов супругов. Семьдесят второе правило Шестого Вселенского Собора свидетельствует о том, что нужно «смешанный» брак «почитать не твердым и незаконное сожителство расторгать... Если же кто постановленное нами преступит: да будет отлучен». Единственное исключение делалось в том случае, когда инославные давали обещание перейти в православную веру [9]. Основанием для этого является глубокая убежденность в том, что христианство — единственная религия, посредством которой можно спасти душу. Отсюда логически следует вывод о том, что любая иная вера вредна, поскольку таит в себе соблазн отвлечения от истинной (т. е. христианской) веры. При этом деловое сотрудничество и бытовое взаимодействие с иноверцами допускается.

Следует отметить, что культура Крыма, согласно всем отмеченным нами версиям, развивалась под влиянием культуры византийских греков. Так, раскопки, проведенные Д. М. Струковым, позволили увидеть партенитскую базилику, приспособленную для архиерейской службы. У алтаря была найдена расколотая на несколько частей каменная строительная надпись 1427 г. на греческом языке. Основателем базилики оказался Иоанн Исповедник (Иоанн Готский), известный крымский святой, чтимый Православной церковью [6]. В 1878 г. в Москве была издана книга Д. М. Струкова «Жития святых Таврических (крымских) чудотворцев».

Многое в культуру Крыма перешло из Священного Писания. При этом стоит отметить, что за несколько веков Крым трансформировался: здесь появились мусульмане, караимы, иудеи. Более трех веков со времен Владимира христианство в Крыму было скорее направлением культуры, чем одной из основных религий. Однако 21 апреля 1783 г. императрица Екатерина II подписала «Манифест о принятии полуострова Крымского, острова Тамана и всей Кубанской стороны под Российскую державу». Так Крым стал частью христианского государства [3]. С этого времени начинается новый период в христианской культуре Крыма.

В архитектуре и зодчестве продолжается влияние византийской культуры, но учитывается опыт общения с другими народами, населяющими полуостров: интерьеры общественных зданий и дворцов украшались росписями и резьбой. Началось активное градостроительство, что повлекло рост численности городского населения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Архимандрит Макарий (Веретенников), И. С. Чичуров. Христианство на территории исторической России до ее крещения. I. Предание об апостоле Андрее Первозванном. — URL: <http://archive.is/TbGUX>.
2. Дулуман Е. К., Глушак А. С. Введение христианства на Руси: легенды, события, факты. — Симферополь: Таврия, 1988.
3. Из истории православия в Крыму. — URL: <http://www.pravoslavie.ru/arhiv/080421131505.htm>
4. Карташев, А. В. Очерки по истории русской церкви: в 2 т. (Репринтное воспроизведение. Париж: YMCA-PRESS, 1959). — М.: Наука, 1991. — Т. 1.
5. Никодим Милаш. Правила Святых Апостолов и Вселенских соборов с толкованиями. — URL: http://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-apostolov-i-vselsenskih-soborov-s-tolkovanijami.
6. Памятники православного Крыма в жизни московского художника и археолога Д. М. Струкова. — URL: <http://artru.info/ar/art/443/1/>.
7. Поликарпов, В. С. Если бы... Исторические версии Князь Владимир не принял православия. — URL: http://society.polbu.ru/polikarpov_versions/ch32_all.html.
8. Принятие Владимиром православия. — URL: <http://parnasse.ru/prose/essay/history/prinjatie-vladimirom-pravoslavija.htm>.
9. Свод законов православной церкви. — URL: <http://agioskanon.ru/apostol/001.php#71>.

*Е. А. Золотайкина, М. С. Самарина**

ОБРАЗ ПАНТЕРЫ В «БОЖЕСТВЕННОЙ КОМЕДИИ» ДАНТЕ КАК МЕТАФОРА ПОЭТИЧЕСКОГО ВДОХНОВЕНИЯ**

Статья посвящена символике образа пантеры в «Божественной комедии» Данте. Автор рассматривает значения и метафоры, присущие этому образу в средние века. Образ пантеры, появляющийся в самом начале произведения в мистическом лесу, символизирует не только сладострастие, но и саму поэзию. Мистическая пантера, согласно средневековой символике, источает чарующий аромат, который сравнивается с поэтическим мастерством и изысканностью стиля, которые для многих поэтов были настолько же притягательны, как и труднодостижимы. Автор подчеркивает особую значимость восприятия органами чувств, таких как обоняние, зрение, при создании системы поэтических образов средневековья.

Ключевые слова: символика, средневековье, бестиарий, поэзия, аромат.

M. S. Samarina, E. A. Zolotaykina

IMAGE OF A PANTHER IN «THE DIVINE COMEDY» OF DANTE AS A METAPHOR OF POETIC INSPIRATION

This article is devoted to symbolics of an image of a panther in «The divine comedy» of Dante. The author considers values and the metaphors inherent in this image in the Middle Ages. The image of a panther appearing at the very beginning of work in the mystical wood symbolizes not only voluptuousness, but also poetry. The mystical panther, according to medieval symbolics, exhales bewitching aroma which is compared to poetic skill and refinement of style which for many poets were so attractive, as well as are hard-hitting. The author emphasizes the special importance of perception with sense organs, such as sense of smell, sight, at creation of system of poetic images of the Middle Ages.

Keywords: symbolism, the Middle Ages, bestiary, poetry, aroma.

* Самарина Марина Сергеевна, доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; marinasamarina62@yandex.ru.

Золотайкина Евгения Андреевна, кандидат филологических наук, доцент, кафедра зарубежной филологии и лингводидактики, Русскоя христианская гуманитарная академия; ezolotaikina@mail.ru.

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-04-00524.

«Божественная комедия» Данте является истинной энциклопедией средневекового восприятия мира. Все в этом поэтическом произведении проникнуто тайным смыслом, скрытым контекстом, символом. Буквально с первых ее страниц перед нами возникают образы, столь типичные для эпохи средневековья, но не всегда очевидные для нас сегодня.

В самом начале повествования флорентийскому поэту преграждают путь три хищника: волчица, лев и пантера (в русском переводе «рысь»).

Пантера, эта изящная хищница, не случайно предстает перед входом в пещеру, ведущую в загробный мир [3, с. 31–34]. Пантера символизирует сладострастие как один из смертных грехов, однако образ и символика этого животного намного глубже, если мы обратимся к предыстории данного символа. Помимо сладострастия пантера является еще и символом самой поэзии. Любопытно отметить, что основная характеристика красавицы хищницы содержится в ее ольфакторных (основанных на обонянии) свойствах, т. е. основным свойством этого животного является исходящее от него благоухание. Символика зверя концентрировалась на необыкновенных свойствах пантеры источать притягательный аромат, который служил ей приманкой для добычи. В античной мифологии аромат пантеры ассоциировался с охотой, колдовством, любовным обольщением. Именно чарующий аромат, исходящий из ее пасти, привлекал к ней будущую жертву.

Охотники преследовали пантеру по аромату ее дыхания, но им никогда не удавалось даже увидеть это загадочное существо. Они чувствовали ее присутствие, разлитое в воздухе, однако ни осязать, ни созерцать ее не могли. Метафора чарующей притягательности и неуловимости хищницы переходит и на поэтическое вдохновение: «Вокруг поэзия свой аромат струила» [11, с. 156]. Поэты, подобно охотникам, вечно влекомые пьянящим ароматом поэзии, пытаются уловить совершенство стиля. Желанную цель преследовали многие представители поэтического искусства, как в цветущем Палермо, так и в величественной Флоренции, колыбели несравненного поэтического таланта Данте.

Пантера становится частой спутницей всего, что связано с поэтическим вдохновением и лирикой: метафора пантеры как неуловимого изящества слога в поэзии становится практически повсеместной.

Данте в трактате «О народном красноречии», размышляя о достоинствах различных итальянских диалектов, переносит метафору неуловимой пантеры на совершенство литературного и поэтического языка. В поисках идеального наречия, достойного лечь в основу общенационального языка, он приходит к выводу, что идеал этого языка так же неуловим. Ни одна область Италии не имеет его своим жилищем, но при этом благоухающий аромат его витает в воздухе.

Данте напоминает о том, что происхождение языка божественно и сакрально, Адам воспринимает его не с молоком матери, а получает как дар от Бога (лишь человек обладает осмысленной речью, он сам дает названия всему живому). Так и народный язык не статичен, он живой и подвижный [13].

Сакральность образа поэзии прослеживается и в символике благоухающей пантеры. В античных источниках пантера предстает как архаическая богиня плодородия — вмещает в себя все живое, поглощая его. В «Физиологе» она является хозяйкой и царицей всех зверей. Она олицетворяет собой любящую

свои создания природу. В бестиарии Тимофея из Газы пантера воплощает древнее божество плодородия [10, с. 87], в поэме Тита Лукреция Кара «О природе вещей» пантера также выступает в роли богини любви.

В куртуазной поэзии пантера приобретает светскую символику, а в средневековых поэтических бестиариях прекрасная пантера перевоплощается в прекрасную даму, которая так же притягательна и обольстительна, как грациозная хищница, ее чарам невозможно противостоять. Еще у греков пантера выступает символом «прелестной куртизанки, ибо слово “*pardalis*” означает и “кошка”, и “гетера”» [7, с. 272]. Приятный аромат пантеры отсылает к чарующим ароматам гетеры, которые также сравниваются с волшебным колесиком, — и тем самым становится «символом всякой ловушки, всякого обольщения» [7, с. 273].

Таким образом, пантера проходит путь от античной символики богини природы и любви, через христианскую трактовку классических бестиариев к светской поэзии. В светских бестиариях любви пантера выступает в роли Прекрасной Дамы. Влюбленный поэт, как преданный рыцарь, повсюду сопровождает свою очаровательную повелительницу:

Хожу за ней, как ходят звери,
Сопутствующие пантере.
Ходил за нею и хожу,
Сопровождаю госпожу.
Влечет возлюбленная, манит,
Дыханьем сладостным дурманит...
Меня прельстила красота.
Благоуханные уста
Поцеловал я ненароком
И в упоении глубоком
За госпожой хожу весь век,
Взыскупя этих сладких нег [7, с. 69].

Ароматы и запахи несут на себе специфику культуры, времени, эпохи. В наш обиход прочно вошли выражения «дух эпохи», «аромат прошлого». Запах в контексте своего времени является довольно выразительным источником образования смыслов и одним из составляющих культуры [7, с. 61]. Аромат тоже является весьма информативным знаком, однако мало уловимым (неустойчивым): запах очень часто является «утраченной культурной ассоциацией... Знаковый эффект аромата — самый мощный и одновременно самый хрупкий компонент, составляющий (и в буквальном, и в переносном смысле) атмосферу эпохи» [6, с. 8].

Многие итальянские поэты, при создании системы поэтических образов включают в нее восприятие органов чувств, таких как обоняние, зрение, чтобы сделать свое поэтическое послание более осязаемым, наглядным, тонким и едва уловимым, подобно аромату; потому что «наслаждение ароматом — метафора владения материальным миром в его самой эфемерной летучей субстанции, на грани перехода в небытие» [12, с. 6].

Для средневековья важна роль пяти чувств как средств восприятия внешнего мира, вкуса, обоняния, осязания, слуха и зрения. Однако главным органом чувств было именно зрение. Именно оно сыграло решающую роль

в куртуазной поэтике Сицилии, которую так высоко ценил Данте. Приоритет визуального восприятия тоже имел свою символическую реализацию в облике загадочного и зловещего существа — василиска.

Образы василиска, пантеры, птицы феникса возникают не случайно, этими символами пронизана вся культура средневековья. Появление мифологических и реальных животных в области мысли и поэзии вполне закономерно для средневекового мирозерцания, наполнявшего их образы таинственным и мистическим содержанием [1, с. 244]. Живописно представленные обитатели средневековых bestiариев вливаются в образы искусства, будь то архитектурные творения человечества, такие как готические соборы [2, с. 33], охраняемые зловещими грифами и химерами, или в средства поэтической выразительности. Мотивы животного мира пронизывают практически все сферы жизни средневековья, заглядывая во все уголки его бытия: «Они прячутся в стилизованной листве капителей и скользят по страницам средневековых рукописей, складываясь в буквы. Они располагаются на полях манускриптов, оживляя их своими играми, гомоном и щелканием. Они служат постоянным назиданием человеку, фигурируя в проповедях, баснях, легендах и сказках» [9, с. 8].

Средневековая культура воспринимает bestiарий как книгу о тайнах мироздания; окружающий мир пронизан тайными смыслами, символами, где нереальное и фантастическое является логическим продолжением видимого, осязаемого, гармония которого выражается в природе. Метафизические явления в сознании средневекового человека имеют то же право на существование, как и любой другой факт реальности [9, с. 13]. Безусловно, средневековый человек воспринимает мироздание как книгу, написанную самим Творцом, который посредством особо чувствующих людей (медиумов), посредством мира животных, растений, проявлений стихий изъясняет свою волю. Поэтому вселенная воспринимается как огромная система символов, смысл которых нужно расшифровать. По этой причине мир фантастических существ вполне естественным образом совместим с описанием действительно существовавших животных. Авторы bestiариев не делают существенного различия между реальными и фантастическими животными, т. к. средневековое сознание не мыслит этими категориями: для них важна символическая функция изображаемого животного, и поэтому сирены и кентавры в данном контексте для восприятия так же привычны и хорошо знакомы, как обыкновенный волк или медведь [14, с. 162]. Реальность и достоверность описания не первостепенна. Для создателей bestiариев существование вымышленных существ — это зоологический факт, т. к. разнообразие мира не ограничивается рамками личного опыта. Если они не видели чего-то собственными глазами, это не означает, что подобного не существует. Часть стран и континентов не были доступны большинству, и поэтому обыватель, слушая рассказы путешественников, склонен был верить в существование разных чудес света. Поэтому загадочные существа наподобие феникса, единорога, василиска воспринимаются как вполне реальные, обитающие в далекой и загадочной Индии или пустынях жаркой Африки. Именно эти далекие страны средневековое воображение традиционно заселяло разного рода чудовищами или фантастическими зверями.

Мир природы и всего живого, являясь отражением мира небесного, согласно представлениям средневекового менталитета, вызывал напряженный интерес.

В bestiариях мы встречаемся с миром фантастического, мистического, что не поддается описанию при помощи обыкновенных средств выразительности. В этом случае и появляется необходимость использования символа, чтобы «передать непередаваемое» [12, с. 32], которая устанавливается с XII в. Поэтому символика образов животных, заимствованных из средневековых bestiариев, широко представлена практически во всех видах искусства, и появление мифологических животных в области мысли и поэзии вполне закономерно. Изображения животных стали повсеместными: в архитектуре, в иконографии (единорог как символ непорочного зачатия), в геральдике, даже в названии некоторых католических орденов, например, доминиканцы именовали себя «domini canis» — «собаки Бога», подразумевая гончих псов, преследующих ереси. Животные изобилуют в житиях святых, фигурируют в их скульптурном изображении, во фресках: покровитель Италии Франциск Ассизский разговаривал с птицами, умирал свирепого волка из Губбио, Св. Антоний Падуанский увещевал рыб на морском побережье. Евангелистам соответствовали животные: Марк изображался со львом, Лука с тельцом, Иоанн с орлом. Многие животные до сих пор являются основной символики городов Италии: Венеция с крылатыми львами, контрады города Сиены носят названия единорога, улитки, пантеры, дракона, жирафа, гуся, орла. Не говоря уже о символе Рима — капитолийской волчице. Апокалипсис также изобилует животной символикой, преимущественно образами чудовищ, главное из которых — апокалиптический зверь.

С течением времени за образами животных закреплялись постоянные символические значения. Например, птица феникс становится символом возрождения из небытия; единорог — символом чистоты и непорочности. В связи с этим еще раз вспомним о значимости символики для средневекового мировосприятия: «Мир не воображали символическим, его таким воспринимали. Символикой было пронизано всё: природа и искусство, особенно архитектура, церковные и мирские церемониалы, числа» [5, с. 20]. В поисках истины человек занимался повседневной расшифровкой символов и аллегорий, «облекая свою мысль в форму загадки и иносказания» [8, с. 353], что сказывалось на поэтической и творческой деятельности. По причине символической обусловленности средневекового менталитета bestiарий становится «кладезем многовековой символики» [4, с. 59] для поэтического искусства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. — СПб., 1995. — 244 с.
2. Гоголь Н. В. О средних веках // Гоголь Н. В. Собр. соч.: в 8 т. — М., 1984. — Т. 7. — С. 33–34.
3. Данте Алигьери. Божественная комедия. — М., 2008. — 797 с.

4. Задорожный В. «Сколько нравов у змеи?» // Наука и религия. — 1989. — № 1. — С. 57–59.
5. Карсавин Л. П. Символизм мышления и идеи миропорядка в средние века (XII–XIII вв.) // Научный исторический журнал. — СПб., 1913. — 2. — С. 16–22.
6. Костяев А. И. Ароматы и запахи в истории культуры: знаки и символы. — М., 2007. — 142 с.
7. Ле Герер А. Магия красоты. Благоухающая пантера // Ароматы и запахи в культуре/ Сост. О. Вайнштейн. М., 2003. — Кн. I. — С. 272–276.
8. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. — М., 2009. — 296 с.
9. Муратова К. М. Средневековый бестиарий. — М., 1984.
10. Тигрица и грифон: сакральные символы животного мира. — СПб. 2002. — 400 с.
11. Шамфор С. Н. Максимы и мысли. — М.; Л., 1966. — 592 с.
12. Genon R. Sull'insegnamento tradizionale e sul senso di simboli // Arthos. — 1974. — N6. — P. 32–39.
13. Granger Guitard A. A proposito del «De vulgari eloquentia». — URL: <http://www.transfinito.eu/spip.php?auteur71>
14. Sebenico S. I mostri dell'Occidente medieval: Fonti e diffusione di razze umane mostruose, ibridi ed animali fantastici. — Universita degli studi di Trieste, 2005.

*Е. В. Мирецкая**

**«ДАЙ МНЕ РУКУ НА ВЕСЬ ТОТ СВЕТ...»:
К РАЗМЫШЛЕНИЯМ О ПЕРЕПИСКЕ
М. ЦВЕТАЕВОЙ И Б. ПАСТЕРНАКА****

В статье анализируются письма Пастернака и Цветаевой, прежде всего 1926 г. Автор видит их не только как реальную переписку, но как законченное художественное произведение, которое и рассматривается в работе. При этом в поле зрения автора находятся и письма предшествующих лет, являющиеся прологом к эпистолярному роману двух поэтов. Автор выявляет основные мотивы этого «романа», на которых строится его «сюжет». Предметом анализа были письма поэтов, а также стихи и статьи обоих, которые служили контекстом для писем.

Ключевые слова: Пастернак, Цветаева, эпистолярная лирика.

E. V. Miretskaya

*«ДАЙ МНЕ РУКУ, НА ВЕСЬ ТОТ СВЕТ!»: TO THE SPECULATIONS ON
CORRESPONDENCE BETWEEN BORIS PASTERNAK AND MARINA TSVETAYEVA»*

The article analyses letters between Boris Pasternak and Marina Tsvetayeva, in particular those written in 1926. The letters are viewed not as correspondence per se, but rather as a single literary text, and are analysed as such. The author also takes into consideration correspondence of the previous years, which she interprets as a prologue to the epistolary novel thus created by the two poets. She identifies the main motifs of the novel, as well as the plot lines based on them. The material chosen for the analysis includes letters of the two poets, as well as their poems and articles of the period, which form the context of the letters.

Keywords: Pasternak, Tsvetayeva, epistolary lyrics.

Предметом анализа в этой работе стала переписка Бориса Пастернака и Марины Цветаевой (в дальнейшем БП и МЦ). С нашей точки зрения, представляется возможным определить эту переписку как единый художественный

* Мирецкая Елена Витольдовна, магистр филологии, преподаватель, Лицей НИУ ВШЭ.

** Публикация подготовлена в рамках гранта поддержанного РГНФ № 16-04-14076.

текст. Об этой ее специфике уже писалось (К. М. Азадовский, И. Д. Шевеленко, А. Ю. Сергеева-Клятис), постараемся развить мысль исследователей. Мы ограничимся письмами 1926 г. (вся переписка охватывает период с 1922 по 1936 г.), этот год можно назвать кульминацией «эпистолярного романа» БП и МЦ, где ключевым внутренним сюжетом был «комплекс Рильке». Планами совместной поездки к немецкому поэту были заняты оба адресата. Собственно с момента переноса Пастернаком на год своего выезда за границу (с 1926 на 1927 г.) мечта о тройной встрече стала стержнем эпистолярного сюжета, горизонтом, к которому стремились оба поэта: «Что бы мы стали делать с тобой — в жизни?» (точно необитаемый остров! На острове — знаю). «Поехали бы к Рильке» [2, с. 108]

Неожиданное и ошеломляющее известие о смерти Рильке 30 декабря 1926 г. повлекло за собой и ослабление связи между БП и МЦ, хотя возникали и другие планы встречи (в Лондоне, например), и другие сюжеты, но развязка была предрешена.

Оговоримся, что в пределах этой статьи мы не ставим задачи анализировать «тройную» переписку 1926 г. (БП — МЦ — Р. М. Рильке). Фактически это были два параллельных романа в письмах: между БП и МЦ, а также МЦ и Рильке (БП написал Рильке всего одно письмо, связав МЦ и Рильке, переписку которых К. Азадовский обозначил как «эпистолярная лирика» [8, с. 291], посвятив ей в своей книге главу «Орфей и Психея»).

Известно, что первым Цветаевой написал Пастернак в 1922 г., когда «открыл» для себя ее лирику: «В Москве купил маленькую книжечку ее “Верст”. Меня сразу покорило лирическое могущество цветаевской формы...» [5, с. 460]. Цветаева ответила — так завязалась переписка.

Спустя 35 лет Пастернак назвал это в «Людах и положениях»: «Мы подружились». Ответный «восторг» Цветаевой последовал по поводу книги «Сестра моя — жизнь», которую она прочитала в начале лета 1922 г. и на которую откликнулась своей первой критической статьей «Световой ливень».

Первоначально оба поэта обращались друг к другу на «Вы», но уже в 1924 г. «Вы» перемежается с «ты», часто — в пределах одного письма: там, где «разговор душ» — «ты», в «деловой» части — по-прежнему «Вы» (подобное употребление «Вы» и «ты» давно отмечено в письме Татьяны к Онегину).

Уже в 1924 г. впервые появляется сюжет возможной встречи. В дальнейшем Пастернак решение о сроках своей поездки полностью делегирует Цветаевой. Он как бы по известной своей манере «загадывает», не решает сам свою судьбу — как она скажет, так и будет.

Для обоих поэтов первая половина 1920-х гг. — кризисная пора. Конечно, это время очень сложное для них и в обычном, житейском смысле (безденежье, «квартирный вопрос», встраивание в новую реальность: Пастернака — в советскую, Цветаевой — в эмигрантскую). Но эти обстоятельства, а также внутренние причины привели к «лирической немоте»: сначала Пастернака (первая половина 1920-х), а затем и Цветаевой (после 1924–1926 гг.)

У Пастернака выходят книжки одна за другой («Сестра моя — жизнь» в двух изданиях, 1922–1923, за ней — «Темы и варьяции», 1923), но написаны они давно. Цветаева после почти сотни стихотворений в 1923 г. в первой поло-

вине 1924-го не пишет ни одного. Оба движутся к эпосу (проза, поэмы), каждый по-своему. Пастернак пока не чувствует новой действительности, называемой советской, она чужда ему, ее словарь неведом. Из письма к О. Фрейденберг 5 декабря 1930 г.: «...наше время, превратившее жизнь в нематерьяльный, отвлеченный сон. И чудесам человеческого сердца *некуда лечь, не в чем отразиться*» [6, с. 131].

Как пишет Б. М. Гаспаров,

в этой упраздненной действительности лирическому субъекту Пастернака буквально нечего делать. <...> нечего делать в метафизическом смысле, в качестве «поэта», каким Пастернаку представлялось его предназначение. Житейской ангажированности это не исключало, скорее, напротив: повышенная внешняя активность как будто компенсировала все более явственно разверзавшуюся метафизическую пустоту [9, с. 112].

Сам Пастернак так писал в ответе на анкету «Литературной правды» в 1926 г.: «Стихи не заражают больше воздуха. <...> Старая личность разрушилась, новая не сформировалась. Без резонанса лирика немыслима» [7, с. 392].

Поворот от лирики к эпосу, к реализму обусловлен еще и ощущением катастрофичности эпохи (войны и революция), которая требует другого языка и другого ракурса, невозможного в лирике. В случае Цветаевой кроме общего, всеми поэтами ее поколения ощущаемого «отсутствия воздуха» (слова Блока о том, что «убило» Пушкина, сказанные в 1921 г.), было еще ее собственное движение *от лирики*, осознанное не сразу. Она была захвачена целым рядом эпических замыслов и подряд написала несколько больших поэм, но в 1927 г. так писала Пастернаку о подготовленной к печати книге стихов «После России»:

Даю ее как последнюю лирическую, знаю, что последнюю. Без грусти. То, что можешь — не должно делать. <...> Лирика <...> служила мне верой и правдой, спасая меня, вывозя меня, топя меня и заводя каждый час по-своему, по-моему. Я устала разрываться, разбиваться на куски Озириса. Каждая книга стихов — книга расставаний и разрываний. <...> От поэмы к поэме промежутки реже, от разу до разу рана зарастает [1, с. 359] (О пути МЦ, ее личном мифе, творческой эволюции основательно и аргументированно написано в книге Ирины Шевеленко «Литературный путь Цветаевой» [11].).

Весной 1926 г., в период бытовой неустроенности, тоски и творческого упадка, Пастернак прочитал «Поэму Конца» Цветаевой, случайно попавшую ему в руки, и в тот же день получил письмо от отца с сообщением о том, что Рильке читал его стихи и благосклонно о них отозвался. Эти два события потрясли его, воодушевили и обозначили новые смыслы и цели жизни. Об этом он вспоминал в послесловии к «Охранной грамоте», написанном как посмертное письмо Рильке.

