

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



REVIEW

OF THE RUSSIAN
CHRISTIAN
ACADEMY

FOR THE HUMANITIES

2017

volume 18

issue 4

Since 1997

*Published
4 times a year*

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2017
том 18
выпуск 4

*Издается
с 1997 г.*

*Выходит
4 раза в год*

Санкт-Петербург

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора

А. А. Ермичев

Редакционная коллегия

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

Редакционный совет

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

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2017. Том 18. Вып. 4. — СПб.: Изд-во РХГА, 2017.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief

Dmitry Shmonin

Editor

Alexander Ermichev

Editorial Board

Galina Vdovina, Gregorii Grigoriev, Igor Yevlampiev, Oleg Ivanov,
Marina Mikhailova, Olga Olenchuk, Alexander Prilutskii,
Roman Svetlov, Petr Saponov, Vladimir Schuchenko

Advisory Board

Dmitry Bogatyrev (St. Petersburg, Russia) — *chairman*,
Vsevolod Bagno (St. Petersburg, Russia), Sergey Dudnik (St. Petersburg, Russia),
Alexander Korolkov (St. Petersburg, Russia), José Ángel Garcia Cuadrado
(Pamplona, Spain), Jan Krasicki (Wroclaw, Poland), Marek Inglot, SJ (Rome, Italy),
Mikhail Maslin (Moscow, Russia), Maurizio Piseri (Valle d'Aosta, Italy),
Valery Solomin (St. Petersburg, Russia), Sergey Horujy (Moscow, Russia)

The Russian Christian Academy for the Humanities Publishing House
St. Petersburg, Russia

© Русская христианская
гуманитарная академия, 2017
© Авторы выпуска, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

К 100-ЛЕТИЮ РЕВОЛЮЦИИ И ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ В РОССИИ

<i>Богатырёв Д. К.</i> Русская революция как проблема культурной памяти: методологические и аксиологические подходы	11
<i>Ипполитов Г. М.</i> Антон Иванович Деникин: эскиз историко-психологического портрета. Часть вторая	31
<i>Захаров А. М.</i> Адмирал А. В. Колчак в историографии: основные вехи	43
<i>Зотова А. В., Ипполитов Г. М., Полторац С. Н.</i> П. Н. Врангель: анализ историографии и опубликованных источников	51
<i>Николаев А. Б.</i> Кровавый февраль 1917 года в Петрограде: против мифов революции	60

ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЯ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ

<i>Богатырёв Д. К.</i> Ценности как проблема европейской и российской философии	75
<i>Щербаков В. П.</i> Воображение и разум в культуре и философии	91
<i>Камнев В. М.</i> Историки философии в переходные времена: 1980–1990-е годы в философии России	99
<i>Быстров В. Ю.</i> Историк философии как актер коллективной памяти	107
<i>Щедрина И. О.</i> Формирование образа Я в автобиографическом нарративе: эпистемологический аспект	115

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Артемьева Т. В.*
Визуализация философских понятий и концептов
в российской интеллектуальной культуре эпохи Просвещения121
- Ермишина К. Б.*
Месторазвитие и ритмы Евразии: к обоснованию философии евразийства ...135
- Барановский Д. В.*
Философия общего дела в СССР в 1940–1960-е годы:
причины возрождения интереса и направления развития149
- Злотникова Т. С.*
Перекодирование мифа о Н. Г. Чернышевском157

Из архива русской мысли

- Артем-Александров К. В.*
Великий перелом в советском сознании.
К статье С. С. Оболенского «Традиция и революция»170
- Кн. Оболенский С.*
Традиция и революция174

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

- Тантлевский И. Р., Литвин Т. В.*
Концепция линейности времени в еврейской Библии
и раннехристианские интерпретации истории178
- Смирнов М. Ю.*
Религиозная ситуация в регионе как внутривполитический фактор195
- Светлов Р. В.*
Неоязыческая экспансия в прошлое
(князь Владимир как «опрессивная фигура»)203
- Кричфалуший В. В.*
Сущность языческой религии
в анонимном сочинении «Послание к Диогнету»211
- Кузьмина Е. В.*
«Каков человек — таков его и бог».
Антропологическое измерение религиозной идентичности216
- Мирошникова Е. М.*
Религия как предмет университетских исследований220
- Свяц, Михаил Легеев, иером. Мефодий (Зинковский),
иером. Кирилл (Зинковский)*
Экуменизм как явление современности223
- Иером. Тихон (Васильев)*
Особенности православной миссии в информационном пространстве241

<i>Диакон Дмитрий Коростелев</i> Характерные особенности музыки щмч. Серафима (Чичагова)	250
---	-----

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ. КУЛЬТУРОЛОГИЯ

<i>Балаш А. Н.</i> «Нематериальные»: подлинность культуры и искусства в постструктуралистском и постмодернистском дискурсе	257
<i>Богданова О. В.</i> Д. Д. Шостакович в контексте «носологии» Н. В. Гоголя	267
<i>Гайнутдинова Л. А., Гайнутдинов Р. И.</i> Радикальный либерализм Жан-Жака Руссо и современность	282
<i>Головачева И. В.</i> Наследие «Двойника»: от Достоевского к Генри Джеймсу	290
<i>Моторин А. В.</i> Становление православного направления в современном русском литературоведении	297
<i>Никоненко С. В.</i> Аналитический метод как способ понимания языка русской классической литературы	307
<i>Базанов П. Н.</i> Русская культура в творчестве Н. И. Ульянова	315
<i>Акопян Л. О.</i> До и после Шостаковича: восприятие советской музыки на Западе. Статья вторая	326
<i>Самарина М. С.</i> «Преступление и наказание» Ф. М. Достоевского и Италия рубежа XIX–XX столетий	340

РЕЦЕНЗИЯ

<i>Ермичёв А. А.</i> Волошина С. М. Утопия и жизнь. Биография николая огарева. — СПб.: Владимир Даль, 2016. — 509 с.	347
<i>Ермичёв А. А.</i> Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник 2016–2017 / под редакцией М. А. Колерова. — М.: Модест Колеров, 2017. — 976 с.	349

ФИЛОСОФСКИЙ СЛОВАРЬ

<i>Богатырёв Д. К.</i> Шеллинг	351
<i>Богатырёв Д. К.</i> Паскаль	360

CONTENTS

TO THE CENTENARY OF THE REVOLUTION AND THE CIVIL WAR IN RUSSIA

- Bogatyrev D. K.*
The Russian Revolution as a cultural memory problem:
methodology and axiology11
- Ippolitov G. M.*
Anton Ivanovich Denikin: the historical and psychological portrait's sketch – 231
- Zakharov A. M.*
Admiral A.V. Koltchak in the historiography: The main milestones.43
- Poltorak S. N., Zotova A. V., Ippolitov G. M.*
Wrangel P. N.: an analysis of historiography and published sources51
- Nikolaev A. B.*
Bloody February 1917 in Petrograd: against the myths of the revolution.60

PHILOSOPHY: HISTORY AND THEORETICAL SUBJECTS

- Bogatyrev D. K.*
Values as a problem of European and Russian philosophy.75
- Shcherbakov V. P.*
Imagination and reason in philosophy and culture91
- Kamnev V. M.*
Historians of philosophy during transitive times:
1980-1990th in philosophy of Russia99
- Bystrov V. U.*
The historian of philosophy as the actor of collective memory107

<i>Shchedrina I. O.</i>	
Forming of the Self-concept in an autobiographical narrative: epistemological aspect	115

RUSSIAN PHILOSOPHY

<i>Artemyeva T. V.</i>	
Visualization of Philosophical Notions and Concepts in the Russian Intellectual Culture of the Enlightenment.....	121
<i>Ermishina K. B.</i>	
Location and rhythms of Eurasia: towards a philosophical foundation of eurasianism	135
<i>Baranovskii D. V.</i>	
Philosophy of common task in USSR in 1940-60 th : the causes of interest's resurrection and directions of growth.....	149
<i>Zlotnikova T. S.</i>	
Recoding of the Myth about N.G. Chernyshevskom	157

From the archives of Russian philosophic thought

<i>Artem-Aleksandrov K.V.</i>	
Great change in the Soviet mind. To the article of S.S. Obolensky “Tradition and Revolution”	170

RELIGIOUS STUDIES

<i>Tantlevskij I. R, Litvih T. V.</i>	
The Concept of Linearity of Time in the Hebrew Bible and Early Christian Interpretations of History	178
<i>Smirnov M. Yu.</i>	
The Regional Religious Situation as a Political Factor.....	195
<i>Svetlov R. V.</i>	
Neopaganistic expansion to the past (prince Vladimir as «oppressiv figure»).....	203
<i>Krychfalushii V. V.</i>	
The Essence of Pagan Religion in the Anonymous Work «Epistle to Diognetus»... ..	211
<i>Kuzmina E. V.</i>	
“What a man is, that's him and God”. Anthropological dimension of religious identity.....	216
<i>Miroshnikova E. M.</i>	
Religion as a subject of university research	220

THEOLOGY

<i>Rev. M Legeev, hier. Methody (Zinkovskiy), hier. Kirill (Zinkovskiy)</i>	
Ecumenism as a phenomenon of modernity	223

<i>Hier. Tikhon (Vasiliev)</i> Specifics of Orthodox mission in the media	241
<i>Deacon Dmitry Korostelyov</i> The Characteristic Features of Hieromartyr Seraphym Chichagov’s music	250

HISTORY OF CULTURE. CULTURE STUDIES

<i>Balash A. N.</i> «Immaterials»: authenticity of culture and art in post-structuralistic and postmodernistic discourse	257
<i>Bogdanova O.V.</i> D. Shostakovich in context of «nosologia» by N. Gogol	267
<i>Gaynutdinova L. A., Gaynutdinov R. I.</i> Radical liberalism of J.J.Rousseau and modern age	282
<i>Golovacheva I. V.</i> The Heritage of «The Double»: from Dostoevsky to Henry James	290
<i>Motorin A. V.</i> The becoming of orthodox method in contemporary Russian literary criticism . . .	297
<i>Nikonenko S. V.</i> Analytical Method as the Way of Understanding of Russian Classical Literature’s Language	307
<i>Bazanov P. N.</i> Russian culture in the work of N.I. Oulianoff.	315
<i>Hakobian (Akopyan) L. H.</i> Before and after Shostakovich: the Western reception of Soviet music - 2.	326
<i>Samarina M. S.</i> “Crime and punishment” of Dostoevsky and Italy of the turn of XIX–XX centuries .	340

REVIEWS

<i>Ermichev A. A.</i> Voloshin S.M. Utopia and life. Biography Of Nikolai Ogarev. St. Petersburg, Russia. «Vladimir - Dahl, 2016. S. 509	347
<i>Ermichev A. A.</i> “Studies in the history of Russian thought. 2016-2017 Yearbook [13]. Edited by M.a. Object. M. Modest Kolerov, 2017, with 976	349

PHILOSOPHICAL GLOSSARY

<i>Bogatyrev D. K.</i> Schelling	351
<i>Bogatyrev D. K.</i> Pascal	360

К 100-ЛЕТИЮ РЕВОЛЮЦИИ И ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ В РОССИИ

УДК 94

*Д. К. Богатырёв**

РУССКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ КАК ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ

Предлагается классификация оценок Революции в отечественной и зарубежной литературе. Анализируются подходы к Революции, обусловленные пониманием истории под категориями случайности, необходимости и свободы. Проводится аналитика внешних (революционеры, немцы, Запад, евреи, масоны) и внутренних (Самодержавие, Православие, Народность) виновников Революции. Интерпретируется проблема имманентной религиозности Революции и советской цивилизации, а также причин ее крушения.

Ключевые слова: материальные предпосылки, движущие силы, структурные факторы и смысл Революции, случайность, свобода, необходимость, внешние и внутренние акторы, причины распада СССР.

D. K. Bogatyrev

THE RUSSIAN REVOLUTION AS A CULTURAL MEMORY PROBLEM: METHODOLOGY AND AXIOLOGY

The classification of assessments concerning the Revolution in national and foreign literature is provided. The author analyses the approaches to Revolution, due to the understanding of history under the categories of chance, necessity and freedom. The external (the revolutionaries, the Germans, the West, Jews, masons) and internal (Autocracy, Orthodoxy, Nationality) causers of the Revolution are analyzed. The problem of the immanent religiosity of the Revolution and the Soviet civilization and the reasons for its collapse are interpreted.

Key words: material preconditions, driving forces, structural factors and the meaning of the Revolution, an accident, freedom, necessity, external and internal factors, the causes of the collapse of the Soviet Union.

Долгое время в нашей стране предлагалась «единственно верная» точка зрения на причины, последствия и значение Революции. Уже в Перестройку

* Богатырёв Дмитрий Кириллович, ректор Русской христианской гуманитарной академии, доктор философских наук, профессор.

появилась возможность ознакомиться с альтернативными подходами — эмигрантскими и западными. Они довольно быстро потеснили советскую догматику, но при этом марксистские модели не исчезли, произошла их диверсификация. Возникли гибридные подходы, сочетающие в различных комбинациях неомарксистские, психоаналитические и либеральные идеи. Образовалась дискуссионная среда вокруг феномена Революции. Появились и книги обзорно-аналитического плана [17].

Структурно, в плане основных элементов и рубрик за истекшие годы указанная среда существенно не изменилась. Периодически менялись акценты. С Запада пришли в основном либеральные дискурсы, антибольшевистские и профевральские в своей основной тенденции. Но в этом «анти» либерализм находится в одной смысловой плоскости с социализмом, радикальной версией которого был большевизм. Эмиграцией интереснее раскрывается роль глубинных слоев русской истории, которые «с того берега» западных демократий видятся зачастую поверхностно. Главное — большевизм оценивается как явление духовное, как некая антирелигия и в этом плане сущностно первичный по отношению к фашизму феномен. Эмигрантские позиции формулируются, как правило, с сочувствием и с сожалением об утраченной России, чего нельзя сказать о западных исследователях и публицистах.

Дискуссии вели и ведут отнюдь не только профессиональные историки, но философы и культурологи, богословы и священники, политики и публицисты, а также деятели художественной культуры — через героев и сюжетные линии своих произведений. Несправедливо было бы утверждать, что доктор исторических наук, воздвигающий свою доктрину на «монблане фактов», более прав, чем Б. Пастернак или И. Шмелев. И историк, и писатель подходят к материалу с определенной и в некотором смысле априорной установкой. Она заключается в разделяемых автором или исследователем убеждениях, верованиях и ценностях, уходит корнями в личный опыт, групповые (социальные, профессиональные, религиозные) предпочтения. Наконец — в коллективный опыт народа, к которому принадлежит мыслящий субъект. На уровне коллективного бессознательного установка мышления детерминируется архетипами, на уровне структур рационального дискурса — категориями культуры и культурными универсалиями, а на уровне духовного интеллекта — ценностями (аксиологическими категориями). Психологическую среду образуют убеждения, привычки, предрассудки. В этом пространстве, частью рациональном, частью иррациональном по содержанию, возникают и функционируют отдельные феномены — научные концепции, художественные произведения, политические доктрины, философские теории. Их авторы могут и не осознавать в полной мере истока, который детерминирует их мышление. Нашей задачей является обзор взглядов на причины и смысл русской революции именно с учетом указанного контекста. Он-то и составляет то, что обычно вкладывают в понятие культурной памяти.

Историческая память — реальность в большей степени эмпирическая. Ее содержание образует то, что мы и не только мы в смысле ныне живущих в России помним о событии. Этот объем разноплановой информации живет и функционирует в определенной ментально-психологической среде, которая

образует по отношению к такой эмпирии своего рода *argiori*. Но *argiori* в данном случае не трансцендентально-логические, а культурологические и (поскольку культура связана с оценением) аксиологические. Этот трансцендентальный экран надо учитывать, если мы хотим предложить философский, а не просто исторический или политологический анализ Революции, ее причин, движущих сил и духовного смысла.

Попробуем рубрицировать дискуссионное поле вокруг феномена Революции. Высказываются разные предположения о ее причинах. Однако в термин «причина» исследователями вкладываются похожие, но не всегда тождественные значения. Надо уточнить само понятие причины. Основные аспекты причинности вскрыл еще Аристотель, хотя и не в отношении к социальным процессам. Классик учил о материальных, движущих, формальных и целевых причинах, и эту классификацию вполне можно использовать в качестве отправной точки. Аналог Аристотелевых «материальных причин» составляют исторические условия и предпосылки Революции. Те элементы, без которых не состоялся бы ее феномен, хотя они и оказались частично преобразованными в ее процессе подобно камням и дереву при постройке дома. Предпосылки — это феодально-монархическая социальная система, не вписывающаяся в логику капиталистического развития, преобладание в стране малообразованного крестьянства, огромные и слабо соединенные между собой территории, а также многое другое и, конечно же, Первая мировая война. Движущие причины («движущие силы» в марксизме) суть социальные классы и партии, а также иностранные и интернациональные акторы, в результате взаимодействия которых свершилась Революция. Большинство историков, политологов и социологов ограничиваются анализом материальных предпосылок и движущих сил, располагая их в различных комбинациях и конфигурациях, за счет чего и формируются объясняющие модели, конкурирующие друг с другом.

Однако сам принцип построения фигуры из элементов историками не всегда осознается. Имеются более глубокие причины, которые ныне часто именуется «структурными факторами». Когда их вводят в объяснение, тогда от «чистой» или «научной» истории переходят к культурологическому или философскому анализу. Структурные факторы обозначаются такими терминами, как генетическая память русской культуры, социокод российской цивилизации, архетипы культурного бессознательного. Фактически речь идет о том, что Аристотель именовал формальными причинами. В этом блоке — византийское христианство с его специфической моделью церковно-государственных отношений, влияние ордынских ханов, Московское царство с его мифологемами и идеологемами, общие законы построения индустриального общества, сюда же попадает и «загадочная русская душа» с ее антиномиями, борьба которых затихает лишь на время. Историки также учитывают эти причины в своих построениях, хотя с точки зрения «строго научного» (фактически позитивистского) подхода всяческие архетипы, ценности и коды могут быть расценены в качестве метафизических допущений.

Именно структурные факторы формируют самоё оптику или ракурс рассмотрения процессов и явлений. Можно назвать некоторые из этих структурообразующих принципов категориями — в том случае, если они позволяют объ-

яснить и классифицировать большие (в идеале предельные) объемы явлений, материальных предпосылок и движущих факторов истории. Социокультурные предпосылки и движущие силы оцениваются и выстраиваются в некую систему в зависимости от сознательного или стихийно-эмоционального (разумом или сердцем) предпочтения того или иного структурного принципа (в объяснении российской истории, будь то «догоняющая модернизация» или архетипы «московско-византийского православия»). Может быть и так, что одна из структурных причин (категорий) доминирует в составе исследовательского дискурса, а другая молчаливо принимается в качестве аксиологической установки. В силу многоукладности нашей социокультурной жизни возможны группировки структурных факторов. В таком случае формы как бы накладываются друг на друга, подобно разным стилям и архитектурно-дизайнерским проектам в возводимом или реконструируемом здании. В наложениях и пересечениях перед нами либо эклектика, либо некая конструкция, в которой все-таки обозначается смысловая доминанта. Ансамбль форм, в котором выделяются центр и периферия, называется парадигмой.