С этого момента начинается этот новый для двойной переписки сюжет. В одном из писем МЦ к БП 1925 г. она пишет: «*Ты просто удостоил меня своего черновика*» (19 июля 1925 г.). Для нас это высказывание является неслучайным. Письма обоих поэтов — «черновики» будущих текстов, они проговаривают замыслы и сюжеты будущих произведений. В самих письмах возникают новые

сюжеты, как бы не связанные с творчеством, но возможно провоцирующие его, это могут быть воспоминания, мечты, даже сны.

Сами письма замещают собой лирику. Они «вместо» лирики, вернее, сама лирика и есть. Для Цветаевой, обращающейся весьма вольно с реальностью, вообще предпочтителен диалог с теми, кого она «воображает» себе, поэтому адресаты, с кем складывались ее «романы», — это те, с кем она или не была знакома до переписки совсем, или была едва знакома (Пастернак, Рильке, Бахрах). По Цветаевой эти письма — тоже творчество, т. е. настоящая жизнь.

В мире, где реки вспять,
На берегу — реки,
В мнимую руку взять
Мнимость твоей руки... (цит. по: [2, с. 31]).

Мир подлинной любви — слиянье душ, а не тел, поэтому она предпочитает Психею — Еве: «Психею (невидимую мы любим вечно, — потому что заочное в нас любит — только душа!») (из письма к А. Бахраху, цит. по: [8, с. 288]).

Если для Цветаевой такое «добраивание» адресатов, преобразование действительного до почти художественного образа было традиционным в ее эпистолярно-любовном общении, то в эпистолярном наследии Пастернака эта страница совершенно особенная. Удивительно, что при всем своем несходстве в творчестве, во взаимоотношениях с реальностью, бытом, повседневностью, в которых Пастернак укоренен, а Цветаева сознательно парила над всем земным и обыденным, они в этом общем поле их переписки созвучны.

Есть письма, написанные в один день, — и, не зная, что пишет другой, они вторят друг другу. Так, в частности, происходит с сюжетами снов в письмах обоих поэтов: сны продолжают один другой. Неслучайно Цветаева полагала Пастернака почти «двойником», «парным» себе. В цикле стихотворений «Двое», посвященном Пастернаку, Цветаева развивает сюжет невозможности встречи с «равным» в реальности: в первых двух стихотворениях герои мифологические: в первом — Елена и Ахиллес:

Ахеи лучший муж!
Сладостнейшая Спарты!
...
Елена: Ахиллес:
Разрозненная пара.

Во втором — Зигфрид и Брунгильда:

Не суждено, чтобы сильный с сильным
Соединились бы в мире сем.
Так разминулись Зигфрид с Брунгильдой,
Брачное дело решив мечом.

В первом сюжете греческие герои и не были парой, не должны были быть вместе. Просто каждый представлял собой лучшего в своем «разряде», сильнейшего: Ахиллес — воин, Елена — красивейшая из женщин!

Во второй истории — герои «Песни о Нибелунгах» предназначены были друг для друга, но не «суждено, чтоб сильный с сильным»...

Это в концепции Цветаевой. Поэтому третье стихотворение — подведение итога, создание формулы:

В мире, где всяк
Сгорблен и взмылен,
Знаю — один
Мне равносилен.

В мире, где столь
Многого хотим,
Знаю — один
Мне равномощен.

В мире, где все —
Плесень и плющ,
Знаю: один
Ты — равносущ
Мне.

В последнем тексте МЦ примечательно еще и то, что эти двое противопоставлены всему миру, который отмечен ущербностью и немощью, и только герои (двое) ощущаются почти титанами, гулливерами среди лилипутов. Интересно и то, что МЦ как-то бессознательно, но тем не менее ставит себя первой, а БП — вторым, правда, ей равным.

Как уже было сказано выше, письма 1926 г. по отношению ко всей переписке двух поэтов — это своего рода роман в романе. У этого романа четкая композиция с чертами «кольцевой» — сюжет начинается с ложного известия о смерти Рильке, а заканчивается действительной его смертью.

В романе есть Пролог (письма осени — зимы 1925 г.) и Эпилог (письма начала 1927 г.), есть Кульминация (письма апреля — мая 1926 г.), ряд сюжетнообразующих мотивов, даже — «вставные новеллы» (это три «серии» писем Цветаевой и Рильке). Они, безусловно, связаны с основным сюжетом героями и событиями, но составляют в то же время самостоятельный текст.

Этот роман может быть назван «метароманом», т. к. очень важной его частью являются размышления авторов переписки о проблемах творчества, «месте поэта в рабочем строю», анализ конкретных текстов друг друга, поиски в области языка и стилистики и т. д.

К нему вполне применим бахтинский термин «полифонический роман», поскольку множество «голосов» звучит здесь — тех поэтов, писателей, критиков, чьи взгляды обсуждаются, на чьи рецензии и отзывы откликаются Цветаева и Пастернак, с кем полемизируют. Оба героя существуют в эпохе, среди людей, среди литературного сообщества по обе стороны границы.

И последнее: этот эпистолярный роман — часть того, что принято называть «художественным миром» автора, в нашем случае — сразу двоих. Уже летом 1926 г. обнаруживаются расхождения и несовпадения в интерпретации

одной темы или образа (речь идет, в частности, о поэме Пастернака «Лейтенант Шмидт»), в обращении с миром вещей и сущностей. Но в письмах по-прежнему есть отсылки к стихам, скрытые или явные цитаты из произведений обоих поэтов, очевидные наброски сюжетов, «проговариваемые» ими, которые превратятся в художественные тексты, в то же время есть «случайные» фрагменты, которые можно квалифицировать как «художественные» — самостоятельные эскизы, зарисовки.

Прологом к эпистолярному роману поэтов служат письма 1923–1925 гг. Еще в 1922–1923 гг. могла произойти их встреча, когда Пастернак был в Германии, а Цветаева только что покинула ее. Встреча была отложена на два года. «Я терпелива и свидания с Вами буду ждать, как *смерти*. Я в Вас знаю только Вашу *душу*» (письмо МЦ конца марта 1923 г. [1, с. 64]).

Вы знаете и видите все, мы никогда не начинали, мы никогда не перестанем. Живите долго, живите *вечно*, я только на это и надеюсь теперь. <...> *Вы сердечный мой воздух, которым день и ночь дышу я, того не зная*, с тем чтобы когда-нибудь и как-то (и кто скажет, как?) отправиться только и дышать им, как отправляются в горы или на море или зимой в деревню (письмо БП первой половины 1924 г., [1, с. 70]).

Цветаева пишет Пастернаку цикл «Провода», внутри него есть подцикл «Эвридика — Орфею», тема, далее актуализированная в связи с Рильке, его «Сонетов к Орфею», посланных им Цветаевой в подарок. В этом же цикле программное для сюжета переписки стихотворение:

Час, когда вверху цари
И дары друг к другу едут,
(Час, когда иду с *горы*.)
Горы начинают ведать.

Умыслы сгрудились в круг,
Судьбы сдвинулись: не выдать!
(Час, когда не вижу рук.)
Души начинают видеть.

<...> Весна наводит *сон*. *Уснем*.
Хоть врозь, а все ж сдается: все
Разрозненности сводит *сон*.
Авось увидимся во сне.

<...>

С другими — в розовые груди
Грудей... В гадательные дробы
Недель...
А я тебе пребуду
Сокровищницей *подобий*.

<...>

Недр достовернейшую гущу
Я мнимостями пересилю!

Борис, все эти годы живу с Вами, с Вашей душой. Как Вы — с той карточкой (Из стихотворения БП «Я живу с твоею карточкой...» («Заместительница», 1917). — Е. М.), Вы- мой воздух и мой вечерний возврат к себе. Иногда Вы во мне стихаете, когда я стихаю в себе. Но чуть стих или дуновение иных земель- Ваше имя, ваше лицо, Ваш стих. <...> Когда я думаю о жизни с Вами, Борис, я всегда спрашиваю себя: как бы это было?» (письмо МЦ ок.14 февр 1925 г., [1, с. 101–102]). «Б.П., когда мы встретимся? Встретимся ли? Дай мне руку на весь тот свет, здесь мои обе- заняты (Из стихотворения МЦ «Русской ржи от меня поклон» (1925). — Е. М.) (Письмо МЦ 20–22 марта 1925 г. [1, с. 107]).

В этом стихотворении МЦ «дожди» — знак Пастернака, и ее «беда» и «блажи» — от него, а его уподобление Гомеру — обозначение его первенства из современных поэтов, хоть и пишет «о дождях», но и в этом он — Гомер (Мастер):

*Друг! Дожди за моим окном,
Беды и блажи на сердце...
Ты в погудке дождей и бед
То ж, что Гомер — в гекзаметре.*

По этим фрагментам очевидно, что для обоих поэтов письма друг к другу и возможность диалога составляют важнейшую часть их духовной жизни, при этом вступающую в явный конфликт с жизнью реальной, поэтому речь идет только о «душах», «мнимостях», встрече «во сне» или вовсе в другом мире, на «том» свете. В то же время для каждого его адресат необходим как воздух, т. е. является тем, без чего не живут совсем.

Уже в ранних письмах появляются частные мотивы, которые получают развитие позже — «горы», «моря», для МЦ фактически замещающие ее саму (гора) и его (море). А в финальном отрывке из стихов МЦ — «дожди» — конечно, знак Пастернака. Свою статью, о которой мы уже упоминали, МЦ назвала «Световой ливень», и в ней есть главка «Пастернак и дождь», она финальная и объясняющая феномен поэта.

Пастернак же в цитированном выше письме рисует целую картину разнородных явлений природы: «водопад существованья, грохот невымысленного мира», всего настоящего, сущего, что и составляет основу мироздания. И в этом ряду она — «воздух». МЦ нужна ему как воздух, чтобы вернуть его к творчеству. Собственно так и случится, о чем он скажет в письме от 8 мая 1926 г.: «Ты усадила меня за работу!» [1, с. 196].

Но при совпадении ощущений необходимости друг для друга и совпадении словаря («воздух»), каждый остается в контексте своей поэтики и мироощущения. Для Пастернака она — явление мира природного. Для Цветаевой он — сокровенное, ее второе «я», «возврат к себе», она «его» таит от всех, и уже теперь «присваивает».

Их первая несостоявшаяся встреча должна была произойти в Веймаре (т. е. у Гете). Поэтому сюжет следующего письма Пастернака встраивается в некоторую парадигму. Это последнее письмо 1925 г., и в паре с ответом Цветаевой это еще и эпиграф к письмам 1926 г:

Сызнова я стал думать о посещении его при мысли о встрече с Вами. Вы часто спрашивали, *что мы будем с Вами делать*. Одно я знал твердо: *поедем к Рильке*. И даже одно такое сидение у него *однажды снилось мне*.

В этой сцене много было материально-элементарного, природного, много такого, чему он развязал язык своими книгами, немало чего перешло от него ко мне. Да отчасти и к Вам. <...> Мы рискуем быть отлученными от глубины, если, в каком-то отношении не станем *историографами*. <...> это требование у меня теперь распространяется на все, что мне дорого и дышит, т. е. на то, *вокруг чего есть воздух*, что *невымысленно существует*, с чем я сношусь по разряду глубины. Скоро *воздух, воздух жизни, мой и Ваш и нашего скончавшегося поэта, воздух крепкого и срывистого стихотворенья, воздух мыслимого и желающегося романа, станет для меня совершенно тождественным с историей* (Письмо БП 16 августа 1925 г. [1, с. 124–125]).

Что у вас сегодня ночью не звонил телефон? (которого нету) Так это я *Вам во сне звонила*. 50–91. В доме, где я звонила, мне сказали, что 50–91 — мастерская что там по ночам спят. Никто не подошел, но я услышала тишину Вашего дома и, быть может, *Вашего сна*. <...> Отчего все мои сны о Вас — без исключения! — такие короткие и всегда в *невозможности* (выделено МЦ).

О Рильке. То же, что и я. Я ему тоже все вверяла: всю заботу, все неразрешимое. Он был моим живым *там*. <...> Тогда, в Берлине, две книги вместе — *Сестра моя Жизнь* и книга (одна ведь) — *Рильке*. <...>

Да, умер. *А Вы думаете — я не собиралась?* Я ведь знала, как войду, как и что не уйду. <...>

Ты думаешь- к Рильке можно вдвоем? И вообще. Можно- втроем? Нет, нет. *Вдвоем можно к спящим. На кладбище*. В уже безличное. <...>

Борис, ты бы разорвался от ревности, а м. б. от непомерности такого втроем. <...>

— *К Рильке мы бы, конечно, поехали* (Письмо МЦ вторая половина сентября 1925 г., [1, с. 126–127]).

Пастернак узнает, что Рильке умер (ошибочно) после того, как он совсем недавно «обрел» его живым (когда в 1922 г. ехал в Германию, мучился вопросом, жив ли Рильке. Узнал, что жив, ему даже обещали адрес). За этим сюжетом следует сон, в котором они встретились втроем. Цветаева продолжает этот сон, будто он ей дальше снится, в нем встреча троих возможна только за пределами этого мира — во сне ли, в смерти ли. Но финал письма — утвердительный! Встрече — быть!

Пастернак — Цветаева — Гете. Так было.

Пастернак — Цветаева — Рильке. Так стало. И это кажется воплотимым в умозрительном, «сновиденном» или художественном пространстве.

Так начинается 1926 г.

В этой переписке нет равномерности участия обоих авторов: В конце 1925 г. в основном письма МЦ. Наконец он, вынужденный внешним обстоятельством (обещание сестре МЦ отправить ее письмо вместе со своим), отвечает 4 января 1926 г. Пастернак в удрученном состоянии (внезапная смерть Есенина, физическое недомогание), но при этом, несмотря на то что «письмо Вам пишу в воздухе, в котором поэзии нет и который на нее не отзывается» [1, с. 130], и это письмо, и все последующие — до конца марта 1926 г. — посвящены

прежде всего проблемам творчества. Радостным было главное — известие, что Рильке жив. В нашем распоряжении нет, вплоть до 27 марта, писем МЦ, хотя по некоторым замечаниям БП создается впечатление, что они и были утрачены, например, в его письме от 4 марта 1926 г.: «Ваша приписка: «Смеюсь на себя за все эти годы назад с тобой. Как смеюсь!» [1, с. 144], или 19 марта: «...А сегодня ты пишешь, что какой потолок над тобой — неважно» [1, с. 147].

Перед нами девять писем БП (январь — март 1926 г.), в которых только мысленный диалог с МЦ, при этом они посвящены самым большим и волнующим его вопросам, ответы он ищет, читая и комментируя ее «Молодца», вспоминая Рильке и осмысляя путь его, делясь своими замыслами, записывая «на ходу» возникающие в сознании мимолетные сюжеты и наблюдения.

27 марта они оба пишут друг другу. В этом «романе» будет несколько таких точек — одновременных «толчков», всегда случайных (в самом деле, они же не знают, что пишут в один день!). Цветаева отвечает на письмо БП от 19 марта.

Весть, что Рильке жив, омрачается для Пастернака «бледностью» его последней книги: «Прежде всего поразило, что с человеком, поставленным в совершенно другие, нежели мы, условия, делается то же самое. Что и с нами. В этом сказалась общность эпохи и ее невымышленная, непреодоленная трудность» (Письмо БП от 5 января 1926 г. [1, с. 133]).

Пастернак в этих письмах все больше склоняется к необходимости в творчестве идти вслед истории, он и о поэме «Девятьсот пятый год» говорит как о «стихотворной хронике», он ищет адекватную художественную форму, которой «наше время немилосердно лишено <...> Это должно быть чем-то подобным какому-то полуобороту земного шара, в котором он виден не весь, и тогда только весь реален, или чем-то подобным улыбке на человеческом лице» [1, с. 140].

В письме от 4 марта Пастернак просит Цветаеву писать ему «Вы», т. к. «нам не надо взрываться», в следующем от 19 марта рисует набросок Лондона, о котором когда-то, «лет тринадцать или больше назад», мечтал, когда служил воспитателем, и даже представлял его себе:

Там, в тумане, тронутом морозною проседью, осязало меня время, и стрелки на Вестминстере и циферблаты других башен медленно, как блюда, подвигались слева направо, по кругу английского алфавита <...> Мельком видел я его тогда, — и вот оно с тобою. Это предвиденье и пожеланье [1, с. 147].

Для Пастернака, как и для Цветаевой, это еще одна общая их греза (о чем она пишет в своих письмах из Лондона, где как раз и находилась):

Этот — не тот. Не твой. Первое мое впечатление, что дома из кирпичей, улицы из домов. Лондон из улиц. Город распадается на моих глазах. Я ничего не узнавала. Мой Лондон был загиб улицы и фонарь. И весь кругом сизый, как слива.

Литературный образ города не совпадает с реальным, но для них он один и узнаваемый каждым. Они даже в описании цвета пользуются близкими метафорами и сравнениями (см. выделенное курсивом выше)

Ей даже кажется, что ее квартирка в Лондоне — копия его «канареечной клетки в Лебяжьем», где Пастернак жил, когда мечтал о Лондоне, и о которой

писал в том же письме. Ее же образ в знаменитом стихотворении «Из суеверь»: «Коробка с красным померанцем — моя каморка!»

Этого ее отклика на свое письмо о Лондоне еще он не читал, когда его «взорвало», и он нарушает сам свои же «предписания»:

Наконец-то я с тобой. Так как мне все ясно и я в нее верю, то можно бы молчать, предоставив все судьбе, такой головокружительно-незаслуженной, такой преданной.<...> Я люблю тебя так сильно, так вполне, что становлюсь вещью в этом чувстве... [1, с. 148].

Это письмо написано 25 марта после чтения «Поэмы Конца».

Я четвертый вечер сую в пальто кусок мглисто-слякотной, дымно-туманной ночной Праги, с мостом то вдали, то вдруг с тобой, перед самыми глазами, качу к кому-нибудь, подвернувшемуся в деловой очереди или в памяти, и прерывающимся голосом посвящаю их в ту бездну ранящей лирики, Микеланджеловской раскидистости и Толстовской глухоты, которая называется Поэмой Конца [1, с. 148].

Этот фрагмент письма построен в соответствии с обычным для Пастернака-лирика соположением явлений совершенно разнородных, но отвечающих внутренней логике, и подобие их для него очевидно — текст Цветаевой родствен и равновелик творениям больших мастеров и вписан, как в раму, в контекст города и мира. Это чистая лирика и напоминает «Определение поэзии» и «Определение творчества» из «Сестры моей — жизни» (ср. в его же приписке к письму: «Ты такая прекрасная. Такая *сестра*, такая *сестра моя жизнь* (курсив мой. — Е. М.), ты прямо с неба спущена ко мне»). Все письмо — гимн Цветаевой-поэту, мастеру, и главное ощущение сейчас и безоговорочно, что «своей высшей жизнью я живу с тобой». «Мое счастье с тобой не одно духовидчество, мы где-то что-то с тобой уже делаем. Надо доехать.<...> *Дай мне руку на весь тот свет*» [1, с. 164]. Пастернак и в письме сестре Жозефине 28 марта 1926 г. пишет с восторгом о Цветаевой: «...я не могу не любить ее сильнее всего на свете, как Rilke» [2, с. 58].

Для обоих поэтов поэтические строки друг друга — «слова-сигналы», поэтивные, при этом будучи включенными в письма, они становятся их шифром, кодом. Если он заканчивает свое письмо строчкой из ее «Русской ржи от меня поклон», ему давно посланной и только теперь получившей отклик, то она в своем письме от 6 апреля (письмо Пастернака помечено 4 апреля, т. е. МЦ его еще не прочитала), говоря о своих попытках полюбить море — «я буду учиться морю» [1, с. 164], — отталкивается от его первых строк из «Морского мятежа», главы поэмы «Девятьсот пятый год», которые и цитирует в начале письма: «Приедается все...»

МЦ как о живой пишет о «Поэме Конца», которая опередила автора и «пришла» к БП сама и раньше, но называет ее «вещью»: «Вещи, не ждут, этим они чудесны, чудеснее нас» [1, с. 166], и отсылает БП к его же строчке «Но вещи рвут с себя личину...» («Косых картин, летящих ливня» («Темы и варьяции»)). В стихотворении БП слово «вещи» употреблено в прямом значении и речь идет о расподоблении, срывании «маски» и раскрепощении материи и природы.

Но есть и еще одно расхожее значение — часто художественное произведение называют «вещью». Думается, что МЦ обыгрывает здесь все значения, но важно другое — они пишут один текст, т. е. имеют в виду произведения друг друга, которые становятся контекстом / подтекстом для этого их общего текста.

Для Цветаевой открытием, потрясшим ее, стала книга БП «Сестра моя — жизнь», а для Пастернака — ее «Поэма Конца», как будто одно продолжило другое. Он нарекает МЦ именем своей книги, а письмо заканчивает ее словами — «на весь *тот свет*». Экзистенциальные темы Жизни и Смерти — центральные (в том числе и в связи с обсуждением темы Рильке, только что умершего Есенина, несколько лет назад — Блока...).

Пастернак закликает Цветаеву: «Марина! Берегите здоровье, цепляйтесь за жизнь, нам много предстоит дела впереди!» (Письмо БП 4 марта 1926 г. [1, с. 143]). Цветаева: «Борис, моей любви к тебе хватит на гораздо больше. Чем жизнь. Вывод- бессмертие. У меня чувство, что это в мире единственный раз. *Когда совпадают двое*. Ты минус я, я минус ты- мир обкраден. Не мы. Которые его, так или иначе, восстановим.» (Письмо МЦ 9 апреля 1926 г. [1, с. 171]).

Апрель — май 1926 г. — кульминация «романа». Пик совпадений в ощущении и понимании друг друга и общего «поля». (Ср. с предыдущим высказыванием МЦ — замечания из письма БП от 4 апреля: «Вот я, вот Цветаева, вот моя работа, вот ее, вот мой порыв к ней, вот ее понимание, вот ее диапазон, обнимающий как раз столько, сколько надо, *чтобы спутать с самим собою, вот ее душа вынута из тела, вот моя <...>, и вот она с ней, и не стыдно, а как раздуть!* Я так люблю тебя, что даже небрежен и равнодушен, ты такая своя, точно была всегда моей сестрой, и первой любовью, и женой, и матерью, и всем тем, чем была для меня женщина. Ты та женщина» [1, с. 163]). И еще его же из письма 27 марта: «Надо было прочесть Поэму *Конца*, чтобы увидеть, что большая поэзия *жива*, что против ожидания, можно *жить*» [1, с. 156]).

МЦ 9 апреля 1926 г.: «Письма к тебе я всегда пишу в тетрадь, на лету, как черновик стихов. Только беловик никогда не удается, два черновика, один тебе, другой мне. *Ты и стихи (и работа) у меня нераздельны. Мне не нужно выходить из стихов, чтобы тебе писать, я в тебе пишу*» [1, с. 168].

В апреле Пастернак полностью доверился Цветаевой и решение, когда ему ехать, передал ей, как уже говорилось выше. Она решает, что встреча должна состояться через год. Из письма Тесковой: «Летом 26-го года, прочтя, где-то мою Поэму Конца, Борис безумно рванулся ко мне, хотел приехать — я отвела: не хотела всеобщей катастрофы» (цит. по: [2, с. 83]). Итак, в реальности она сама его остановила, когда Пастернак был (может быть, единственный раз) готов перевести «литературу» в «жизнь». Цветаева оставила сюжет в плане «сновидений».

20 апреля Пастернак пишет:

...я видел тебя в счастливом, сквозном, бесконечном сне.<...> Это был последний день, что я называл себе и тебе счастьем. Мне снилось начало лета в городе, светлая, безгрешная гостиница без клопов и быта, а может быть и подобье особняка, где я служил. Там внизу были как раз такие коридоры. Мне сказали, что меня спрашивают. С чувством, что это ты, я легко побегал по взволнованным светам пролетам и скатился по лестнице. Действительно в чем-то дорожном, в дымке решительности, но не внезапной, а крылатой, планирующей, стояла ты точь-в-точь

так, как я к тебе бежал. Кем ты была? <...> Ты была и во сне, и в стенной, половой и потолочной аналогии существования, т. е. в антропоморфной однородности воздуха и часа- Цветаевой, т. е. языком, открывающимся у всего того, к чему всю жизнь обращается поэт без надежды услышать ответ [1, с. 186].

В том самом ответе (ок. 28 апреля 1926 г.), где Цветаева утвердила новый срок встречи (через год), она развивает тот же сюжет сна, продолжая начатый им текст:

мне еще не мыслится тот город (как страшно, что у него есть имя!) Час мыслится — не ночь. Не ночь! — рассвет. Сновиденная безгрешная (ГЕНИАЛЬНО, хотя тоже ненавижу это слово) гостиница, где как в замке Психеи... и Аленького цветочка прислуживают руки. А м. б. Голоса. Условность комнаты. Потолок — чтобы раздвинуться. Пол — чтобы провалиться. <...>

Чей сон сбудется — твой или мой — не знаю. А м. б. мой — только начало твоего. Мои поиски, твоя встреча [1, с. 190].

Это наше наблюдение подтверждается интерпретацией «эпистолярного романа», данной в книге И. Шевеленко:

Планы встречи, давно не обсуждавшиеся и никогда не достигавшие необходимой конкретности, оказались снова в повестке дня.<...> Однако творчески решающим было несомненно то, что такая встреча требовала бы переосмысления мифа о «паре», которой не суждена встреча, о «Вечной паре вовек не встречающихся» [11, с. 328].

Сразу после письма Пастернака «со сном» МЦ начинает работу над поэмой «Попытка комнаты», набросок, идея которой уже проговорены были в ее письме:

Взаимности
Лесная глушь
Гостиница
Свиданья души.
<...>
Платье все оправлять умели!
Коридоры: домов туннели.
<...>
Оттого ль, что не стало стен —
Потолок достоверно крен

Дал. Лишь *звательный* цвел падеж
В ртах. А пол — достоверно брешь.

А сквозь брешь. Зелена как Нил...
Потолок достоверно плыл.

Пол же — что. Кроме «провались!» —
Полу? Что нам до половиц

Сорных? Мало мела?- Горе!
Весь поэт на одном тире

Держится... [4, т. 3, с. 114–116]

Если в первой части поэмы наблюдаются явные отсылки ко сну, рассказанному Пастернаком, то продолжение уже собственно Цветаевой, в котором она разрушает эту комнату, как неуместную в Вечности, как «атрибут земного пространства» [11, с. 329]. Вместо стен — «тире» — единственная там опора для поэта.