Парадигма задает иерархию структурных факторов в объясняющих моделях русской революции. Системообразующая категория обозначает горизонт целей и предельных смыслов. Перед нами аналог аристотелевской формы форм, именуемой целевой причиной. Мы ведем речь об аналоге, поскольку в отличие от архитектора дома демиурги революций отнюдь не всегда осознают конечные цели (не собственные, а революции как таковой). Цели, особенно цели-ценности, влекут и притягивают своих служителей, причем порой помимо их осознанной воли. Кроме того, в революциях перед нами процессы коллективной демиургии, а здания, которые были бы созданы несколькими архитекторами, нам не известны. Собственно, такова вся человеческая история. И в этом плане понимание Революции зависит от общего взгляда на историю.

История — арена борьбы и сотрудничества, которые обуславливаются ценностным выбором акторов. В конечном счете выбора между истиной и ложью или добром и злом, как они представляются участникам исторического процесса. По поводу иерархии ценностей возможны разные точки зрения. Н. Гартман [14] предлагает плюралистическую, М. Шелер [36] иерархическую модель. Последняя линия представляется нам предпочтительной, хотя и более сложной в реализации, нежели «аксиологическая демократия», предельным случаем которой оказывается релятивизм. В иерархии аксиологических категорий Шелера высшей ценностью выступает святыня. Тем самым воспроизводится в духовно-эмоциональном разрезе ход классической философии от Аристотеля (Бог как форма форм) до Канта (идея Бога главная в системе трансцендентальных идей чистого разума) и Гегеля (Бог как Абсолютная идея). Речь идет именно о форме, и в этом классика показательна. Конкретный («материальный») выбор той или иной ценности осуществляют действующие в истории люди.

Историю делают или участвуют в ней отнюдь не только люди религиозные. Это же относится к исследователям и авторам художественных произведений. Если посмотреть на культуру XX в., основное течение которого было в самой значительной степени предопределено именно русской революцией, то идее Бога отводится в этой культуре отнюдь не центральное место. Однако наше

мышление (рациональное, художественное, этическое) устроено так, что оно не может обойтись без самой идеи Абсолютного. Понятие Абсолютного задает конфигурацию всех остальных категорий (ценностей — в этике, символов и архетипов — в эстетике).

Изучать движущие силы и материальные условия русской революции можно и абстрагируясь от религиозной проблематики, переводя отношения между Церковью, обществом и государством в социально-политическую плоскость. Тем более что религия имеет социальное измерение, хотя и не сводится к нему. Однако исследование структурных факторов без учета религиозных традиций явно будет ущербным. Духовный же смысл Революции, ее целевую причину, которая придала целостность ее феномену и обеспечила успешность проекта, без обращения к религиозной проблематике осветить попросту невозможно.

Если из идеи Абсолютного, которая придает целесообразность нашему мышлению и осмысленному поведению, элиминировать религиозное содержание, то сама идея в силу неотменимости ее категориальных функций не исчезнет, а станет наполняться другим содержанием. В материализме на место Бога водружается идея вечной материи, в позитивизме — эволюции. В волюнтаристическом иррационализме царствует «воля», неизвестно откуда взявшаяся. Пантеон современного внешне безрелигиозного мира многолик: позитивисты почитают случай, а материалисты судьбу, рядом с судьбой находится место и Хроносу. Идолы гуманистической «религии сердца и разума» уже не именуют божествами [11, с. 15–16]. Их называют ценностями [13, с. 36–42]. Они выполняют (вспомним Канта) функции «регулятивных идей теоретического разума» и «идеалов практического разума». Интуиция вечности определяет понимание времени и истории. От общего взгляда на историю и зависит оценка Революции.

Интересную классификацию подходов к пониманию русской революции предложил Дж. Биллингтон [10]. Перед нами взгляд выдающегося ученого, который относится к России с симпатией. Он рассматривает Революцию в контексте общего развития русской культуры, группируя различные мнения под определенными категориями. Фактически речь ведется о формирующей парадигме понимания конфигурациях структурных и смысловых причин, хотя и в политкорректной (для позитивистских по доминирующему настрою англоговорящих исследовательских культур) форме, когда метафизика прячется в культурологию. Мы учтем позицию Биллингтона.

Оценка феномена Революции в значительной степени определяется тем, какая из категорий будет избрана в качестве ключевой для понимания истории — случайность, необходимость или свобода. Эти категории коррелятивны. Парадигма мышления определяет, какая из категорий становится центральной и какие — периферийными. Позиции первого и второго подходов Биллингтоном прописаны довольно подробно, а перспективы понимания истории в свете категории свободы намечены в размышлениях об «иронической» интерпретации.

В случайностной парадигме необходимость выступает производной от суммы случайностей. В числе случайностей имеются как фактические, т. е. обусловленные обстоятельствами, так и произошедшие по свободной (часто

глупой) воле. Биллингтон довольно удачно именует такой подход «акцидентально-патетическим». Трактовка Революции как цепи случайностей, в которой одно звено тянет за собою другое или множество нитей образуют крайне запутанный клубок, свойственна многим западным историкам. «Англо-американский историк — эмпирик и скептик, живущий в условиях полного достатка в обществе, почти не затронутым войнами и революциями, не испытывает тяги к объяснению подобных явлений даже в том случае, если он продолжает заинтересованно писать о них и говорить» [10, с. 160]. Западные историки усвоили исходную установку от политиков русской эмиграции первой волны. Современные российские СМИ переполнены подобно рода дискурсами, особенно когда в них, наряду с историками, участвуют и профессиональные политики. Можно видеть в этом и влияние либеральной идеологии, которая духовно близка к позитивизму. Одно из крупнейших событий мировой истории в такой оптике напоминает «комедию ошибок».

Необходимость — более богатая категория. Случайность сохраняет относительную самостоятельность в качестве проявления некоторой глубинной основы, ноуменальной логики истории. Вопрос в том, как трактуется эта ноуменальная основа. Ее интерпретация может разворачиваться в нескольких модулях, различающихся эмоционально-аксиологическим настроением: героическим, оптимистическим или пессимистическим.

Первая позиция представлена советским марксизмом. Например, в трудах уже первого официального историка СССР М. Н. Покровского. Она же воспроизведена Сталиным в «Кратком курсе истории ВКП(б)» и стала матричной для последующих советских трактовок. Можно согласиться с ее оценкой в качестве «героически-неизбежного» подхода. Железная логика исторического развития прокладывает себе дорогу через героев, главным из которых по понятным причинам считается Ленин, и антигероев (Керенский и др.). Перед нами марксистские вариации темы гегелевского Мирового Духа, именуемого также «субстанциональным разумом истории». Так Гегель называет более традиционное для христианского сознания Провидение. Субстанциональный разум истории действует через «всемирно-исторических личностей». Эмоционально-аксиологический окрас в данном случае близок стоическому: сущее и должное совпадают, свершается то, что и должно свершиться, ведь все действительное разумно, а все разумное обязательно станет действительным. Всемирно-исторические личности, обуреваемые своими страстями, преследуют собственные цели. Мировой Дух, который «сколь могущественен, столь и хитер», использует людей для достижения целей, превосходящих их понимание. Необходимость, развивает гегелевские идеи Энгельс, прокладывает себе путь через цепочки случайностей. Конкретные наборы случайных обстоятельств не предопределены. Это был бы радикальный фатализм, в котором различие между случаем и судьбой вовсе исчезает. Однако неизбежное наступает при любых раскладах. Марксизм наследует и гегелевское представление, будто всемирная история совершается на более высоком плане бытия, нежели мораль, и поэтому демиургов истории неправомерно оценивать с точки зрения добра и зла. Диалектико-исторический материализм, что вполне логично для антихристианской философии, даже усиливает имморалистический пафос, сводя

всякую нравственность и прочую религию к «идеологической надстройке». И хотя термин «необходимость» ассоциируется с жанром трагедии, пред нами скорее все-таки драма [2].

Другие эмоционально-аксиологические модусы, которыми выступает необходимость, суть оптимистическая трагедия и трагедия пессимистическая. Объясняющую модель оптимистической трагедии (по аналогии с одноименным произведением классика советской литературы) вполне можно рассматривать и как вариацию марксистской позиции. Но эмоционально она более тонкая, в ней присутствуют капли сострадания к некоторым элементам гнущегося мира. Но — прогресс не остановить, и — слава богу (которого, конечно же, нет). Таков подход многих советских и западных интеллектуалов, особенно во Франции, Италии и Испании с их традиционно сильными левацкими настроениями. Характерным образчиком выступает ответ Романа Роллана на письмо И. Бунина и К. Бальмонта: «Этот новый порядок подобен плоду, который только что вышел на свет из утробы матери и еще не обмыт, еще весь в крови. Но я принимаю новорожденного, несмотря на отвращение, несмотря на ужас, несмотря на жестокие ошибки и преступления: ведь он — надежда, пусть и слабая, но истинная надежда будущего человечества! Хотите вы того или нет — это ваше детище...» [27, с. 162]. Биллингтон оценивает такой подход как «визионерско-футуристический».

Оптимистическая трагедия близка по смыслу к жанру драмы: печальна судьба прошлого и тех, кто не вписался в поворот истории, но на смену гнущимся кумирам старого мира нарождаются новые, будущее (по вере его строителей) лучше прошлого. Ромео и Джульетта погибли — за грехи предков и при большой роли случайности, но любовь — жива. Не так — в поздних трагедиях Шекспира, в которых переживание судьбы и воздаяния конгениально греческой классике.

В случае пессимистической трагедии свершается недолжное. Вопрос в том, как понимать недолжное. Недолжное в высшем смысле — противоречащее заповедям, полученным от Бога. Тогда перед нами религиозная критика не только русской революции, но и большинства новоевропейских. Недолжное может быть понято морально-идеалистически в смысле нарушения кантовского категорического императива, того закона, который записан в разуме и сердце человека, некоего «естественного закона». Тогда перед нами критика русской революции (октябрьской ее стадии) с культуроцентристской точки зрения, в русле которой большевизм понимается как враг цивилизации в принципе. Наконец, недолжное может быть понято в цивилизационной парадигме при установке на приоритет западных ценностей. Тогда перед нами подходы, ведущие к русофобии.

Классикой религиозно-консервативной критики революции является позиция Жозефа де Местра, а в менее радикальном варианте — Э. Берка [8]. В России сходные воззрения высказал К. Н. Леонтьев. Биллингтон называет такой подход «ностальгически-пессимистическим». Революция — это кара за грехи господствующих классов, однако она не исправляет, а подвигает к концу. По мнению К. Н. Леонтьева, русская революция, если она-таки свершится, станет звеном в цепи духовной деградации человечества, точнее говоря,

Запада или тех, кто подпал под его влияние [20]. В России в силу ее историко-цивилизационной специфики все будет куда страшнее, нежели в Англии или во Франции, установится такая диктатура, по сравнению с которой «притеснения» со стороны самодержавия покажутся детскими шалостями. И нельзя сказать, что эти пророчества не оправдались [19]. Леонтьев, будучи опытным врачом, поставил сбывшийся диагноз. Однако, как и другие консервативные мыслители, например К. П. Победоносцев, рецепта выздоровления он не предложил. Печальный финал можно лишь отсрочить, но не отвратить: «Россию надо подморозить, чтобы она не гнила».

В очерченной оптике весь т. н. «прогресс» Нового времени, включая послеоктябрьские революции — студенческую 1967–1968 гг., сексуальную и глобализационную, — есть отход от Традиции. Прогресс оказывается регрессом в религиозно-нравственном смысле, девальвацией духовно-нравственных ценностей через их подмену плотскими и душевными (гедонистическими и витальными, по терминологии М. Шелера). Традицию можно понимать как христианскую, а можно и шире — в духе мистического экуменизма Р. Генона. Секулярный глобализационный проект, если следовать логике предсмертного произведения Вл. Соловьева [29, с. 635–762], приведет к царству Антихриста, которое будет недолгим, но страшным. Надо признать, что такая логика по смыслу согласуется с библейскими пророчествами, хотя предложенная русским философом событийная цепочка и выглядит экстравагантной. Неспроста не только религиозно-экзальтированные люди [22] видели в Ленине или самого Антихриста, или его предтечу.

Если вспомнить Канта, то трансцендентальными предпосылками морали выступают ноуменальная свобода и нравственный закон, записанный в человеческом сердце (практическом разуме). Трагизм революции заключается в том, что, ратуя за свободу и справедливость, она попирает и свободу, и нравственность. На эмпирическом уровне ноуменальная свобода проявляется в способности личности ограничить произвол собственных страстей и вожделений, признавая свободу другого. Тогда право строится не на страхе и принуждении, а на совести и уважении. Здесь — один из краеугольных камней культуры. Такова позиция классического либерализма, еще не порвавшего со своими христианскими корнями. В этой оптике большевистская революция — это бунт против цивилизации. Для подавления бунта надо организовывать новый крестовый поход, дабы красная чума не распространилась на всю ойкумену. Так оценил большевизм У. Черчилль: «...в железной деснице горстки врагов рода человеческого, избравших путем своего правления массовые убийства, Россия вот-вот превратится в варварскую страну со скотоподобным населением. На огромной территории исчезает цивилизация, и на развалинах городов, посреди гор трупов большевики скачут и беснуются, подобно отвратительным бабуинам» [4, с. 136–137]. Называя Ленина «чудовищем, карабкающимся по пирамиде, сложенной из черепов», Черчилль считал, что большевики разрушают все, что попадает на их пути, как «вампиры, высасывающие кровь из своих жертв... Они стремятся создать международный союз нищих, преступников, бездарностей, бунтовщиков, больных, дебилов и дураков, который охватит весь мир...» [4, с. 136–137].

Позиция классического либерала, полагавшего что «гнусная шайка фанатиков-космополитов» ухитряется «держать за волосы и тиранить русский народ», не выглядит русофобской. Однако ее можно превратить в таковую. Для этого большевизм надо истолковать как явление не привнесенное, а глубочайшим образом русское по духу, в котором марксизм оказался внешней формой, русскими же (как это обычно и бывает в России) и искаженной. Тогда глубинным основанием идеалов Революции оказывается некий архетип культурного бессознательного, фундирующий русскость. Этот архетип обусловлен восточной религиозностью — Православием, которое русские унаследовали от Византии, и исламским влиянием, пустившим корни за столетия ордынского рабства. Тогда Революция и построение СССР оказываются даже не варварством, а выражением некой антикультуры, символами которой принято считать зверства Иоанна Грозного. Однако и они лишь яркий эпизод в многовековой печальной эпопее правления русских царей, чему дал хлесткую характеристику Троцкий [32]. В упрощенной форме русофобский подход можно сформулировать так: русский — это судьба, ничего хорошего в этой стране не было, нет и не будет. Эта позиция тоже либеральная, но уже с западническо-расистским уклоном. Анализ ее модификаций представлен в книге Ги Меттана [15], а гибридные формы легко найти в современных российских либеральных СМИ вроде «Новой газеты». Биллингтоном русофобские интерпретации Революции в качестве самостоятельного подхода не выделяются.

Попытки осмыслить историю под категорией свободы состоялись главным образом в XX веке. Наиболее значительные фигуры — Н. Бердяев [7], К. Ясперс [37], А. Тойнби [31]. Предпосылки такой перестройки мышления сформировались уже в XIX столетии — у позднего Шеллинга и Вл. Соловьева, С. Кьеркегора и Ф. Достоевского. Вл. Соловьев, развивая идеи славянофилов, выстраивает христоцентрическую модель исторического процесса. Человечество, конечно же, не свободно в абсолютном смысле, народы и личности всегда действуют в определенных обстоятельствах. Совокупность обстоятельств формирует историческую необходимость, а многообразие личных и групповых интересов — цепочки случайностей, через которые история прокладывает себе путь. Однако в этой, казалось бы, гегелевской схеме возможны разрывы или прорывы, которые мы, пользуясь современными терминами, назовем «точками бифуркации». Они редки. Глобальные процессы, как правило, инерционны. Но без точек бифуркации не было бы истории как таковой. Как справедливо замечает К. Ясперс, история — это собственно переход.

Свобода — системообразующая категория мышления Ф. М. Достоевского. Именно религиозно-нравственные решения образуют точки бифуркации в судьбе. Герои Достоевского всегда действуют в определенных обстоятельствах, они как будто бы скованы ими. При этом сюжет разворачивается, как правило, неожиданно: масса случайностей, вроде первой встречи Рогожина и Мышкина или появления Хромоножки, постоянно вносит свои коррективы в замыслы персонажей. Однако главные решения, определяющие перелом в судьбе, всегда совершаются в сфере нравственного, а значит, и религиозного выбора. В «Преступлении и наказании» убийство старухи-процентщицы, которая выжимает последние соки из малоимущих, не предопределено. Но только до того

момента, когда Раскольников совершает наконец свой внутренний выбор. Тогда оно становится неизбежным. При этом судьба реализуется через цепочку случайностей, самой трагичной из которых становится убийство оказавшейся на месте преступления сестры старухи. Также и тысячи невинных людей, вне своей воли вовлеченные историческим потоком в стихию Революции, оказались перемолоты ее жерновами. Влияние Достоевского на экзистенциализм — определяющее.

Свобода — центральное понятие экзистенциальной философии. В первую очередь нам интересен религиозный экзистенциализм, который предлагает персоналистическое и диалогическое понимание истории. И Ясперс, и Бердяев, и Тойнби, будучи религиозными мыслителями, не растворяют Логос в логике истории, как это случилось у Гегеля. Ноуменальный план истории сохраняет независимость. Ясперс о нем мало говорит, дабы не подвергать трансцендентное опредмечиванию и профанации, а Тойнби предлагает в качестве объясняющей модели истории схему «вызов — ответ». Вызов со стороны божественного Логоса, ответ — со стороны цивилизации, ведомой творческим меньшинством. Фактура исторического окружения цивилизаций формирует систему обстоятельств, предопределяющих наборы возможных решений и траекторий. Шанс преодолеть хотя бы в некоторых аспектах судьбу всегда есть. Народы, которые дают творческий ответ, делают историю и самих себя в ней, а не реализовавшие открывшиеся возможности оказываются в конечном счете материалом для переработки. По мнению Бердяева, история вершится через наложение друг на друга и взаимодействие нескольких факторов — человеческой свободы, действий высших духовных сил и конфигурации обстоятельств. Свобода в ее творческом проявлении трактуется как преодоленная необходимость.

В очерченной оптике Революция 1917 г., по крайней мере в том виде, как она произошла, не являлась чем-то абсолютно роковым. «И война и русская революция несомненно были подготовлены всею совокупностью предшествующих условий, и, однако, все могло и ограничиться этой подготовленностью» [3, с. 236]. Понимание истории под категорией свободы предполагает оценку ответственности субъектов. Если перевести проблему в привычный для российского сознания ракурс, то встает старый вопрос: кто виноват?

* * *

Начнем с дихотомии: они или мы? Раскроем состав понятия «они», как оно представлено в дискурсе критиков Революции. Они — это революционеры, немцы, Запад, евреи, масоны. Для идентификации «мы», подразумевая опять-таки критиков Революции, используем хорошо известную триаду: Самодержавие — Православие — Народность.

Вина революционеров в победе Революции — это оксюморон. Они же ее делали, а многие жертвовали своими жизнями. Вопросы: зачем, кто их поддержал, почему у них получилось? Откуда они вообще появились? В случайностной парадигме революционеры — это одна из сил, которые всегда конкурируют в социуме, а победа революций оказывается стечением обстоятельств и результатом вовремя не проведенных реформ. В религиозно-консервативной

парадигме революционеры оцениваются критически, возможно, даже как преступники, а в парадигме «оптимистической трагедии» — как невольно жертвующие собой ради будущего (образ Данко у Горького). Наиболее яркой художественной манифестацией религиозно-консервативной оценки революционеров являются «Бесы» Достоевского.