Позже она переосмыслит эту поэму, связав ее в своем сознании уже с Рильке после его смерти, и напишет об этом в письме Пастернаку. А пока, находясь в Вандее, приучая себя к морю, она пишет новую поэму «С моря», посвященную БП, первично называвшуюся «Вместо письма», где развивается тема встречи героев во сне, идеальном пространстве Вечности:

Вечность, махни веслом!
Влечь нас. *Давай уснем.*
Вплоть, а не тесно,
Огнь, а не дымно.
Ведь *не совместный*
Сон, а взаимный:

В Боге, друг в друге.
Нос, думал? Мыс!
Брови? Нет, дуги,
Выходы из-

Зримости. [4, т. 3, с. 113]

О пушкинско-пастернаковских коннотациях в этой поэме есть отдельная глава в книге И. Шевеленко. Сама Цветаева намечает эти два ориентира в письме 23 мая: «Прощай свободная стихия» (мои 10 лет) и «Приедается все» (мои тридцать) — вот мое море [1, с. 213].

Пастернак в этот период вновь ощущает творческий подъем, сам говорит, что семь лет «был нравственным трупом», но теперь — «я нагоню тебя, вот увидишь!» Он пишет поэму «Лейтенант Шмидт», рассказывает о своей поэтической «кухне», спрашивает совета, а в самом конце письма 5 мая 1926 г. обещает, что на письма Цветаевой ответит продолжением и окончанием «Детства Люверс». Это еще раз иллюстрирует нашу мысль, что тексты писем и художественные тексты находятся в это время в прямой связи и составляют единое художественное пространство.

В начале мая Рильке, исполняя просьбу Пастернака, пишет Цветаевой. Она в ответном письме: «Швейцария не пропускает русских. Но горы должны расступиться (или расколоться!) — чтобы мы с Борисом приехали к тебе!» [2, с. 88].

Так открывается второй роман — три серии писем Рильке и Цветаевой — вставные новеллы по отношению к переписке МЦ и БП. В то время как Цветаева

переписывается с Рильке, она не отвечает на письма Пастернака, и он мучается из-за этого ее молчания. Посвящает ей «Шмидта», пишет стихотворение с акrostихом «Марине Цветаевой»: «Мельканье рук и ног и вслед ему...», комментируя его в письме так: «Тут — понятие (беглый дух): героя, обреченности истории, прохождения через природу, — моей посвященности тебе» [1, с. 201]. Позже ему придется снять это посвящение как по требованию издателя, так и по внутреннему ощущению недостойности своего текста ее имени.

Цветаева не слышит его: «Твой чудесный олень с лейтмотивом “естественный”. Я слышу это слово курсивом, живой укоризной, всем, кто не...» [1, с. 215].

Только 18 мая Пастернак получает через Цветаеву долгожданное известие от Рильке. Он помнил об этом всю жизнь и хранил эту записку как самую большую драгоценность. Но Пастернак так больше и не успел написать Рильке, только после смерти его в послесловии к «Охранной грамоте» он поместит письмо Рильке. Цветаева в свою очередь посвятит памяти его «Новогоднее» и «перепосвятит» «Попытку комнаты».

В письмах конца мая новый поворот сюжета. Пастернак, погруженный не только в работу над поэмами, но и напряженно размышляющий о свойствах искусства, приходит к определенным выводам о связи его с миром реальности, поэтому, не очень ценя нынешние свои поэмы, он тем не менее пишет: «Я эту гору проем. А надо это: потому что в природе обстоятельств и неизбежно, и еще и потому, что это в дальнейшем освободит ритм от сращенности с наследственным содержанием» [1, с. 211]. Он посылает Цветаевой свою старую статью «Несколько положений», написанную в 1919 г. и опубликованную в 1922-м. За эти две странички он «стоит горой», называя их «подлинными убеждениями» [1, с. 211]. Эта статья была связана идеологически с книгой «Сестра моя — жизнь», которая писалась с этих же позиций. Важно, что в 1926 г., находясь уже в новом для себя периоде жизни и творчества, Пастернак обнаруживает безусловную актуальность этих «положений». Дальнейшая переписка с МЦ вступает в диалог с этой статьей БП.

Искусство, по мнению БП, — «губка», оно должно «всасывать и насыщаться», «оно складывается из органов восприятия», «ему следует быть в зрителях и глядеть восприимчивей и верней». «Фантазируя, наталкивается поэзия на природу. Живой действительный мир — это единственный, однажды удавшийся и все еще без конца удачный замысел воображенья» (цит. по: [2, с. 115])

Пастернак посылает Цветаевой эту статью с вопросами, пишет, что ему очень важна ее реакция, полагает, что эти установки и для нее характерны: «Святополк говорит, что мы — разные. Прочти. Неужели разные? Разве это не ты?» [1, с. 211].

Пастернаку видятся в их творчестве безусловные общие «токи», поэтому, например, он посылает ей «недоделанного» «Шмидта» со словами: «Совпадения словаря и манеры таковы, что предположенное все-таки вышло, чтоб не казалось, что Шмидта и Барьеры написал под влиянием Крысолова» [1, с. 222].

Никакого прямого ответа на статью БП не получит. В конце мая Цветаева все больше моделирует какой-то свой мир, где у нее есть Пастернак, с которым, как она пишет, «играю в какую-то игру... разбираю с тобой ракушки, щелкаю с кустов зеленый (как мои глаза, сравнение не мое) крыжовник...»

[1, с. 212], к нему вроде обращается: «Борис, я говорила с тобой непрерывно, в тебя говорила — радовалась — дышала. Минутами, когда ты слишком долго задумывался, я брала обеими руками твою голову и поворачивала: ВОТ!» [1, с. 212]. Но на день раньше (22 мая) сказаны ключевые слова: «Мой отрыв от жизни становится все непоправимей. Я переселяюсь, переселилась, унося с собою всю страсть...» [1, с. 205].

Если раньше «отрыв от жизни» воспринимался ею как способность подняться над реальностью и уйти в «чистое» творчество, то теперь «заклучение заживо в пределах Аида, прекращение жизни в слове» «вызывало ощущение противоестественной для поэта «нерастраты» [11, с. 295].

21 июня 1926 г.: «Борис, где встретимся? У меня сейчас чувство, что я уже нигде не живу... У меня вообще атрофия настоящего, не только не живу, никогда в нем не бываю» [1, с. 236].

Пастернак, получив от Цветаевой пересланные ею два письма к ней Рильке, радуется и пишет, что «химеры рассеяны» [1, с. 225], для него очевидна ценность обоих, ему хочется поделиться радостью, поэтому он переписывает текст первого письма Рильке и отправляет отцу в Германию. А для Цветаевой и Пастернак, и Рильке, каждый по отдельности важен, и она «не делится» ими даже в пределах их тройственного союза.

Уже летом можно наблюдать постепенное расхождение МЦ и БП, хотя ему еще кажется, что все хорошо, он отделяет и стремится завершить «Шмидта», посылает ей, мечтает о встрече, воодушевлен творчески, несмотря на житейские неурядицы, сложности взаимоотношений с женой.

После размолвки МЦ с Рильке, причиной чему было ее недопонимание его физического нездоровья, во-первых, и ее собственное все более усугубляющееся движение к «уединению», во-вторых, именно Пастернаку удалось объяснить Цветаевой необходимость «примирения». И она пишет Рильке вновь — это вторая серия их писем. Но сама признается: «Борис подарил тебя мне. И, едва получив, хочу быть единственным владельцем. Довольно бесчестно. И довольно мучительно — для него» [2, с. 140].

К. Азадовский в своих комментариях к переписке МЦ и БП пишет:

Ответ Цветаевой на письмо Пастернака от 1 июля — об искушениях, с которыми связано для него одинокое лето в городе, раскрывает одну из существенных противоположностей их жизненных установок. Для Пастернака евангельское положение о преодолении соблазна было законом существования духовной вселенной.<...> Его жалоба на то, во что обходится ему преодоление соблазна, неожиданно возмутили Цветаеву [2, с. 168].

Кроме того, Цветаева возвращается в этом ответе к мысли о невозможности реального существования рядом:

Я бы не могла с тобой жить не из-за непонимания а из-за понимания. <...> Что бы я делала с тобой, Борис, в Москве (везде, в жизни)? <...> Я тебя понимаю издалека, но если я увижу то, чем ты прельщаешься, я зальюсь презрением, как соловей песней... Я излечусь от тебя мгновенно. Как излечилась бы от Гете и от Гейне, взглянув на их Katchen-Gretchen <...> пойми меня: ненасытная исконная ненависть Психеи к Еве. От которой во мне ничего. А от Психеи — все! Психею — на Еву!

<...> Моя жалоба- о невозможности стать телом. О невозможности потонуть. («Если бы я когда-нибудь пошел ко дну»...) [1, с. 169–171].

Цветаева неточно цитирует слова Пастернака из упомянутого письма:

Я жалуюсь всеми сердечными мышцами, я жалуюсь так полно, *что если бы, купаясь, я бы когда-нибудь утонул*, ко дну пошла бы трехпудовая жалоба о двух вытянутых руках, — я жалуюсь на то, что никогда не мог бы любить ни жены. Ни тебя, ни значит и себя, и жизни, если бы вы были единственными женщинами мира, т. е. если бы не было вашей сестры миллионов [1, с. 242].

Пастернак верит, что они думают «одинаково о главном», и в этом письме звучит очень существенное для него — приятие и восхищение миром: «Я люблю его. Мне бы хотелось его проглотить» [1, с. 242].

Июльские их письма — это разборы поэм, посланных друг другу, прочитанных очень внимательно, содержащие тонкий анализ.

Но предыдущий разговор оборван на полуслове. Разбор творческих работ замещает разбор отношений.

И в интерпретации «Шмидта» Цветаева настаивает на своей версии — «Дай ты Шмидта в действии-просто ряд сцен — ты бы поднял его над действительностью, гнездящейся в его словесности» [1, с. 239].

Ей не нравится и кажется неудачным именно то («письма — жалость»), что для него принципиально важно (об этом в письме от 7 июня [1, с. 223]). Пастернак сознательно уходил от романтизации и героя, и всей ситуации, поэтому стремился к документальности изложения и прозаизации тона, Цветаевой это было скучно.

В результате Пастернак сильно сократил поэму, выбросив две главы с письмами и снял посвящение Цветаевой. Спустя много лет сам БП объяснял возникшее между ними разногласие «расхождением в понимании тона поэмы».

Последние письма июля-августа — это «конец романа». Писем всего 5 (три — БП, два — МЦ). В это время жена Пастернака была за границей. Этому путешествию предшествовал тяжелый период отношений, во многом обусловленный эпистолярным романом БП с МЦ. В письме от 11 июля Пастернак пишет Цветаевой о том, что скучает по жене в разлуке, что хотел бы, чтоб они (МЦ и Е. В. Пастернак) познакомились.

Для Цветаевой невозможно, чтоб адресатом (т. е. духовным конфиденнтом-возлюбленной) был кто-то кроме нее или наряду с ней. Поэтому она первая фактически заявляет о невозможности продолжения переписки:

Этот уезд из Чехии, эти экскурсии (воображаемые, его — 1939 г.) в Париж и в Лондон — точно нарочно, чтобы ты тогда мог полюбить меня. Теперь я еду в Чехию, а ты больше всего на свете любишь свою жену, и все в порядке вещей.

Борис, одна здесь другая там — можно, обе — там, два там-невозможно и не бывает.

Я ни с кем не делю, это моя страна и моя роль, поэтому не думай обо мне вовсе.

Человеческого сердца хватает только на одно отсутствие, оттого оно (отсутствие) так полно [1, с. 259].

Два последних письма БП — о его любви к МЦ и невозможности теперь продолжения их «романа».

Ее ответ — понимание, прощание, сочувствие, горькое осознание финальности этого этапа отношений и в то же время обреченности друг на друга:

«Я у тебя наболела, заболевание шло возрастая, наконец — конец. Борюшка, как ты целен, как похож на себя в жизни, как точно переведен со стихов!<...> Я опять одна, и ты опять один. Расстроилась служба связей<...> Вот элегия Рильке. Спасибо и за него, но — на том свете к тебе поеду, не к нему [1, с. 266].

Парадоксально, но только в этом прощальном письме она вспомнила о Рильке и послала в качестве последнего его приветов Пастернаку «Элегию», полученную ею в июне.

Вся эта переписка шла и развивалась как будто вне зависимости от того, как складывались жизненные пути наших героев в этот год. Единственным событием из мира реального была «смерть» Рильке, затем счастливое известие о том, что он жив, его письмо к Пастернаку. Так все «завязалось». Но оказалось, что Жизнь имеет свои законы, а Литература — очень важная, наверное, главная часть жизни поэтов, но не единственная.

Цветаева, которая во многом жила, следуя формуле Жуковского *«жизнь и поэзия одно»*, не смогла обратить в «свою веру» Пастернака, стремящегося *«не исказить голоса жизни, звучащего в нас»* [2, с. 114].

Эпилогом романа стали письма, написанные МЦ и БП после смерти Рильке 29 декабря 1926 г. Круг замкнулся. Все начиналось со сна Пастернака о поездке к Рильке и встрече втроем. Теперь Цветаева писала о том же, но с другой позиции: «Видишь, Борис, втроем, в живых все равно бы ничего не вышло». Поэтому встреча возможна, с точки зрения МЦ, только в ином мире: во сне ли, за гранью ли бытия.

В этой работе мы наметили ряд мотивов, не коснувшись многого, в частности вопросов литературной полемики тех лет, в большей степени сконцентрировавшись на внутреннем сюжете отношений МЦ и БП, переключках внутри писем и связи с литературными произведениями обоих авторов. Эта тема представляется интересной и плодотворной для дальнейшего исследования, тем более что переписка МЦ и БП как целое не становилась предметом исследования и интерпретации.

Оба автора, при всей их склонности к рефлексии, не ставили, безусловно, цели «создать» художественное произведение из своих реальных писем. Но так вышло, как будто помимо их воли. Каждое отдельное письмо МЦ «строила», но что получится в целом Роман, никто не думал. «И даль свободного романа» никто из них, скорее всего, «не различал».

ЛИТЕРАТУРА

1. Цветаева М., Пастернак Б. «Души начинают видеть». Письма 1922–1936 годов. — М.: Вагриус, 2004.

2. Рильке Р. М., Пастернак Б., Цветаева М. Письма 1926 года. — М.: Книга, 1990.

3. Пастернак Б. Л. Собр. соч.: в 5 т. — М.: Художественная литература, 1989–1992.
4. Цветаева М. И. Собр. соч.: в 7 т. — М.: Эллис Лак, 1994–1995.
5. Пастернак Б. Л. Воздушные пути. — М., 1983.
6. Пастернак Б. Л. Переписка. — М.: Художественная литература, 1990.
7. Пастернак Е. Б. Борис Пастернак. Материалы для биографии. — М.: Советский писатель, 1989.
8. Азадовский К. М. Рильке и Россия. — М.: НЛЮ, 2011.
9. Гаспаров Б. М. Борис Пастернак: по ту сторону поэтики. — М.: НЛЮ, 2013
10. Сергеева-Клятис А. Ю. Пастернак. — М.: Молодая гвардия, 2015 (ЖЗЛ, малая серия).
11. Шевеленко И. Д. Литературный путь Цветаевой. — М.: НЛЮ, 2015.

*Б. В. Кабылинский**

БЕГСТВО ОТ КОНФЛИКТА В «КНИГЕ НЕПОКОЯ» Ф. ПЕССОА

Статья посвящена проблематике духовного поиска спокойствия и бегства от конфликта в фундаментальном произведении Фернандо Пессоа «Книга непокоя» (XX век). Раскрыты основные философские положения Пессоа, сформулированные в его главном автобиографическом тексте, изложено авторское видение ценностей окружающего мира, рациональности выбора в пользу духовной аскезы, взаимоотношений Я и Другого, сути аристократизма и вариантов поиска истинного пути. Остроумные рассуждения о добровольном изгнании из мира, тонкое балансирование между стоицизмом, скептицизмом и нигилизмом выводят прозу Пессоа на уровень глубокого философского и религиозного произведения. Гениальные афоризмы из «Книги непокоя» указывают на возможности раскрытия и философского осмысления новых граней бытия Я-в-конфликте, включая такие малоизученные в рамках сложившегося догматического подхода феномены, как бегство от конфликтного столкновения.

Ключевые слова: Фернандо Пессоа, «Книга непокоя», конфликт, бегство от конфликта, беспокойство.

B. V. Kabylynskii

ESCAPE FROM CONFLICT IN THE «BOOK OF DISQUIET» BY F. PESSOA

The article is devoted to exploring the ways of mental search for tranquility and escape from conflict in fundamental text the «Book of disquiet by Fernando Pessoa» (XX century). The main philosophical ideas of the epic autobiography novel by Pessoa are given. The article considers Pessoa's vision of values in the surrounding world; rationality of choosing escape from society; relationships between Me and Another, aristocracy and quest for the true path. Witty reasoning on exile from the world and delicate balance between stoicism, skepticism and nihilism rise book of Pessoa on the level of deep philosophical and religious literary work. Genius quotes from the «Book of disquiet» inspire for researching and philosophical read of new conflict aspects including such dogmatically unexplored phenomena as escape from struggle in conflict.

Keywords: Fernando Pessoa, «Book of disquiet», conflict, escape from conflict, anxiety.

* Кабылинский Борис Васильевич, кандидат философских наук, доцент, Северо-Западный институт управления РАНХиГС.

Проблематика конфликта детально исследована в отечественной социологической, политической, юридической литературе. Общеизвестно, что есть субъекты конфликта, вступающие в борьбу ввиду невозможности удовлетворить свои потребности другим способом; конфликты классифицируются на внутренние и внешние; многообразие современных технологий разрешения споров сводится к правовому, силовому или переговорному инструментарию и т. д. Этот догматизм теории конфликта успешно мимикрирует в системе отечественного образования, выдавая свою социологическую, психологическую или юридическую сущность за т. н. паспорт профессиональных компетенций специальности «конфликтолог». С научно-исследовательской точки зрения сложившаяся ситуация порождает кризис в развитии философского подхода к изучению феномена «конфликт». Философу просто скучно размышлять на эту тему, т. к. стратификационный подход, классовая борьба, теория организации, бихевиоризм и аналогичная в плане новизны и актуальности методология (см. [4]) совершенно непригодны для раскрытия потаенности антропологической природы конфликта и, как писал Александр Федорович Лосев о банальных псевдомифологических рассуждениях, провоцируют боль в затылке (см. [5]). Иными словами, о ноэтике конфликта уже сказано достаточно, а о ноэтике еще ничего не сформулировано. Сразу оговоримся, что гегельянские и марксистские идеи действительно получили всестороннее развитие в исследованиях конфликтных процессов российского общества в переходный период. На основании этих трудов написаны конфликтологические учебники, подготовлены кандидатские и докторские диссертации, сформированы рабочие программы образовательных дисциплин [см. 7]. Соответственно, тема конфликта вроде бы исчерпана и не осталось никакой пищи для голодного ума радикального философа.

Довольно резкие вводные замечания спровоцированы тем фактом, что автор статьи, получив диплом конфликтолога философского факультета, в свое время был вынужден заняться базовым самообразованием в ходе работы над кандидатской диссертацией по антропологической тематике. Помнится, Федор Михайлович Достоевский остроумно подметил, что право на суд нужно выстрадать [см. 3]. Разумеется, речь идет не только о судебном разбирательстве, но и об обоснованности высказывания любого суждения в принципе. Собственные мытарства по научным библиотекам в поисках вдохновения для подготовки диссертационного исследования о конфликте были выстраданы автором вслух через суждение: «Ищите ответы на вопросы об антропологической природе конфликта в художественной литературе». Парадоксально, но, скажем, «Голод» Кнута Гамсуна, «Улисс» Джеймса Джойса и «Процесс» Франца Кафки гораздо ближе к правильному пониманию специфики внутреннего конфликта, чем большинство профильной научной литературы, которой неясность содержания не помешала обрести догматическую форму.

Таким образом, цель автора статьи состоит не только в том, чтобы обратить внимание интересующихся философией конфликта аспирантов и молодых ученых на литературное наследие Фернандо Пессоа, но и предложить — дерзайте, коллеги! Проведите любимые художественные произведения сквозь призму сознания, нацеленного на изучение конфликта, и вы увидите, как много

скрытых философских смыслов в этом популяризованном, но в то же самое время малоисследованном объекте научного познания.

Прежде всего заслуживает внимания тот факт, что биография Пессоа чем-то напоминает творческий путь другого литературного гения XX в. — Кафки. Скромная работа, ограниченный круг почитателей таланта при жизни и культовый статус иконы современного литераторского искусства после смерти. Любопытно, что проповеди миссионера-иезуита XVII в. Антониу Виейры во многом повлияли на мировоззрение Пессоа. Похожими иезуитскими мотивами наполнил мир своих героев Джойс в отчасти автобиографическом произведении «Портрет художника в юности» и эпохальном романе «Улисс». Проза Пессоа, по нашему мнению, это продукт напряженной духовной рефлексии и стремление придать ментальным поискам истины литературную форму. Надо сказать, что восприятие Пессоа религии и искусства отличается некоторым своеобразием.

Религиозность Пессоа зиждется на безусловном детерминизме и фатализме человеческого бытия, пронизываемого взором божественного провидения. Прежде всего, этот Бог не всеблагой, что подтверждается указанием на самого себя: «Во мне и со мною развлекалась какая-то злобная судьба» [см. 6]. Кстати сказать, Богу не так уж интересно происходящее в душе человека, и отсутствие божественной десницы на воспаленном от непокоя горячем лбу ищущего смысла Я провоцирует экзистенциальный разрыв целостности внутреннего мира: «...я ничтожен, отрицателен, являюсь промежутком, пространством между мной и мной, чем-то, забытым неким богом...» [см. 6]. Любопытно, что христианская церковь в качестве социального института подвергается Пессоа тонкой, деликатной критике, потому что «совершенный христианин — это совершенство человека, которого нет». Подводя некоторую черту интерпретациям религиозности в «Книге непокоя», мы снова возвращаемся к теме фатализма: «Сопротивляясь неизбежным законам, мы исполняем их» [см. 6]. Здесь происходит трагическая потеря Я собственной идентичности, которая неожиданно предстает наподобие осознанной необходимости Спинозы: «Найти личность, потеряв ее, — даже вера одобряет такое осознание судьбы» [см. 6].

Отношение Пессоа к искусству, в отличие от вопросов веры, более двусмысленное. Искусство бесполезно. Любовь, сон и наркотики — тоже искусство. Литература не добавляет ничего нового к нашему основному инстинкту жить, не ведая, каким образом нам это удастся. Дуализм восприятия искусства состоит в том, что все эти нюансы наделяют создаваемые человеком объекты культуры статусом прекрасного. Искусство становится частью пути, следуя которым можно оценить естественность и получить шанс избирательности самовыражения, ускользающий в повседневности.

Главный литературный труд Пессоа, вместивший результаты его многолетних духовных поисков ответов на извечные философские вопросы, предстает перед читательской аудиторией глубоко автобиографичным произведением. «Книга непокоя», в соответствии с названием, выводит читателя из состояния душевного равновесия, приглашая испытать вслед за Пессоа чувство беспокойства о себе, мире, религии, скуке, искусстве, вещах, страдании и истинном пути. Скромный помощник бухгалтера в Лиссабоне, по сути альтер-эго самого Пессоа, оказывается в силах вместить в себя целый мир и ориентироваться

в хитросплетениях этических, антропологических и гносеологических лабиринтов человеческой души. В рамках данной статьи из всего многообразия духовного мира, сконструированного в «Книге непокоя», мы сосредоточимся лишь на бегстве от конфликта, потому что в конфликтологической догматике сопутствующие этой теме вопросы не рассматриваются в принципе.

Действительно, куда же человеку бежать от конфликта? Естественно, не в частных случаях, а в глобальном антропологическом масштабе. В качестве основного варианта, как правило, в научной мысли XX в. превалирует идея о спасении через несвободу. Например, Эрих Фромм поясняет, что тотальной ясности повседневного средневекового бытия не хватает для комфортной жизни в современном обществе, поэтому народные массы в недавнем прошлом так легко впадали в коллективную зависимость от тирании деспотических правителей [см. 9]. «Не важно, что жить плохо, главное — все стабильно и понятно!» Такой лозунг мог бы стать эпиграфом к антиутопическим повествованиям Джорджа Оруэлла и Олдоса Хаксли, с тем уточнением, что герои мифических стран будущего еще и тотально заблуждаются, принимая зло за добро.

Бегство от конфликта в «Книге непокоя» Пессоа представлено более изящно, чем отказ от личной свободы, хотя сам автор и утверждал, что «эта книга всего лишь стон» [см. 6]. Надо сказать, что попытка спрятаться от мира, убежать от себя и от конфликта закончилась неудачей для героя Пессоа:

Обострив свою чувствительность путем изоляции, я получил и то, что ничтожнейшие обстоятельства, какие прежде не оказали бы на меня влияния, меня ранят, подобно катастрофам. Я ошибся, выбирая способ бегства. Я убежал неудобным, окольным путем, ведущим туда, где я уже был, и обрел лишь усталость от путешествия и ужас жить там [см. 6].

Иными словами, незначительные внешние факторы стали восприниматься субъектом как реальные детерминанты значительных внутренних потрясений. Но это поражение не нужно воспринимать буквально, ведь кажущаяся неудача в конце пути является всего лишь промежуточным логическим финалом для идущего по пути сомнения. Пессоа напоминает этим Екклесиаста с его непременным восклицанием: «И это — суета!» (Еккл. 2: 1). Впрочем, справедливости ради надо отметить, что в симфонии ветхозаветного текста отсутствуют ноты саморазрушения. Зато в прозе Пессоа тяги к уничтожению предостаточно, стоит только вспомнить геростратовскую гордыню его рассуждения о похитителе Джоконды, не сумевшем превзойти Леонардо лишь потому, что он не уничтожил картину, и схожего по духу с браконьерством замечания португальского гения о редкости, возвышенности и абсурдности убийства того, чего никогда не было. Здесь мечта Калигулы об одной шее римского народа, которую можно перерубить, дошла до эволюционного предела и воплотилась в замысле ликвидировать что-то еще даже не созданное.