Однако русские революционеры все-таки часть «нас», даже если они и инфицированы французской или немецкой идеологической заразой. В более строгом смысле «они» — это все-таки не «мы», русские. Тогда остаются кайзеровская Германия, Запад, евреи и масоны. Причем евреи могут объединяться с «инородцами» в качестве цементирующей силы синкретической по составу внутрирусской группировки, а могут интегрироваться в единую «жидомасонскую» группировку, которая выступает в таком случае в большей степени интернациональным фактором революции.

Бесспорно, что Германия, будучи уже практически поверженным противником России в Первой мировой войне, была кровно заинтересована в ослаблении давления на Восточном фронте. Ничего удивительного в такой ситуации нет. В свое время В. Гюго писал, что ни одна серьезная смута во Франции не обходится без английских денег. Предпринятый германским командованием ход своей тактической цели достиг. Выиграв Брестский мир, Германия в конечном счете получила штурм Берлина в 1945 г., советскую оккупацию восточных территорий, которая все-таки завершилась, и фактическую виртуальную оккупацию со стороны США, все еще продолжающуюся.

Германия представляет собой элемент более широкого цивилизационного пространства, именуемого Западом. Запад поддерживал русских революционеров и по идеологическим соображениям. Ведь вера в прогресс требует борьбы с религией и самодержавием, что особенно актуально в связи с русской идеей священного царства. Поддерживал и по, — как мы с особенной ясностью осознали после поражения СССР в Холодной войне и либеральных реформ, — геополитическим соображениям. Появились книги западных исследователей, которые пытаются дать непредвзятую оценку действий победителей в Холодной войне на территориях, которые временно оказались под виртуально-финансовой оккупацией [18]. Германские деньги в этом плане оказались струей в потоке. В лице СССР Запад получил куда более страшного соперника, нежели царская Россия. У России всегда были свои интересы, но никогда речь не шла о попытке сокрушить саму капиталистическую систему, которая фактически совпадала с западной цивилизацией. Нынешний горизонт отношений России с Западом далеко не безоблачный.

Весьма распространен подход, в русле которого как среди заказчиков, так и среди исполнителей Революции выделяется сплоченная по национально-мировоззренческому признаку группа акторов. Для «респектабельных изданий» эта тема табуирована. Но обойти ее молчанием — значит погрешить против правды в угоду политкорректности. Высокий же удельный вес евреев среди демиургов Революции является историческим фактом. О собственно русских евреях в Революции следует вести речь в более широком контексте участия в ней т. н. «инородцев» — прибалтов, кавказцев, поляков. Тему развивает А. И. Солженицын: «Конечно, побеждая на русской почве, как движением

не увлечь русских сил... Но вспомним и интернациональные силы революции!... Когда в продовольственном или карательном отряде, приходившем уничтожать волости, случалось — почти никто не говорил по-русски, зато бывали и финны, и австрийцы. Когда аппарат ЧК изобиливал латышами, поляками, евреями, мадьярами, китайцами? Когда большевистская власть в острые ранние периоды гражданской войны удерживалась на перевесе именно иностранных штыков, особенно латышских?» [28, с. 62–63]. Инородческий фактор Революции утрачивает целостность без еврейства как своего смыслового ядра. Ни латыши, ни поляки, ни грузины, взятые по отдельности, ничего не смогли бы решить. Нельзя сказать, что случай России уникален. Смутные времена всегда притягивают специфические натуры из зарубежья, — участвовал же Бакунин в немецкой революции! Вопрос в пропорциях. Россия была многонациональной империей, в которой низовой слой системообразующего этноса оказался наиболее пострадавшим в ходе мировой войны. Сильная сторона империи в определенной исторической ситуации обернулась ее слабостью. Но на слабое место кто-то должен был надавить.

Литература по еврейско-инородческому участию в Революции объемна, но нам ее анализ не сильно интересен, т. к. мы уже имеем ответ по существу, который приведем после обзора масонского фактора. Сошлемся лишь на двух знаковых авторов — Николая Евгеньевича Маркова и Даниила Самойловича Пасманика. Признавая фундаментальное значение инородческо-еврейского фактора в русской революции, они дают ему оценки, которые можно считать классическими. Показательна и их личная судьба в эмиграции.

Н. Е. Марков — дворянин, монархист, лидер черносотенства, депутат Государственной Думы, участник Белого движения. В эмиграции он пишет книгу, посвященную «еврейскому натиску на Россию», с характерным названием «Войны темных сил». «К началу XX века международное еврейство выросло в грозную мировую мощь. Эта еврейская всемирная мощь объявила решительную и беспощадную борьбу православной России...» [21, с. 109]. «Петербургская печать, обслуживающая Государственную Думу, была почти сплошь в еврейских руках» [21, с. 134]. Марков вспоминал эпизод, когда депутат Пуришкевич, речь которого постоянно прерывалась, указывает на ложу прессы: «Посмотрите на эту черту оседлости!» «Секунда тишины — и громкий хохот всей Думы ... В Думе смеялись, а надо было плакать» [21, с. 135].

Судьба Маркова в эмиграции показательна. Его выбор в пользу сотрудничества с гитлеризмом был осознанным: «Построенный на тех основаниях, на которых семнадцать лет спустя построился итальянский фашизм, Союз русского народа в первые годы своего существования сыграл крупную историческую роль и действительно помог ослабевшей в борьбе с темной силой государственной власти осилить совсем было разыгравшуюся революцию 1905–07 гг.» [21, с. 120]. В числе агентов жидомасонского влияния оказался и С. Ю. Витте, а в adeptы сатанинских сил попал чуть ли не весь Серебряный век.

Д. С. Пасманик, будучи одним из основателей сионизма, оставался патриотом России и участвовал в Белом движении. Нам он интересен самим существом своего ответа сторонникам Маркова и последователям митрополита Антония (Храповицкого), выразившего позиции Синода РПЦЗ в своих

религиозно-националистических оценках сущности Революции: да, евреи, как бы это ни было стыдно ему признать, стали активными участниками «красной хлыстовщины», но они были «приказчиками» русской революции, а русские — ее подлинными «купцами». Сходные оценки давали люди разных религиозных и политических взглядов, веховцы и сменовеховцы — Н. Бердяев и Н. Устрялов. «Нет, ни нам, ни “народу” неуместно снимать с себя прямую ответственность за нынешний кризис — ни за темный, ни за светлый его лики... Не инородцы-революционеры правят русской революцией, а русская революция правит инородцами-революционерами, внешне или внутренне приобщившимися “русскому духу” в его нынешнем состоянии» [34, с. 144].

Пасманик посвящает проблеме отдельное исследование — «Русская революция и еврейство», в котором разбирает доводы разных сторон. «Отождествление большевизма с иудаизмом стало общепринятой модой современного европейского мышления...» — начинает он свою книгу [23, с. 9]. Помимо демиургически-организаторского, он отмечает и другой аспект участия евреев в Революции: «Большевизм стал для голодающего еврейства городов таким же ремеслом, как раньше портняжничество, маклерство и аптекарство». Пасманик с нескрываемым отвращением относится к новому социальному типу большевика-еврея, который занял место мелкого и среднего старорусского чиновника: «Надо понять психологию русских людей, когда они должны вдруг почувствовать над собой власть всей этой поганой мрази — заносчивой и грубой, самоуверенной и нахальной» [23, с. 165]. Его пафос даже удивляет: «Надо же реагировать против преступлений отбросов нашего народа...» [23, с. 211]. В своих общих выводах Пасманик близок классическому либерализму, на который мы уже ссылались, цитируя У. Черчилля. Большевизм — явление антикультурное в принципе. Против Хама обязаны объединиться потомки и Сима, и Яфета. Большинством своих современников Д. С. Пасманик оказался все-таки не понят.

Мы привели позиции, в которых роль национально-религиозного фактора признается значительной, но ответственность возлагается преимущественно на одну из сторон. Синтетическую концепцию формулирует современный философ: «...мировой коммунистический погром есть плод греха двух мессианских народов. Душа русского и еврейского народов соединились во зле, что породило формулу анти-христианского мессианизма» [1, с. 31].

При большом желании все заговорщические и конспирологические версии могут быть сведены к масонам. Это допустимо, хотя реальные доказательства предъявить сложно. Масоны — это политологический референт кантовской вещи-в-себе, которая вроде бы является, но при этом остается непознаваемой. Можно за масонами примыслить еще одну сущность — инопланетную цивилизацию, манипулирующую нашей земной геополитикой [24]. Воспользуемся в отношении масонского фактора бритвой Оккама — не следует умножать сущности без необходимости. При этом масоны как символ очень интересны, сводя «они» к единому принципу. Наше в целом скептическое отношение к превознесению внешних факторов и конспирологических версий Революции имеет основание в Священном Писании: «Если царство разделится само в себе, то не устоит царство то» (Мк. 3: 24).

Главные причины Революции — внутренние: «Вина большевиков в том, что они вобрали в себя весь тайный яд России, и вся вина России в том, что в ней нашлось достаточно злых ядов, чтобы вызвать к жизни большевизм и надолго передать ему власть над собой» [30, с. 148]. Внешние факторы лишь усилили воздействие, создав эффект такого резонанса, при котором мост рухнул. Мост — это сама российская цивилизация в ее историческом движении от одной эпохи к другой. Три ее кита суть Самодержавие, Православие, Народность. Они сохранились, хотя и в измененном виде, даже в СССР, обеспечив (на структурном уровне) устойчивость советской цивилизации.

О вкладе самодержавия в победу Революции написано достаточно. Это по-своему логично. Если одна из борющихся сторон терпит поражение, то она несет за это свою долю вины. Простейшая объясняющая модель — сугубо управленческая. Она вполне укладывается в логику случайного понимания истории. В религиозно-консервативной парадигме революция — кара за грехи господствующих классов. Ее непосредственной причиной является раскол в элитах, их безудержный эгоизм, а более опосредованной — забвение об обязанностях управления.

Если рассматривать монарха как помазанника Божия, что актуально для православно-византийской модели, свержение монархии будет либо преступлением, либо наказанием свыше за неисполнение миссии. Первый из выводов представлен обильно, хотя и в мало отличающихся аранжировках, со стороны монархически ориентированного лагеря эмиграции и особенно духовенства РПЦЗ. Канонизация семьи последнего российского императора делает проблему неисполнения миссии практически табуированной темой для церковных авторов. Тем не менее священная история Ветхого Завета дает нам немало поучающих примеров, когда правитель, поставленный царствовать, оказывается в результате своих деяний «неудобным в очах Господа». Основная причина — предпочтение собственных или групповых интересов, обременяемое возможностями власти, исполнению сакральной миссии. Царь Давид хотя и совершал личные грехи, однако раскаивался в них, но никогда не пренебрегал главным. Романовы грешили, как и правители до и после них. Но надо назвать имеющий место главный — историософский — грех, который «лежит у дверей» династии и империи и «влечет ее к себе». Это грех против Церкви. Петр I закрепил фактически свершенное Тишайшим царем: Русская церковь превратилась в корпорацию, а с учетом особой роли государства в российской истории — и в элемент государственной структуры. Даже если Николай II и не справился с управлением государственной машиной, то этим политическим событием надорвалась кармическая цепь, узел которой завязали отцы-основатели династии. Большеви́стская идеократия была обусловлена извращением теократии, которое свершилось тремя столетиями ранее.

Русская православная церковь пострадала от Революции более других участников российской истории. Поэтому постановка вопроса о ее вине может быть сочтена неким кощунством. Тем не менее в Апокалипсисе Иоанна Богослова прямо говорится о вине конкретных исторических поместных церквей (Откр. 2–3). Революция стала для Русской церкви малым апокалипсисом. О лепте, которую внесла Русская церковь в подготовку Революции,

писали прот. Г. Щавельский, митрополиты Вениамин (Федченков) и Евлогий (Георгиевский). О. Георгий Щавельский особенно подчеркивал два момента — «оскудение в архиерействе», когда в Синоде оказывались не лучшие, а наиболее приспособленные, и влияние псевдостарца Григория Распутина. По мнению Аскольдова, Распутин — «первый и крупнейший деятель русской революции, ибо именно он был главным фактором падения видимой русской Церкви, прикосновением ее болящей язвы до того предела “мертвой коры вещества”, за которым начинается некий мистериум Церкви невидимой. Это именно прикосновение и вызвало в соответствующих мистических глубинах отзвук “довольно”. И этим “довольно” и была русская революция» [3, с. 232].

Общая же суть замечаний проста: религиозная жизнь все более превращалась в рутину, духовенство в его основной массе было не готово к миссии в новых условиях, да и не стремилось к ней, завязнув в требоисполнительстве. Покорность самодержавной власти, которая, конечно же, Церковь защищала, превратилась в привычку, а у некоторых служителей переходила грань пресмыкательства. В этом смысле Революция оказалась и судом над Русской церковью. «Знаю твои дела; ты не холоден, ни горяч. О, если бы ты был холоден или горяч. Но как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст моих» (Откр. 15–16).

Корни ситуации описал еще Вл. Соловьев, разбирая христианизацию Руси князем Владимиром: Русь была крещена, но не была просвещена. В XIX в. Русская церковь, будучи уже не партнером монархии, но ее вассалом, столкнулась с вызовами нового уровня. И не смогла предложить адекватный ответ. Русская церковь крестила и продолжила крестить, но слабо исполняла заповедь: «идите и научите» (Мф. 28: 19). Новые народы — это не только жители окраин империи, но и новые социокультурные группы внутри страны, новые поколения. Однако в предпочтении крещения научению в большей степени беда, а не вина Русской церкви. Как и куда идти, когда ноги скованы колодками синодального управления?

Однако главную поддержку Революции оказал сам русский народ. В жизни бывает так, что взрослеющие дети уходят от отца (царя-батюшки) к самостоятельной жизни, и процесс этот бывает конфликтным. При этом отец не всегда ведет себя правильно, как и ветхозаветный Ной. По отношению к царю русский народ повел себя подобно Хаму. Но еще хуже — по отношению к матери. Фактически он предал свою Мать-Церковь, не защитив ее от поруганий большевиками.

На событийно-политическом уровне народ был попросту одурочен большевиками. Но они пожали плоды в том числе и не своего урожая. Агитационная работа велась долго и с разных партийных сторон, а большевики «вошли в труд их». Как писал С. Франк, «при всем избытке взрывчатого материала, накопившегося в народе, понадобилась полугодовая упорная, до иступления энергичная работа разнуздывания анархических инстинктов, чтобы народ окончательно потерял совесть и здравый государственный смысл и целиком отдался во власть чистокровных, ничем уже не стесняющихся демагогов» [35, с. 482]. Три простых лозунга повернули массы к большевикам: «Земля — крестьянам», «Фабрики — рабочим», «Мир — народам». «В критическую минуту

люди променяли родину на классовую выгоду. Обещание земного рая за счет имущих классов — вот искушение, которому народы подвергались и раньше, но которому оказались не в силах противостоять народы современные...», — полагает Е. Трубецкой [33, с. 23]. Свобода предполагает ответственность людей за свой выбор. Землю сначала, по сути, не дали, а потом прикрепили колхозников к ней так, что ситуация стала полукрепостнической. Фабрики отдали рабочим в том смысле, что не работать на них они уже не могли под угрозой уголовного наказания. За Революцией последовала Гражданская война, которая по своим материальным последствиям сопоставима для российской цивилизации с Первой мировой, но радикально превосходит ее по духовно-нравственному урону, который был нанесен народам России. Вторая мировая война — это прямое следствие Первой и Революции.

Н. Бердяев опубликовал несколько работ, посвященных утрате национальных и славянофильских иллюзий [5]. Славянофильство, почвенничество, народничество суть разные философско-идеологические модификации в высшей степени благосклонного отношения образованных классов российского общества к простому народу. Если исходить из факта Революции, то прозорливее оказались религиозно-консервативные мыслители. К. Леонтьев указывал на женственную податливость славянского характера как на оборотную сторону слишком легкой восприимчивости как к хорошему, так и к дурному. Иными словами, «почва» российской цивилизации не столь и благодатна, как об этом грезили почвенники, а «народ-богоносец» при определенных условиях может превратиться в «народ-богоборца». Известен ответ К. Победоносцева Д. Мережковскому и Д. Filosoфову, пришедшим обсудить с обер-прокурором задачи духовного просвещения: «Да знаете ли вы, господа, что такое Россия? Россия — это ледяная пустыня, а ходит по ней лихой человек».

Вспомним горькую констатацию В. В. Розанова: «Русь слиняла в три дня, мужики стали атеистами, как в баню сходили помылись». Однако Розанов не совсем прав, если под атеизмом подразумевать сознательную и выстраданную позицию. Такого в России на массовом уровне практически не было. Атеизм, привитый демонами революции народным массам, был суеверием, которое вытеснило другое суеверие, долгое время прикрывавшееся смоковными листьями православного благочестия.

Н. Бердяев проанализировал пророчески-приуготовительный вклад великих русских писателей в Революцию — Л. Толстого, Достоевского и Гоголя. Толстой своим безрелигиозным морализаторством, народопоклончеством и критикой цивилизации готовил Революцию. Достоевский был наиболее зрячим борцом с ней: в «Братьях Карамазовых» дана внутренняя диалектика, метафизика русской революции, в «Бесах» — образ осуществления этой диалектики [6, с. 269]. Если Достоевский шел от идейных схем, показывая, как они срастались с русскими характерами, то Гоголь дал типы русского характера, впоследствии проявившиеся в революционной России. Революционная Россия открыла даже больше возможностей для Чичиковых и Хлестаковых. Русская революция в части ее гоголевских сюжетов представляет собой, по мнению Н. Бердяева, трагикомедию. «Самое мрачное и безнадежное в русской революции — это гоголевское в ней» [6, с. 269]. С Бердяевым солидарен Розанов:

«Революция показала нам и душу русских мужиков, “дядю Митяя и дядю Миняя”, и пахнущего Петрушку, и догадливого Селивана. Вообще — только Революция, впервые Революция оправдала Гоголя» [26, с. 10].

«Вечера на хуторе близ Диканьки» часто рассматривают как фольклорные зарисовки. Но именно в них, а не в своих религиозно-дидактических трактатах Гоголь выступает как пророк. Гоголь идет снизу от психосоматики, но показывает, как в душевный уклад личности вплетаются духовно-темные силы, и все это вместе проявляется и в ее теле, и в ее деле. «Вечер накануне Ивана Купала» — пророчество о русском народе в русской революции. Финал пророчества — истлевшие головешки вместо сокровищ подземного царства, показанных главному герою духами этого мира во мгновение ока. Как с болью констатировал М. Пришвин: «Народ русский погубил цвет свой, бросил крест свой и присягнул князю тьмы» [25].

Обращение к творчеству Гоголя и Достоевского требует уточнения самого понятия истории. Если мы имеем дело не только с метафорами, а с такими архетипами, которые становятся субъектами, вторгаясь напрямую или предопределяя на ноуменальном плане цепочки событий, совершаемых людьми, то акторами истории оказываются отнюдь не только люди. В библейской парадигме субъектами истории являются Бог и другие духовные существа. В пространстве современного «строго научного» дискурса писателям позволительно фантазировать, дабы читателям было интересно, а книгопродавцы успешнее торговали, ученому же или философу грозит обструкция. М. Булгаков дал разноплановые образы Революции, Гражданской войны и советской действительности, нашлось место и «народу-богоносцу», российскому дворянству и интеллигенции. Однако если исключить ноуменальный план, то его художественные решения не уникальны. Когда на ноуменальном плане истории действуют духовные акторы, то перед нами мышление в парадигме, предложенной Гоголем и Достоевским. Как показывает встреча и разговор у Патриарших прудов в той Москве, где большинство православных храмов уже закрыты, а патриаршество упразднено еще три века назад, наивный атеизм имеет своих ноуменальных попечителей. Инфернальные силы уже не появляются время от времени, преимущественно ночью, пока еще не пропел петух, а запросто завязывают в столице первого в мире атеистического государства, свободно завязывая отношения с верующими в светлое коммунистическое будущее гражданами «самой свободной в мире страны». Однако куда более высока степень воздействия на людей хоть и книжных, но по уму простых, — их интересуют контакты с натурами творческими. Как повествует «Легенда о докторе Фаустусе», включая предложенные Гёте и Т. Манном вариации, завязывающиеся отношения оказываются, мягко говоря, амбивалентными. Успех сопровождается преступлением, за ним следуют болезнь, безумие, смерть. По мнению сербского богослова, «наиглавнейшее открытие Достоевского заключается в том, что он нашел сверхэмпирический корень зла <...> основная психологическая причина современного атеизма и анархизма — дьявол, который невидимо использует эвклидовский ум человека в качестве своего посредника. Человек — не причина этого зла, а со-причина; и он даже если бы захотел, не мог бы в себе найти такую огромную и первоосновную силу» [16, с. 160].

Современный научно-философский дискурс если и признает ноуменальный план мышления и исторического действия, то ограничивает его архетипами и ценностями. Однако, как полагали Юнг и Шелер, архетипы и ценности притягивают человека, влияя на нашу душу преимущественно бессознательно, т. е. эти субстанции хотя бы в некотором смысле субъектны в прямом смысле. У Гоголя, Достоевского и Булгакова архетипы и ценности именно субъектны. Даже если трактовать такой подход как литературный прием, то и в этом случае он открывает для мысли новые духовные горизонты. Признание различий субъектов исторического действия не отрицает человеческой свободы. Напротив — повышает градус ответственности. При таком подходе Революция оказывается внутренне религиозным свершением, несмотря на то что большинство ее демиургов и участников с такой оценкой не согласились бы.

Религиозный характер русского революционного движения впервые получил консолидированную оценку в «Вехах», когда еще не все было предрешено. Затем, уже в качестве констатации свершившегося, в сборнике «Из глубины». Позднее тему развил Бердяев в «Истоках и смысле русского коммунизма». Вариации и темы предлагают и западные авторы, в том числе и секулярные [9]. Ныне разве что ленивый не пишет о скрытых религиозных мотивах большевистской революции и имманентной религиозности советского строя. Однако в чем же природа этой новой псевдорелигии? Что перед нами: язычество, демонократия или феномен, который Р. Белла, исследуя современное ему американское общество, назвал «гражданской религией»?

Формат журнальной статьи не позволяет раскрыть эту тему с развернутой аргументацией [12]. Укажем лишь тезисно, что ни под одну из указанных рубрик, уже вычерченных в предшествующем социально-философском дискурсе, Революция однозначно не подходит. Взорвав аксиологическое ядро российской цивилизации, она высвободила колоссальную и в некотором смысле бешеную энергию. Эта пассионарная энергия подпитывала зверства Гражданской войны и трудовой героизм первых пятилеток, бесчеловечность репрессий и советский патриотизм, без которого не было бы ни победы в Великой Отечественной войне, ни становления СССР в качестве второй по мощи мировой державы. В результате ядерно-аксиологического взрыва православие, самодержавие и народность, если брать их как социокультурные феномены, разлетелись в разные стороны. Но на уровне архетипов культурного бессознательного, в ноуменальной глубине, эти элементы потрясение выдержали, сросшись уже по-новому в советской цивилизации. Самая существенная новизна связана с духовным уровнем ценностей. Новый синтез, который был первым замечен и поднят на щит в качестве нового «спаси и сохрани» для России идеологами национал-большевизма, действительно обеспечил выживание и развитие советского цивилизационного проекта. Но он же обусловил и его завершение.

Ряд отечественных и западных авторов рассматривали распад СССР как результат колоссального перенапряжения сил, которого потребовали реализация этого поистине исполинского проекта. Если ограничиваться сугубо политико-экономическими категориями, то так дело, очевидно, и обстоит. Однако принимая во внимание духовные факторы, надо указать на причины

этого перенапряжения и его успешности. Исполины, согласно Библии, представляют собой результат противоестественного смешения человеческого и демонического (Быт. 6: 17). За достижениями, которые стали результатом таких решений, следует наказание, куда более суровое, нежели в случае с Вавилонской башней. Финал «Вечера накануне Ивана Купалы» — символическое пророчество о конце советского духовно-политического проекта. Советский Союз рухнул не от перенапряжения сил, а по причине их подпитки из ложных духовных источников. Если бы не кровь, пролитая в борьбе с фашизмом, отчасти искупившая грех глумления над Церковью, и не молитвы Русской церкви за своих палачей и отступников, финал советского проекта мог оказаться куда более плачевным.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аксютин В. Мироправители тьмы. — М.: Выбор, 1994.
2. Аникст. А. А. Теория драмы от Гегеля до Маркса. — М.: Наука, 1983.
3. Аскольдов С. А. Религиозный смысл русской революции // Вехи. Из глубины. — М.: Правда, 1991.
4. Бедарид Ф. Уинстон Черчилль. Жизнь замечательных людей. — М.: Молодая гвардия, 2014.
5. Бердяев Н. Гибель русских иллюзий // Бердяев Н. А. Собр. соч.: В 5 т. Т. 4. — Париж: YMCA-Press, 1990.
6. Бердяев Н. Духи русской революции // Вехи. Из глубины. — М.: Правда, 1990.
7. Бердяев Н. А. Смысл истории. — Берлин: Обелиск, 1923.
8. Берк Э. Размышления о революции во Франции и заседаниях некоторых обществ в Лондоне, относящихся к этому событию. — М.: ВГБИЛ им. М. И. Рудомино, 1993.
9. Берлин И. Марксизм и интернационал в XIX веке // Философия свободы. Европа. — М.: Новое литературное обозрение, 2014.
10. Биллингтон Д. Шесть точек зрения на русскую революцию // Биллингтон Д. Работы по истории и культуре России. — М.: ВГБИЛ им. М. И. Рудомино, 2011.
11. Богатырев Д. К. Новозаветное откровение во встречах с религиями и культурами // Христианство: pro et contra, антология. 2-е изд., испр. и доп. — СПб.: РХГА, 2017.
12. Богатырев Д. К. Революция и память: как мыслить? Кто виноват? Что сделано? // Революция: pro et contra. — СПб.: РХГА, 2017.
13. Богатырев Д. К. Ценности, религия, идеологии // Идеологии и генезис ценностей современного общества. — СПб.: РХГА, 2016.
14. Гартман Н. Этика. — СПб.: Владимир Даль, 2002.
15. Ги Меттан. Запад-Россия. Тысячелетняя Война. История русофобии от Карла Великого до украинского кризиса. — М.: Паулсен, 2016.
16. Иустин (Попович), преп. Философия и религия Ф. М. Достоевского. — Минск: Издательство Дмитрия Харченко, 2014.
17. Кара-Мурза А.А., Поляков Л. В. Русские о большевизме: опыт аналитической антологии. — СПб.: РХГИ, 1999.
18. Кляйн Н. Доктрина шока: расцвет капитализма катастроф. — М.: Добрая книга, 2009.

19. Корольков А. А. Пророчества Константина Леонтьева. — СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1991.
20. Леонтьев К. Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения. — М.: АСТ, Хранитель, 2007.
21. Марков Н. Е. Войны темных сил. — М.: ФондИВ, 2008.
22. Мережковский Д. С. Царство Антихриста. Статьи периода эмиграции. — СПб.: РХГИ, 2001.
23. Пасманик Д. С. Русская революция и еврейство (большевизм и иудаизм). — Берлин: Русская печать, 1923.
24. Пелевин В. Лампа Мафусаила, или Крайняя битва чекистов с масонами. — М.: Эксмо, 2017.
25. Пришвин М. М. Цвет и крест. — СПб.: Росток, 2004.
26. Розанов В. В. Гоголь и Петрарка // Книжный угол. — 1918. — № 3.
27. Роллан Р. Ответ К. Бальмонту и И. Бунину // Роллан Р. Собр. соч.: в 14 т. — Т. 13. — М.: Гос. изд. художественной литературы, 1958.
28. Солженицын А. И. Раскаяние и самоограничение как категории национальной жизни // Новый мир. — 1991. — № 5.
29. Соловьев Вл. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев Вл. Соч.: в 2 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1988.
30. Степун Ф. А. Ответ И. В. Гессену // Русские о большевизме. — СПб.: РХГИ, 1999.
31. Тойнби А. Цивилизации перед судом истории. — М.: АСТ: Астрель; Владимир: ВКТ, 2011.
32. Троцкий Л. Д. Николай II (Юбилей позора нашего: 1613–1913 гг.) // Правда. — [Вена, 1912]. Статья вышла за подписью «Н. Троцкий».
33. Трубецкой Е. Великая революция и кризис патриотизма // Русские о большевизме. — СПб.: РХГИ, 1999.
34. Устрялов Н. В. *Patriotica* // Русские о большевизме. — СПб.: РХГИ, 1999.
35. Франк С. Л. *De profundis* // Вехи. Из глубины. — М.: Правда, 1991.
36. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избранные произведения. — М.: Гнозис, 1994.
37. Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М.: Республика, 1994.

*Г. М. Ипполитов**

**АНТОН ИВАНОВИЧ ДЕНИКИН:
ЭСКИЗ ИСТОРИКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ПОРТРЕТА**
Часть вторая*****

Во втором эскизе историко-психологического портрета генерал-лейтенанта Антона Ивановича Деникина (1872–1947), вошедшего в историю государства Российского в качестве выдающегося деятеля — полководца, политика, военного писателя, раскрываются в лапидарном стиле его морально-боевые качества. Это можно считать дополнением к освещению мировоззренческой позиции, личностных нравственных ценностей, которые исследователь осуществил в первой части статьи. Следовательно, по совокупности материала двух статей эскиз историко-психологического портрета А. И. Деникина станет более насыщенным и полным. Данная статья выполнена, 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, небезыntenерсной и для всех любителей истории нашего Отечества, ее ярких представителей.

Ключевые слова: Антон Иванович Деникин, историческая психология, эго-документы, аттестация, морально-боевые качества, А. А. Брусилов, А. Ф. Керенский, М. Д. Бонч-Бруевич, В. И. Соколов, С. Н. Дельвиг.

G. M. Ippolitov

*ANTON IVANOVICH DENIKIN: THE HISTORICAL AND PSYCHOLOGICAL
PORTRAIT'S SKETCH*

Part 2

In the second sketch of the historical and psychological portrait of Lieutenant-General Anton Ivanovich Denikin (1872–1947), who became history of the Russian state as an

* Ипполитов Георгий Михайлович, доктор исторических наук, профессор, Поволжский филиал Института российской истории Российской академии наук (Самара); ipro1953@yandex.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 17–83–01005.

*** Часть первую см.: Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18, вып. 3. С. 200–212.

outstanding leader — a military leader, politician, military writer, his moral and combat qualities are revealed in lapidary style. This fact can be added to the narrative of the world outlook position, personal moral values, which the researcher achieved in the previous article. Consequently, according to the complex of the material of the two articles, the historical and psychological portrait's sketch of A. I. Denikin will become more eventful and complete. This article is accomplished on the base of a problem-chronological approach to the knowledge of history, which made it possible to divide a single research material into a number of important problems (it is not considered in classical biographical works). The work is also based on the methodology and research methods practiced in historical psychology. It is mainly addressed to specialists. Although to some extent, it can appear interesting for all history lovers of our Motherland and its bright representatives.

Keywords: Anton Ivanovich Denikin, historical psychology, ego-documents, attestation, moral and combat qualities, A. A. Brusilov, A. F. Kerenskiy, M. D. Bonch-Bruевич, V. I. Sokolov, S. N. Delvig.

Предварительные замечания

Анализ исторических и историографических источников, хронологически относящихся к имперскому [36; 17; 18, с. 105–122], советскому [6; 2; 39, с. 22–38], постсоветскому [31; 4], современному (начиная с XXI в.) [10; 1, с. 32–41; 3; 14] периодам развития отечественной исторической науки, позволяет утверждать: понятие «морально-боевые качества воинов», несмотря на то что видоизменялось под воздействием конкретно-исторической обстановки, по сущности и содержанию в основном оставалось в конечном итоге константным. Это — совокупность тесно связанных и дополняющих друг друга характеристик черт воинов, их моральных, психологических и боевых возможностей, способность переносить испытания войны и тяготы воинской службы и напряженность боевой обстановки, выполнять задачи в мирное и в военное время, готовность в любых условиях добиться победы над врагом. Наиболее существенными морально-боевыми качествами, необходимыми для успешного выполнения боевых задач, являются следующие: верность воинскому долгу, присяге, боевая активность, дисциплинированность, стойкость, мужество, самоотверженность, храбрость и др. Причем формирование таких качеств зависит от социального строя, господствующей идеологии, мотивации и характера войны, преследуемых в ней политических целей. Морально-боевые качества воинов проявляются в полном объеме в период боевых действий, но формируются они, главным образом, в мирное время [16; 38; 11; 19].

Не вызывает сомнений, что генерал-лейтенант А. И. Деникин (1872–1947), вошедший в историю государства Российского в качестве выдающегося деятеля — полководца, политика, военного писателя, обладал высоким уровнем необходимых морально-боевых качеств. И это не прошло незамеченным для современных отечественных исследователей [9, с. 173–265; 30]. Причем отдельные из них уделяют освещению морально-боевых качеств Антона Ивановича повышенное внимание [13; 33, с. 5–67]. В свое время автор данной статьи также освещал морально-боевые качества А. И. Деникина в контексте анализа духовных основ его личности и деятельности [21, с. 96–114; 22, с. 328–435;

23, с. 25–26; 24, с. 31–70; 25, с. 30–102, 121–139, 152–177]. В настоящей статье морально-боевые качества Антона Ивановича Деникина раскрываются по-целевому. Материал преподносится в лапидарном стиле с позиций 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 [26, с. 143–149; 27; 28].

Исходной посылкой для раскрытия темы являются следующее положение: морально-боевые качества А. И. Деникина базировались на его мировоззренческой позиции и личностных нравственных ценностях, которые исследователь установил ранее в предыдущем эскизе историко-психологического портрета боевого русского генерала. Мировоззренческая позиция — идеализм с элементами дуализма, стихийного материализма и диалектики, где политическая составляющая — взгляды либерально-демократической направленности, в которые после 1917 г. реалии окружающей действительности, рожденные революцией, внесли существенные коррективы. Личностные нравственные ценности: патриотизм, в понимании которого генерал 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»; честность; неукоснительное соблюдение своих принципов, даже в самые тяжелые моменты российской Гражданской войны; оптимизм; уважительное отношение к людям.

Условия формирования морально-боевых качеств А. И. Деникина

Антон Иванович прослужил в рядах армии царской России 27 лет. Пройдя путь от вольноопределяющегося стрелкового полка до генерал-лейтенанта, командира армейского корпуса [34; 35; 15, с. 139], он стал высококлассным военным профессионалом. Этот процесс можно разделить на два взаимосвязанных периода, не совпадающих по времени: 1) служба А. И. Деникина в мирное время — учеба в Киевском юнкерском пехотном училище на военно-училищных курсах (1890–1892); период офицерского становления (1892–1895); учеба А. И. Деникина в Академии Генерального штаба (1895–1899); послеакадемическая служба в войсках в мирное время (1899–1904 и 1906–1913); 2) участие в Русско-японской (1904–1905) и Первой мировой войнах (1914–1918). В свое время автор настоящей статьи детально проанализировал службу А. И. Деникина в армии царской России как в мирное, так и военное время [21, с. 96–114; 22, с. 328–435; 23, с. 25–26; 24, с. 31–70; 25, с. 30–102, 121–139, 152–177]. Поэтому ограничимся резюмирующими суждениями в контексте предмета данного исследования.

Учеба А. И. Деникина в Киевском юнкерском пехотном училище на военно-училищных курсах (1890–1892). Именно она дала ему стартовую возможность стать высококлассным профессионалом, несмотря на то что система первоначального военного образования в России находилась в то время

в состоянии кризиса. Но здесь важную роль сыграл субъективный фактор. А. И. Деникин нашел возможность не только успешно овладеть программным материалом, но и заниматься самообразованием, максимально сосредоточившись на учебе и достигнув больших успехов: был произведен через полгода в унтер-офицеры, окончил училище по первому разряду, получив вторую по значимости из вакансий в полевую артиллерию. В войска поступил молодой офицер с хорошей профессиональной подготовкой и морально-психологической закалкой, необходимой для дальнейшей военной службы.

Период офицерского становления (1892–1895). Буквально через полгода после выпуска из училища подпоручика А. И. Деникина назначили «учителем бригадной команды». Это стало признанием профессионализма молодого офицера. Вскоре он был назначен делопроизводителем батареи. Венец его деятельности — поступление в Академию Генерального штаба в октябре 1895 г. В период офицерского становления Антон Иванович научился управлять своей волей, проявил большую работоспособность, ответственное отношение к самосовершенствованию.

Учеба А. И. Деникина в Академии Генерального штаба (1895–1899). Ее значимость обуславливается тем, что он приобрел теоретический плацдарм и хорошо подготовился для дальнейшего прохождения военной службы на высоких офицерских должностях. Офицер смог развить дальше в мирное время личные качества (волю, целеустремленность, умение мыслить нестандартно), которые ему помогли в военное время стать военачальником, одержавшим ряд крупных побед. Но А. И. Деникин не был по окончании академии причислен к корпусу офицеров Генштаба из-за самоуправства военного министра А. Н. Куропаткина. Антон Иванович прочувствовал на себе все несправедливое российского офицера того времени. В ответ на беззаконие он подал жалобу государю на А. Н. Куропаткина, т. к. свято верил в то, что царь, которому он служит, восстановит справедливость. Ошибся: противостояние всесильного военного министра с неизвестным капитаном закончилось в пользу первого. Однако после личного письма А. И. Деникина военному министру с повеления государя он все-таки причисляется к корпусу офицеров Генерального штаба (январь 1902).

Послеакадемическая служба в войсках в мирное время (1899–1904 и 1906–1913). А. И. Деникин зарекомендовал себя и методистом-новатором, и воспитателем личного состава. Вершин военно-профессионального мастерства он достиг, будучи командиром 17-го Архангелогородского полка Киевского военного округа (1910–1914), город Житомир. Особое внимание в то время А. И. Деникин сосредоточил на проблемах укрепления воинской дисциплины, морально-психологического состояния военнослужащих, создания здоровой нравственной атмосферы в воинских коллективах. Командуя полком, он сформировал себя как строевой начальник. Но накануне Первой мировой войны А. И. Деникин ушел из строя в штаб Киевского военного округа. Заслуги его были оценены присвоением звания генерал-майора.