Не является ли изоляция героя Пессоа от общества попыткой уничтожить окружающий мир? Разумеется, призывов к террористическим, революционным и прочим бунтарским действиям в «Книге непокоя» нет. Тем не менее мир должен неизбежно исчезнуть для тех, кто уходит из него. Эта ноша по силам только избранным:

Другие, лучшего происхождения, удерживаются от публичных вещей, ничего не требуя и ничего не желая и пытаюсь донести до голгофы забвения крест простого существования... Единственная обязанность лучших — это свести к минимуму свое участие в жизни племени [см. 6].

Как правило, в элитаристских концепциях духовная и политическая верхушка общества несет бремя заботы о простом народе. Природа такого выбора аристократии многолика и может быть призванием философа, воспетого Платоном; следствием добровольного принятия дьявольских искушений Великим инквизитором Достоевского; узурпацией власти и ее деградацией до уровня олигархии или тирании в эгалитаристских теориях. Аристократы у Пессоа совсем другие, их позиция должна заключаться в том, чтобы их не беспокоили, в противном случае «придется интересоваться другими, чтобы позаботиться о себе самом» [см. 6]. Вспоминаются философская идея античных стоиков, согласно которой свободен тот, кто ничем никому не обязан, и финал жизни римского папы Иоанна Павла II: как только окружающим ничего не было от него нужно, понтифик немедленно погружался в сон. Хотя позиция Н. А. Бердяева, согласно которой духовная природа аристократизма ориентирована в первую очередь на служение Родине, право же, воспринимается гораздо более логично и естественно [см. 1].

К теме исчезновения мира для добровольного отшельника Пессоа мы еще обязательно вернемся. Пока что нужно ответить на вопрос: стоит ли духовное монашество отречения от всего многообразия мира? По мнению Пессоа, ответ, безусловно, положительный, т. к. лишь монотонное существование позволяет видеть чудеса даже в маленьких происшествиях. Удивительно, но похожая идея озвучена одним из героев в «Грозовом перевале» за авторством никогда не бывавшей за пределами Великобритании Эмили Бронте. Пессоа же развивает свою мысль и подтверждает ее примерами: «Охотник на львов не ощущает сладости приключения уже после третьего льва... Путешественник, который исколесил всю Землю, не встречает за пять тысяч миль никакой новизны, но лишь новые вещи» [см. 6]. В многообразии мира нет ничего ценного, поэтому даже преодоление всех морей означает лишь искоренение своей собственной однообразности. Но тогда что такое мир для Пессоа? Оказывается, мир напоминает культуру в значении «совокупность духовных предикатов» [см. 2], предложенном Эдмундом Гуссерлем, и представляет собой «актера на подмостках: он там есть, но он — кто-то другой... Весь мир, вся жизнь — это необъятная система бессознательностей, действующая через индивидуальные сознания» [см. 6]. Итак, рассуждение о риске исчезновения мира как следствии попытки спасения социопатичного аристократа от конфликта в келье ничего-не-знания о себе трансформируется для нас в проблематику взаимоотношений Я и Другого.

Каждому философу известно, что ничего труднее рассуждения о пропозиции Я-Другой не бывает. Иногда может казаться, что это не так, но надо просто еще раз, вслед за Пессоа, задуматься о том, как можно принимать реальное существование другой личности. Такое размышление будет по своей природе ноэтическим, а труднее такого вопрошания человеческий дух пока что ничего для себя не придумал. Может быть, дьявол потому и объявил устами одного из своих эталонных кинематографических воплощений: «Определен-

но, тщеславие — мой любимый из грехов», что тщеславие позволяет забыть о существовании других с подобной душой, а заодно и Бога, одарившего нас способностью доходить в измышлениях до неэтических вопросов. К счастью, сейчас нам не нужно искать ответ на вопрос о том, как возможно бытие Я-с-Другим, но достаточно лишь в трех тезисах представить подход Пессоа к этой извечной проблеме. Во-первых, ни кот, ни человек не освобождаются от рокового обстоятельства быть тем, кто они есть. Забавно, что эта мысль появляется в западной литературе в трагедиях Софокла и не утрачивает актуальности по сей день. Во-вторых, в изоляции, с уходом от Другого, мы становимся людьми, для которых внешний мир — это внутренняя реальность. Легко представить, как сейчас возмущился бы Тимоти Лири, однажды по-парменидовски претенциозно провозгласивший, что существуют вещи за пределами нашего сознания. Во-третьих, мы спотыкаемся о реальные чувства других посреди

сложных способов быть другими людьми, а не вариантами моей личности... Мы пересекаем чужие пути, препятствуем другим, раним и подавляем их, в соответствии с нашим способом действовать... Для кого-то расстояние между другим и им самим никогда не обнаруживается; для другого порой освещается ужасом или печалью благодаря вспышке, стирающей грани [см. 6].

Итак, в социальной аскезе Пессоа мир не исчезает вместе с Другим, он становится нашей внутренней реальностью, но иногда мы натываемся на способы быть других людей и объекты внешнего мира. Эта идея напоминает афоризм Кафки об истинном пути, дескать, это не нить Ариадны, а натянутый канат, о который мы иногда заплетаем ноги. Кстати сказать, какой же путь истины предлагает Пессоа? Очевидно, речь идет о чем-то большем, нежели простом духовный изоляционизм от общества и Родины: «Меня несколько не огорчит, если Португалию наводнят враги или даже захватят ее, если только не потревожат меня самого» [см. 6]. Надо сказать, что налицо очень нехарактерная для эпохи жизненная позиция, учитывая, что по прошествии всего двух-трех лет с каждой трибуны в Европе и мире разносились призывы осознать себя через общественную роль, функцию и в итоге принять в качестве определения нормальности свою полезность для государства [см. 8].

Схоластическое оцепенение жизни — так вкратце можно описать путь от беспокойства и конфликта, которым следует герой «Книги непокоя». Пессоа предлагает не узнавать себя сознательно, т. е. почти осознавать свое небытие в преддверии вожделенного разрыва колеса сансары на обратном пути к Голке-Вриндаване. Мудрость в том, чтобы

смотреть на свои впечатления как на зеленеющее поле... И поскольку мы хотим быть бесплодными, будем также и целомудренными, потому что ничто не может быть гнуснее и ниже, чем, отрекаясь от плодородного в Природе, подлю сохранять из него часть, доставляющую нам удовольствие [см. 6].

Неудивительно, что стоицизм тогда предстает перед нами в качестве органической необходимости, балансирующей на грани скептицизма и нигилизма: «Я не знаю, до какой степени возможно что-либо. Я не знаю, до какой степени что-либо достижимо... Я не знаю, что ничего не знаю». Кем становится герой

Пессоа в конце пути и чего достигает, помимо разочарования? Финальная цель —

создатель безразличий... Сильнее всего желал бы я, чтобы мои действия в жизни научили других чувствовать более для себя самих и менее подчиняться закону коллективности. Обучать такому духовному обеззараживанию, благодаря которому не заболеваешь вульгарностью, мне кажется высшим назначением духовного воспитателя, каким я хотел бы быть [см. 6].

Подводя итоги размышлений о возможностях бегства от конфликта, навянных «Книгой непокоя» Пессоа, хочется заметить, что на страницах произведения гениального португальца достаточно мудрости для каждого философа. Наверное, кому-то акценты, расставленные в этой статье, покажутся противоречащими общей концепции и мировоззрению Пессоа. Пусть будет так, но разве упомянутый путь истины не выражает некоего стремления к духовному обеззараживанию, отсутствию вульгарности и становлению Учителя? В свою очередь, разве эта духовная аскеза не является бегством от повседневного конфликта к чему-то этически более высокому и метафизически совершенному?

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Философия неравенства. — М.: Аст, 2006.
2. Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В. И. Молчанова. — М.: Академический проект, 2010.
3. Достоевский Ф. М. Собрание сочинений. — М.: Правда, 1982.
4. Зиммель Г. Социология вещей. — М.: Вильямс, 2008.
5. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. — М.: Азбука-классика, 2014.
6. Пессоа Ф. Книга непокоя / пер. с португальского И. А. Фещенко-Скворцова. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2016.
7. Стребков А. И. Социальная политика: теория и практика. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2000.
8. Тиллих П. Избранное. — М.: Юрист, 1995.
9. Фромм Э. Бегство от свободы. — М.: Академический проект, 2008.

*Ч. Пило Боил ди Путифигари**

**СТАНОВЛЕНИЕ «НОМО CIVIS»:
ВОСПРИЯТИЕ ГОРОДА И ГОРОДСКАЯ КУЛЬТУРА
ФЛОРЕНЦИИ В СОНЕТАХ ДАНТЕ АЛИГЬЕРИ**

В главных произведениях Данте Алигьери («Божественной комедии», «Посланиях», трактатах) часто звучат слова, напоминающие о долге гражданина и литератора по отношению к своему городу. Данная статья посвящена изучению восприятия города и городской культуры в раннем творчестве Данте, в частности в его сонетах, собранных в книге «Новая жизнь» и в сборнике «Rime» («Стихи»). На основе проведенного анализа сонетов в восприятии города поэтом выделяются три главных аспекта: город как среда, город как общественность и город как общение. В свете современных Данте теорий о принципах государственного строя коммун доказывается, что плотные, дружественные общественные связи, царствовавшие во Флоренции юных лет Данте, служили основой для формирования поэта как “homo civis”.

Ключевые слова: Данте, Флоренция, сонет, город, горожанин, общественность, улица, коммуна.

C. Pilo Boil di Putifigari

*THE BECOMING OF “HOMO CIVIS”: THE PERCEPTION OF THE CITY AND CITY
CULTURE IN FLORENCE THROUGH THE SONNETS OF DANTE ALIGHIERI*

In the main works of Dante Alighieri (“Divine Comedy”, “Epistulae”, and treatises) often sound words reminiscent of the duty of a citizen and a writer in relation to his city. This article is devoted to the study of the perception of the city and urban culture in the early works of Dante, in particular, in his sonnets, from the two collections of verse “The New Life” and “Rhymes”. On the basis of the analysis of sonnets, three main aspects are singled out in the poet’s perception of the city: the city as space, the city as society and the city as communication. In the light of contemporary to Dante theories about the principles of the state system of communes, we try to demonstrate how the dense, friendly social relations that reigned in Florence in the young years of Dante Alighieri served as the basis for the formation of the poet as “homo civis”.

Keywords: Dante, Florence, sonnet, city, citizen, society, street, commune.

* Пило Боил ди Путифигари Чечилия, кандидат филологических наук, доцент, кафедра зарубежной филологии и лингводидактики, Русская христианская гуманитарная академия; cecilia173@yahoo.com

«Гражданская» сторона жизни и творчества Данте Алигьери очень рано стала объектом внимания и изучения со стороны исследователей. А исторический факт его пожизненной ссылки, отвержение поэта и гражданина родным городом только усилил этот интерес. Джованни Боккаччо, первый его «биограф» и исследователь (см. «Малый трактат в похвалу Данте» и незавершенный цикл лекций о Божественной комедии), в самом начале своего трактата обращает внимание читателя на этот аспект: «...об изгнании прославленного мужа Данте Алигьери. Чего был достоин этот исконный флорентинец, отпрыск почтенного семейства, равно блиставший и добродетелями, и обширными познаниями, оказавший Флоренции *значительные услуги*, о том гласят и будут гласить его свершения, и, несомненно, в государстве поистине справедливом он *заслужил бы высочайших почестей*» (курсив мой. — Ч. П.) [1, с. 522].

Бесспорно, после распада Римской империи и долгих веков феодализма, с соответствующим господством принципа жизни как непосредственного служения своему господину, именно благодаря развитию коммун и «коммунальной цивилизации» [6, р. 367], к которой Данте Алигьери всецело принадлежал, в средневековой Европе возрождается гражданское чувство, чувство принадлежности к некому организованному обществу, а из него проистекают ответственность и обязанности перед обществом, которые со временем приводят к более современному пониманию «государства».

В главных произведениях поэта («Божественной комедии», «Посланиях», трактатах) часто звучат слова, напоминающие о долге гражданина и литератора по отношению к своему городу. Выбор Данте языка «вольгаре» (народного) — это осознанный выбор, свидетельствующий о том, что язык своих сограждан отождествляется Данте с будущим города.

Кажется, не случайно именно в 1301 г., в год окончательного изгнания Данте из родного города, доминиканский священник и проповедник Ремиджо де'Джиролами, в свое время ученик Фомы Аквинского в Париже, а в последующем — учитель Данте, опубликовал во Флоренции короткий трактат «De bono comuni», в котором, опираясь на философский, онтологический принцип, названный в «Никомаховой этике» Аристотеля (I, 2, 1094b9–10), о преимуществе целого по отношению к частям его составляющим, доводит понятие «De bono comuni» (об общем благе) до отождествления с понятием «De bono Communis» (о благе Комуны) и синтетизирует свои рассуждения в анафорической формуле «Si non es civis non es homo».

И все-таки названные выше произведения Данте Алигьери относятся все к послефлорентийскому периоду его жизни.

В данной работе мы сосредоточим наше внимание на сонетах Данте Алигьери, которые были написаны в основном в предыдущий, «флорентийский» период его жизни. Цель работы — определить и охарактеризовать «гражданскую составляющую» личности поэта до периода его изгнания из родного города, проанализировать восприятие города Данте через призму его сонетов, этого особенного стихотворного жанра, характеризующего ранний, юношеский период жизни и творчества Данте, до изгнания и ранее того периода, когда он стал «общественным деятелем».

Для этой цели мы рассмотрели, в первую очередь, сонеты Данте Алигьери, которые составляют значительную часть юношеских лирических произведений поэта. Сонет — поэтический жанр, появившийся в поэзии «сицилийской школы» и быстро и глубоко утвердившийся в тосканской поэзии второй половины XIII в. Если в сицилийской лирике сонет, как и другие стихотворные жанры, был связан исключительно с любовной тематикой, то очень скоро он стал включать в свою характерную сжатую и синтетическую форму и другие темы.

Из всех сонетов, написанных Данте, одна часть была отобрана и включена самим поэтом в книгу «Новая жизнь», а остальные вошли в более разнородный сборник «Le rime» [5]. Мы не учитывали 223 сонета, которые составляют стихотворное сочинение «Il Fiore», «приписанное» Данте Алигьери в силу неустановленности авторства.

Итак, каким образом город и городская культура Флоренции присутствуют в этих сонетах? В результате проведенного анализа текстов нам представляется, что присутствие города в них можно выявить в трех главных моментах: город как среда, город как общественность и город как общение.

Что касается первого пункта, можно отметить следующее: сонеты, вошедшие в «Новую жизнь», систематически, хотя иногда и опосредованно, связаны с любовью поэта к Беатриче и с ее «восхвалением». И все-таки, несмотря на то что любовь Данте является личной и исключительной, сонеты, которые выражают его чувства и страдания его сердца, непременно содержат общественные и городские черты: в них мелькают улицы, дома, комнаты, постоянно присутствуют люди — причастные к событиям свидетели или случайные прохожие.

Комментарии автора к каждому сонету в данном случае помогают восстановить связь с городом и разъяснить те отсылки к окружающей среде и намеки на повод создания стихотворного сочинения, которые Данте в них видит или желает, чтобы читатель увидел. Из них мы узнаем, что поводом для создания сонета являются исключительно встречи, связанные с событиями повседневной жизни города: воскресная служба в церкви, прощание с умершей жительницей, дружеские встречи в домах знакомых или случайные на улице.

В этом отношении одним из самых показательных сонетов «Новой жизни» нам представляется сонет «Tanto gentile e tanto onesta pare». Проанализируем его подробнее. Этот известнейший сонет чаще всего цитируется как пример синтеза главных теоретических опор куртуазной поэзии и «нового сладостного стиля», а также как показательный этап развития поэта к более зрелым представлениям о любви. Но в данной работе он представляет особый интерес в плане демонстрации способов интеграции куртуазной любви в городскую среду. В нем можно отметить присутствие ряда определенных словесных показателей, указывающих на измерение «улицы» и общественной сферы жизни города.

Tanto gentile e tanto onesta pare / la donna mia quand'ella **altrui** saluta, / ch'ogne lingua deven tremando muta, / e li occhi no l'ardiscon di guardare.

Ella **si va**, sentendosi laudare, benignamente d'umiltà vestuta, / e par che sia una cosa venuta / da cielo in terra a miracol mostrare.

Mostrasi sì piacente a **chi** la mira, / che dà per li occhi una dolcezza al core <...>

Так благородна, так она чиста, / Когда **при встрече** дарит знак привета, / Что
взору не подняться для ответа / И сковывает губы немота.

Восторги возбуждая неспроста, / Счастливой безмятежностью одета, Идет
она — и кажется, что это / Чудесный сон, небесная мечта.

Увидишь — и, как будто через дверцу, / Проходит сладость через очи к сердцу
<...> (Пер. Евгения Солоновича; выделение жирным шрифтом мое. — Ч. П.).

Сравнивая различные переводы (современного нам переводчика Евгения Солоновича, а также более давние переводы Евгения Корша (1809–1897) и Абрама Эфроса (1888–1954)) мы обратили внимание на то, что в русском тексте эти показатели ослабевают и в некоторых случаях даже исчезают.

Например, «Когда при встрече дарит знак привета» (Солонович) не вполне может передать акцент, сосредоточенный в итальянском слове «altrui» (кому-то): это намек на третье лицо, отличное от Беатриче и от Данте, но все-таки причастное к жизни города и к движению улицы, в которое непременно Беатриче войдет и каждый день входит, когда выходит из дома, это лицо в русском тексте слегка угадывается, но даже не названо, а в итальянском не только названо, хоть и как неопределенная личность, но на него даже падает ударение всего стиха. То же сильное значение содержит в следующем стихе неопределенное прилагательное «ogne» ('каждый'). «Каждый язык» — обозначает язык каждого человека, который окажется на улице в тот момент, когда Беатриче будет по ней проходить. Учитывая населенность Флоренции того времени и описания самого Данте в прозаических фрагментах книги, можно предположить, что таких людей очень много. В девятом стихе местоимение «chi» служит подтверждением первых двух, но также не находит отражения в русском переводе.

В пятом стихе глагольная форма «Ella si va» является тоже необычной, настолько необычной, что первый русский переводчик сонета (Евгений Корша), видимо, перепутал ее с близкой формой «Ella se ne va», переводя ее в антинормическом значении «уходит», «исчезает». На самом деле, значение этого глагола — не просто «ва» — 'идет', а 'идет себе', 'проходит'. Движение Беатриче по дороге и среди народа наделяется медленной беспечностью и в то же время торжественностью. Использование возвратной частицы направляет внимание «поэта-зрителя» и, следовательно, читателя на субъект действия.

Показательный, «зрительский», публичный аспект этой сцены находит подтверждение в использовании глагола «Mostrasi» ('показывается') в начале девятого стиха, в предпочтении более нейтральной и менее субъективной формы «rage», которая звучит дальше.

Город представляется нам посредством его самых значимых атрибутов: «улица» и «скопление народа». Только в одном из 25 сонетов «Новой жизни» у Данте есть намек на загородную и, соответственно, пустынную дорогу («Cavalcando l'altr'ier per un cammino», IX). В других случаях частные помещения или общественные места города всегда населены горожанами.

Второй аспект города, который выделяется в сонетах Данте, — это и есть, как указано выше, город как общественность.

Во-первых, можно отметить, что для Данте, который, согласно устоям куртуазной любви, намеренно прячет от сограждан реальный объект своих

пылающих чувств, в нарисованной им ситуации испытывает немало трудностей, поскольку его встречи с Беатриче всегда «прилюдны». Отношения поэта и Беатриче развиваются, портятся и продолжают на фоне общественности и общественной жизни Флоренции. Даже оригинальный прием «женщины-ширмы» (прилюдно демонстрировать интерес к другой даме, чтобы маскировать истинную любовь к Беатриче), несмотря на предполагаемое «литературное» объяснение, относится тоже к сфере общественности.

Беатриче всегда окружена людьми, преимущественно, но не исключительно женского пола, и любые действия поэта по отношению к ней или к другой даме из ее окружения сопровождаются взглядами, комментариями, слезами и словами сопереживания. Тот факт, что Данте сам комментирует свои стихи, помогает, естественно, лучше понять обстоятельства их появления и объяснить частые обращения поэта к окружающей аудитории, другими словами, «диалогичность» его сонетов (стоит отметить, что особый уровень «диалогичности», согласно традициям «нового сладостного стиля», характеризует в «Новой жизни» и стихотворную форму канцоны).

Интересно также отметить, что в отношениях между людьми в стихах и в текстах «Новой жизни» преобладают именно акценты сострадания, сопереживания, а если и суждения, то не злобного, а просто вызванного желанием поучать. Картина города и общественных связей, царящих в нем, является, видимо, по осознанному решению автора, необыкновенно «доброжелательной» и положительной, что гармонично соответствует высоким качествам самого объекта «восхваления» — Беатриче.

В сфере взаимоотношений между людьми параллельно с любовной темой в сонетах Данте находят выражение многие другие душевные состояния и отношения с людьми. Прежде всего, они связаны с дружбой и сферой общения. Здесь мы переходим к третьему — главному аспекту городской культуры, присутствующему в сонетах Данте.

В частности, один из сонетов из сборника «Le rime» — «Guido io vorrei che tu e Laro e io...» является, на наш взгляд, самым показательным для определения «гражданской составляющей» личности юного Данте, где город проявляется как товарищество и дружба.

Если мы снова обратимся к произведению доминиканского проповедника Ремиджо де' Джиролами, мы увидим, согласно комментариям Е. Панелла, что возникновение этого трактата обусловлено конкретной и трагической исторической ситуацией во Флоренции в 1300–1301 гг., сложившейся в ходе споров об отмене решения об изъятии имущества у изгнанных из Флоренции сограждан [9]. В крайне критическом положении города, во имя сохранения республиканского принципа и демократических устоев коммуны Флоренции и в соответствии с политической линией Папы Римского, Джиролами поддерживает тезис об отмене указа об изъятии, доказывая и аргументируя свою позицию тем, что «благо общее» — это и есть «благо общества». Это попытка, к сожалению, не удавшаяся, спасти и восстановить разорванную социальную ткань своего города. По словам Джиролами, жители города, в котором нарушены социальные связи и властвуют ненависть и месть, — это пустые оболочки, лишённые своей сути.

Об этом же Джованни Боккаччо заговорит через 60 лет, выражая горечь и указывая, в первую очередь, на печальный опыт Данте Алигьери и коммуны Флоренции.

В заключение хотелось бы все-таки отметить, что в случае Данте именно потеря тех общественных и тесных связей, которые характеризовали городской период его жизни, послужила толчком для их осознания. В зрелом творчестве поэта понятие «горожанин» перейдет от «общественного содержания» к «политическому», понятие «*homo civis*» станет в большей степени «залогом» и ответственностью по отношению к своему городу и государству в более широком его понимании.

ЛИТЕРАТУРА

1. Боккаччо Дж. Жизнь Данте // Боккаччо Дж. Малые произведения / пер. Э. Линецкой). — СПб.: Художественная литература, 1975. — С. 521–572.
2. Волков В. В. Семантическое ядро концепта «человек» в зеркале латинских и латинизированных наименований // Вестник РУДН. Сер. Теория языка. Семиотика. Семантика. — 2015. — № 1. — URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/semanticheskoe-yadro-kontsept-a-chelovek-v-zerkale-latinskikh-i-latinizirovannykh-imenovaniy>
3. Голенищев-Кутузов И. Н. Комментарии к «Новой жизни» Д. Алигьери. — URL: <https://www.litmir.me/br/?b=57449>
4. Alighieri Dante. Vita Nuova. — Roma: Biblioteca Universale Rizzoli, 1984.
5. Alighieri Dante. Le opere poetiche minori. Rime // Dante. Tutte le opere. — Roma: GTE Newton, 2017. — P. 715–765.
6. Asor Rosa A. Storia e antologia della letteratura italiana. La poesia del Duecento e Dante. — Firenze: La Nuova Italia, 1974.
7. Boccaccio G. Trattatello in laude di Dante, a cura di Vittore Branca. — Milano: Arnoldo Mondadori Editore, Arnoldo Mondadori Editore, 1974.
8. Brilli E. Firenze e il profeta. Dante tra teologia e politica. Roma: Carocci editore, Università di Roma La Sapienza, 2012.
9. Panella E. Dal bene comune al bene del Comune // Memorie domenicane. — 16 (1985). — P. 123–168.

*Д. В. Шмонин, иером. Афанасий (Микрюков)**

СОБЫТИЕ ГОДА В ТЕОЛОГИИ: НЕСКОЛЬКО СЛОВ О КОНФЕРЕНЦИИ В МОСКВЕ

*D. V. Shmonin, hieromonk Athanasy (Mikryukov)
THE EVENT OF THE YEAR IN THEOLOGY:
A FEW WORDS ABOUT THE CONFERENCE IN MOSCOW*

14–15 июня 2017 г. в Москве, на базе Национального исследовательского ядерного университета «МИФИ» и Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, прошла научная конференция «Теология в гуманитарном образовательном пространстве». Конференция стала общественным и научным событием общероссийского уровня, отразившим результаты и перспективы становления теологии как отрасли знания, а также дальнейшего развития теологического образования.

При открытии пленарного заседания председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, председатель Межведомственной координационной группы по преподаванию теологии в вузах, ректор Общецерковной аспирантуры и аспирантуры митрополит Волоколамский Иларион огласил приветственное послание Святейшего Патриарха Кирилла. На конференции выступили: Министр образования и науки России О. Ю. Васильева, помощник Президента Российской Федерации А. А. Фурсенко (он прочитал текст адресованной участникам форума телеграммы руководителя Администрации Президента Российской Федерации А. Э. Вайно), а также председатель Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки России, ректор Российского университета дружбы народов В. М. Филиппов.

* Шмонин Дмитрий Викторович, доктор философских наук, профессор, проректор по научной работе, заведующий кафедрой педагогики и теории образования Общецерковной аспирантуры и докторантуры в Санкт-Петербурге (на базе Русской христианской гуманитарной академии).