Участие А. И. Деникина в Русско-японской войне (1904–1905). Прошел войну на штабных должностях, был награжден двумя боевыми орденами, а также произведен в подполковники и полковники. Однако на протяжении всей войны перманентно стремился из штаба в строй. Именно в строй (24 но-

ября 1904 г. в бою у Цинхечена) состоялось его боевое крещение, показавшее его храбрость, смелость, решительность, готовность взять ответственность на себя. А. И. Деникин критически воспринимал ход боевых действий, умел сделать нестандартные выводы. Будучи дисциплинированным офицером, являлся нетерпимым к любым проявлениям хамства со стороны старших начальников. В целом А. И. Деникин приобрел опыт начальника штаба в крупных соединениях. У него сформировались и тенденции к командной деятельности, которые все более начинают доминировать.

Участие А. И. Деникина в Первой мировой войне (1914–1918). Вступил в войну в должности генерал-квартирмейстера 8-й Армии, но стремился уйти в строй. И как только освободилась должность начальника 4-й стрелковой бригады в сентябре 1914 г., А. И. Деникин принял это соединение, вступив без промедления с ним в тяжелые бои на завершающем этапе Галицийской битвы Юго-Западного фронта. Что характерно: А. И. Деникин, получив в командование Железную бригаду, развернутую в 1915 г. в дивизию, вне зависимости от стратегической, оперативно-тактической обстановки на своих участках ответственности, всегда добивался успеха. Здесь налицо военно-исторический парадокс. К основным причинам его военных успехов можно отнести следующие: он зарекомендовал себя как мастер нестандартных решений; придавал особую значимость воспитательной работе, главную цель которой видел в том, чтобы обеспечить высокий моральный дух починенных ему войск; генерал постоянно заботился о своих подчиненных, о том, чтобы их подвиги не остались незамеченными. Однако А. И. Деникин, будучи назначенным в конце 1916 г. командиром 8-го армейского корпуса 4-й Армии Румынского фронта, ничем особым себя не проявил. Объективно этому способствовала обстановка на том фронте. Обе стороны перешли к позиционной обороне. И хотя фронтовое командование готовило зимнее наступление, оно вызывало неприятие не только у солдат, но и у офицеров, и у командования 4-й Армии. Здесь ощущалось, как и во всей стране, предреволюционное напряжение, прогрессировало разложение.

Окончательное же приобретение всего комплекса морально-боевых качеств военачальника и его шлифовка у А. И. Деникина произошли в революционном 1917 г., т. к. он прошел в нем последовательно три крупные должности в агонизирующей русской армии. А именно исполнение обязанностей на руководящих должностях стратегического и оперативно-тактического звена вооруженных сил, в первую очередь, командование фронтовыми операциями, дает основания относить военачальника к той категории, которую именуют полководцами.

Морально-боевые качества А. И. Деникина

Еще в сентябре 1899 г. начальник 10-й пехотной дивизии генерал-лейтенант барон А. Н. Меллер-Закомельский в аттестации выпускника Николаевской Академии Генерального штаба А. И. Деникина отмечал, что аттестуемый «зарекомендовал себя во всех отношениях прекрасно». При этом начальник 10-й пехотной дивизии счел необходимым особенно подчеркнуть, что капитан А. И. Деникин обладает «отличными нравственными правилами и сильным характером». Он, кроме того, «весьма тактичен в служебном отношении» [5,

л. 382]. Пройдет 16 лет, и в ноябре 1915 г., в разгар Первой мировой войны, генерал-лейтенант С. Н. Дельвиг, непосредственный начальник Антона Ивановича, напишет в аттестации, что его подчиненный:

самостоятелен, тверд, лично храбр и смел в решениях. Проникнут духом активности и почина. В бою управляет дивизией мастерски. Действия его дивизии блестящи. Выдающийся боевой генерал и офицер генерального штаба. Заслуживает быстрого выдвигания вне очереди, а прежде всего утверждения в занимаемой должности.

Генерал А. А. Брусилов сделал в качестве старшего начальника такое заключение по аттестации на А. И. Деникина:

Отличный. Подлежит оставлению в занимаемой должности [20, л. 52–53].

Из приведенных выше двух официальных документов ясно, что морально-боевые качества будущего вождя Белого движения развивались по восходящей линии. Их просто и нельзя классифицировать иначе, как высокие.

Правда, есть еще один официальный документ, который идет в диссонанс с документами, приведенными выше. В сентябре 1906 г. начальник штаба командующего войсками на Дальнем Востоке генерал В. А. Орановский в отношении на имя начальника Генерального штаба генерала Ф. Ф. Палицына констатировал: полковник А. И. Деникин зря обратился с письмом-жалобой к начальнику Генштаба по поводу того, что его боевую доблесть на Русско-японской войне не оценили по достоинству орденами. В. А. Орановский писал, что «полковник Деникин не имеет ни малейшего основания считать себя обиженным, вследствие недостаточного награждения». Начальник штаба также обратил внимание на то, что это письмо является дерзким по тону, носит «фельетонный характер». «Все это свидетельствует, — резюмировал В. А. Орановский, — что у полковника Деникина отсутствуют качества, которые желательны во всяком военном, но необходимы для офицера Генерального штаба, — это дисциплина и служебный такт» [41, с. 346–347]. Как видно, у Антона Ивановича имелись и отрицательные морально-боевые качества.

Все изложенное выше почерпнуто из официальных документов. Они дают довольно сконцентрированную картину по предмету нашего исследования. Но существенно дополнить ее помогут эго-документы (см. табл. 1)

Из приведенных в таблице 1 сведений вытекает, что в комплексе морально-боевых качеств имелись как положительные, так и отрицательные составляющие. Однако следует помнить о субъективном характере эго-документов. Думается, что на оценки А. И. Деникина авторами эго-документов, приведенных в таблице 1, повлиял ряд обстоятельств, излагаемых ниже (см. табл. 2).

Таким образом, А. И. Деникин обладал следующими морально-боевыми качествами.

Положительные: *самостоятельность, твердость, личная храбрость, смелость, непреклонность в решениях, сообразительность, мужество, способность к личному примеру и самопожертвованию, дух активности и почина, обширные военные знания.*

Таблица 1
Сведения о морально-боевых качествах А. И. Деникина,
почерпнутые из эго-документов

Эго-документ	Сведения, содержащиеся в эго-документе
Брусилов А. А. Мои воспоминания.	<p>Считал, что А. И. Деникин был хороший боевой генерал, «очень сообразительный и решительный, но всегда старался заставить своих соседей порядочно поработать в свою пользу, дабы облегчить данную им для своей дивизии задачу; соседи же его часто жаловались, что он хочет приписывать их боевые отличия себе... Деникин человек характера твердого, но неуравновешенного, очень вспыльчивый и в этих случаях теряющий самообладание, весьма прямолинейный и непреклонный в своих решениях, не сообразуясь с обстановкой, почему часто попадал в весьма тяжелое положение. Не без хитрости, очень славлюбив, честолюбив и властолюбив. У него совершенно отсутствует чувство справедливости и нелюбви; руководствуется же он по преимуществу соображениями личного характера». Он лично храбрый и в бою решительный, но соседи его не любили и «постоянно жаловались на то, что он часто старался пользоваться плодами их успехов...» [8, с. 149–150, 370–372]. Кроме того, мемуарист подчеркивал, что его подчиненный не отличался скромностью в боевых заслугах, «был в штабе бесполезен». «Между тем, резюмируя все вышеизложенное, я по совести должен сказать, что А. И. Деникин был выдающийся начальник дивизии», — заключает А. А. Брусилов [8, с. 372].</p>
Соколов В. И. Записки о впечатлениях участника войны 1914–1915 года.	<p>Полагал, что А. И. Деникин — человек необъятного честолюбия, к удовлетворению которого шел всеми способами, до самой дешевой рекламы включительно, но при этом он был человек, безусловно, храбрый, не только с военным, но и с гражданским мужеством. «Мы знали, что своего Деникин не упустит, а при случае захватит и чужое, разумеется, не в материальном, а в моральном смысле; хорошее дело раздувалось в выходящее за обычные рамки. Для рекламных целей Деникин держал при себе специального адъютанта (забыл фамилию), который посылал корреспонденции во все мелкие бульварные южные газетки, откуда в перепечатке реклама попадала и в большую прессу. На войне реклама быстро достигает цели, читающая публика жадно хватается за рассказы о военных подвигах и героях, быстро создавая общественное мнение, и уже ему не легко раскрыть истину... Деникин не выделялся острым, живым умом и способностью быстро схватывать и правильно оценивать обстановку, т. е. качествами крупного начальника, не любил штабную службу и вообще представлял собою чисто строевого начальника, мужественного и отважного, способного на личный пример и самопожертвование. Поэтому в роли корпусного командира он чувствовал себя не в своей тарелке, ему необходима была близость боевых частей, но опять-таки не крупного масштаба, с которым он разбирался плохо...» [37].</p>

<p>Врангель П. Н. Записки. Ноябрь 1916 г. — Ноябрь 1920 г.</p>	<p>Вспоминал, что А. И. Деникин — «один из наиболее выдающихся наших генералов, недюжинных способностей, обладавший обширными военными знаниями и большим боевым опытом, он в течение Великой войны заслуженно выдвинулся среди военачальников. Во главе своей Железной дивизии он имел ряд блестящих дел. Впоследствии, в роли начальника штаба Верховного Главнокомандующего, в начале смуты, он честно и мужественно пытался остановить развал в армии, сплотить вокруг Верховного Главнокомандующего все русское офицерство... Пробившись сквозь армейскую толщу исключительно благодаря знаниям и труду, он выработал свой собственный и определенный взгляд на условия и явления жизни, твердо и определенно этого взгляда держался, исключая все то, что, казалось ему, находилось вне этих непререкаемых для него истин» [12].</p>
<p>Керенский А. Ф. Россия на историческом повороте: Мемуары.</p>	<p>Считал, что А. И. Деникин являлся «одним из самых способных офицеров Генерального штаба». В то же время, «на первом же митинге, на котором мы вместе выступали, меня поразил грубый тон его обращения с солдатами»... Если бы генерал Деникин не поддавался пессимизму и не бросил 10 июля фронт, вернувшись в свой штаб в Минске, быть может, те несколько дней, когда „положение казалось крайне серьезным“, не пришли бы к такому неожиданному концу» [29, с. 266–268].</p>
<p>Бонч-Бруевич М. Д. Вся власть Советам!</p>	<p>Рассказал о мимолетной встрече с А. И. Деникиным в начале Первой мировой войны.</p> <p>— А знаете, Михаил Дмитрич, я ведь того... собрался уходить от Брусилова, — неожиданно признался Деникин и вытер надушенным платком вспотевшее лицо.</p> <p>— С чего бы это, Антон Иванович? — удивился я. — Ведь оперативная работа в штабе армии куда как интересна.</p> <p>— Нет, нет, уйду в строй, — сказал Деникин. — Там, смотришь, боишко, чинишко, орденишко! А в штабе гни только спину над бумагами. Не по моему характеру это дело. Никакого расчета нет, — разоткровенничался мой гость и предложил выпить еще „по маленькой“.</p> <p>Спустя долгих пять лет, когда Деникин сделался главнокомандующим Добровольческой армии, я, организуя в качестве начальника штаба Реввоенсовета республики вооруженный отпор рвущимся к Москве бандам белогвардейцев-деникинцев, не раз вспоминал разговор в Золочеве и думал, что и развязанную с его помощью гражданскую войну новоявленный белый „вождь“ расценивал по той же стереотипной формуле — боишко, чинишко, орденишко» [7], — резюмировал мемуарист.</p>
<p>Мельгунова-Степанова П. С.</p>	<p>«Деникин усмирлял беспорядки на фронте, картечью и нагайками, казнил зачинщиков и расстреливал на месте без повязок каждого десятого. При одном имени Деникина солдаты бледнеют и содрогаются» [32, л. 60 об.].</p>

Таблица 2

Сведения об авторах эго-документов и их отношениях с А. И. Деникиным

Автор эго-документа	Отношения автора эго-документа с А. И. Деникиным
<i>Брусилов Алексей Алексеевич</i> (1853–1926) — выдающийся российский военачальник, герой Первой мировой войны, генерал от кавалерии. В конце жизни служил в Красной армии.	Являлся начальником А. И. Деникина на Юго-Западном фронте в Первой мировой войне. Оба находились по отношению друг другу в идейно-политической конфронтации. А. А. Брусилов, раскрывая морально-боевые качества А. И. Деникина, иногда совмещал несовместимое.
<i>Соколов Владимир Иванович</i> (1862–1919) — русский генерал-лейтенант. Расстрелян за участие в антисоветском заговоре в 1919 г.	Был недолгое время в подчинении у А. И. Деникина в 1915 г. Считал, характеризуя своего начальника, что все-таки не может «составить какое-либо суждение о деятельности Деникина в бою корпуса», т. к. сражался на другом тактическом направлении.
<i>Врангель Петр Николаевич</i> (1878–1928) — барон, генерал-лейтенант. Один из вождей Белого движения, выдающийся деятель белой эмиграции.	В период Гражданской войны имел серьезные разногласия с А. И. Деникиным, перешедшие в тягостный конфликт, сыгравший негативную роль в истории Южнороссийского Белого движения.
<i>Керенский Александр Федорович</i> (1881–1970) — одна из ключевых фигур в политической истории России начала XX в. Председатель Временного правительства.	Находился с А. И. Деникиным во взаимной жестокой политической конфронтации. Она длилась всю жизнь у обоих исторических деятелей.
<i>Бонч-Бруевич Михаил Дмитриевич</i> (1870–1956) — русский генерал-майор, советский генерал-лейтенант — 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 даже в советской литературе. В 1962 г. генерал-лейтенант А. И. Тодорский (1894–1965), 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» [40].
<i>Мельгунова-Степанова Прасковья Степановна</i> (1882–1974) — общественная деятельница, жена видного русского историка и политического деятеля Сергея Петровича Мельгунова (1879–1956).	Фрагмент приведен из источника, конечно, очень субъективного и основанного на слухах. Автор явно попала под влияние слухов, которые, как известно, при отсутствии правдивой информации, имеют свойство обрастать фантастическими подробностями, гипертрофироваться. Такие карательные акции, описанные автором, А. И. Деникину было бы трудно провести на практике из-за отсутствия надежного репрессивного аппарата. Между тем сам факт появления подобных слухов — косвенное свидетельство решительности генерала в борьбе с разложением войск Юго-Западного фронта [21, с. 17]

Отрицательные: *честолюбие, славолюбие, отсутствие скромности в боевых заслугах, склонность к саморекламе, грубое отношение к солдатам в боевой обстановке (только в 1917 г., когда армия разлагалась), вспыльчивость.*

Наличие здесь диаметрально-противоположных качеств не должно смущать. Человек — существо неоднородное, тем более человек в экстремальных условиях войны. В нем здесь иногда совмещается несовместимое, что свидетельствует о сложности процесса выработки морально-боевых качеств. Однако в их комплексе всегда есть доминанты. Они не статичны, а проявляются в зависимости от конкретно исторической обстановки, ситуаций повседневного военного бытия, в которые попадал человек на войне. Эти доминанты становятся либо ведущими, либо ведомыми, либо, входя в состояние неустойчивого равновесия, в значительной степени обуславливают функционирование комплекса внутренних качеств личности. Именно они нашли конкретное проявление, в т. ч. и в комплексе морально-боевых качеств генерал-лейтенанта Антона Ивановича Деникина — личности яркой, диалектически противоречивой, трагической фигуры в истории государства Российского на ее судьбоносных этапах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Азаров В. М. Оценка морально-психологического состояния военнослужащих / В. М. Азаров, С. М. Бурда // Военная мысль. — 2001. — № 3. — С. 32–41.
2. Актуальные проблемы укрепления морального духа социалистической армии. Материалы Всесоюзной научно-практической конференции. — М.: ВПА, 1989. — 696 с.
3. Арзамаскин Ю. Н. Морально-психологическое обеспечение боевых действий частей и соединений в вооруженных конфликтах, локальных и региональных войнах / Ю. Н. Арзамаскин, А. Ф. Вакаров. — М.: ВУ, 2014. — 541 с.
4. Арзамаскин Ю. Н. Морально-психологическое обеспечение деятельности Вооруженных Сил Российской Федерации: опыт, проблемы, перспективы развития / Ю. Н. Арзамаскин, А. В. Черкасов. — М.: ВУ, 1996. — 100 с.
5. Аттестация выпускника Николаевской Академии Генерального штаба А. И. Деникина (2 сентября 1899 г. г. Варшава) // Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА). — Ф. 400. — Оп. 21. — Д. 2718. — Л. 382.
6. Боевой устав Сухопутных Войск. Ч. II. Батальон, рота. Введен в действие приказом, главнокомандующего Сухопутными войсками от 19 июля 1982 г. № 50. — М.: Воениздат, 1982. — 252 с.
7. 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: 26.06.2017).
8. Брусилов А. А. Мои воспоминания. — М.: РОСПЭН, 2001. — 464 с.
9. Венков А. В. Деникин // Белые генералы. Корнилов. Краснов, Деникин, Врангель, Юденич. — Ростов-н/Д.: Феникс, 1998. — С. 173–265.
10. Военная доктрина Российской Федерации. Утверждена Президентом РФ В. Путиным 25 декабря 2014 г. // Российская газета. Федеральный выпуск. 2014. № 6570 (298). 30 дек. Интернет-версия. — URL: <https://rg.ru/2014/12/30/doktrina-dok.html> (дата обращения: 25 июня 2017).

11. Воспитательная работа в Вооруженных Силах Российской Федерации. — М.: ВУ, 1995. — 244 с.
12. Врангель П. Записки. Ноябрь 1916 г. — Ноябрь 1920 г.: в 2 т.: Воспоминания. Мемуары. — Минск: Харвест, 2002. — Т. 1. — 384 с. // Военная литература. — URL: <http://militera.lib.ru/memo/russian/vrangel1/index.html> (дата обращения: 26.06. 2017).
13. Гордеев Ю. Н. Генерал Деникин. Военно-исторический очерк. — М.: Аркаюр, 1993. — 192 с.
14. Гуров В. А. Советские, российские вооруженные силы: их роль в разрешении вооруженных конфликтов в 1988–2008 гг. — Самара: Ас Гард, 2013. — 534 с.
15. Деникин А. И. Очерки Русской Смуты. Крушение власти и армии, февраль — сентябрь 1917. Репринтное воспроизведение издания: Paris: J. Povolozky & G, 1921—1922. — М.: Наука, 1991. — 520 с.
16. Драгомиров М. И. Подготовка войск в мирное время: воспитание и образование. — Киев: Типография Окружного Штаба, 1906. — 126 с.
17. Драгомиров М. И. Учебник тактики. — СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1879. — 459 с.
18. Дрозд-Бончевский. Нравственный элемент как основа управления, воспитания и обучения // Военный сборник. — 1907. — № 12. — С. 105–122.
19. Зеленков М. Ю. Система морально-психологического обеспечения деятельности Вооруженных Сил Российской Федерации. — М.: ВАГШ, 2011. — 324 с.
20. Из аттестации на А. И. Деникина (январь 1915 года) // РГВИА. — Ф. 2067. — Оп. 2. — Д. 243. — Л. 52–53.
21. 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., переработанное. — Самара: Самарский университет, 1999. — 244 с.
22. 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.
23. Ипполитов Г. М. Военная и политическая деятельность А. И. Деникина (1890–1947 гг.): автореф. дис. ... докт. ист. наук. М.: ВУ, 2000–48 с.
24. Ипполитов Г. М. Военная, политическая и общественная деятельность Антона Ивановича Деникина в 1890–1947 гг. — 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. — 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. Керенский А. Ф. Россия на историческом повороте: Мемуары / пер. с англ. — М.: Республика, 1993. — 384 с.
30. Козлов А. И. Антон Иванович Деникин (человек, полководец, политик, ученый). — М., 2004. — 440 с.
31. Морально-психологическое обеспечение деятельности Вооруженных Сил Российской Федерации в современных условиях. Материалы межвузовской научно-практической конференции. — М.: ВА ГШ, 1994. — 216 с.

32. Отрывки из дневника П. С. Мельгуновой-Степановой за 1917 год // Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). — Ф.Р-5881. — Оп. 2. — Д. 1780. — Л. 60–60об.

33. Поляков Ю. Предисловие // Деникин А. И. Очерки Русской Смуты. Репринтное воспроизведение. — М.: Наука, 1991. — Т. I. Крушение власти и армии, февраль-сентябрь 1917. — С. 5–67.

34. Послужной список генерал-квартирмейстера Штаба VIII Армии, Генерал-майора Деникина. Составлен 17 декабря 1915 г. в Действующей армии // РГВИА. — Ф. 409. — Оп. 1. — Д. 185203 (пс.249–508). — 12 л. (на обеих сторонах).

35. 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).

36. Приказы генерала М. Д. Скобелева (1876–1882) / изд. под ред. инженер-капитана Маслова. — Тип. А. С. Суворина, 1882. — 170 с.

37. Соколов В. И. Записки о впечатлениях участника войны 1914–1915 года // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). — Ф. 218, в составе собрания отдела рукописей № 138, 6 ед. хр., 1915–1920-е гг. // Русская армия в великой войне. — URL: <http://www.grwar.ru/manifest/manifest.html> (дата обращения: 26.06.2017).

38. Средин Г. В. Человек в современной войне. Проблемы морально-психологической подготовки советских воинов / Г. В. Средин, Д. А. Волкогонов, М. П. Коробейников. — М.: Воениздат, 1981. — 256 с.

39. Стефановский Г. А. Политическая работа в боевой обстановке (по опыту выполнения советскими войсками боевых задач в Афганистане) // Военная мысль. — 1990. — № 11. — С. 22–28.

40. Тодороский А. И. Размышления над мемуарами // Литературная газета. — 1962. — 30 авг.

41. Трамбицкий Ю. А. Комментарии // 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.: 2006. — С. 342–355.

*А. М. Захаров**

АДМИРАЛ А. В. КОЛЧАК В ИСТОРИОГРАФИИ: ОСНОВНЫЕ ВЕХИ**

Статья посвящена истории изучения биографии одной из ключевых фигур в истории Белого движения в годы Гражданской войны в России — адмирала А. В. Колчака. Автор прослеживает основные этапы формирования историографической традиции темы, выделяет наиболее значимые произведения и авторов как отечественных, так и эмигрантских, а также немногочисленных иностранных исследований. Отмечая социально-политическую злободневность темы, автор статьи пытается непредвзято оценить вклад в первую очередь современных историков в изучение одного из сложных сюжетов российской истории.

Ключевые слова: адмирал А. В. Колчак, Гражданская война в России, историография русской истории, Сибирь в Гражданской войне.

A. M. Zakharov

ADMIRAL A. V. KOLTCHAK IN THE HISTORIOGRAPHY: THE MAIN MILESTONES

The article is dedicated to the history of investigating the biography of one of the key personalities in the White movement in Civil war in Russia's history — Admiral A. V. Koltchak. The author traces the main stages of the formation of the historiographic tradition, highlighting the most significant works of the authors of both domestic and emigrant, as well as a few foreign studies. Noting the socio-political topicality of the issue, the author of the article tries in an unprejudiced manner to evaluate the contribution of modern historians in the complex plot of Russian history.

Keywords: Admiral A. V. Kolchak, The Civil War in Russia, historiography of Russian history, Siberia in the Civil War.

Пожалуй, любой человек, закончивший школу в советское время, знал и мог связно сказать несколько слов об адмирале Колчаке. Слова эти были бы

* Захаров Александр Михайлович, кандидат исторических наук, доцент кафедры русской истории, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; rusist.rgpi@mail.ru.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 17-83-01005.

нелестными (как, впрочем, и все, что писалось в советское время о лидерах Белого движения), но в целом, вероятнее всего, передали бы основные черты биографии адмирала, особенно — последнего периода его жизни. В школьных учебниках иллюстрацией к нему приводилась знаменитая частушка про «Правителя Омского». В то же время сколько-нибудь серьезного внимания Колчаку в отечественной историографии не уделялось: ряд кратких статей энциклопедического характера, практически полностью вычеркивавшие период жизни адмирала до 1914 г. и весьма лаконичных относительно периода 1914–1919 гг.

Теперь налицо иная крайность — Колчак превратился в едва ли не самую популярную или, как минимум, обсуждаемую фигуру Белого движения. Градус полемики кажется немыслимым: Колчаку устанавливают и сносят памятные доски; о нем публикуют апологетические и ругательные псеводокументальные произведения; ставят фильмы и пьесы; дело о реабилитации адмирала дошло до Верховного Суда РФ.

Причина такого внимания, как представляется автору данной статьи, лежит на поверхности — ни один другой лидер Белого движения не закончил свою жизнь столь трагическим образом. Почтенные немолодые люди, написавшие многие тома воспоминаний, не вызывали столь пристального к себе внимания просто потому, что с ними, проигравшими, мало кто считался. Колчак же ушел в могилу, не сказав последнего слова. Этим же объясняется и определенная позиция зарубежной историографии — откровенно апологетическая и не всегда объективная. Видный историк русской Гражданской войны, потомок эмигранта С. П. Петров прямо пишет об этом:

Будберг подверг резкой критике адмирала Колчака, военное руководство которого, по мнению Будберга, было неумелым. При этом он не принимал во внимание негласное джентльменское обязательство, которое существовало среди генералов Белой армии, — не бросать тень на светлую память об Адмирале. Как и Николай II и его семья, Колчак погиб смертью героя от рук большевистских палачей, и для большинства тех, кто служил в его армии, он оставался — независимо от своих достоинств или недостатков — не только героем, но и символом Белой борьбы против большевистского режима. Чтобы избежать споров относительно военно-политической деятельности Колчака, последний Главнокомандующий Колчаковской армией, генерал М. К. Дитерихс в своем завещании даже распорядился запечатать на 50 лет все имеющиеся у него документы, связанные с адмиралом Колчаком и в целом Гражданской войной в Сибири [34, с. 372].

Первые труды о Колчаке стали появляться уже по окончании Гражданской войны. Советская сторона уделяла адмиралу не слишком много внимания: победители не считали нужным тратить время на побежденных. Например, М. Н. Тухачевский, один из главных триумфаторов боев в Сибири, оставил о них подробное исследование, в котором, как ни парадоксально это прозвучит, имя Колчака вообще не названо — есть «белые», «противник» и т. п. [52, с. 74–88]. Точно так же обстоит дело и с другими военными деятелями Красной армии: Колчак если и появляется на страницах их книг, то исключительно как собирательный образ [19]. Такой же абстрактной фигурой он был и для партийно-политического руководства страны, ассоциируясь исключительно

с режимом собственного правления — отсюда нелепая на первый взгляд ленинская фраза про «буржуазное правительство Колчака» (самого адмирала эта формула если бы и не удивила, то изрядно позабавила [28, с. 241]).

Впрочем, сказанное в предыдущем абзаце, не удивительно — ни один высокопоставленный советский лидер или военачальник лично с Колчаком знаком не был и потому написать о нем что-то примечательное просто не мог. Парадоксальным образом наиболее интересными биографами адмирала стали его следователи и палачи: воспоминания С. Г. Чудновского, А. А. Ширямова, И. Н. Бурсака и других были изданы в 1920-е гг. и весьма подробно описывали последние дни жизни Колчака [57, с. 281–304]. Причем следует отметить, что при всей своей очевидной неприязни до ругани и откровенных фальсификаций эти люди не опускались (в отличие от нынешних ненавистников Колчака, у которых, похоже, гражданская война в головах еще не закончилась).

Наконец, важнейшую роль для понимания личности адмирала сыграл удивительный по жанру источник — протоколы его собственного допроса, также увидевшие свет в раннее советское время [13]. При всей небрежности этой публикации, нередких опечатках и примитивном комментарии, она — самый важный текст о Колчаке, увидевший свет в СССР (в последнее время недостатки первой публикации были устранены и тексты переизданы в лучшей редакции — см., напр., [1]).

Вплоть до начала 1990-х гг. список советских монографий о Колчаке исчерпывался трудами Л. М. Спирина [48] и Г. З. Иоффе [18]. Идеологическая их сторона очевидна, и подробный ее разбор вряд ли интересен и уместен сегодня. Авторы — уважаемые и авторитетные специалисты — при этом сконцентрировались на военных и политических аспектах деятельности Верховного правителя, опять же почти полностью исключив со страниц своих книг предшествующий этап его жизни. Характерная черта советской историографии давала о себе знать: 14 месяцев жизни человека как бы перечеркивали собой предшествовавшие этому 44 года.

Эмигрантская историография была значительно богаче, но ее главный недостаток мы уже отмечали: об адмирале было не принято писать плохо по этическим соображениям. Второе ее важнейшее качество: большинство авторов были знакомы с Колчаком лично, что неминуемо накладывало даже на, казалось бы, претендующие на научность труды сильный персональный отпечаток. Диапазон комплиментарных взглядов был очень широк: от откровенно агитационных по стилю и некритических биографических очерков, написанных давним другом и сослуживцем контр-адмиралом М. И. Смирновым [46], личными адъютантами Р. Р. Левговдом [27] и В. В. Князевым [22], бывшим сотрудником пропагандистской службы в Сибири журналистом С. А. Ауслендером [2], до достаточно скромных в плане похвал и восторгов, но имеющих тягу к аналитичности воспоминаний сослуживцев по флоту (В. К. Пилкина [35], С. Н. Тимирева [51], Г. К. Графа [9], Г. Ф. Цывинского [56], А. Д. Бубнова [5], М. С. Стахевича [49], Д. В. Никитина [32]), политических деятелей времен Империи или Сибирского периода (А. И. Гучкова [11], П. Н. Милюкова [31], А. Ф. Керенского [20], П. Б. Струве [50], Н. В. Савича [41], Г. К. Гинса [7], Л. А. Кроля [25], И. И. Серебренникова [43]) или генералов Белой армии,

видевших в Колчаке в первую очередь Верховного главнокомандующего (Д. В. Филатьева [53], В. М. Молчанова [34], К. В. Сахарова [42], П. П. Петрова [33], Г. В. Енборисова [15], Г. И. Клерже [21]).

В этом длинном ряду умиленных восторгов и сдержанного восхищения выделяются немногочисленные критические работы. Не самые благостные воспоминания оставил Колчак у генералов Ф. Ф. Рерберга [39], А. П. Будберга [6] и В. Г. Болдырева [4]; и, конечно же, весьма негативным получался образ адмирала у его политических противников — меньшевистского крыла левых: Е. Е. Колосова [23], Н. И. Ракитникова [38], В. М. Зензинова [8].

Единственное, и потому весьма примечательное исключение из ряда эмигрантской литературы о Колчаке — монография С. П. Мельгунова [30]. Известнейший в интеллигентных кругах русского зарубежья историк не знал адмирала лично и поэтому оказался свободен от персональных aberrаций взгляда. В известном смысле работа Мельгунова получилась переключкой с советской историографией — она тоже под словом «Колчак» понимала в первую очередь политический режим и систему управления, а не персону адмирала лично.

Наконец, не прошли мимо фигуры Колчака и иностранные авторы. Будучи, в основной своей массе, участниками событий, они пытались быть объективными, но далеко не у всех это получалось, поскольку их роль в этих событиях порой выглядела двусмысленно. Тем не менее наблюдения англичан А. Нокса и Д. Уорда [12], американца У. Грэйвса [10], француза П.-М. Жанена [16], чехов Т. Г. Масарика [29] и Р. Гайды [58] позволяют взглянуть на адмирала в необычном ракурсе, хоть и не слишком много штрихов добавляют к его портрету. Специальных монографий на Западе вышло не слишком много: описательная и малоинтересная П. Флеминга [54] и абсолютно непрофессиональная и избыточная фактическими ошибками Р. Лакетта (настолько неудачная, что, как отметил один американский коллега, «лучше бы она не выходила совсем» [59]).

Новый этап в историографии наступил в 1990-е гг. Началось, по выражению Ю. А. Полякова, «эkleктичное раскрашивание белых пятен в истории гражданской войны» [37, с. 277–290]. Пройти мимо фигуры Колчака было решительно невозможно. В 1993 г. петербургский историк К. А. Богданов дал старт «колчаковедению» [3]. Для первого опыта монография вышла вполне удачной, объективной и лишенной очевидных ошибок, хотя публицистичность изложения не позволяет все-таки отнести ее к сугубо научным исследованиям.

По прошествии более чем двух десятков лет можно констатировать, что основные особенности изложения политической биографии Колчака сформировались еще в начале современного российского периода и не слишком изменились за это время.

Во-первых, практически все дискуссии о личности адмирала находятся за пределами научного сообщества и носят характер истерики в СМИ, в которой не участвуют серьезные исследователи. Во всех научных монографиях, посвященных Колчаку, фигура адмирала лишена откровенно негативной коннотации. Имеет место быть научный анализ военной и политико-государственной деятельности одного из ключевых вождей Белого движения, проводимый с должной объективностью и различающийся лишь интересом

отдельных исследователей к разным аспектам деятельности Колчака, а также некоторыми оценками личного плана, тесно связанными с персональными взглядами отдельных ученых.

К разряду, условно говоря, «апологетики» можно отнести работы В. Г. Краснова [24], С. В. Хандорина [55] и, в особенности, А. С. Кручинина [26]. Это вполне профессиональные исследования, написанные сильными специалистами, не допускающими откровенных подлогов и не отступающих от правды исторического факта — речь идет об интерпретации реальных событий. И вот здесь авторам данной группы и можно высказать (в порядке дискуссии) ряд претензий. Во-первых, имеет место определенный двойной стандарт в оценке деятельности Колчака и его оппонентов: то негативное, что в действиях адмирала, и в особенности ряда его подчиненных, объявляется «неизбежными для Гражданской войны эксцессами», в политике противников Белого движения прямо именуется преступлениями, хотя существенной разницы между деяниями белых и красных порой не удается разглядеть. Прежде всего это касается и в самом деле острой и неоднозначной темы красного и белого террора в ходе войны.

Во-вторых, в «апологетических» трудах очень сильно прослеживается следование за источниками вполне определенного стиля — авторы перенимают у своих первоисточников речевые особенности, логику объяснений, даже некоторые анахронистические предубеждения. Хотя абсолютно очевидно, что источники почти вековой давности нуждаются в рассмотрении с позиций науки сегодняшнего дня просто в силу развития методов источниковедения и критики источников.

Несколько в стороне от магистрального направления «колчаковедения» стоят работы В. В. Синюкова. Будучи в первую очередь ученым-химиком, нежели историком, этот автор сконцентрировал внимание на деятельности Колчака — полярного исследователя. В результате получился парадокс: более ранняя по времени написания монография [44], посвященная исключительно полярным экспедициям Колчака, выглядит намного убедительнее, чем более поздняя [45], включающая в себя и рассуждения о деятельности адмирала и государственного деятеля, — эти рассуждения чаще всего являются откровенно вторичными и не несут самостоятельного характера.

Наконец, основные исследования биографии Колчака, увидевшие свет за последние двадцать лет, как раз и отличаются указанными выше общими характерными особенностями.

Первым с обстоятельной и объемной монографией выступил известный историк Гражданской войны на Урале и в Сибири И. Ф. Плотников [36]. Его работа сохранила ценность до сего дня, хотя уже не является эталонной в силу введения в научный оборот новых документов эпохи и расширившейся тематики — появились новые, ранее не исследовавшиеся аспекты биографии Колчака.

В начале 2000-х гг. усилиями в первую очередь сибирского ученого С. В. Волкова началось многоступенчатое и многоаспектное изучение Гражданской войны в Сибири в целом и деятельности Колчака в частности. Хотя за рамки отдельных статей и сборников тезисов выступлений на конференциях оно сперва не выходило, но создало основательный фундамент для дальнейшей работы.

Так, сравнительно недавно появились на свет одна за другой несколько монографий, принадлежащих перу специалистов из разных концов страны и отражающих разные стороны богатой биографии адмирала. В. А. Рунов и Р. М. Португальский сконцентрировали свое внимание на участии Колчака в Первой мировой войне и его деятельности по командованию различными соединениями боевых кораблей, вплоть до Черноморского флота в 1916–1917 гг. [40]. То, что авторы не являются специалистами по истории эпохи, наложило некоторый отпечаток на эту книгу, придав ей в некоторых случаях налет публицистической сенсационности за счет обращения к неоднозначным и не слишком достоверным источникам, чего вполне могли бы избежать историки, более погруженные в эпоху.

Политический аспект биографии Колчака в 1917 г. рассмотрел в своей монографии А. В. Смолин [47]. Поскольку адмирал оказался не единственным, и даже, скорее, не главным героем этого труда, некоторые сюжеты остались освещенными на гипотетическом уровне и только ждут более внимательного исследования.

Оригинальное произведение С. В. Дрокова ставит непростой вопрос о правовой оценке следствия и вынесения приговора адмиралу Колчаку в 1920 г. [14]. Сложно сказать, насколько практически полезна или все же сугубо умозрительна постановка вопроса о легитимности деятельности судебно-следственных структур, действующих в условиях революции и гражданской войны, но невозможно не отметить нестандартный взгляд автора и глубокое понимание им историко-правовых сюжетов в целом.

Наконец, венчает все это многообразие труд П. Н. Зырянова, увидевший свет в широко известной серии «Жизнь замечательных людей» [17], являющийся к настоящему моменту, пожалуй, наиболее приближенным к эталону биографического жанра (здесь нельзя не отметить как заслугу автора, ныне, к сожалению, покойного, так и специфику книжной серии, диктующей определенные особенности предназначенных для нее книг). Обратившийся к биографии Колчака несколько неожиданным образом Павел Николаевич, видный отечественный историк церкви, сумел не только создать наиболее полную историю жизни адмирала, но и изложить ее в исключительно удачной, впрочем, давно свойственной ему литературной манере.