Микрюков Дмитрий Юрьевич, благочинный Общецерковной аспирантуры и докторантуры.

В научном мероприятии приняли участие ректоры, профессора и преподаватели ведущих светских и религиозных высших учебных заведений, всего более трехсот представителей самых разных регионов страны.

В первый день работы конференции, 14 июня, прозвучал программный пленарный доклад митрополита Волоколамского Илариона «Теология в современной России: становление отрасли».

В ходе пленарного заседания также прозвучали доклады ректора Национального исследовательского ядерного университета «МИФИ» М. Н. Стриханова и ректора Нижегородского государственного педагогического университета имени Козьмы Минина, доктора философских наук, профессора А. А. Федорова.

После перерыва под председательством митрополита Волоколамского Илариона открылась панельная дискуссия по докладам. В ходе заседания круглого стола выступили: ректор Казанской духовной семинарии митрополит Казанский и Татарстанский Феофан; президент Российского государственного гуманитарного университета, председатель экспертного совета по теологии ВАК Е. И. Пивовар; руководитель Церковно-научного центра «Православная энциклопедия» С. Л. Кравец; руководитель Департамента образования, науки и культуры Духовного управления мусульман Российской Федерации Ш. Р. Кашаф; ректор Северо-Кавказского федерального университета А. А. Левитская; ректор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета протоиерей Владимир Воробьев; профессор Российско-американского учебно-научного Центра библеистики и иудаики РГУ Л. Ф. Кацис; ректор Русской христианской гуманитарной академии Д. К. Богатырев; ректор Поволжского православного института имени святителя Алексия, митрополита Московского, протоиерей Димитрий Лескин; президент Нижегородского государственного педагогического университета имени Козьмы Минина Л. Е. Шапошников.

В рамках программы форума 14 июня также состоялось заседание круглого стола: «Теология как отрасль знания: проблемы и перспективы» (ведущий Р. В. Светлов — профессор Санкт-Петербургского государственного университета, декан факультета философии, богословия и религиоведения РХГА, член экспертного совета по теологии ВАК).

На заседании выступили профессор Д. В. Шмонин, заместитель председателя Синодального миссионерского отдела Русской Православной Церкви игумен Серапион (Митько), доцент кафедры теологии Национального исследовательского ядерного университета «МИФИ» иеромонах Родион (Ларионов) и другие участники конференции.

15 июня Первая Всероссийская научная конференция «Теология в гуманитарном образовательном пространстве» продолжила свою работу. В ходе работы круглых столов «Теология как отрасль знания и пространство межрелигиозного сотрудничества» (продолжено заседание, начатое 14 июня), «Теология и образовательные стандарты (ведущие: прот. Константин Польсков — проректор ПСТГУ по научной работе, заместитель председателя Федерального УМО по теологии, М. В. Таланкина — секретарь Федерального УМО по теологии, член экспертной группы по теологии при Межрелигиозном совете России), «Теология и перспективы развития епархиальных советов по теологическому образованию» (ведущий иером. Онисим (Бамблевский) — председатель Отдела

религиозного образования и катехизации г. Москвы). Всего в ходе работы заседаний во второй день конференции выступили свыше 80 участников.

После перерыва состоялось итоговое пленарное заседание под председательством ректора НИЯУ «МИФИ» М. Н. Стриханова, на котором присутствовали около 270 участников и гостей конференции. М. Н. Стриханов ознакомил участников заседания с подготовленным программной и редакционной группами проектом резолюции. В выступлениях руководителей круглых столов с отчетами о состоявшихся дискуссиях прозвучала мысль сделать теологический форум ежегодным.

Резолюция была принята, с учетом прозвучавших предложений, единогласно (при одном воздержавшемся) открытым голосованием. Участники констатировали завершение процесса государственного признания теологии. Юридически и фактически закреплено возвращение теологии в научно-образовательное пространство нашей страны на всех уровнях — от бакалавриата до ученых степеней кандидата и доктора теологии. Завершена подготовительная работа по созданию поликонфессиональной модели теологического образования и теологической науки. Среди рекомендаций, которые приняли участники форума, обратим внимание на предложение, согласно которому формирование отрасли знания «Теология» путем создания групп специальностей должно проходить по религиозно-конфессиональному принципу, а также на мысль о том, что при формировании экспертного совета по теологии ВАК и диссертационных советов по теологическим специальностям необходимо предусмотреть согласование их составов с соответствующими централизованными религиозными организациями (по аналогии с действующей нормой Федерального закона «Об образовании в Российской Федерации», фиксирующей согласование преподавателей теологических дисциплин с соответствующей централизованной религиозной организацией).

Конференция продемонстрировала общегуманитарное и междисциплинарное значение теологии как для развития богословской профессиональной среды, так и в составе социальных и гуманитарных дисциплин для классических, технических, педагогических и других высших учебных заведений, особо отметив ее, теологии, ценностно-мировоззренческую и воспитательную роль.

Было решено провести в 2018 г. вторую научную конференцию всероссийского уровня с таким же названием.

*В. П. Кошарный**

**ИНТЕГРАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
(Маслин М. А. Разноликость и единство русской философии. —
СПб.: Издательство РХГА, 2017. — 526 с.)**

Вышедшая в свет в издательстве РХГА монография доктора философских наук, профессора, заведующего кафедрой истории русской философии МГУ им. М. В. Ломоносова М. А. Маслина является событием незаурядным в современном отечественном философском россиеведении. Это касается и формулируемых в ней методологических установок автора, и тщательности анализа разнообразных тем и проблем, приводящего, в конечном счете, к целостной картине отечественного историко-философского процесса. Это одна из редких в наше время обобщающих концептуальных работ по истории русской философии. В этом смысле книга действительно представляет из себя монографическое исследование, несмотря на очерковый характер и внешне не классический, не характерный для большинства монографий стиль изложения материала. Автор основательно и со многих сторон, с единых методологических позиций анализирует один объект — историческое бытие русской философской мысли.

Русская философия рассматривается в книге с позиций заявленной автором концепции «разноликости и единства», предполагающей учет всех интегральных форм русской мысли, как рациональных, так и иррациональных. При этом в книге они анализируются как связанные единой цивилизационной общностью и исторической судьбой. Эта концепция сложилась в результате многолетней научно-исследовательской работы автора в области истории русской философии на философском факультете МГУ им. М. В. Ломоносова, читаемых там же и в других учебных заведениях России и за рубежом курсов лекций, выступлений на многочисленных научных конференциях.

Автор возражает против утвердившихся и воспроизводящихся в литературе представлений о неизменно антропоцентричном, историософичном,

* Кошарный Валерий Павлович, доктор философских наук, профессор, Пензенский государственный универси-тет, val_kosh@mail.ru

социально-ориентированном или каком-то ином характере отечественной философской мысли. Оригинальным и, возможно, неповторимым качеством русской философской мысли является, по обоснованному мнению автора, «именно ее *разноликость*, то есть чрезвычайное разнообразие смысловых преломлений при сохранении общего лика, в его целостности и единстве» (с. 9–10). Обоснованию идеи интегральной истории русской философии и посвящен первый раздел книги.

Что собственно означает термин «интегральная история» применительно к объекту и предмету рассматриваемой работы? Концепция интегральной истории русской философии как методологическая основа научно-исследовательской деятельности и преподавания предполагает анализ идейного наследия русских мыслителей различных направлений «не как разнородной совокупности идей, но как преемственного процесса полифонического диалога идей внутри целого отечественной философской мысли» (с. 11). В то время как сравнительно недавно научное сообщество находилось под властью доктрины, согласно которой историко-философский процесс — это непрерывная и непримиримая идеологическая «борьба всех против всех» различных направлений, течений и учений, приводящая в конечном счете к торжеству единственно верного учения. Концепция интегральной истории предполагает представление истории русской философии как целостной картины, отражающей основные этапы и многообразие течений и учений русской мысли. Она включает в себя и понимание русской философии не только как прошедшего, но и как продолжающегося явления русской философской культуры. В рамках рассматриваемой концепции М. А. Маслин предлагает свой вариант ответа на вопрос о том, что вкладывается в понятие «русская философия». Основой единства русской философии является не языковое, этнокультурное или пространственно-географическое единство (русская философия создавалась не только на русском языке, не только русскими по национальности мыслителями и не только на территории России). Как и Б. П. Вышеславцев, он утверждает, что нет никакой отдельной, ни на что не похожей, «самобытной» русской философии. Вопросы, которые она решает — это вопросы общепhilософские, но способы их решения своеобразны. Тогда в чем же состоит «русскость» русской философии? Из текста книги следует: принадлежность к русской философии — это принадлежность к русской философской культуре, культурно-философской традиции (см., напр., с. 37).

К сказанному можно добавить, что концепция «разноликости и единства», или интегральной истории, русской философии вовсе не отменяет разнообразия методологических подходов, «единство» и «разноликость» представляются существенными и соотносимыми характеристиками истории русской философии.

Методологические подходы, сформулированные в рамках концепции разноликости и единства русской философии, наиболее ярко проявились в работе над энциклопедией «Русская философия», раскрытию сути этого проекта посвящена специальная часть первого раздела книги. Читателю будет интересно познакомиться с периодизацией истории русской философии и обзором основных этапов ее исторического развития, который дает автор — инициатор издания и руководитель авторского коллектива — на основе материалов энциклопедии.

Подключение Древней Руси к всемирному историко-философскому процессу автор связывает с принятием христианства и последующим приобщением к православной культуре. В итоге русская культура оказывается органической частью православной славянской культуры, которая и становится питательной средой для формирования философско-мировоззренческих представлений. Автор относит к числу предубеждений и штампов распространенное мнение о том, что русская философия началась лишь в 30–40-е гг. XIX в. с полемики западников и славянофилов. В монографии подчеркивается, что началом и высоким образцом средневековой русской философской мысли является «Слово о законе и благодати» (середина XI в.), принадлежавшее киевскому митрополиту Иллариону. XI–XVII вв. — органическая часть отечественного историко-философского процесса. XVIII в. не «философский пролог», а существенно значимый этап развития русской философии. То же самое можно сказать и о попытках ограничить историческое существование русской философии (например, 1917-м или 1922 г.). Автор связывает такой подход с «колониальным сознанием» 90-х гг. XX в., когда принижалось все, существовавшее в советское время. Ничего общего с подлинно научными взглядами, направленными на создание объективной и целостной истории русской философии, стремление отнести русскую философию к факту историческому, не относящемуся к нашему времени, не имеет.

Избавление от различного рода штампов и стереотипов, как представляется, — одна из важнейших задач автора книги. Так, во втором разделе, посвященном русским мыслителям XVIII–XIX вв., констатируя ослабление внимания к трудам русских естествоиспытателей на фоне увлечения религиозной философией, М. А. Маслин обращает внимание на повальное причисление всех выдающихся русских ученых-естествоиспытателей к материалистической традиции и атеизму. В книге раскрываются идеологические причины причисления ученых к материализму и показывается, что материализм как теоретически сформулированное мировоззрение можно обнаружить лишь у немногих ученых, а «мнимый материализм русской науки и философии» (В. В. Зеньковский) — не что иное, как продукт догматизированного советского марксизма 40–50-х гг. XX в., исходившего из идеи непосредственной связи между научным и материалистическим мировоззрением. В соответствии с такого рода установками, например, М. В. Ломоносов был объявлен основоположником материалистической традиции в русской науке и философии, хотя такой вывод не имел оснований в трудах ученого. Автор монографии убедительно доказал, что на самом деле от Ломоносова идет традиция научно-философского реализма. При этом рациональное обоснование атомистических представлений, по его мнению, не противоречит религиозной вере, ибо «метод философствования, опирающийся на атомы», не отвергает «Бога-творца», «всемогущего двигателя» (с. 137).

Во второй раздел включены также статьи о таких значительных персоналиях русской философской мысли, как И. В. Киреевский, А. И. Герцен, Н. П. Огарев, Д. И. Писарев, Ф. М. Достоевский и К. Н. Леонтьев, в третий раздел, посвященный мыслителям XIX–XX вв. — статьи о Вл. С. Соловьеве, Н. А. Бердяеве, И. А. Ильине, Г. П. Федотове, В. В. Розанове, Г. В. Флоров-

ском, М. М. Бахтине, Патриархе Кирилле. Разумеется список далеко не исчерпывает всех важнейших русских мыслителей, а также тем и проблем, ими поднятых. Но дело не в количестве конкретных имен — каждое из них дает автору монографии возможность высказаться по многим принципиальным вопросам истории русской философии, проследить взаимосвязи и взаимовлияния, показать внутреннее единство русской философии различных этапов ее развития. Говоря о сочинениях И. В. Киреевского, автор показывает, что, являясь выражением славянофильской философии, они фактически вышли за ее пределы и стали символом всей русской философии, ее оригинального, национально-своеобразного характера (с. 142). Он указывает на «переключку» идей русского мыслителя с идеями Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, С. Н. и Е. Н. Трубецких, П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, Н. Ф. Федорова, Н. О. Лосского, В. В. Зеньковского и др., приводит уважительные суждения о личности философа, принадлежащие Ф. А. Степуну, А. И. Герцену, Д. И. Писареву, В. В. Розанову, сравнивает его с П. Я. Чаадаевым, говорит о связи идей И. В. Киреевского с метафизикой сердца Г. С. Сковороды, о трансляции идей философа-славянофила к следующим поколениям русских мыслителей (П. Д. Юркевич, Б. П. Вышеславцев, С. Л. Франк, П. А. Флоренский, И. А. Ильин, С. Н. Трубецкой и др.).

Одна из статей посвящена выдающемуся русскому мыслителю XIX в. А. И. Герцену. М. А. Маслин фактически реабилитирует имя уникального философа и публициста, оставившего глубокий след в русской и европейской культуре, в отношении которого также сработали стереотипы, сложившиеся еще в XIX в. А в XX столетии, в советский период, труды А. И. Герцена рассматривались преимущественно через призму установок, данных В. И. Лениным в статье «Памяти Герцена» (1912), в которой мыслитель рассматривался как певец грядущей революции. Образ Герцена-революционера, полагает автор монографии, «подлежит закономерному пересмотру в наше время, как закономерно и восстановление его настоящей “философской репутации” в контексте отечественной философии» (с. 155). Освободиться необходимо и от штампа об «интегрированной философии революционного демократизма», формировавшейся со времен В. Г. Белинского, от мифа о демократизме Герцена, который, как показывает М. А. Маслин, «был в действительности одним из самых острых критиков демократии в европейской традиции» (с. 117).

Таким образом, автор постоянно проводит мысль о том, что современный анализ истории русской философии необходимо осуществлять максимально полно, без изъятий, освобождаясь от предубеждений и стереотипов, опираясь на источники и учитывая положительный опыт и ошибки предшествующих поколений ученых. С этим выводом нельзя не согласиться. Пора вернуть в проблемное поле русской философии темы, выпавшие в 90-е гг. XX в., сделать их предметом современных теоретических дискуссий.

Книга М. А. Маслина чрезвычайно многогранна, в ней обсуждаются идеи представителей русской религиозной философии — классиков русской идеи В. С. Соловьева и Н. А. Бердяева, политическая философия И. А. Ильина, оригинальные взгляды В. В. Розанова, философское россиеведение Г. В. Флоровского, анализируются взгляды участников сборника «Вехи» (1909) и ев-

разийского движения в русском послеоктябрьском зарубежье. Все они так или иначе связаны с разными вариантами формулировки «русской идеи», в основе которой, по мнению автора, лежит дух христианского универсализма В. С. Соловьева, тесно связанный с мыслью Ф. М. Достоевского о «всемирной отзывчивости» русской души. Этот дух разделяли все теоретики русской идеи, включая Н. А. Бердяева с его идеями о специфике русского культурного и цивилизационного развития.

В очерке «Велико незнание России...» М. А. Маслин замечает, что русская идея является одновременно и российской идеей, поскольку ее историческое развитие проходило на огромном пространстве евразийского месторазвития, заселенного многими издавна живущими вместе народами. Ее носителями выступали не только русские, но и другие народы России, связанные единой исторической судьбой.

Есть ли будущее у русской идеи? Автор связывает ее перспективы с социально-экономическим прогрессом и духовным возрождением общества, его готовностью принять наследие русской идеи в целостном виде, без «обрывов и конфронтаций», при условии достижения согласия в обществе.

Предметом детального анализа в работе стало классическое евразийство и неоевразийство («Евразийство как пореволюционное идейное течение» и «Классическое евразийство и его современные трансформации»). Обращает на себя внимание обращение автора к идейным источникам евразийства — предъевразийству или протоевразийству (А. С. Пушкин, А. С. Хомяков, Н. Я. Данилевский, В. И. Ламанский, А. И. Герцен, К. Н. Леонтьев), в трудах которых присутствует «позитивный ориентализм». Можно согласиться с выводом М. А. Маслина об отсутствии единой «парадигмы» евразийства, а также с определением классического евразийства как «полидисциплинарного течения», «размытости концептуальных очертаний евразийства». «Странно предположить, — пишет автор, — что было возможно управлять и концептуально координировать эту евразийскую “идейную стихию”, распространявшуюся в разных местах проживания эмигрантов» (с. 378). Вместе с тем остается открытым вопрос о том, как удавалось евразийцам обосновывать историческое, экономическое, географическое, языковое, культурное, религиозное единство (последнее не очень убедительно) России-Евразии, которое они осуществляли через свои научные дисциплины (например, разработка Н. С. Трубецким учения о языковых союзах, концепция исторического единства России-Евразии Г. В. Вернадского др.). Однако бесспорным представляется положение о продуктивности и в теоретическом, и в практическом отношении идеи евразийцев о необходимости конструирования специальной полидисциплинарной науки о России, «россиеведения», соединяющего усилия философов, политиков, обществоведов и естествоиспытателей (с. 381).

Монография завершается разделом «Русская философия за рубежом». Материалы раздела особенно ценны, поскольку М. А. Маслин — признанный и в России и за рубежом специалист в области западной философской русистики. Устойчивый интерес к данной теме проявился у него еще в начале 70-х гг. XX в. В центре внимания в данном разделе — состояние «русских исследований» в США, Западной Европе и Китае. Среди зарубежных исследователей

русской философии автор выделяет И. Берлина, Дж. Ф. Патнэма, Дж. Л. Клайна, Д. П. Скэнлана, М. Ларуэль. Подробно рассматриваются труды А. Валицкого, Ф. Ч. Коплстона, Т. Шпидлика, А. Л. Кроун. Специальная статья посвящена исследованиям по истории русской философии в современном Китае. Автор подчеркивает, что на Западе имеется немало квалифицированных ученых, с которыми можно вести научный диалог.

В целом книга получилась чрезвычайно насыщенной, концептуальной, и при этом легко читаемой. Работа будет полезной для специалистов в области истории русской философии, она открывает широкое проблемное поле для тех, кто только подключается к исследовательской деятельности, всех тех, кто интересуется отечественной интеллектуальной историей.

*Машукова Е. Ю.**

**О ФИЛОСОФСКОМ ОБРАЗОВАНИИ В РОССИИ
(Павлов А. Т. Философское образование в Российской империи. — М.: Изд-во Московского Государственного университета им. М. В. Ломоносова, 2017. — 379 с.)**

Автор книги, известный историк русской философии А. Т. Павлов, последнее время плодотворно занимается исследованием истории философского образования в России. Его работы, посвященные данной тематике: (статьи в энциклопедии «Русская философия», главы в маслинском учебнике «История русской философии»), книга «Философия в Московском университете» и публикации в «Вестнике РХГА») хорошо известны специалистам

Таким образом, данное исследование является итогом многолетней работы автора. Необходимо отметить, что в нем существенно расширена география исследования (добавлены, в частности, материалы, освещающие развитие философского образования в Киевском и Харьковском университетах) и использованы малоизвестные документы по философскому образованию в русских университетах XIX в. В приложении дается список переводов на русский язык учебников Ф. Х. Баумейстера, очень популярных в России в XVIII — начале XIX вв. и публикуются главы из учебников Баумейстера по «Логике», «Метафизике» и «Нравоучительной философии» (в сокращении). Естественно, автор опирается на солидную традицию исследования философского образования в России, заложенную такими яркими историками, как Г. Г. Шпет («Очерк развития русской философии»), П. Н. Милюков («Очерки по истории русской культуры»), В. В. Зеньковский («История русской философии»), хотя и вступает с ними в полемику; конечно же, прежде всего, с Г. Г. Шпетом, известным своими резкими высказываниями о русской философии. Огромная эрудиция автора позволила ему сделать по-настоящему интересное научное исследование.

Автор рассказывает о бытии философии в трех различных областях культуры: в духовных академиях, где она была тесно связана с богословием, в университетах, где она также не развивалась свободно, а зачастую зависела

* Машукова Елена Юрьевна, кандидат философских наук, доцент, Военно-космическая академия им. А. Ф. Можайского.

от политических условий, а также в литературе и публицистике, где она существовала наиболее свободным образом. Он всесторонне обосновывает тезис об основательности и серьезности философского образования в духовных семинариях и академиях, где изучались труды европейских ученых и, в частности, уже в 20-е гг. XIX в. были переведены Кант и Шеллинг. Не случайно многие выпускники духовных академий стали впоследствии талантливыми преподавателями философии в университетах, в 30-е гг. это были М. Г. Павлов, Н. И. Надеждин, О. М. Новицкий, С. С. Гогоцкий. Известно, что их лекции имели большой общественный резонанс.

Центральный тезис работы А. Т. Павлова может быть сформулирован так: философское образование в России имело решающее значение для формирования русской философии. Не случайно расцвет русской философии приходится на конец XIX в., и этому предшествовало введение в университетах систематического философского образования. В учебных аудиториях осваивались лучшие образцы европейской философии, ставшие великолепной школой русского мышления. Результаты не замедлили сказаться: в конце XIX — начале XX вв. появляется ряд мыслителей, ставших гордостью русской философии.

Во введении рассказывается о формировании философского образования, которое начинается с XVII в., когда (в рамках противоборства католицизму) были созданы первые два высших учебных заведения: Киево-Могилянская коллегия и Эллино-греческая школа, впоследствии Славяно-греко-латинская академия. Философия в них читалась по системе Фомы Аквинского и не должна была противоречить вере.

В книге пять глав, в которых рассказывается о наиболее значимых вехах в истории российского философского образования.

Первая и вторая главы рассказывают о философском образовании в России в XVIII в. Программу обучения философии в первом, академическом университете можно оценить высоко; с 1726 г. здесь преподаются логика, метафизика и нравоучительная философия, с 1748 г. к ним добавилась история философии. Иное дело, что организация работы университета в силу целого ряда частных обстоятельств и причин общекультурного характера оставляла желать лучшего. Достаточно сказать, что с 1731 по 1742 г. философия не преподавалась вообще, а вскоре после смерти Ломоносова университет был закрыт. Первая попытка полноценного философского образования в России была не совсем удачна.

Особенность философского образования, получаемого в Московском университете (с 1755 г.) заключалась в том, что курсы логики, метафизики и нравоучительной философии *обязаны были прослушать все поступающие в университет студенты*. Философский факультет был своего рода общеобразовательным, и только после его окончания студенты могли либо оставаться на нем, либо перейти на юридический или медицинский, позже, когда университетский устав 1804 г. сделает философию необязательным предметом, это будет иметь далеко идущие негативные последствия. А. Т. Павлов ссылается на В. И. Вернадского, который в конце XIX в. сокрушался по поводу приговорного факта — лишения философских знаний студентов, получающих естественнонаучное образование. Ученый находил, что это «ставит естествознание вне области мышления». Автор справедливо считает, что в Московском

университете были заложены и отработаны базовые принципы философского образования в России.

Третья глава посвящена развитию философского образования в XIX в. В стране увеличивается количество университетов (открываются университеты в Казани и Харькове, в Вильно и Дерпте). Устав 1804 г. давал университету права самому решать многие вопросы внутренней жизни, это было время относительной свободы в преподавании. Появляются яркие имена — А. Галич, А. Куницын, — оставившие глубокий след в сердцах и умах слушателей.

Первый кризис философского образования начался после заграничного похода русской армии в 1813–1815 гг. Европейское влияние на русские умы было осознано как опасное. В Санкт-Петербургском университете попечитель учебного округа Д. П. Рунич в 1821 г. представил к увольнению 11 профессоров, подозреваемых в вольнодумстве (в их числе были А. И. Галич и А. П. Куницын). Стараниями М. Магницкого под угрозой закрытия оказался Казанский университет. Философия в университетах в эти годы, по словам Е. А. Боброва, «была безжизненная и оставалась почти без всякого отклика и влияния на общество». Н. И. Костомаров вспоминал, что в Харьковском университете «философию преподавал некто Чанов, бывший прежде того частым приставом».

Но так велика была потребность в философии, что профессора Московского университета, которые читали нефилософские курсы, стали наполнять свои лекции философским содержанием. У них была очень популярна немецкая философия, особенно Шеллинг.

В этом плане большое значение имела преподавательская деятельность М. Г. Павлова, Н. И. Надеждина, П. Г. Редкина, Т. И. Грановского и др. Автор отмечает, что по общественной значимости эти лекции были важнее лекций профессоров философии. Кружок «любомудров» и кружок Н. Станкевича, игравшие очень важную роль в формировании русской философии, сформировались из молодых людей, испытавших на себе влияние лекций Павлова.

Именно в этих кружках будет поставлена задача создания самобытной философии, при этом «любомудры» отмечали, что самобытная философия нам нужна как система мышления, чтобы «начать больше думать, нежели производить». В философии видели теорию, позволяющую объяснить устройство мира и движение человеческой истории.

После революционных событий в Европе в 1848–1849 гг. западные влияния снова показались опасными. С 26 января 1850 г. по повелению Николая I кафедры философии в русских университетах были закрыты. Это было вторым кризисом философского образования в России. Так в России прекратилось преподавание философии — на целых 10 лет.

Четвертая глава посвящена 70-м гг. XIX столетия, когда философия возвращается в университеты.