Подводя итог этому краткому очерку, следует отметить, что биографический жанр расцветает не только благодаря историкам, избравшим его местом применения своих профессиональных усилий, — для написания интересной биографии нужна интересная личность. Неоднозначность, противоречивость, особенности характера, особенности действий, публичность персонажа (позволяющая собрать как можно больше оценок современников) — всем эти в полной мере обладал и адмирал А. В. Колчак, оставивший след (не будем посвящать здесь слишком много места тому — какой: статья посвящена не этому) и в отечественной истории, и в ее историографии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адмирал Колчак. Протоколы допроса. — СПб., 2012.
2. Ауслендер С. А. Верховный правитель адмирал А. В. Колчак. — Омск, 1919.
3. Богданов К. А. Адмирал Колчак. Биографическая повесть-хроника. — СПб., 1993.
4. Болдырев В. Г. Директория. Колчак. Интервенты. Воспоминания. — Новосибирск, 1925.
5. Бубнов А. Д. В царской Ставке. — СПб., 1995.
6. Будберг А. П. Дневник белогвардейца. — Минск, 2001.
7. Гинс Г. К. Сибирь, союзники и Колчак: Поворотный момент русской истории. 1918–1920 гг. (Впечатления и мысли члена Омского правительства). — М., 2008.
8. Государственный переворот адмирал Колчака в Омске 18 ноября 1918 г. Сборник документов / собр. и изд. В. Зензинов. — Париж, 1919.
9. Граф Г. К. На «Новике». Балтийский флот в войну и революцию. — СПб., 1997.
10. Грэвс. Американская авантюра в Сибири (1918–1920 гг.). — М., 1932.
11. Гучков А. И. Александр Иванович Гучков рассказывает... Воспоминания Председателя Государственной думы и военного министра Временного правительства. — М., 1993.
12. Джон Уорд. Союзная интервенция в Сибири 1918–1919 гг. Записки начальника английского экспедиционного отряда полковника Джона Уорда. — М.; Пг., 1923.
13. Допрос Колчака. — Л., 1925.
14. Дроков С. В. Адмирал Колчак и суд истории. — М., 2009.
15. Енборисов Г. В. От Урала до Харбина. Памятка о пережитом. — Шанхай, 1932.
16. Жанен М. Отрывки из моего сибирского дневника. // Сибирские огни. — 1927. — № 4.
17. Зырянов П. Н. Адмирал Колчак, верховный правитель России. — М., 2007.
18. Иоффе Г. З. Колчаковская авантюра и ее крах. — М., 1983.
19. Какурин Н. Е. Как сражалась революция. — М., 1990. — Т. 1.
20. Керенский А. Ф. Россия на историческом повороте. Мемуары. — М., 1993.
21. Клерже Г. И. Революция и Гражданская война: личные воспоминания. — Новосибирск, 2012.
22. Князев В. В. «Жизнь для всех и смерть за всех». Записки личного адъютанта Верховного Правителя России Адмирала А. В. Колчака. — Тюмень, 1991.
23. Колосов Е. Е. Сибирь при Колчаке: Воспоминания, материалы, документы. — Пг., 1923.
24. Краснов В. Г. Колчак: И жизнь, и смерть за Россию. — М., 2000.
25. Кроль Л. А. За три года. Воспоминания, впечатления и встречи. — Владивосток, 1921.
26. Кручинин А. С. Адмирал Колчак. Жизнь, подвиг, память. — М., 2010.
27. Левговд Р. Р. «С уходом А. В. Колчака закрылась последняя светлая страница истории Черноморского флота». Воспоминания Р. Р. Левговда. 1919 год // Исторический архив. — 2008. — № 5.
28. Ленин В. И. Полн. собр. соч. 5-е изд. — М., 1970. — Т. 39.
29. Масарик Т. Г. Мировая революция. Воспоминания. — Прага, 1927. — Т. 2.
30. Мельгунов С. П. Трагедия адмирала Колчака. — М., 2004.
31. Милюков П. Н. Россия на переломе. Большевицкий период русской революции. — Антибольшевистское движение. — Париж, 1927. — Т. 2.

32. Никитин. Д. В. Выпуск Колчака. // Морской кадетский корпус в воспоминаниях современников. — СПб., 2003.
33. Петров П. П. Роковые годы. 1914–1920. — Франкфурт-на-Майне, 1965.
34. Петров С. П. Генерал В. М. Молчанов — человек действия // В. М. Молчанов. Последний белый генерал. Устные воспоминания, статьи, письма, документы. — М., 2012.
35. Пилкин В. К. В белой борьбе на Северо-Западе: дневник 1918–1920 гг. — М., 2005.
36. Плотников И. Ф. Александр Васильевич Колчак. Жизнь и деятельность. — Ростов-на-Дону, 1998.
37. Поляков Ю. А. Гражданская война в России: взгляд сквозь годы. // Гражданская война в России: перекресток мнений. — М., 1994.
38. Ракитников Н. И. Сибирская реакция и Колчак. — М., 1930.
39. Рерберг Ф. П. Вице-адмирал Колчак на Черноморском флоте // Военно-исторический журнал. — 2008. — № 10.
40. Рунов В., Португальский Р. Легендарный Колчак. Адмирал и Верховный Правитель России. — М., 2014.
41. Савич Н. В. Три встречи (А. В. Колчак и Государственная Дума) // Архив Русской Революции. — М., 1991. — Т. 9–10.
42. Сахаров К. В. Белая Сибирь. (Внутренняя война 1918–1920 гг.). — Мюнхен, 1923.
43. Серебренников И. И. Гражданская война в России: Великий отход. — М., 2003.
44. Синюков В. В. Александр Васильевич Колчак как исследователь Арктики. — М., 2000.
45. Синюков В. В. Александр Васильевич Колчак. Ученый и патриот. — М., 2004.
46. Смирнов М. И. Адмирал Александр Васильевич Колчак (Краткий биографический очерк). — Париж, 1930.
47. Смолин А. В. Два адмирала: А. И. Непенин и А. В. Колчак в 1917 г. — СПб., 2012.
48. Спирин Л. М. Разгром армии Колчака. — М., 1957.
49. Стахевич М. С. Полярная экспедиция лейтенанта Колчака в 1903 году // Русская морская зарубежная библиотека. — 1933. — № 27 (Август).
50. Струве П. Б. Героическая воля. Речь, произнесенная в Праге 13 апреля 1923 г. на публичном заседании в память Л. Г. Корнилова // *Patriotica: Россия. Родина. Чужбина*. — СПб., 2000.
51. Тимирев С. Н. Воспоминания морского офицера. Балтийский флот во время войны и революции (1914–1918 гг.). — Нью-Йорк, 1961.
52. Тухачевский М. Н. Курган-Омск // Борьба за Урал и Сибирь. Воспоминания и статьи участников борьбы с учредительской и колчаковской контрреволюцией. — М.; Л., 1926. — С. 74–88.
53. Филатьев Д. В. Катастрофа Белого движения в Сибири, 1918–1922 гг.: Впечатления очевидца. — Париж: YMCA-Press, 1985.
54. Флеминг П. Судьба адмирала Колчака. 1917–1920. — М., 2007.
55. Хандорин В. Г. Адмирал Колчак. Правда и мифы. — Томск, 2007.
56. Цывинский Г. Ф. Пятьдесят лет в Императорском флоте. — М., 2008.
57. Ширямов А. Иркутское восстание и расстрел Колчака. // Борьба за Урал и Сибирь. — М.; Л., 1926.
58. Gajda R. Moje pameti. — Brno, 1996.
59. Lockett R. The White Generals: An account of the White movement and the Russian Civil War. — New York, 1971.

*А. В. Зотова**, *Г. М. Ипполитов***, *С. Н. Полтораки****

П. Н. ВРАНГЕЛЬ: АНАЛИЗ ИСТОРИОГРАФИИ И ОПУБЛИКОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ****

В статье проанализированы историография и опубликованные источники, посвященные жизни, военной и политической деятельности одного из лидеров Белого движения, генерал-лейтенанта барона Петра Николаевича Врангеля. Авторы осуществили попытку объективного анализа многочисленных публикаций, в которых характеризуются нравственные, политические, деловые и психологические качества белогвардейского генерала. Уделено внимание публикациям, появившимся с 1920-х гг. до настоящего времени. Подчеркивается, что личность П. Н. Врангеля раскрывается как в научных, научно-популярных произведениях, так и в художественной литературе: в романах, повестях, рассказах, фельетонах, поэмах, стихах. Ему посвящены многочисленные телевизионные программы и интернет-ресурсы. Авторы подчеркивают, что дискуссия, развернувшаяся сначала в советской и эмигрантской печати и позже продолженная на постсоветском пространстве и в других странах, до сих пор не привела к утверждению чьей-либо точки зрения.

Ключевые слова: П. Н. Врангель, Гражданская война в России, боевые действия в Крыму, 1920 г., Русская эмиграция, борьба с советской властью.

G. M. Ippolitov, S. N. Poltorak, A. V. Zotova

P. N. WRANGEL: AN ANALYSIS OF HISTORIOGRAPHY AND PUBLISHED SOURCES

The authors of the article analyze historiography and published sources of life, military and political activities of one of the leaders of the White movement, Lieutenant-General

* Зотова Анастасия Валерьевна, доктор исторических наук, доцент, кафедра международных отношений на постсоветском пространстве факультета международных отношений, Санкт-Петербургский государственный университет; anastasiyazotova@mail.ru.

** Ипполитов Георгий Михайлович, доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник, Поволжский филиал Института российской истории РАН (Самара), профессор кафедры философии, Поволжский государственный университет телекоммуникаций и информатики (Самара); gippolitov@rambler.ru.

*** Полтораки Сергей Николаевич, доктор исторических наук, профессор, главный редактор журнала для ученых «Клио» (Санкт-Петербург); poltorak2006@yandex.ru.

**** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 17-83-01005.

Baron Pyotr Nikolayevich Wrangel. The authors made an attempt of an objective analysis of numerous publications which characterize moral, political, business and psychological qualities of the white guard General. Attention is paid to publications published from the 1920s to the present. It is emphasized that the identity of P. N. Wrangel revealed in scientific, popular scientific works and fiction: novels, novellas, short stories, satires, poems, verses. He is the object of numerous television programs, and Internet resources. The authors emphasize that the discussion that took place, first in the Soviet and emigre press and later continued in the former Soviet Union, still has not led to the adoption of a particular point of view.

Keywords: P. N. Wrangel, the Civil war in Russia, the fighting in the Crimea, 1920, the Russian emigration, the struggle with the Soviet authorities.

Барон П. Н. Врангель — одна из наиболее значительных фигур не только в Белом движении, но и в истории Гражданской войны в России в целом. Невозможно и исследование истории российской эмиграции первой трети XX в. без понимания роли Петра Николаевича в формировании жизненного пространства соотечественников за рубежом в 1920-е гг. Жизненное пространство эмигрантов было очень разнообразно: организация быта, сложности трудоустройства, координация взаимоотношений между качественно разными эмигрантскими структурами и, наконец, создание мощной сети военно-политических формирований, нацеленных на ведение борьбы с советской властью до победного конца. По существу барон П. Н. Врангель на протяжении всей своей эмигрантской жизни вплоть до кончины в 1928 г. был формальным и неформальным лидером Белой эмиграции. И это на фоне того, что среди политических эмигрантов в Европе было немало других известных генералов, не говоря уже о великих князьях и многочисленных лидерах политических партий консервативного и либерального толка, претендовавших на лидерство в эмигрантской среде.

До сих пор П. Н. Врангель как персонаж истории не стал объектом комплексного научного исследования, хотя в литературе (чаще не научной, а научно-популярной) ему уделялось и уделяется значительное внимание [6; 8; 10; 19; 23; 24; 28; 31; 32; 46; 49; 55; 56].

Важное место отведено П. Н. Врангелю в истории Гражданской войны в России и российской эмиграции в воспоминаниях современников. Свои воспоминания оставил и сам Петр Николаевич [7; 11; 12; 16; 21; 29; 47].

Количество публикаций о П. Н. Врангеле столь велико, что давно назрела необходимость глубокого историографического анализа проблемы. Не ставя перед собой задачу детального исследования историографии, посвященной Петру Николаевичу, мы тем не менее считаем необходимым обратить внимание на основные тенденции ее развития на протяжении почти сто лет.

Советская историография не обременяла себя глубокими по содержанию исследованиями этого персонажа. Долгое время она носила ярко выраженный классовый характер. Ее сюжеты были схематичны, единообразны и формировались на грани научной литературы и публицистики [1; 4; 20; 22; 27; 39; 43–45; 50; 51].

В противовес ей формировалась эмигрантская альтернатива, которая во многом следовала традициям дореволюционной школы военно-исторических исследований, но тоже была пронизана классовым видением проблемы, только

классовость эта была противоположной по своему политическому звучанию [15; 30; 33; 36; 42; 54]. Важно заметить, что в формировании эмигрантской историографии о бароне П. Н. Врангеле важную роль играли воспоминания очевидцев и участников событий, тогда как в советской историографии этот компонент был представлен значительно слабее.

Особенностью историографического развития проблемы было то, что в течение всего процесса своего развития, включая последние годы, она носила ярко выраженный политизированный характер. После окончания Гражданской войны в России интеллектуальная война между красными и белыми не прекращалась ни на минуту. На протяжении 1920-х гг. шла своеобразная историографическая дуэль между советскими и эмигрантскими историками по поводу П. Н. Врангеля и оценок его вклада в историю России. Вероятно, следует признать, что и те, и другие историки были далеки от объективной оценки личности этого человека. Представители зарождавшейся красной профессуры представляли Петра Николаевича как бездарного военного выскочку, самонадеянно пытавшегося противостоять Красной армии. Историки эмигрантских кругов идеализировали своего лидера, приписывая ему высочайшие моральные качества и небывалый интеллект. Представляется, что ни одна из сторон не сумела в том противоборстве достичь победы. Влияние сторон друг на друга было неэффективным ввиду замкнутости информационного пространства как в Советской России, так и в странах, в которых проживали российские эмигранты. Историки обслуживали лишь своих читателей, формируя и без того уже сложившиеся устойчивые представления о генерал-лейтенанте бароне П. Н. Врангеле.

Особенностью историографии о П. Н. Врангеле стало то, что на нее в некоторой мере оказывали влияние художественные произведения. При этом развивался и обратный процесс: историография о Петре Николаевиче стала фундаментом для рассказов, повестей, стихотворений, поэм и другой литературы, активно влиявшей на формирование массового сознания [13; 25; 34; 37; 38; 48; 52; 53]. Если эту литературу рассматривать с точки зрения противостояния двух взглядов — красного и белого — на личность П. Н. Врангеля, то следует признать, что ни одна из сторон не сумела добиться окончательной победы над другой. Авторы и их читатели остались при своем мнении.

Но в этом противостоянии время от времени использовались совершенно неожиданные, но весьма эффективные технологии воздействия на массовое сознание. Пример тому — публикация в 1937 г. в советском детском журнале «Пионер» повести А. С. Некрасова «Приключения капитана Врунгеля». Повесть мгновенно завоевала сердца детей и взрослых. Она до сих пор переиздается большими тиражами, по ее мотивам были сняты не менее популярные многосерийный мультипликационный фильм и художественный кинофильм. Однако мало кто задумывается над тем, что вольно или невольно эта повесть стала мощным контрпропагандистским приемом. С ее выходом в свет в сознании советских людей произошла подмена не только фамилий (Врангель на Врунгель), но и характеров персонажей. Если рассматривать произведение А. С. Некрасова с историко-психологических позиций, то автор умело использовал прием, названный современными американскими политологами «мягкая сила». Герой детской повести — обаятельный, эрудированный, веселый и в то же время

весьма хвастливый многоопытный человек, представляющий современную модификацию барона Мюнхгаузена. Кстати, принадлежность Мюнхгаузена к баронской аристократии — еще одна параллель, позволяющая на подсознательном уровне идентифицировать его с персонажем Гражданской войны в России бароном П. Н. Врангелем. Действие через подсознательное оказалось в этом случае очень эффективным. Никто из советских людей (тем более детей) напрямую не связывал капитана Врунгеля с одним из лидеров Белого движения. Но в подсознании формировалось недоверчивое, несерьезное отношение к носителю этой смешной фамилии. Повзрослев, дети в своем подсознании хранили «завирушные» рассказы Врунгеля, став в своей взрослой жизни уже подготовленными к принятию с недоверием всего того, что связано с Врангелем. Подтверждением этого заключения может стать тот факт, что и в современных обращениях в поисковую систему Яндекс есть много обращений с формулировкой «Приключения барона Врунгеля» и «Приключения барона Врангеля».

Познание образа барона П. Н. Врангеля детским читателем оказалось столь привлекательным, что такой возможностью воспользовался и писатель Э. Н. Успенский в своем произведении «Меховой интернат». На страницах своей книги он рассказывал такую историю:

На родительском собрании сердился дедушка Киры Тарасовой:

— Моя Кира говорит: «Если не купишь мне джинсы, я в школу не пойду. У нас все учащиеся в джинсах ходят. Даже директор. Я одна как из сельской местности в юбке югославской. Будто я отсталая». А где ж я ей эти джинсы возьму? Да ведь не простые надо, а фирмы Врунгеля. Я ей говорю: «Этого Врунгеля мы прогнали в революцию не для того, чтобы его штаны носить!» Она мне в ответ: «Темный ты, дедушка, ничего в истории не понимаешь. И в экономике. Вы ведь Врунгеля прогоняли, а это Вранглер» [52].

Если до 1990-х гг. борьба мнений по поводу роли в истории барона П. Н. Врангеля носила «бумажный» характер, то со второй половины 1990-х гг. «боевые действия» исследователей в значительной мере перенеслись в виртуальное пространство [5; 14; 18; 35; 40; 48].

Вклад в освещение истории жизни барона внесло и телевидение, которое в силу специфики своего предназначения не столько занималось исследованием сюжетов, связанных с деятельностью Петра Николаевича, сколько способствовало формированию представления о нем в массовом сознании. Интерес телевидения к этому историческому персонажу появился только в последние годы. Образ, формируемый телеканалами, отличается, в основном, схематизмом, налетом ажиотажа и ностальгии по последнему «белому рыцарю» [3; 9; 41].

«Красные» и «белые» оппоненты до сих пор спорят по поводу трех «болевых точек», имеющих непосредственное отношение к П. Н. Врангелю как историческому персонажу. Это — учеба Петра Николаевича в Горном институте и в Николаевской академии Генерального Штаба, его роль как военачальника в Гражданской войне и деятельность в эмиграции по консолидации всех эмигрантских сил Европы. Представителям обеих сторон в споре присущ максимализм, что отдаляет и тех, и других от реальности. Взять, к примеру, рассуждения многочисленных авторов по поводу учебы П. Н. Врангеля в Горном институте.

Советские авторы обращали внимание на то, что студент Петр Врангель больше интересовался балами, чем учебой. Историки русского зарубежья, наоборот, отмечали блестящие способности и усердие студента Врангеля. Факты убеждают в том, что и те, и другие неправы. Барон П. Н. Врангель окончил Горный институт императрицы Екатерины II с неплохими результатами. Среди своих товарищей Петр, вероятно, считался крепким «среднячком». Во всяком случае, такой вывод можно сделать исходя из анализа его оценок, выставленных в дипломе. Если разделить общий бал всех полученных им оценок (130,5) на 32 дисциплины, по которым проходило обучение П. Н. Врангеля, то средний бал его учебы равняется 4,07. Блистал он по таким предметам, как «Металлургия», «Технологии металлов и дерева», «Пробирное искусство», «Курс железных дорог», «Горнозаводская механика», «Аналитическая химия», «Электротехника», «Приказное законоведение». По органической и неорганической химии, высшей математике, геодезии и сферической тригонометрии, а также черчению у него были лишь тройки. По французскому языку он имел твердую четверку [2]. Не лишним будет вспомнить, что Горный институт был самым первым техническим высшим учебным заведением императорской России. К моменту поступления в него П. Н. Врангеля в вузе успели сложиться прочные педагогические традиции. В институте трудились блестящие ученые, обладавшие, как правило, и богатым опытом практической работы. Учиться в таком педагогическом коллективе на твердые четверки означало быть способным молодым человеком, проявлять усидчивость в учебе. Таким образом, результаты обучения П. Н. Врангеля свидетельствуют о том, что он, хотя и не хватал звезд с небес, был студентом добросовестным.