Обеспокоенные распространением среди студентов материализма и скептического отношения к религии попечители учебных округов в конце 1859 г. обратились в Департамент народного просвещения с ходатайством рассмотреть вопрос о *восстановлении в университетах, хотя бы истории философии*. В 1860 г. по велению императора преподавание истории философии с логикой и психологией было возобновлено, в частности и для того, чтобы

предотвратить нигилизм и атеизм в студенческой среде. *Последняя треть XIX в. ка ознаменовалась успешным развитием философского образования, демократический устав 1863 г., вернувший академические свободы в университеты, способствовал этому процессу.*

Многие выпускники юридических факультетов (где читалась история философии права) стали известными философами: С. Н. Булгаков, Б. П. Вышеславцев, И. А. Ильин, П. И. Новгородцев, Л. И. Петражицкий, П. А. Сорокин, П. Б. Струве, Б. Н. Чичерин, Е. Н. Трубецкой, Л. И. Шварцман (Лев Шестов).

Пятая глава посвящена развитию философского образования в начале XX в. — время обострения социальных беспорядков, в которых студенческие волнения играли не последнюю роль. В этой нестабильной обстановке в обществе рос интерес к философским проблемам, что прослеживается и в создании многочисленных философских обществ, и в увеличении количества философских статей в литературных журналах; с 1906 г. в Московском университете начинается профессиональная подготовка философов. Появились мыслители, ставшие гордостью отечественной философии. Русская философия, получившая становление и развитие в творчестве философов Серебряного века, ставила своей задачей преодолеть односторонности рационализма, соединить философию с верой, с жизнью, сделать философию средством преобразования действительности, соединить ее с нравственной проблематикой.

Видимо читатель заметил, что А. Т. Павлов выделяет два периода, с которыми связан необычайный интерес к философии. Первый — 30–40-е гг. XIX столетия, когда была поставлена задача формирования самобытной философии. Второй — конец XIX — начало XX в., когда намеченная задача была выполнена.

Книга будет интересна не только специалистам в области русской философии, но и всем, кто занимается преподаванием философии в настоящее время. Сегодня ситуация сложилась таким образом, что несмотря на обязательность философии как учебной дисциплины, входящей в госстандарт высшего образования, ее преподавание находится в плачевном состоянии. Думается, что во многом кризис современного философского образования обусловлен неправильным отношением к преподаванию философии. Преподаватели вынуждены читать курс т. н. систематической философии, и при этом предполагается, что только одна философия считается правильной.

Между тем, еще более ста лет назад ректор Московского университета и выдающийся мыслитель С. Н. Трубецкой сказал: «Вся история философии свидетельствует о том, что отдельная философская система, каким бы философским гением она не была создана, не может быть истиной в последней инстанции. Борьба различных точек зрения в философии свидетельство того, что истина не раскрывается отдельному человеку. Вот почему философию можно изучать только в ее истории, в истории борений различных философских теорий. Но изучение философии не самоцель, а средство формирования собственной философии, своего философского мировоззрения»

Для того чтобы выйти из современного кризиса философского преподавания, необходимо учитывать не только западный опыт (в настоящее время данная тенденция является преобладающей), но и традиции преподавания философии в России.

УДК 091

*Д. К. Богатырёв**

КАНТ

D. K. Bogatyrev

KANT

Кант, Иммануил (1724–1804) — родоначальник немецкой классической философии. Жизнь Канта не пестрит событиями, но внешняя скудность хорошо оттеняет внутреннюю содержательность. Он родился, жил, умер и похоронен в Кенигсберге, за пределы которого фактически никогда не выбирался, работая профессором местного университета, ныне Калининградского университета им. И. Канта. Он происходил из небогатой многодетной семьи простых ремесленников, учился на теологическом факультете Кенигсбергского университета, по окончании которого посвятил себя занятиям естественными науками, где преуспел, совершив важные открытия (теория Канта–Лапласа). Как и у многих великих мыслителей, свойства личности получали отображение в философской концепции. Будучи от природы слабым ребенком, Кант, благодаря самоорганизации, прожил жизнь практически не болея. Он был очень работоспособен и пунктуален, и единственный раз не вышел вовремя на ежедневную прогулку, зачитавшись «Эмилем» Ж. — Ж. Руссо. Кант любил читать лекции и много преподавал, причем не только логику и метафизику, но и географию, и был популярен у студентов, несмотря на тихий голос. Дважды избирался ректором университета. Он вел скромный образ жизни и единственной попускаемой им слабостью был вкусный обед с хорошим вином. Кант не был женат и не знал женщин. Умер от старости.

К построению собственной оригинальной системы — критической, или трансцендентальной философии — Кант перешел удивительно поздно в сравнении с другими великими философами. Размышления над фундаментальными противоречиями, в которые впадает разум, пытающийся построить онтологию (или космологию, или, говоря современным языком, научную картину мира),

* Богатырёв Дмитрий Кириллович, доктор философских наук, профессор, ректор Русской христианской гуманитарной академии.

а также над скептическими аргументами Д. Юма, пробудили Канта, по его собственному выражению, «от догматического сна». Соответственно творческая деятельность Канта распадается на два периода — догматический и критический. Переход к критической стадии обозначается публикацией в 1770 г. сочинения «О форме и принципах чувственного и умопостигаемого мира». Оригинальная философия изложена в трех основных трактатах — «Критика чистого разума», «Критика практического разума» и «Критика способности суждения», которые были опубликованы в 1781 г., 1788 г. и 1790 г.

Кант в высшей степени оригинальный — в критический период — мыслитель, которого по его значению для европейской философии сравнивают с Платоном. Сам Кант сравнивал себя с Коперником, но вполне уместно его сопоставление с Ньютоном и Колумбом. Подобно Колумбу он отправляется в неизведанные дали, а результаты оказываются не совсем теми, что ожидалось. Кант пытается изгнать из метафизики онтологию, которая в его время (Лейбниц, Вольф), да и практически всегда до Канта представлялась как основной компонент знания о сверхчувственном. При этом Кант не пытается избежать метафизичности, скорее усиливает метафизический пафос, изгоняя прежнюю онтологию как не обладающую подлинной научной достоверностью. «Три кита» его системы — гносеология, этика и эстетика. Первая имеет дело с Истиной, вторая — с Благом, третья — с Красотой. При этом, согласно Канту, который с таким ходом мысли выступает опять-таки в высшей степени оригинальным философом, этика, по порядку следуя за теорией познания, по сути оказывается ее основой (отсюда еще одно из наименований кантовской метафизики — этический идеализм). Эстетика, смысловым ядром которой выступает учение о целесообразности, служит связующим звеном между этикой и гносеологией и фактически включает в себя элементы той самой онтологии, которую Кант столь упорно пытался изгнать из метафизики. Анализ базовых трансценденталий — Истины, Блага и Красоты, придает кантовской системе смысловую цельность, а внешняя систематичность обеспечивается ориентацией на процедуры научного познания.

Кант ставит вопрос: возможна ли метафизика как наука, и предлагает собственное решение. Научная философия возможна как эпистемиология, этика и эстетика, но не как онтология или теология. При этом Кант, вполне в духе Нового времени и Декарта в частности, подразумевает под наукой математику и математическое естествознание. Сомнений в их «научности» не возникает, апостериори они уже доказали свою научность достигнутыми результатами (т. е. неявно вводятся критерии эффективности и практики), поэтому остается узнать, как возможна «научность» этих наук («чистая математика» и «чистое естествознание») априори. В определенном смысле Кант находится в русле картезианского проекта философии как «универсальной математики» и пытается придать этике уже не только внешнюю форму математической теории, как это было у Спинозы, но и внутреннюю форму аксиоматической достоверности. Прояснение аксиоматики познания является и важнейшей задачей трансцендентально-критической гносеологии.

Кант сравнивает свою философию с коперниканским переворотом. Вся предшествующая философия догматична, поскольку принимает свои содержания как якобы естественным образом возникающие в сознании в результате

воздействия объектов (как чувственных, так и сверхчувственных) на человеческую субъективность. В данном вопросе нет принципиального различия между эмпириками (сознание как «чистая доска» у Дж. Локка) и рационалистами, признававшими «врожденные идеи»; в обоих случаях ключевым фактором познания служит внешнее воздействие. Кант, не отрицая воздействия вещей самих по себе на нашу познавательную способность, меняет местами центр и периферию эпистемологического небосвода. Для традиционной, т. е. догматической, каковой оказывается вся докантовская метафизика, центром выступает мир объектов (Земля и земное), в силовом поле которого вращаются познающие субъекты. Для Канта — центром, фактически Солнцем, выступает познающий человек. «Солнце субъекта и земля объектов» — афористичная характеристика Б. П. Вышеславцева. Ключевой идеей кантовской метафизики является активность субъекта (познающего, волящего и совершающего поступки, переживающего Красоту). Человек активен в познании: мы сами создаем образы, представления и понятия. Кант понимает активность не только эмпирически, но и метафизически. В первом случае он акцентирует роль Галилея в основании науки Нового времени: великий итальянец своим экспериментаторством совершил поворот от созерцания природы к ее активному целенаправленному опрашиванию. Однако мало услышать ее ответ. Мы не только слышим, мы сами конструируем услышанное из материала слышимого. Кант предельно заостряет тезис, выдвинутый еще Аристотелем: мы познаем только то, что создаем. При этом он проводит различие между познанием и мышлением, трактуя последнее довольно-таки расширительно. Мыслить (подразумевая: воображать, фантазировать) можно все что угодно, познание же предполагает конструирование образов и представлений по определенным правилам. При этом сконструированное поступает во владение познающего субъекта, становится в некотором смысле его собственностью, чего не сказать о фантазиях или домыслах. Эти-то правила и выясняет трансцендентально-критическая философия, которая делает предметом познания само познание, еще до построения какой-либо онтологии и умозрительной космологии.

Критический анализ познания имеет цель выявить его неосознаваемые предпосылки. Критика — метод, но не цель. Наподобие того, как у Декарта методологический скепсис не перерос в скептицизм, критическая философия Канта не разрушает ради разрушения, она разоблачает иллюзии, высвечивая не очевидное, но фактически основополагающее содержание когнитивных актов. В выявлении скрытых оснований и условий заключается суть трансцендентального метода. Кант дает свою трактовку трансцендентального, которая после него и закрепляется в континентальной философии. До Канта трансцендентальное, как правило, отождествлялось с трансцендентным. Кант жестко их разводит. Трансцендентное недоступно нашему познанию и в этом плане противоположно имманентному. Трансцендентальное, напротив, лежит внутри познания, выступая условием его возможности, хотя (до Канта) и не осознается как таковое. Трансцендентальная философия отвечает на вопрос «как возможно?». В случае «Критики чистого разума» — как возможно познание? Для здравого смысла вопрос об условиях возможности познания может показаться избыточным. Кант конкретизирует проблему. Познание может носить

опытный — апостериорный и доопытный — априорный характер (при этом Кант, вполне в духе своего времени, фактически приравнивает опыт к чувственности). В случае чувственного опыта все более или менее понятно: увидел и познал, в т. ч. и новое, и уже не так важны механизмы этого процесса. Однако опыт не дает нам всеобщих и необходимых истин, он всегда ограничен, имея дело с возможным и случайным. Философия же стремится познать всеобщее и необходимое. Значит, путь ее — априорный. Однако, замечает Кант, успехи метафизики на этом пути за истекшие тысячелетия не очевидны. Другое дело — математика и естествознание, успехи которых (на конец XVIII в.) сомнению никак не подвергаются. В этих науках (в отношении математики бесспорно) мы имеем дело отнюдь не только с апостериорным познанием. Математика по своей глубинной сущности — наука априорная. Но, по Канту, мало того, что априорная. Он водит различие между аналитическим и синтетическим суждениями: анализ уже известного извлекает лишь относительно новое (так протяженность содержится в понятии тела), а синтез даст существенно новое. Как получается новое из опыта, понятно, а вот как возможны синтетические суждения априори? По факту они есть. Когда-то ведь люди не знали, что сумма углов треугольника равна двум прямым, но после свершенного открытия никакой опыт уже опровергнуть его не может. Но каковы трансцендентальные условия таких открытий и возможны ли такие же неопровержимые суждения в отношении к сверхчувственному — бессмертию души, свободе и бытию Божию? Чтобы обосновать возможность построения действительно научной философии, требуется ответить на вопросы «Как возможна чистая математика?» и «Как возможно чистое естествознание?»

Основные соперники на методологическом поле новоевропейской науки и философии — эмпиризм и рационализм. Кант пытается встать над противоположностью эмпиризма и рационализма. Соглашаясь с первым в том, что познание начинается с опыта, который дает материал, он полагает, что далее вступает в действие рассудок, формирующий данные опыта в представления и понятия, разум же формирует содержание, уже отформатированное рассудком. Эмпиризм сводит все понятия (не исключая и «врожденные идеи» рационалистов) к аббревиатурам опыта. Печальным итогом объяснения природы мышления по образцу ассоциативной психологии является скептицизм Юма. Согласно шотландцу, понятие причины — продукт привычки (так всегда происходит) и веры (так было всегда и везде и будет всегда и везде). Дезавуируется не только базовое понятие науки (ведь наука ищет причины, которые оказываются фактически, согласно Юму, субъективными миражами), но и теологии (Бог как первопричина мира) и психологии (душа как духовная субстанция, монада). Для эмпиризма опыт, в значении потока событий в пространстве и времени, выступает нерелефлексивной данностью. Ни один эмпирик не задался вопросом «как возможно событие», они просто принимаются без различия сущего и должного, действительно и возможного. Эмпиризм внутренне догматичен, поскольку даже и не озадачивается вопросом «как возможен опыт?». Утонченный скептик Юм оказывается догматиком по отношению к своим собственным убеждениям. Кант полагал, что «разгадал загадку Юма», и в определенном смысле это подтвердит анализ категорий. Опыт не происходит просто так, сам

по себе, он возможен благодаря доопытным или априорным предпосылкам. Речь не идет о «теоретической нагруженности» опыта, этот концепт появился позднее. Речь идет о всеобщих и необходимых условиях возможности всякого опыта. Таковыми выступают трансцендентальное пространство и время. Они суть «чистые воззрения», сами способности конструировать образы предметов в пространстве и времени, нечто вроде «софта» — программного обеспечения чувственного познания.

Кант последовательно прослеживает различие между эмпирическими понятиями о местах и временах, которые все люди формируют в соответствии со своим опытом, и самой способностью формировать их. Такая способность — трансцендентальная форма. Трансцендентальное пространство — сама способность воспринимать мир как целое, организованное как система мест. Трансцендентальное время — сама способность воспринимать протяженный мир как целостную последовательность моментов, структурированную на прошлое-настоящее-будущее. Трансцендентальные формы суть всеобщие и необходимые условия познания. Мы их не создаем, и в этом смысле они объективны, но они не в вещах самих по себе (Кант относил все разговоры о пространстве и времени вне нас к области «баснословия») и в этом смысле субъективны. Трансцендентальное содержание познания образует, если воспользоваться терминологией Гуссерля, «интерсубъективную объективность». Трансцендентальное пространство и время суть «чистые воззрения», обеспечивающие функционирование чувственного познания. Они — структуры самих актов чувственного познания, в которых мы сколь познаем, столь и создаем явления в пространстве и времени. Хотя Кант и не акцентирует этого, интуиция оказывается основой чувственного опыта. Благодаря наличию чувственного созерцания (читай: чувственной интуиции) в формах трансцендентального пространства и времени, возможно не только чувственное познание апостериори. Это для Канта не столь и важно, хотя и по отношению к апостериорному познанию открытие его трансцендентальной механики образует совершенно новую перспективу, в русле которой впоследствии сформировалась феноменологическая философия времени, ценностей и экзистенции (Гуссерль, Шеллер, Хайдеггер). Благодаря признанию чувственного созерцания (интуиции) Кант объясняет возможность чистой математики, в которой мы познаем, т. е. создаем или конструируем (на основе категориальных синтезов, опосредованных трансцендентальными схемами) такие математические объекты, опровергнуть достоверность которых не в силах никакой опыт.

В онтологическом плане (хотя сам Кант от онтологических построений воздерживался) открытая им трансцендентальная чувственность представляет собой антропоморфную интерпретацию «божественной чувственности» (*Sensorium Dei*), которая занимает в системе Исаака Ньютона место между материальным (физическим) и божественным (метафизическим) мирами. Можно сказать, что «абсолютное пространство» Ньютона представляет собой трансцендентальное условие творения, благодаря которому вещи и обретают возможность быть как нечто относительное обособленное от Бога, дающего им не только бытие, но и правила существования. В «Критике чистого разума» *Sensorium Dei* вращается в *Sensorium antropos*.

Аналогичную трансцендентально-критическую процедуру Кант проделывает в области рассудка, который представляет собой способность формирования понятий (существенного различия между представлением и понятием у Канта не проводится). Большинство понятий имеют опытное происхождение, но априорными условиями их формирования выступают «чистые понятия рассудка» — категории. Категории суть всеобщие и необходимые операции, благодаря которым формируются все рациональные содержания нашего духа. В анализе категорий Кант отталкивается от традиционной (так называемой «формальной») логики. Рассудок выносит суждения, разум составляет из суждений умозаключение. Категории суть всеобщие значения (или функции) связки «есть» в суждении. Видов суждений в формальной логике — двенадцать, таково и число чистых рассудочных понятий (фактически их больше за счет парности категорий группы модальности и группы отношений). Категории соответствуют видам суждений в формальной логике. Категории количества: единое — многое — всеобщее; категории качества: реальность — отрицание — ограничение; категории отношения: субстанция и акциденция, причина и следствие, взаимодействие; категории модальности: возможность, действительность, необходимость. Категории обеспечивают синтезы всех понятий, однако и сами функционируют в единстве синтезов. Таким синтезом синтетических функций рассудка выступает трансцендентальное самосознание. Кант именует его «трансцендентальным единством апперцепции», справедливо полагая, что картезианское «я мыслю» сопровождает все наши суждения по всем конкретным поводам. Самосознание — априорная основа сознания, хотя и осознается апостериори позже чем конкретные содержания сознания. Без трансцендентального самосознания человеческое мышление распалось бы на элементы, либо не состоялось бы вовсе. Однако развития этому важнейшему своему открытию в области метафизики Кант не придает. Более того, отказывается даже обсуждать вопрос о его онтологическом статусе. Это станет делом И. Г. Фихте. Дальнейшее развитие тема получит у Шеллинга в «Системе трансцендентального идеализма» и у Гегеля в понятии духа.

Разум, который понимается Кантом как наивысшая когнитивная способность, работает уже с содержаниями рассудка. Но и в нем наличествуют формальные априори — трансцендентальные идеи. Идеи у Канта не совсем то, что у Платона. Согласно Платону, каждая вещь соответствует своему духовному прототипу, в этом принцип объективного идеализма: идеи — ноумен, вещь — феномен. Идеализм Канта — трансцендентальный. Чувственность и мышление Кантом толкуются не онтологически, а гносеологически. Чувственность дает материал, а рассудок форму, что в совокупности придает познанию содержательную целостность. Внешний импульс познанию дает все-таки не субъект, а вещь-в-себе. О том, как она воздействует, Кант говорит весьма глухо и вскользь. Однако полное исчезновение вещи-в-себе превратило бы критический идеализм с его тезисом «познаем только то, что сами создаем» в догматический идеализм Дж. Беркли, против чего Кант решительно протестовал. В результате мир в Кантовской метафизике распался на ноуменальный — вещей-в-себе, и феноменальный — вещей-для-нас. Трансцендентальный идеализм отличается не только от субъективного — Дж. Беркли, но и от объ-

активного — Платоновского, который, по логике Канта, должен быть признан также догматичным. Говорить о духовных прообразах вещей можно сколько угодно, но все эти разговоры «не научны», поскольку вещи-в-себе нам не даны. Мы познаем лишь явления сущностей, поскольку из материала, доставляемого воздействием вещи-в-себе, сами конструируем понятие о том, что нам явилось. Интересно, что и трансцендентальное самосознание оказывается для Канта вещь-в-себе, хотя схемы его функционирования им описаны подробнейшим образом, а само оно находится внутри нас (перфразируя Гуссерля, скажем, что это интересубъективная трансцендентность). Критика положения о сущностной непостижимости трансцендентального самосознания и станет местом выхода за пределы кантианства со стороны Фихте.

Кантовское понимание познания можно схематично предствавить формулой: вещь-в-себе — воображение — трансцендентальные формы. Философия Канта глубочайшим образом формалистична. Операциональная система когнитивной деятельности описана Кантом с глубоким вниманием влюбленного в свой предмет исследователя. Однако вопрос: из какого материала мы синтезируем содержимое нашей мысли? — освящен Кантом весьма скудно. Вещь-в-себе аффицирует нашу познавательную способность, но мы саму вещь по ее содержанию не познаем. Материал познания фактически дает способность, именуемая «воображением», которое бывает репродуктивным и продуктивным. Фактически наличие этой способности известно всем людям по собственному внутреннему опыту. Кант вводит ее в свою систему как данность, в отличие от формально-операциональных структур, законно рожденных трансцендентально-критическим методом. Получается так, что вещь-в-себе аффицирует (фактически) воображение, которое дает материал, а трансцендентальные априори — форму (можно сказать, что и способность интуитивных синтезов. Проводя последовательный ряд синтезов (схватывания, воспроизведения, узнавания) человеческий дух творит содержание собственного сознания.

Эпистемиология Канта носит новаторский характер, но нечто подобное неизбежно должно было появиться в культуре Modernity. Кант, в сущности, доводит до состояния концептуальной ясности (на материале гносеологии) сформулированный Пико делла Мирандола миф о человеке, творящем самого себя. Миф, образующий духовное ядро новоевропейской культуры. В более точном значении (поскольку признается наличие вещи-в-себе и выполняющих парадигмальную функцию трансцендентальных априори) человек выступает демиургом собственного сознания. Подобно Богу в «Тимее» Платона, человек создает (познает) материальный космос в науках, а мир межчеловеческих отношений — в этике, религии и государственном строительстве. Однако каково же отношение человека, достигшего указанной стадии самосознания, к Богу?

Понятие вещи-в-себе может трактоваться широко, тогда по сути это весь мир не созданных людьми сложных объектов, ведь даже законы, которые открываются естественными науками, суть явления в нашем сознании некоей непознанной сущности. Из широкой трактовки вещей-в-себе впоследствии вырос позитивизм. Вещь-в-себе в узком значении образует предмет метафизики: Бог, свобода и бессмертие. Возможно ли их познание по столь же строго научной методе, каковой отличаются «чистая» математика и «чистое» естествознание?

Кант твердо отвечает нет, жестко ограничивая притязания человеческого разума на всеохватность, ставшие особенно непомерными в эпоху Просвещения. Основание для такого вывода образует его эпистемиология.

Функция трансцендентальных идей в структуре познания — обеспечивать единство категориальных синтезов. Категории имеют только эмпирическое применение — по отношению к явлениям в пространстве и времени, а трансцендентальные идеи обеспечивают системное функционирование категорий. Трансцендентальные идеи соответствуют субъект-объектному устройству познания: мир как целое (объект) — человеческая личность как целое (субъект) и их синтез — всереальнейшее существо, т. е. Бог как единство субъективного и объективного. С идеями разума Кант проделывает то же самое, что и с пространством-временем: христианско-платонические идеи в уме Бога и в вещах самих по себе превращаются Кантом в понятия нашего рассудка, а высшие идеи (категории) в программное обеспечение человеческого мышления. Когда мы применяем идеи разума сугубо регулятивно и функционально, т. е. по отношению к рассудку (так и происходит в положительных науках, за что и ратует Кант), разум находится на своем законном месте. Когда же разум претендует на познание трансцендентных вещей-в-себе, чем собственно и грешила вся «догматическая» докантовская метафизика, происходит впадение разума в «трансцендентальную иллюзию»: видимость не критически признается реальностью. Такой (опутанный иллюзиями) разум создает три ложные науки, в которых внешняя форма научности соблюдена, но внутреннее содержание произвольно — рациональную космологию, рациональную психологию, рациональную теологию (рациональную — читай спекулятивную). За свою гордыню разум наказывается: неразрешимыми противоречиями (антиномиями) в космологии; тупиками паралогизмов и амфиболий в тщетных попытках доказать онтологическую цельность личности (гарантирующую бессмертие) в рациональной психологии; произвольными скачками мысли от понятия о предмете к фактическому существованию предмета при доказательствах бытия Божия в спекулятивной теологии.

Анализ антиномий и критика доказательств бытия Божиего принесли Канту славу, о них слышаны даже те, кто никогда не открывал его книг. Четыре космологические антиномии касаются вечных вопросов: 1) о конечности или бесконечности мира в пространстве и времени; 2) делимости или неделимости материи; 3) свободе (спонтанной причинности) или необходимости; 3) наличия или отсутствия безусловного в мироздании. Эмпирически антиномии не разрешимы, т. к. выходят за пределы возможного опыта, а умозрительно не разрешимы в силу равнозначительности (по мнению Канта, отнюдь не бесспорному) аргументов как в пользу тезисов, так и антитезисов. Однако сам Кант полагал, что выход можно найти, если допустить, что вещи-в-себе хоть как-то познаваемы (об этом пойдет речь в «Критике практического разума»).

Критика традиционных доказательств бессмертия души строится все на том же принципе отсекающего эмпирического применения категорий, в частности категории субстанции по отношению к явлениям психической жизни: душа лишь мыслится нами под категорией субстанции, но нельзя утверждать, что она является субстанцией самой по себе. Некоторые аргументы

Канта интересны и вне трансцендентального контекста. И в доказательствах бытия Божия мы опять-таки упираемся в категории и интегрирующие их трансцендентальные идеи: в категорию субстанции как причины причин — в космологическом доказательстве, в идею целесообразности — в телеологическом, в идею актуальной бесконечности — в онтологическом. Все указанные идеи безусловно есть, причем совершенно объективно по отношению к нашему субъективному желанию или произволу, но это — интересубъективная объективность человеческого мышления.

Человечество до Канта влеклось к трансцендентному, но преградой на пути его познания оказывался сам разум, выполнявший по отношению к Абсолютному функцию «тусклого стекла» или «мутного зеркала». (Ср.: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно» (1 Кор. 13: 12).) Получается, что весь предшествующий догматический идеализм (Аристотеля, схоластов, Лейбница) в дерзновении познать Бога принимал за концептуальный образ Абсолютного собственное отражение — трансцендентальную структуру человеческого мышления. Как не вспомнить древний миф о Нарциссе, который влюбился в собственное отражение. Если верить Канту, то вся предшествующая спекулятивная метафизика фактически оказывается разновидностью нарциссизма. Излечив, по собственному глубоко искреннему убеждению, разум от нарциссических иллюзий, Кант предложил ему и поддерживающие здоровое состояние процедуры, однако части «Критики чистого разума», посвященные развертке позитивной метафизической программы, которая должна обеспечить философии движение правильным путем к светлому будущему — «трансцендентальное учение о методе», разбирающие вопросы дисциплины, истории и архитектоники чистого разума, оказались куда менее востребованными, нежели гносеологические и собственно критические.

Недекларируемой, но экзистенциально и методологически значимой основой трансцендентально-критической философии являются теологические воззрения Канта. Речь не идет о его философии религии, которая была систематически изложена им в трактате «Религия в пределах разума» (1793) и сама является следствием скрытых богословских предубеждений. Кант претендует на сугубую научность своих представлений о познании, но главные доводы обосновываются им не позитивно-научно и даже не философски (гносеологически), а именно теологически. Речь идет об интеллектуальной интуиции, в наличии которой Кант решительно отказывает человеческому познанию, хотя и признает интуицию чувственную, благодаря которой возможны и чистая математика, и чистое естествознание. И в математике, и в естествознании мы, согласно Канту, не познаем ноуменов, а имеем дело лишь с категоризацией явлений в пространстве и времени. Рассудок, полагает Кант, «предписывает законы природе». Имеется в виду, хотя у Канта это выражено терминологически двусмысленно, трансцендентальный рассудок, т. е. набор категорий, которые через трансцендентальные схемы оформляют данные опыта, отструктурированного формами пространства и времени. Антиинтуитивистский аргумент Канта: если бы мы имели способность непосредственного созерцания (=конструирования) сущности вещей, наш рассудок был бы подобен уму Бога; но он, утверждает Кант, не подобен. П. Я. Чаадаев дал краткую, но емкую характери-

стику «Критике чистого разума» — апология адамова разума. Кант возводит почерпнутую из Откровения идею поврежденности человеческого мышления грехопадением в абсолют и в этом плане является законным наследником дела Мартина Лютера. Фактически перед нами продолжение протестантской критики умозрительного богословия, в ближайшем смысле — схоластического, но в более опосредованном плане — и патристического. Так и само понятие «догматизма» по сути антицерковно и направлено на вымывание остатков теоретического богословия из метафизики.

Было бы ущербным застревать только на этой стороне кантовской философии, к чему склонны представители метафизики всеединства (С. Трубецкой и в особенности П. Флоренский, который наградил Канта нелестным эпитетом «столп злобы богопротивная»). Во-первых, критика спекулятивного мышления вполне распространяется и на материалистические домыслы о вечной материальной субстанции, а оборотной стороной дезавуирование доказательств бытия Божия выступает невозможность строго научного подтверждения отсутствия Бога. Во-вторых, требуется подчеркнуть особый статус идеи Бога в философии Канта. Идея Бога, согласно «Критике чистого разума», образует высшее понятие теоретического мышления, хотя в качестве такового большинством людей и не осознается. Оно — трансцендентальная форма всех трансцендентальных форм. Без идеи Бога, которую нельзя путать с эмпирическими представлениями о Боге, формулируемыми в религиозных и философских системах (как нельзя смешивать трансцендентальное пространство с эмпирическими представлениями о конкретных местах), наше мышление было бы дисфункциональным, интеллект бы не заработал. Но, в отличие от Аристотеля и Лейбница, Кант считает проблематичным наделение идеи Бога онтологическим статусом, задолго до Гуссерля предлагая процедуру «воздержания от экзистенциальных суждений». Философию Канта неправомерно сводить к скептицизму (этот ход позже сделают позитивисты), а тем более к атеизму: «Я ограничил разум, дабы дать место вере». Однако перед нами и не «вера угольщика», о разуме и не ведающая, и не вера Мартина Лютера, разум попирающая, и не вера С. Киркегора, фактически выступающая новой формой диалектики разума. Речь у Канта идет о «разумной вере», основой которой является практический разум. Практический разум — это мыслящая воля, осознанно совершающая выбор между добром и злом. Таковая выступает предметом изучения этики (моральной философии или метафизики нравов).

В законченном виде этика Канта излагается в «Критике практического разума», а в предварительном виде содержится в трактате «Основы метафизики нравов» (1785). Вещи-в-себе, недоступные разуму теоретическому, открываются разуму практическому. В некотором смысле это похоже на убеждение, исповедовавшееся многими христианскими (есть аналогии и в других религиях) подвижниками, некоторые из которых признаны святыми — делай добро и познаешь Бога. Однако у Канта ситуация опять-таки не столь однозначна как у религиозных практиков. По сути, из трех метафизических вещей-в-себе мы познаем только свободу. Действительно, в рамках тезиса «познаем то, что создаем» это оправдано, ведь мы (в некотором смысле) создаем (воспроизводим ноумен в рамках феномена экзистенции) свободу, когда совершаем поступки,

основанные на осознанном выборе. Свобода представляет для Канта особый «метафизический факт» нравственного опыта. Тем самым (по сравнению с «Критикой чистого разума») существенно расширяется само понятие опыта — в направлении личного, экзистенциального, духовного, что позже будет закреплено в экзистенциализме, персонализме, прагматизме. Трансцендентальная свобода представляет собой, так сказать, материальное условие практического разума. Формальное условие образует категорический императив.

Моральный закон, в систематически полном виде сформулированный именно Кантом, представляет собой аналог трансцендентальных идей, но уже в сфере практического разума. Как и в случае с трансцендентальными идеями чистого разума, перед нами триадическая формулировка. Первый из трех модусов нравственного закона: «Не делай другим то, что не желал бы себе» — известен был задолго до Канта в качестве «золотого правила нравственности». Второй модус — никогда не пользуйся человеком как средством, но только как целью. Третий, синтезирующий первые два, предлагает идеал человечества как царства взаимных целей, при том, что закон их существования должен стать якобы и законом природы. В отличие от законов природы, определяющих существование вещей, свободой воли не наделенных, моральный закон может быть нарушен (от этого он сам по себе, т. е. в своем автономном бытии не нарушается). Кант вполне отдает себе отчет в неисполнимости (полной и всесторонней) морального закона. Поэтому ведет речь об «идеале практического разума». Люди, начисто лишённые идеалов, пусть и недостижимых, перестали бы быть людьми. У большинства людей долг и склонности находятся в конфликте, только воля святых желает должного. Подчеркнем, что у свободных субъектов нет никаких материальных (внешних мыслящему духу) оснований исполнить этот закон, скорее имеются основания его не исполнять. Кант отрицательно относится к морали, настроенной на склонности. Отсюда его критика основных типов моральной философии: гедонизма (благо — приятно), утилитаризма (благо — полезно), эвдемонизма (благо — осчастливляет) и альтруизма (благие поступки доставляют радость их совершившему). Единственное основание для исполнения категорического императива — сам разум. Мы свободны, когда исполняем его из чувства долга. Подразумевается особое внутреннее, которое можно считать метафизическим или духовным (прообраз духовно-эмоциональной интуиции в этике М. Шелера) чувство, в «Критике чистого разума» не рассматривавшееся. В случае неисполнения нравственного закона внутренний голос, именуемый совестью, начинает нас угрызать. От факта наличия морального закона возможно заключение к его Законодателю (как в телеологическом доказательстве бытия Божиего мы от целесообразности мироздания переходим к Богу, который осуществляет это целепологание). От совести, которая в сущности одна для всех подзаконных, — к Судие. Раскритиковав классические доказательства существования Бога, Кант предлагает собственный — этико-теологический аргумент. При этом Кант не ведет речь о доказательстве в строго научном смысле: «Ничто более не убеждает меня в бытии Божиим, чем звездное небо над моей головой и нравственный закон в моей груди». Доказательство в логике или математике принуждает разум. Этико-теологическая аргументация формирует основание

для разумной веры. Без допущения существования Бога и бессмертия души, которые гарантируют исполнение требований морального закона в вечности, само допущение оказывается бессмысленным. Неразумность противоречит самому принципу Разума, который Кантом не ставится под сомнение.

В своей вере, доверии и верности самому принципу разумности Кант остается догматиком, весьма своеобразно подтверждая экзистенциальное и прагматическое значение догматики как таковой для человеческого бытия. В отношении к самому принципу разумности обозначается предел критичности, переходя который философия становится уже не критикой, а осуждением разума. Разумность как метафизический принцип будет проблематизирована в Новое время уже за пределами идеологии Просвещения, глубинные основания которой Кантом опять-таки никакой критике не подвергаются, воспринимаясь догматически. В рамках иррационализма Шопенгауэр и Ницше абсолютизируют «волю», а в атеистическом экзистенциализме таким статусом наделяется абсурд. Онтологизация абсурда — шаг на пути к нигилизму. Сам Кант кажется как никто другой далеким от этого. Однако Хайдеггер увидит в рационалистическом «забвении бытия» один из истоков европейского нигилизма.

Таким образом, этика оказывается наиболее метафизической частью Кантовой системы. Она выступает фактическим основанием и гносеологии, удостоверяя через морально-практическое оправдание идеи Бога все наши познания, и философии религии. Кант единственный из великих философов, кто выводит религию из морали, а не мораль из религии. При этом религия у Канта в сущности сводится к собственно моральному действию, которое в свою очередь оказывается воплощением «практического разума». Таково существо философии религии Канта, изложенной в трактате «Религия в пределах только разума». Признавая в Иисусе Христе великого учителя нравственности, воплотившего идеал разума в действительности (и даже в этом смысле — Сына Божия), Кант вполне отрицательно относится ко всем чудесам, включая и евангельские.

«Критика способности суждения» придает структурную и содержательную целостность философии Канта. В «Критике чистого разума» рассматривалось мышление по категориям, т. е. детерминированное, а в «Критике практического разума» — способное к целеполаганию, т. е. свободное. Миссию соединительного моста исполняет способность суждения. Таковая бывает двух видов — определяющая и рефлексирующая. В первом случае мы частное или единичное подводим под известное нам общее — категорию. Так происходит в науке. Во втором случае мы по известному нам частному или единичному отыскиваем неизвестное общее. Так происходит в искусстве: красота в смысле внутренней целесообразности элементов целого нам не дана ни в опыте, ни в категориях рассудка. Но гений (гениальность Кант относил только к сфере искусства) ее познает и одновременно — создает. «Объективная» основа гениальности — целесообразность в природе (живые организмы имеют цель в самих себе). Гений действует, с одной стороны, вполне осознанно, с другой — бессознательно, а лучше сказать — непреднамеренно: не формулирует специальных целей (отсюда представление о прекрасном как целесообразности без цели). Как следствие, и для творцов, и для реципиентов, воспринимающих красоту,

прекрасное выступает как то, что «нравится без понятия». Отсюда антиномия: о вкусах не спорят и о вкусах спорят. Ее разрешение, как и классификацию искусств, предложенную Кантом (музыку он считал «навязчивым искусством», а «целесообразному без цели» в наибольшей мере соответствуют орнаменты и арабески), сложно отнести к лучшим достижениям мировой эстетики. Лично Кант всем искусствам предпочитал кулинарное.

По большому счету не разрешен и вопрос согласования причинности по категориям и по целям. Целесообразность (как ранее — пространство, время, категории и моральный закон) переносится внутрь человека. Согласно Канту, нам неведомы ни цели Бога, ни способы Его действия, и целесообразность живой природы остается для нас загадкой. Ключ к ее разрешению в человеке: «Здесь на Земле человек — последняя цель творения, ибо здесь он — единственное существо, которое может составить понятие о целях и из агрегата целесообразно сформированных вещей составить с помощью своего разума систему целей».

Кант весьма избирательно пользуется понятиями, почерпнутыми из теологии и Откровения. Если бы не было религии как особой разновидности духовного и социального опыта, у нас не было бы вообще никакого понятия о Боге, в лучшем случае — о нравственном законе (знак равенства между моральным законом и Богом как законодателем мы ставим опять-таки сами, т. е. в определенном смысле произвольно). Кант отказывает человеку в интеллектуальной интуиции, поскольку интуитивный рассудок, он же — креативный, присущ лишь высшему Существо. Этой информацией Кант вполне уверенно пользуется. Утверждение внебожественности человеческого разума на самом деле фиксирует лишь один аспект его соотносительности с божественным — грехопадение. Однако без сверхчувственной интуиции обойтись все-таки никак не получается, она по факту фигурирует в этике (восприятие свободы как сверхчувственного факта, да и в понятии «чувство долга») и в эстетике. Под именем «способности суждения» в последней «Критике» фактически фигурирует интуиция — себя конструирующий путь, особенно в размышлении о творчестве гения (§ 67 «Критики способности суждения» Шеллинг, являющийся одним из основателей современного интуитивизма, считал лучшим из написанного Кантом).

Фихте, Шеллинг и Гегель, восприняв критический, трансцендентальный, этический и эстетический посылы Канта, стали развивать идеализм в направлении восстановления утраченной онтологичности, опираясь именно на сверхчувственную интуицию в различных, разумеется, истолкованиях. Их системы представляют собой различные варианты онтологии трансцендентального самосознания. При этом для Фихте приоритетом стала этика, для Шеллинга — эстетика, а для Гегеля — эпистемология Канта. В гегелевской «Науке логики» категории становятся содержанием божественного мышления, которое в сущности тождественно подлинному бытию — законам сущего. После Гегеля в Европе набирает силу движение под лозунгом «Назад к Канту». В его рамках формируются школы неокантианства. Другая (антиметафизическая) линия возвращения к Канту — позитивизм, воспринявший идею различия между ноуменами и феноменами, но отбрасывающий метафизику

морали и всякую прочую эстетику. Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля представляет собой еще один вариант возвращения к Канту — на основе перетолковывания понятия феномена с учетом Гегелевского концепта действительности как являющейся сущности. Согласно К. Г. Юнгу, «Трансцендентальная философия — мать всей современной психологии». Новыми шагами в этике и эстетике стала философия ценностей (аксиология) М. Шелера (до него Ф. Ницше, Г. Риккерт, после Н. Гартман). В трактате «Формализм в этике и материальная этика ценностей» Шелер противопоставляет долгу уже не чувственную склонность, а служение ценностям, которые переживаются посредством духовно-эмоциональной интуиции; люди служат ценностям, потому что любят их. Как более раннюю попытку критики этического формализма следует отметить «Оправдание добра» Вл. Соловьева. На гносеологическое преодоление кантианства претендовали различные виды интуитивизма (А. Бергсон, Н. Лосский, С. Франк). Кантовская критика рационализма оказалась импульсом совершенствования рациональных подходов в теологии (П. Тиллих, К. Ранер).

Хотя у Канта оказалось немного прямых последователей, его значение для современной философии сложно переоценить. Сам он так понимал роль великих философов в культуре: «философ — законодатель разума». Для эпохи Modernity философия Канта представляет аналог знаменитого «Кодекса Юстиниана», принципы которого продолжают, несмотря на все вносимые поправки, действовать, пока существует соответствующая цивилизация.

*Д. К. Богатырёв****ГЕГЕЛЬ***D. K. Bogatyrev
HEGEL*

Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1770, Штутгарт — 1831, Берлин) — философ, завершающий немецкую классическую философию, а вместе с ней и весь классический период философии Нового времени, создатель диалектического метода и системы абсолютного идеализма, первой универсальной концепции развития. Роль Гегеля в философии Нового времени подобна месту Аристотеля в античной и Фомы Аквинского в Средневековой философии. Однако в определенном смысле он «философичнее» указанных классиков, как писал Вл. Соловьев: «Изо всех великих философов Гегель может быть назван философом по преимуществу, ибо для всех остальных философия была чем-то наряду с другими сферами бытия и только для него одного она была всем». Сам Гегель оценивает свою систему как итог развития всей предшествующей философии и в этом смысле ее вершину, на которой философия уже перестает быть любовью к мудрости и становится самой мудростью.

Синтетичностью его система действительно подобна концепциям Аристотеля и Аквината, однако объем «привлеченных идей» значительно больше по вполне понятным причинам. Ключевым в гегелевской философии является понятие Духа. Согласно Гегелю, в работе Духа, выражением которой выступает и его система, ничего не пропадает бесследно. Прошлое (предыдущие философские доктрины) продолжает жить в настоящем наподобие атомов в молекулах, а молекул в организмах, или (воспользуемся аналогией из генетики) предков в потомках. Процесс сохранения прошедшего в настоящем выражается у Гегеля в понятии «снятие». Снятие — одно из центральных понятий, приложимое

* Богатырёв Дмитрий Кириллович, доктор философских наук, профессор, ректор Русской христианской гуманитарной академии.

по всем сферам сущего. Снятие — сколь преодоление, столь и сохранение, но в культурно-историческом развитии оно, в отличие от природного, осуществляется сознательно. Б. Рассел в своей «Истории западной философии» писал, что «изо всех великих философов Гегель является самым трудным для понимания». С этим можно согласиться, хотя и на несколько других, нежели у британца, основаниях. Сложность восприятия Гегеля — в синтетичности его системы, для того, чтобы ее понять, требуется осведомленность во всей предшествующей философии. Кроме того, этот синтез строится на оригинальных интуициях самого Гегеля. Поэтому если (хотя бы на какое-то время) не включить в процесс духовно-эмоционального сопереживания этим интуициям, то вход в систему абсолютного идеализма будет закрыт, а синтез может оказаться эклектическим нагромождением заимствований, которое подпитывается гордостью и самомнением. Наконец, у Гегеля можно найти и нечто прикровенное и (трудно сказать, сознательно или бессознательно) отчетливо непроговариваемое. Все указанные обстоятельства и породили в конечном счете разнообразные, порой доходящие до противоположности, трактовки гегелевских идей.

Гегель родился в семье высокопоставленного чиновника и получил прекрасное образование в гимназии и Тюбингенском университете (теологическом институте), где его друзьями и соучениками были Гельдерлин и Шеллинг. Интересно, что выпускная гимназическая характеристика содержала весьма критический отзыв о его философских дарованиях. Вместе с Шеллингом издавал «Критический журнал философии». В работе «Различие между философскими системами Фихте и Шеллинга» симпатии Гегеля на стороне Шеллинга. Однако с неизбежностью, которая отталкивает великих друг от друга, Гегель и Шеллинг разошлись. Шеллинг в определенный период упрекал бывшего товарища в заимствованиях. Сходство некоторых важнейших идей и в самом деле разительное (понимание Абсолютного как субстанции-субъекта, принцип развития, идеи божественного самоограничения и вовлеченности Бога в судьбу своего творения). Однако скорее уместнее вести речь о конгенитальности базовых интуиций, из которых Гегель сумел-таки выстроить систему, завершив классику, а Шеллинг, в классический период своего творчества окончательной системы не создавший, смог выйти за пределы классики как таковой. В поздний период творчества Шеллинг сформулировал т. н. «позитивную философию» (философия мифологии и Откровения), по отношению к которой вся классика оценивается им в качестве «негативной философии».

В интеллектуальной эволюции мыслителя выделяются три периода. Первый (иенский) заканчивается первым зрелым произведением, принесшим Гегелю славу — «Феноменологией духа» (1807), которое многие считают лучшим из написанных философом. Маркс назвал «Феноменологию духа» истоком и тайной гегелевской философии. Второй период связан с Нюрнбергом, где Гегель работает директором гимназии, и Гейдельбергом. Происходит продуктивная концептуализация оригинальных интуиций. Создается главное произведение Гегеля — «Наука логики» (т. н. «Большая Логика») в 3 томах (1812, 1813 и 1816). В 1816–1818 гг. мыслитель — профессор Гейдельбергского университета, создается итоговое, в сущности, философское произведение

Гегеля — «Энциклопедия философских наук». В ней его система приобретает законченный вид: том 1 «Наука логики» (т. н. «Малая логика», предлагающая компактную версию трехтомной «Большой логики»), том 2 «Философия природы» и том 3 «Философия духа». В последний (берлинский) период, с 1818 г. до смерти, Гегель дает детальную разверстку основных принципов системы, часто в виде лекций, в основном по тематике философии духа. Гегель был признан гением при жизни, в Берлине он купается в лучах академической славы, являясь по сути официальным философом прусской монархии, что впоследствии вызвало колкие замечания Маркса. Его философия становится известной далеко за пределами Германии (Франция, Россия и др.), молодые таланты стремятся к личному общению (И. Киреевский слушал лекции Гегеля, и тот рекомендовал ему заниматься философией, В. Кузен предлагал меры по популяризации его идей во Франции). Правда, по свидетельству Ф. Баадера, Гегель якобы признавался ему незадолго до смерти в отсутствии подлинной системы и своих глубоких переживаниях по этому поводу. Умер от холеры.

Несмотря на продекларированную самим Гегелем (и небесповенную) претензию на всеохватность, среди факторов формирования его системы можно выделить приоритеты. Если говорить о собственно философских истоках, то это — Фихте, Спиноза и Аристотель, а также в высшей степени своеобразная философская мистика Я. Беме; в аспекте влияния на метод — Платон и Декарт. Если вести речь о богословских (как правило, внятно непроговариваемых) предпочтениях, то это триадология, особая роль Бога-Сына в творении и в познании, а также восходящие к Лютеру представления о свободе и истинности реформированного христианства. В качестве прикровенных источников гегелевской метафизики можно рассматривать мистические доктрины позднего средневековья. Такова, в частности, прочитываемая у Майстера Экхарта концепция тождества человеческого богопознания и божественного самопознания и интуиция Иоахима Флорского о смысле истории как возрастании меры свободы в отношениях Бога и человека. Среди общекультурных влияний назовем в первую очередь историзм. Гегель, бесспорно, является первым из великих философов, кто стал мыслить исторически. Нельзя обойти и обозначенное уже Декартом стремление построить философию как научную систему. Идеи историзма, научности, системности были глубоко осмыслены Гегелем и в оригинально-истолкованном виде (как дополняющие друг друга принципы) превращены им в метод построения его философии. Фундаментальной интуицией и интегральным концептом всех синтезов в системе абсолютного идеализма является идея развития.

От Фихте Гегелем воспринята идея философии как науки наук — Наукоучения, в котором на систематической основе проясняется и обосновывается сам принцип научности через анализ всеобщих условий мышления. Гегель продолжает дело Фихте и Шеллинга, воспринявших идею трансцендентально-критического метода у Канта, но при этом существенно изменивших ее. Аналог фихтевского «Наукоучения» — «Наука логики», а разных «Введений» к Наукоучению, многократно переписываемых Фихте, — «Феноменология духа». В онтологии Гегель интегрирует из систем Фихте и Шеллинга сам принцип трансцендентального самосознания — Я, стихией которого выступает

свобода. У Гегеля этот концепт фиксируется как субъектность духа. Дух, как и Я в системе Фихте, понимается как динамическая реальность, перманентно выходящая за свои собственные пределы, т. е. полагающая в этом трансцендентированные новые границы и преодолевающая их. От Фихте фактически воспринят и принцип отрицания отрицания, образующий схематику гегелевской диалектики (хотя с учетом богословских интересов Гегеля более отдаленной основой триадической схемы можно считать базовую триаду христианской онтологии: творение — грехопадение — спасение). Гегель превосходит Фихте не только несравненно более высоким уровнем содержательности в понимании Духа, но и принципами имманентной развертки его противоречий. Согласно Гегелю, Фихте, глубоко пережив субъектность Духа, так и не смог преодолеть односторонности в понимании духовной жизни.

Абсолютное, согласно Шеллингу и Гегелю, представляет собой сколь субъект, столь и субстанцию. Субстанциальность Абсолютного наиболее полно выражена у Спинозы. Гегель пишет, что «быть спинозистом составляет существенное начало всякого философствования», а «понятие субстанции — основное во всем спекулятивном». Критикуя ограниченность спинозизма, Гегель эмоционально симпатизирует великому голландцу: «на лице Спинозы видна омраченность глубокого мыслителя». В спинозовской субстанции Гегель узревает принцип «бездны», открытый в апофатической теологии. Однако атрибут у субстанциально-понятого духа в гегелевской системе по сути один — мышление.

В понимании мышления Гегель как никто другой близок Аристотелю. Бог — субстанциальное мышление, пронизывающее собой все: «Хвала Анаксагору, который первый сказал, что разум правит миром...». Но в отличие от безликого ума — перводвигателя, фигурирующего в философии древних, «абсолютный разум», о котором пишет Гегель, представляет собой личное начало — «Я». Этот разум правит миром не отстраненно, как у Аристотеля, а вовлечено, вплоть до пантеизма. Но это пантеизм динамический (влияние Бемэ). Внутренним двигателем божественного мышления выступают противоречия (влияние Платона, именно Гегель стал акцентировать диалектические диалоги Платона — Теэтет, Парменид, Филеб). Однако самое интересное, что мышление развертывается у Гегеля как история (что начисто отсутствует у древних и лишь намечено у Беме). Фактически перед нами первое (у Иоахима Флорского — набросок, изложений через аллегории и метафоры) систематическое понимание Бога как открывающегося в мире и в человеке исторически. Творение мира оказывается не разовым актом и не историей в шесть дней, а продолжающимся донныне процессом. Согласно Николаю Кузанскому, на которого Гегель, надо признать, не ссылается, Бог непостижимым образом «разворачивает» из себя мир и «сворачивает» его в себя. Гегель не останавливается на понимании развития как схемы отношений Бога и мира, переходя от схематизма к реальной истории. Поскольку Логос — в Боге и у Бога, поскольку история логична как в смысле сотворения природы, так и собственно человеческой истории. Логичность философии Гегеля — следствие логичности самого бытия.

Первая часть системы абсолютного идеализма — логика, вторая — философия природы, третья — философия духа. «Наука логики» представляет

собой концентрированное выражение гегелевской метафизики. Сохраняя принципы трансцендентальной логики, представленной Кантом в «Критике чистого разума», Гегель возвращается к пониманию мышления и его категорий, предложенному Аристотелем в «Метафизике», но на диалектической (как у Платона и Фихте) платформе. Оценивая формальную (школьную, традиционную) логику как удел рассудка, Гегель предлагает радикальную реформу логической науки, построенную на принципах разума. Внешне в понимании рассудка и разума Кантом и Гегелем много сходного, но по существу их позиции противоположны: для Канта разум всего лишь регулятивен, а для Гегеля проникновенен, будучи в состоянии постигать ноумены. Рассудок фиксирует определенность и твердо держится за него, удел рассудка — конечное. Разум способен постичь бесконечное, но на первой своей стадии (чисто отрицательной) он лишь расшатывает косность рассудка, вскрывая противоречия мысли. Мышление, застревающее на стадии рассудка, образует догматизм, а на стадии критического разума — скептицизм. Противоречия, которые выделяются на второй стадии, служат для него свидетельством ошибки. Таков, в частности, случай Канта, для которого диалектика разума представлялась трансцендентальной видимостью. На третьей стадии, положительно-разумной (она же спекулятивная или мистическая) мышление видит противоположности в их единстве. Диалектика (как у Платона, Николая Кузанского, Дж. Бруно, Я. Беме) оказывается объективной — самим принципом бытия.

Мышление, фигурирующее в «Науке логики», первоначально выступает своей человеческой стороной. В этом плане логика — это гносеология. Но наш разум — лишь образ Разума, который правит миром. Категории, образующие «трансцендентальный рассудок», суть не только операторы нашей мысли, но и схемы бытия (всеобщие законы бытия и мышления, говоря языком советской философии). В этом смысле логика — онтология. У Гегеля она выступает и онтологией — диалектико-логической иконой Бога, «как Он есть в своей вечной сущности». Традиционно вечность противопоставляется временному как устойчивое изменчивому. Для Гегеля сама вечность динамична, хотя речь и не идет об изменениях во времени, но о процессе «диалектического развития понятия». Источник развития — противоречие, которое пронизывает не только сотворенное сущее, но вводится (как у Николая Кузанского и Я. Беме) внутрь Абсолютного.

В первой части логики речь идет о категориях бытия (качество — количество — мера и др. подкатегории), во второй — сущности (сущность — явление — действительность и др. подкатегории), в третьей — понятия (единичное — особое — всеобщее и др.). Кант, ограничивавший число базовых категорий двенадцатью, по числу видов суждений, из коих могут быть дедуцированы остальные «предикабилии чистого рассудка», отложенную в «Критике чистого разума» задачу их полной дедукции так и не осуществил. В качестве исполнения, хотя и на другой методологической и метафизической платформе, можно рассматривать «Науку логики». Всеобщее, согласно Гегелю, не постулируется (это удел рассудка), а само себя раскрывает. От кантовской таблицы категорий Гегель, опираясь на опыт Фихте, переходит к построению системы категорий. По-другому понимается онтологический статус категорий: с этой

(нашей, человеческой) стороны они не только операторы мысли, но и «окна в вечность», а с той (божественной и вечной) стороны «они суть чистые духи».

В «объективной логике», которая образует первые две части «Науки логики», разум выстраивает систему категорий, подвигаясь своей внутренней диалектикой и восходя от абстрактного к конкретному. Первая категория — чистое бытие. Но чистое бытие есть ничто. Ничто, однако, ведь тоже есть. Бытие и ничто переходят друг в друга. Синтетическая категория — становление. Становление представляет собой первое конкретное понятие, по отношению к которому бытие и ничто суть абстракции. Становление порождает предел, а определенное бытие и есть качество. Качеству противоположно количество. Количественные изменения происходят в качественные, а качественные в количественные, что интегрируется категорией меры, которая в свою очередь выступает как сущность по отношению к явлению. Категории группы бытия переходят друг в друга, а группы сущности — светятся друг в друге, сфера сущности рефлексивна. Вторая часть логики содержит анализ ключевых категорий рефлексии — тождество и различие, форма и содержание, часть и целое, внешнее и внутреннее, причина и следствие. Сущность в своем явлении представляет собой процесс действительности с вершинной категорией свободы (как фактически у Фихте). Так происходит восхождение к самым конкретным категориям группы действительности, к развитию. По мнению Н. Гартмана, анализ категорий, данный Гегелем, пока не превзойден. С этим можно согласиться в логико-гносеологическом и даже в онтологическом аспектах, теологические же допущения Гегеля весьма проблематичны.

Завершающая часть логики — учение о понятии. Гегель ведет речь о «субъективной логике», вкладывая положительный смысл свободы, активности и самосознания в термин «субъективность». Здесь Гегель работает с категориями традиционной логики (единичное, особое, всеобщее), завершая анонсированную реформу логической науки. Однако то, что у Гегеля фигурирует под именем «понятие» лишь внешне напоминает понятие формальной логики. И дело не только в диалектике, благодаря которой окостеневшие концепты как бы «оживают». Теологическим прообразом понятия, о котором идет речь в «Науке логики», выступает Бог-Сын. Без осознания этого обстоятельства, к затемнению которого сам Гегель причастен как никто другой, абсолютный идеализм кажется экстравагантным даже для объективно-идеалистической традиции. Гносеологически понятие представляет собой тот уровень познания, на котором наш разум ухватывает суть дела, отождествляясь с ней. В понятийном познании мы срачиваемся с сущностью, а поскольку сущность сама представляет собой процесс, она прорастает в нас, т. е. мы познаем то, что создаем, спекулятивный разум имманентно интуитивен. Эта наша способность интуитивного созерцания сущностей интеллектом, на отсутствии которой у человека решительно настаивает Кант, и есть образ Бога в человеке: понятие в его онтологическом измерении — это Слово, которое было в начале у Бога и через которое начало быть все, что начало быть (Ин. 1: 1). Логос сам прорастает в человеке, говоря по-другому: рождается в нас. Гегель своеобразно перетолковывает богословское представление о «рождении свыше» (Ин. 1: 13), заменяя веру, уже ранее специфически проинтерпретированную

реформаторами, спекулятивной диалектикой. По отношению к так истолкованному понятию (читай: Сыну-Логосу) любая идея, не исключая и категории, оказывается уже не прообразом (как в большинстве идеалистических систем), а производной объективацией: «идея есть единство понятия и реальности». Завершается «Наука логики» учением об абсолютной идее, которая выступает интегральным принципом всех категорий, синтезом субъективного и объективного, теоретического и практического разума, познания и жизни. Так немецкая классика, начавшись невиданной ранее по масштабам и систематичности критикой разума, увенчивается столь же грандиозной его апологией.

Внешне Кант и Гегель противоположны в своем отношении к возможностям человеческого разума. Это обусловлено непроговариваемой богословской предпосылкой, которая заключается в отношении к догмату грехопадения. Гуманизм в целом и Просвещение в особенности игнорирует откровение о поврежденности человека и его мышления в частности, вызванное отпадением Адама от Бога. Кант работает с разумом, который поврежден грехопадением, начисто игнорируя и Откровение и искупление. Для Гегеля как будто бы искупление уже свершилось окончательно. Мышление уже исцелено страданием (как это демонстрирует «Феноменология духа»), а мы не только «имеем ум Христов» (1 Кор. 2: 16), но и готовы придать религиозному откровению «адекватную ему форму понятия». Игнорируя грехопадение, забывая и о символизме богословского мышления и об апофатической дисциплине, Гегель рискнул заключить от образа к Первообразу. Трансцендентальное единство апперцепции, онтологический статус которого у Канта не прояснен, оказывается в системе абсолютного идеализма фактически образом Божиим, по которому был сотворен человеческий ум. Более того, Гегель сводит к минимуму онтологическую дистанцию между Творцом и тварью, как это было и у родоначальников германской теологии — Майстера Экхарта, утверждавшего, что «око», которым Бог узревает себя во времени, а человек Бога — одно и то же.

Отважившись на гностическое по сути предприятие лицемерить «Бога как Он есть», Гегель допустил серьезные богословские ошибки, одну в области христологии, другую — триадологии (на что обратил внимание С. Н. Булгаков в «Трагедии Философии»). В первом случае мы имеем дело с разновидностью монофизитства, когда образ (человеческое понимание) отождествляется с Первообразом (божественным Логосом). Получается, что на стадии спекулятивной разумности божественная мысль как бы полностью растворяет в себе человечность (если принцип системы раннего Фихте можно выразить в терминах индуистской философии: Атаман есть Брахман, то у Гегеля напротив: Брахман есть Атаман). Во втором случае перед нами разновидность ереси, согласно которой вся Троица заключается в одном Сыне. Из триадологии Гегеля начисто исчезает тайна, бездонность Отца, о которой столь вдохновенно писал Майстер Экхарт, оказывается пустотой вне Слова. С Третьим Лицом дело обстоит еще хуже, гегелианство в его богословских интервенциях представляет собой крайний вариант филиоквизма, унаследованного протестантизмом от католичества. Как следствие, святость в гегелевском концепте Божества, а тем паче Его действий в мире напрочь отсутствует. Кроме того, Гегель путает понятия рождение и творение, существенно различные в богословском дискурсе. Из не-

критической проекции понятия творения внутрь божественной жизни и появляется концепция развивающегося Абсолюта. Из этих ошибок и вырастает в дальнейшем диалектический атеизм левогегелианцев и экзистенциалистов (Фейербах, Маркс, Сартр). Саморазвивающаяся материя диалектического материализма и спонтанно эволюционирующая вселенная современного позитивизма и материализма — побочные продукты смещения богословских понятий о творении и вечном рождении.

Вторая часть гегелевской системы — философия природы. В ней наиболее заметна близость с Шеллингом. Конечно, не на уровне прямых заимствований, а в плане исходных интуиций. Основа гегелевской философии природы — диалектико-логический каркас, который Шеллингом был лишь намечен. Категории становятся структурообразующими принципами законов природы. Кант объяснял возможность синтетических суждений, благодаря которым существует математика и естествознание, тем, что *argiori* трансцендентальный рассудок «предписывает законы природе». Однако поскольку в кантовской метафизике онтологический статус трансцендентального рассудка не прояснен, возможна софистическая по сути (и сполна проявившаяся в XX в. в форме всяческих конвенционализмов и т. п.) интерпретация этого положения, доводящая дело до абсурда, будто бы наука придумывает природу. У Гегеля категории образуют содержание божественного разума, и если не таковой, то тогда какая еще сила способна предписывать законы природе? Природа рассматривается как развивающаяся система, в которой высшие уровни (химический по отношению к физическому, биологический по отношению к химическому) содержат в себе низшие в «снятом» виде, в форме абстрактных моментов. Это не современные материалистические или позитивистские модели эволюции, восходящие к бездоказательным допущениям Дарвина, в которых низшие уровни сами порождают или «творят» высшие. Природа, по Гегелю, представляет собой воплощение Духа и развивается, потому что Бог ее развивает. Развитие — продолжающееся творение.

Гегель ставит вопрос о целеполагании природы в богословском ракурсе. Бог создает мир для того, чтобы реализовать свою божественность в полной мере, стать Богом для чего-то и для кого-то. В этой самореализации Абсолютного присутствует и момент божественного самоограничения, о котором, впрочем, Гегель говорит достаточно глухо. Переход от Логики, где дух пребывает «у себя и в себе», блаженствуя в родной стихии чистого мышления, к инобытию материального существования, скованного внешними формами пространства и времени, представляет собой «агонию понятия». Общее положение христианского богословия заключается в том, что внутренняя жизнь Пресвятой Троицы содержит в себе максимум любви, проявляющейся во взаимопроникновении Отца, Сына и Святого Духа. Относительно причин и цели сотворения мира подобное единодушие отсутствует. Согласно Гегелю, Бог как-будто бы испытывает некую «нужду» в мире и человеке. Эта «нужда» требует жертвы, которая приносится «на границе» между вечностью и временем. Позже этот мотив будет воспроизведен Н. А. Бердяевым и С. Н. Булгаковым, и нельзя сказать, что он не имеет оснований в Откровении (1 Петра. 1: 19–20). Логос умирает в неживой природе, но постепенно воскресает, восходя (вместе с природой) к живой материи

и человеку. Важнейшие идеи новозаветного откровения (творение, воскресение) становятся у Гегеля универсальными принципами объяснения сущего.

Переход от природы к цивилизации, столь важный для современного сознания, Гегелем не рассматривается, зато он дает оригинальную трактовку духовного события, через которое человек вошел в историю, выйдя из первозданной невинности: Дьявол якобы не обманул человека, который действительно стал «ведать добро и зло». А с учетом того, что для Гегеля человек — это в первую очередь родовое существо, человек (как род) сохранил и жизнь. Философия духа уже предполагает в качестве своей непроговариваемой предпосылки историчность человеческого существования. Без грехопадения, которое оценивается с положительными коннотациями, не было бы истории, люди остались бы животными, не знающими ни вины, ни свободы.

Гегель первым из великих философов поставил в центр своей системы понятие духа. Как следствие, вся философия Гегеля в широком смысле выступает философией духа: «Наука логики» изображает жизнь духа-в-себе, а философия природы — пребывание духа в его инобытии, где дух существует как бытие-для-другого. В человеке он добирается до уровня для-себя-бытия. Выходит так, что Бог обретает подлинную «конкретность» лишь вместе с человеком. Философия духа в узком смысле представляет собой системно-диалектическое осмысление существования человека в истории. В этом процессе дух возвращается к себе домой — в вечность, но уже обогащенный опытом творения, падений и страданий, исторического действия и познания. «Феноменология духа» дает впечатляющую панораму этой пневматологической одиссеи.

Философия духа составляет третью, самую богатую по содержанию часть системы. Она включает в себя учение о субъективном, объективном и абсолютном духе. Разделы субъективного духа — антропология, феноменология (в компактном и куда менее драматическом изложении) и психология. Объективный дух составляют «Философия права» и «Философия истории». В Философии права фактически речь идет о том, что ныне излагается под рубриками социальной философии и философии культуры, а философия истории представляет собой первый опыт систематического построения этой науки, не утративший актуальности по сей день. Абсолютный дух вбирает в себя сферы искусства («Лекции по эстетике» в 4 томах), религии («Лекции по философии религии» в 2 томах) и философии. Философия осмысливается исторически (трехтомная «История философии») и логически. В последнем случае — завершением истории философии выступает система самого Гегеля, фундаментом которой является Логика. Начало и конец системы совпадают, что свидетельствует о воплощенной в ней Мудрости, символом которой является змея, заглатывающая свой хвост.

Гегелевское понятие духа самое содержательное в классической философии. Дух — конкретное по преимуществу. Все, что ни есть, представляет собой лишь абстракции: и материя (иное духа) и душа (стадия развития духа) и даже логика (дух-в-себе). Европейская философия традиционно связывает дух с мышлением (Аристотель, схоласты, Декарт, Лейбниц), и для Гегеля разумность составляет важнейшее в духе. Но Гегель, и в этом он представитель немецкой классики, акцентирует свободу. Наконец, важнейшей характеристикой духа

выступает его способность жить в противоречиях: «вещи не выдерживают противоречия, они надламываются ими и гибнут. Дух единственное из всего существующего способен вынести противоречие бесконечного страдания, оставшись самим собою. Древний символ духа — Феникс, который сгорает и возрождается из пепла. Как и в случае с понятием мышления, новаторство и глубина соседствует у Гегеля с богословскими абберациями. Три аспекта духовного бытия — божественный, человеческий и ангельский сливаются в гегелевском понятии духа до неразличаемости. В философии Гегеля действует «дух» как таковой. В Логике человеческое понятие (причем — падшего человека) оказалось тождественным божественному Логосу. В истории же, где ключевым принципом выступает выбор между добром и злом, Бог может быть признан косвенным виновником зла, ведь «сотворил ее — историю — сам Бог». Испытание оказывается имманентным стимулом истории, а роль в ней падшего ангела оценивается фактически по его самопрезентации при первом явлении Фаусту: «Я та сила, которая всегда, желая зла, творит добро». Для Гегеля падший человек и есть человек как таковой, другого не дано, развитие такого человечества рассматривается как естественный процесс.

В антропологии даны основные характеристики человеческого бытия, в феноменологии — диалектика стадий роста, в психологии систематизируются современные Гегелю понятия этой сферы. В философии объективного духа разбирается вторичная объективация духа. Если первичной, божественной, считать природу, то в результате вторичной в историческом времени возникает «вторая природа» — культура или цивилизация. По сути перед нами первая систематическая философия культуры. Формообразования духа — семья, право, государство и др. Крайне мало Гегель удалил места технике и экономике, позже этот недостаток будет восполнен в позитивизме и марксизме. Пожалуй, никто из великих философов так высоко не оценивал значение государства, Гегель даже называет его «богом в истории». Оптимальной формой государства поздний Гегель считал монархию (прусскую, в чем левые гегелианцы впоследствии усматривали его приспособленничество, ведь ранний Гегель симпатизировал Французской революции).

Философия государства придает целостность осмыслению пространства человеческого духа, образуя переход к истории, в которой дух реализуется во времени. Субъектами истории выступают государства, т. е. народы, которые достигли стадии государственной зрелости, породив при этом из своей субстанции великих субъектов — всемирно-исторические личности (Гегель, наблюдая Наполеона, въезжавшего в Иену на белом коне, позже говорил, что он видел «саму Историю»). Но главный субъект истории — субстанциальный разум, в традиционном понимании — Провидение. Перед нами опять-таки логичность истории, основные ее факторы соответствуют моментам Понятия — особенному, единичному и всеобщему.

Гегель первый предложил концепцию истории, построенную на принципе развития. Всемирная история движется с Востока на Запад, развиваясь от формации к формации. Принцип перехода — не только усложнение, но — прогресс в сознании свободы. История проходит три стадии — восточную, греко-римскую и германо-христианскую. Восток (Китай — Индия — Египет,

включая Персию и Израиль) держится на принципе свободен один (деспот, император). В греко-римском мире свободы некоторые (аристократия, демократия в рабовладельческих государствах). В германо-христианском мире в потенции свободны все. Помещение Израиля по указанному принципу в Восточный мир выглядит довольно-таки искусственно, ведь если где и «свободны некоторые», то именно в Израиле, более того, иудаизм консервирует этот принцип свободы избранного народа по сей день. Анализ греко-римской формации представляет собой одну из самых содержательных страниц гегелевской реальной философии. Христианскую эпоху (понятую в ее истине, т. е. в стиле Лютера) Гегель начинает с Реформации. Католическое и православное средневековье (причем симпатии Гегеля скорее на стороне первого) еще слишком отягощено родовыми связями с Римом и Грецией.

Согласно Гегелю, не все народы являются историческими, а только те, которые творят историю, а не просто участвуют в ней. Народ, исполнивший свою миссию, предназначенную ему Провидением, уходит с исторической сцены. Творцы Нового времени — три великих нации: англичане, французы и немцы, каждая из которых олицетворяет один из моментов диалектики Понятия. Англичане символизируют единичное, французы — особенное, а немцы — всеобщее (как не вспомнить о тоталитаризме XX в.). Славяне находятся «вне истории». Позже сходный тезис «мы находимся вне истории», шокировавший мыслящий класс российской империи, будет озвучен П. Я. Чаадаевым, который положил начало русскому западничеству. Принцип социального развития от формации к формации будет положен в основу исторического материализма Маркса и Энгельса, в философии которых логика классовой борьбы заменила Логос Провидения. Против линейности исторического процесса и европоцентричности, как это представляется у Гегеля и Маркса, позже выступит О. Шпенглер в «Закате Европы». Более сложная схема, сочетающая принципы общего прогресса и локальных цивилизационных циклов, будет предложена А. Тойнби. Нечто похожее на гегелевские представления о завершенности истории (правда, уже в американской либеральной демократии) предложил Ф. Фукуяма. В русском религиозном идеализме критика гегелевской историософии строилась по линии ее недостаточной христоцентричности (См. Соловьев, Н. А. Бердяев).

Согласно Гегелю, сфера объективного духа конечна по самой сути, а подлинную свободу дух обретает в искусстве, религии и философии. В искусстве Абсолютное выступает в чувственной форме как красота. Свою эстетику Гегель пишет не только как философ (таков подход Канта), но и как профессиональный искусствовед. Стержень гегелевской эстетики — идея развития. По смыслу речь идет о восхождении от более «материальных» к более «духовным» искусствам: архитектура — скульптура — живопись — музыка — поэзия. А также — и от абстрактных к конкретным. Поэтому синтетические искусства (опера) оказываются и самыми «духовными». В историческом плане речь идет о развитии искусства от Востока через классику (Греция, Рим) к современности. Восточное искусство — символическое, в классическом искусстве форма и содержание гармонически уравнивают друг друга, а в новейшем доминирует романтическая тенденция, когда духовное содержание трансцендирует чувственную форму. Так образуется смысловой переход к религии.

Религия рассматривается опять-таки в развитии. Гегель подразделяет религии на естественные (конечно, не в смысле просветителей), моральные и откровенные. Христианство — абсолютная религия, синтез лучшего из всех предыдущих, вершина развития духа. Гегель полагает, что религия может существовать без философии, а философия без религии нет. Их содержание субстанциально одно и то же. Но в религии оно находится в несовершенной форме представления (именно представления, а не символа, в своем редукционистском отношении к символу Гегель выступает типичным представителем протестантизма и Просвещения). Лишь философия придает религиозному содержанию адекватную ему (по мнению самого Гегеля, с которым вряд ли согласятся как богословы, так и простые верующие) форму понятия. Бог и только Он один является подлинным предметом философии. Философия развивается, выступая в своем наличном эмпирическом существовании как история. История философии характеризуется своей внутренней логикой. Каждая категория (бытие, единство, субстанция, возможность и др.) представляет некий «квант» откровения Логоса в мире, а философские школы — концептуальным схватыванием этих лучей божественного света. Каждая значительная философская система отображает некий аспект Абсолютного, вступая в неизбежный конфликт с другой, высвечивающей свой лик Истины, как правило — противоположный. Так происходит историческое восхождение от абстрактных воззрений ко все более содержательным, итогом чего выступает сама философия Гегеля как единство исторического и логического, учение о конкретности Бога и человека.

Гегель оставил самую значительную по охвату осмысленного материала философскую систему. В области собственно метафизической она стоит в одном ряду с построениями великих идеалистов, завершающих глобальные эпохи, — Платином и Проклом в античности, Фомой Аквинским в Средние века. С учетом его охвата проблематики реальной философии, в особенности философии духа, ей нет равных. Кант изменил философию, но и после Гегеля она необратимо стала другой. Обратной стороной этой грандиозности является пафос (или комплекс) системосозидания. Известен афоризм Гегеля, который был склонен к парадоксальным высказываниям: «Тем хуже для фактов» — в ответ на упрек, что-де не все факты вписываются в его мировоззренческую схему. Примат целого над единичным, системы над жизнью — одно из проявлений того логицизма и панлогицизма, богословские истоки которого указаны выше. Факты посмеялись над Гегелем еще при жизни, не сумел он предугадать и революции, которые начались после его смерти. Однако главные заблуждения Гегеля обусловлены его теологической дерзостью. Такие факты духовного опыта как догмы Православной церкви не вписались в его систему, но от этого этим фактам хуже не стало. Великие мыслители могут допускать великие ошибки.

Гегельянство породило мощную реакцию, вся послегегелевская философия в каком-то смысле отталкивается от Гегеля. Непосредственным продолжением выступает гегелианство — правое и левое. Правое — религиозно-ориентированное менее известно, именно потому, что адекватно воспроизводит глубокий импульс самого Гегеля, уточняя акценты в понятии о духе: Бог — центр,

человек — периферия. В России его представители Б. Н. Чичерин и И. А. Ильин (центральная в этом плане работа — «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека»). Левое гегелианство, напротив, из монофизитского отождествления Божественного и человеческого сделала пелагианские выводы, полностью растворив Творца в твари. Левые — Л. Фейербах, Б. Бауэр, М. Штирнер, К. Маркс. Реакцией на гегелевский гностицизм стало движение под лозунгом «назад к Канту». Сначала оно сформировалось как неокантианство. Показательна эволюция видных его представителей (В. Виндельбанд) в сторону неогегелианства. В русле этого движения, но с опытом гегелевской феноменологии и учения о действительности как являющегося ноумена, формируется феноменология Э. Гуссерля. Позитивизм в лице О. Конта и Г. Спенсера задействует идею развития, но придает ей иной, по сравнению с Гегелем и Марксом, вид — не революционно-диалектический, а эволюционный. Реакцией на гегелевский панлогизм стал иррационализм. Шопенгауэр пытался соперничать с Гегелем еще при жизни. Э. Гартман, позже философия жизни, особенно А. Бергсон, предложили иррационалистические версии развития. Из философии жизни и феноменологии вырастает экзистенциализм. Родоначальник европейского экзистенциализма — С. Кьеркегор, за которым закрепилась характеристика «Анти-Гегеля». Как и в анархизме (Штирнер), растущем на левогегелианской почве, мы видим оправдание индивидуального и одинокого, но у Штирнера на атеистической, а у Кьеркегора на христианской платформе. Кьеркегор задействует и принцип диалектики как стихии духа, предлагая новую его модель — экзистенциально-антиномическую, построенную по принципу «или — или». Он же открывает и новый ракурс осмысления категорий, в первую очередь базовых — бытия и ничто («Понятие страха», «Страх и трепет»). В XX в. эту линию продолжали М. Хайдеггер («Бытие и время») и Ж. — П. Сартр («Бытие и ничто»). Гегелиански ориентированной была наиболее продвинутая часть советских марксистов — Г. Батищев, В. Библер, Э. Ильэнков, М. Лившиц — в Москве, А. Маилов, Е. Линьков — в Ленинграде.

Плодотворную альтернативу гегелевскому панлогизму представляет собой философия позднего Шеллинга. Косвенно она также повлияла на многие течения современной мысли (позитивизм, философию жизни, экзистенциализм), но по-настоящему глубокое влияние оказала на русскую религиозную философию — Вл. Соловьева и метафизику всеединства, А. Ф. Лосева, Н. А. Бердяева. Внутренние противоречия гегелевской системы стимулировали концептуализацию концепта панентеизма (Краузе, метафизика всеединства, особенно у С. Франка). Интуиция «развивающегося Абсолюта» получила новые интерпретации в современной процесс-теологии (А. Уайтхед).

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)

Евламиев Игорь Иванович —
доктор философских наук, профессор
(Институт философии, СПбГУ)

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)

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. 3

Подписано в печать 25.09.2017. Формат 70 × 100 $\frac{1}{16}$. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 31,5. Тираж 550 экз. Заказ № 1113

Отпечатано в типографии «Поликона»
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 199