Скорее всего, добросовестное отношение к делу, настойчивость в достижении цели, помноженные на любовь к военному делу, позволили в скором будущем молодому офицеру сделать быструю и успешную военную карьеру. Успеху, несомненно, способствовало и то, что П. Н. Врангель обладал отчаянной смелостью, унаследованной им от его военных предков. Эта смелость была не просто наследием на генном уровне: Петр Николаевич никогда не скрывал чувство гордости за свою родословную. Он ни за что не допустил бы личной трусости в бою или в повседневной военной жизни, поскольку имел устойчивое представление о чести офицера и дворянина.

Вторым спорным вопросом является вопрос о роли генерал-лейтенанта барона П. Н. Врангеля в событиях Гражданской войны. Сторонники и современники высоко ценили полководческий талант Петра Николаевича. Так, великий князь Николай Николаевич Романов вскоре после кончины барона писал:

В Великую Войну барон Врангель начал свое славное поприще геройской атакой во главе 3-го эскадрона Конной Гвардии, взявши в конном строю действующую германскую батарею. Затем блестяще командовал кавалерийскими частями до дивизии включительно.

В Гражданскую войну, командуя различными частями Добровольческой Армии, он одержал ряд славных побед.

С назначением Главнокомандующим Добровольческой Армией вселил в нее дух, давший ей возможность вести долгую, тяжелую борьбу с превосходящими силами врагов» [42].

Советские же историки даже не анализировали боевую деятельность генерала. Они лишь подчеркивали, что тот потерпел сокрушительное поражение в Крыму. То было очевидным фактом, но никто из советских историков не считал нужным задумываться над тем, что деятельность армии П. Н. Врангеля осуществлялась в период, когда Антанта уже утратила надежду на успех антисоветских сил в вооруженной борьбе против Красной армии. Не учитывалось и то обстоятельство, что к осени 1920 г., после окончания Советско-польской войны, РККА имела возможность сконцентрировать все свои силы для нанесения решающего удара по противнику. К сожалению, ни в советской, ни в зарубежной историографии не было проведено всестороннего анализа полководческого противостояния П. Н. Врангеля и М. В. Фрунзе.

Поводом для историографических споров по-прежнему остается эмигрантская деятельность П. Н. Врангеля. Советская историография дружно представляет ее как авантюру со стороны проигравшего в Гражданской войне барона и его союзников. Эмигранты упорно настаивали на талантливой деятельности Петра Николаевича по сбережению своей армии и мобилизации ее на дальнейшую борьбу с Советами. Уже упоминавшийся великий князь Николай Николаевич подчеркивал:

После беспримерной эвакуации Крыма генерал барон Врангель на чужбине, при самых тяжелых обстоятельствах, сохранил кадры доблестных частей Армии.

Благодарное чувство к заслугам горячо любимого Главнокомандующего барона Врангеля будет вечно жить в сердцах его соратников и всех русских людей» [42].

В последние годы тональность многих российских научных и научно-популярных публикаций резко изменилась. Авторы все чаще меняют взгляды на деятельность П. Н. Врангеля в эмиграции на диаметрально противоположные. Критические оценки деятельности эмигрантского лидера больше характерны для зарубежных исследователей, таких, например, как голландский автор И. Н. Качаки [26].

До сих пор образ барона П. Н. Врангеля продолжает формироваться пристрастно, что не способствует созданию объективного портрета этого заметного исторического персонажа. Вероятно, пришла пора сделать еще один шаг на пути к беспристрастному освещению этой незаурядной личности, вызывающей до сих пор многочисленные споры и суждения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антанта и Врангель: сб. ст. — М.; Пг.: Государственное издательство, 1923. — 68 с.
2. Афанасьев В. Г., Севастьянов Ф. Л., Волошинова И. В. Выпускник Горного института барон Петр Врангель: жизнь и судьба. — СПб.: Санкт-Петербургский горный институт им. Г. В. Плеханова, Галарт, 2010. — 198 с.
3. Барон Врангель. История России XX века. Видео. — URL: <https://www.youtube.com/watch?v=sOIXo9fmiDo> (дата обращения: 17.08.2017).
4. Беньков М. Как и почему мы должны разбить барона Врангеля. — Тула: Государственное издательство. Тульское отделение, 1920. — 35 с.

5. Бортневский В. Генерал П. Н. Врангель на чужбине: загадка смерти Белого вождя. Архипелаг Святая Русь. — URL: http://rys-arhipelag.ucoz.ru/publ/viktor_bortnevskij_general_p_n_vrangel_na_chuzhbine_zagadka_smerti_belogo_vozhdja/54-1-0-2663 (дата обращения: 01.08. 2017).

6. Бортневский В. Г. Загадка смерти генерала Врангеля: Неизвестные материалы по истории русской эмиграции 1920-х годов. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. — 167 с.

7. Валентинов А. А. 87 дней в поезде ген. Врангеля. Последние дни Крыма. — Берлин, 1922. — 99 с.

8. Вольфсон Б. М. Конец авантюры барона Врангеля. — Симферополь: Крымгиз, 1940. — 120 с.

9. Врангель. Путь русского генерала. Видео. — URL: http://russia.tv/video/show/brand_id/35506/episode_id/185563/video_id/185563/ (дата обращения: 17.08.2017).

10. Врангель А. П. Генерал Врангель: Доверие воспоминаний. — Минск: Арти-Фекс, 1999. — 281 с.

11. Врангель П. Н. Воспоминания. — М.: Вече, 2016. — 496 с.;

12. Врангель П. Н. Начертание зверя. — Берлин: В. Сияльский и А. Крейшман, 1923. — 32 с.

13. Гаспарян А. С. Генерал Скоблин. Легенда советской разведки. — М.: Вече, 2012. — 432 с.

14. Генерал барон П. Н. Врангель. — URL: <http://krim1920.narod.ru/Wrangel.html> (дата обращения: 1.08. 2017).

15. Главнокомандующий Русской армией генерал барон П. Н. Врангель: К десятилетию его кончины 12/25 апр. 1938 г.: сб. ст. / под ред. А. А. Фон-Лампе. — Берлин: Медный всадник, 1938. — 239 с.

16. Грей М. Мой отец генерал Деникин. — М.: Парад, 2003. — 376 с.

17. Деникин А. И. Путь русского офицера. — М.: Прометей, 1990. — 298 с.

18. Иоффе Г. З. Генерал Врангель: «умирали одиночные огни родного берега...» // Наука и жизнь 2017 июль. № 7. — URL: <https://www.nkj.ru/archive/articles/923/> (дата обращения: 2.08. 2017).

19. Исторические портреты: Л. Г. Корнилов, А. И. Деникин, П. Н. Врангель: [сб. ст. / сост. А. С. Кручинин]. — М.: АСТ Астрель, 2003. — 541 с.

20. К врангелевской кампании: (Материал для агитации [среди казаков и крестьянства]). — Харьков: Поюж и Поукрсовтрударм, 1920. — 24 с.

21. Калинин И. М. Под знаменем Врангеля: Заметки бывшего военного прокурора. — Л.: Прибой, 1925. — 272 с.

22. Каменев Л. Б. Ллойд-Джордж, Врангель и Пилсудский: [Речь]. — М.: Лит.-изд. отд. Полит. упр. Реввоенсов. Респ., 1920. — 16 с.

23. Капитонов К. А. Голгофа русской эскадры: последний поход барона Врангеля. — М.: Зебра Е, 2009. — 350 с.

24. Карпенко С. В. Крах последнего белого диктатора: [О П. Н. Врангеле]. — М.: Знание, 1990. — 63 с.

25. Карпенко С. В. Последний главком: роман-хроника. — М.: АСТ Астрель Транзиткнига, 2006 (Рыбинск: Рыбинский Дом печати). — 585 с.

26. Качаки И. Н. Судьба драгоценностей Петроградской ссудной казны в Югославии (1920–1948 гг.) // Клио. — 2013. — № 11 (83). — С. 96–101.

27. Ковалев Н. В. Южная контрреволюция — Врангель: (Заметки и материалы к истории. — Курск: Книгоизд. т-во при Курск. губкоме РКП(б), 1925. — 80 с.

28. Краснов В. Г. Врангель. Трагический триумф барона: [документы. Мнения. Размышления]. — М.: Олма-пресс, 2006. — 651 с.
29. Крестный путь Русской армии генерала Врангеля: Из семейного архива Апраксиных-Котляревских / [сост. и авт. предисл. П. Г. Паламарчук]. — Рыбинск: Рыбинское подворье, 1996. — 190 с.
30. Критский М. Красная Армия на Южном фронте в 1918–1920 гг. // Архив русской революции. — Берлин, 1924. — Т. 18. — С. 280.
31. Кронер Э. Белая армия, Черный барон: жизнь генерала Петра Врангеля [пер. с англ.: Тетеревлева Т. П.]. — М.: РОССПЭН, 2011. — 462 с.
32. Крым. Врангель. 1920 год: [сборник] / Российская акад. наук, Науч. совет по истории социальных реформ, движений и революций, Фонд русской истории (Нидерланды); [сост. С. М. Исхаков]. — М.: Социально-политическая МЫСЛЬ, 2006. — 214 с.
33. Лампе А. А., фон. От редакции сборников «Белое Дело. Летопись Белой Борьбы» // Белое Дело. Летопись Белой Борьбы. — Берлин: книгоиздательство «Медный Всадник», 1928. — Кн. V. — С. 5–7.
34. Левин Б. М. На Врангеля: [Рассказ]. — М.: Воениздат, 1939. — 64 с.
35. Левченко А. Забияка Пипер, Черный барон, васильковый гусар // PRAVMIR.RU. ПРАВОСЛАВИЕ И МИР. Ежедневное интернет издание о том, как быть православным сегодня. — URL: <http://www.pravmir.ru/zabiyaka-pajper-chernyj-baron-vasilkovyj-gusar/> (дата обращения: 25.07.2017).
36. Мацылев С. А. Беглые встречи. К XX-летию кончины Ген. Врангеля // Часовой. Орган связи Российского Национального Движения. — № 272 (3). — Bruxelles, апрель 1948. — С. 12–15.
37. Маяковский В. В. Полн. собр. соч.: в 20 т. — М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. — Т. 3: Окна РОСТА и Главполитпросвета. — 640 с.
38. На Врангеля: Повесть о перекопских боях: Рассказы и письма красноармейцев 268 полка 30 дивизии к событиям сент. — окт. 1920 г. на южном фронте. Со статьей Секретариата Ред. «История гражданской войны» / собрал А. Пленков. — М.: Гос. изд-во истории гражданской войны, 1933 («Образцовая» тип.). — 51 с.
39. Немирович-Данченко Г. В. В Крыму при Врангеле: Факты и итоги. — Берлин, 1922. — 117 с.
40. Нечаев С. Тайна черного барона // Совершенно секретно. — 2015. — 6 дек. № 45–46/374–375. — URL: <http://www.sovsekretno.ru/articles/id/5249/> (дата обращения: 25.07.2017).
41. Никита Михалков. Русский выбор. Барон Врангель // Вести.ru. Russia TV. Видео. — URL: http://russia.tv/video/show/brand_id/35506/episode_id/185563/video_id/185563/ (дата обращения: 17.08.2017).
42. Николай Николаевич (Романов), великий князь. Приказ по [Русскому] Обще-Воинскому Союзу. № 1. Шуаны, 22 апреля 1928 г. // Часовой. Иллюстрированный военный и морской журнал-памятка. — № 7–8. — Париж, апрель 1929. — С. 3.
43. Памятка полиграду для бесед о Врангеле. — Пг.: Государственная типография, 1921. — 4 с.
44. Потом будет уже поздно: [Воззвание к народу для борьбы с Врангелем]. — Харьков: Поючзап и Поукрсовтударм, 1920. — 4 с.
45. Разгром Врангеля: [сб.]. — Харьков: Поюжа, 1920. — 55 с.
46. Русская армия генерала Врангеля. Бои на Кубани и в Северной Таврии / [предисл. и коммент. д-ра ист. наук С. В. Волкова]. — М.: Центрполиграф, 2003. — 942 с.
47. Савич Н. В. После исхода: парижский дневник, 1921–1923. — М.: Русский путь, 2008. — 565 с.

48. Семенова Е. В. Белый рыцарь. Генерал Петр Николаевич Врангель. — URL: http://petr-vrangel.narod.ru/index.files/belyi_ritsar1.htm (дата обращения: 8.09.2017).
49. Соколов Б. В. Врангель. Жизнь и смерть за Россию. — М.: Молодая гвардия, 2009. — 502 с.
50. Сосновский Л. С. Царский последыш барон Врангель. 2-е изд. — М.: Государственное изд-во, 1920. — 15 с.
51. Толоконников Т. Французская буржуазия и Иуда Врангель: (Договор Франции с Врангелем). — М.: Государственное изд-во, 1920. — 16 с.
52. Успенский Э. Н. Меховой интернат. — СПб.: Торг. — изд. товарищество «Комета», 1993. — 256 с.
53. Шестера Ю. Бизерта. — М.: Вече, 2014. — 288 с. (Сер. Исторические приключения.)
54. Чебышев Н. Н. Врангель в зарубежии // Часовой. Иллюстрированный военный и морской журнал-памятка. — № 7–8. — Париж, апрель 1929. — С. 10–12.
55. Черкасов-Георгиевский В. Г. Генерал П. Н. Врангель: последний рыцарь Российской империи: документальное жизнеописание. — М.: Центрполиграф, 2004 (ГУП Моск. тип. № 2). — 509 с.
56. Широкопад А. Б. Упущенный шанс Врангеля: Крым, Бизерта, Галлиполи. — М.: Вече, 2009. — 347 с.

*А. Б. Николаев**

КРОВАВЫЙ ФЕВРАЛЬ 1917 ГОДА В ПЕТРОГРАДЕ: ПРОТИВ МИФОВ РЕВОЛЮЦИИ**

В статье изучается вопрос о насилии в Феврале 1917 г. в Петрограде. Цель ее — развенчать мифы о том, что Февральская революция была бескровной, а если революционное насилие и было, то оно носило стихийный характер. Автор ставит под сомнение данные Регистрационно-справочного бюро Всероссийского союза городов по убитым, раненым и заболевшим в февральско-мартовские дни, считая их неполными. Для сравнения в статье приведены отрывочные сведения по убитым офицерам, которые собрала думская Санитарная комиссия по уборке трупов. По данным Санитарной комиссии убитых офицеров было почти в 6 раз больше, чем указывало Регистрационно-справочное бюро ВСГ. На основе богатого документального материала автор приходит к выводу о том, что Февраль 1917 г. нельзя назвать ни мирным, ни бескровным. В статье также доказано, что жертвы революции нельзя списывать исключительно на стихию народного гнева (психоз), т. к. уже со второй половины дня 27 февраля Государственная дума в лице ряда ее руководителей, а затем и специально созданных органов, взяла на себя дело руководства движением и тем самым приняла на себя ответственность за жертвы революции.

Ключевые слова: А. Ф. Керенский, М. В. Родзянко, Б. А. Энгельгардт, Февральская революция 1917 года в Петрограде, революционное насилие, мифы о бескровной и стихийной революции, Временный комитет Государственной думы, Военная комиссия ВКГД, Регистрационно-справочное бюро Всероссийского союза городов, Санитарная комиссия по уборке трупов при квесторе Государственной думы М. М. Ичасе.

A. B. Nikolaev

BLOODY FEBRUARY 1917 IN PETROGRAD: AGAINST THE MYTHS OF THE REVOLUTION

The article examines the issue of violence in February 1917 in Petrograd. The main goal is to debunk the myths that the February revolution was bloodless, and if there was

* Николаев Андрей Борисович, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой русской истории, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; abn_mbox@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 15-33-12016.

revolutionary violence, it was spontaneous in its nature. The author challenges the data of the Registrational and Informative Bureau of the All-Russian Union of Cities about killed, wounded and ill in February-March days, he is trying to prove that they are incomplete. For example, the article gives fragmentary information about killed officers, which was collected by the Duma Sanitary Commission for sweeping up corpses. According to the Sanitary Commission, the number of killed officers is six times more than that it was represented by the Registrational and Informative Bureau of the All-Russian Union of Cities. With the help of a big amount of different historical sources, the author concludes that February 1917 can not be called as peaceful or bloodless. The article gives an opportunity to tell that the victims of the revolution can not be described only as the result of the people's anger (psychosis). Now it is proved that from the afternoon of February 27, the State Duma, with the help of its leaders, and even later — after the creation of special organs, assumed leadership of the movement and took responsibility for the victims of the revolution.

Keywords: A. F. Kerenskii, M. V. Rodzianko, B. A. Engelhardt, February revolution 1917 in Petrograd, revolutionary violence, myths about bloodless and spontaneous revolution, Temporary Committee of the State Duma, Military Commission of VKGD, Registrational and Informative Bureau of the All-Russian Union of Cities, Sanitary Commission for sweeping up corpses under the quaestor of the State Duma M. M. Ichas.

Среди исторических мифов Февральской революции важнейшее место занимают два: первый — революция была бескровной и второй — революционное насилие было, но оно носило стихийный характер. Каждый из них имеет единую и вполне определенную смысловую нагрузку, суть которой состоит в дополнительном оправдании необходимости (неизбежности) революции. Если следовать первому мифу, то революция ничего (или практически ничего) не стоила России. Это отсутствие высокой цены революции (т. е. большого количества жертв) приводит к выводу о том, что революция не только созрела, но и даже перезрела. Второй миф — о стихийном характере насилия — тоже работает на неизбежный и зрелый характер революции, которая и была успешной в силу того, что весь народ стихийно поднялся против старых порядков. Этот миф дает возможность списать все жертвы, все-таки появившиеся в ходе восстания, на «общую социальную истерию», на «покоренную психику народа» [7, с. 55]. Некоторые попытки развенчать эти мифы уже предпринимались, но каждый раз они вновь и вновь занимали господствующее место в истории Февральской революции. Предлагаемая читателям статья — еще одна попытка дать объективную картину революционного насилия и установить тех, кто нес главную ответственность за жертвы революции, и в связи с этим развенчать устоявшиеся мифы о бескровной и стихийной революции. В данной статье мы остановимся лишь на той части пострадавших от революции, которые выступали в качестве защитников старого строя или пострадали ввиду того, что были признаны таковыми революционными органами и восставшими массами. Объем статьи не позволяет нам остановиться и на жертвах, которые были среди рабочих, солдат и горожан в дни Февраля 1917 г. Добавим, что мы относим к жертвам революции и всех арестованных в ходе Февральского восстания. Но вопросы о количестве арестованных, условиях их содержания в различных арестных помещениях и т. д. в данной статье также рассмотрены не будут.

В дни Февральской революции революционное насилие, направленное против сторонников старого режима, стало обыденным явлением. Началось

оно еще с первых дней революции. По сведениям Петроградского охранного отделения за 23 и 24 февраля «народом было избито 28 городских» [14]. 25 февраля антиполицейские акции со стороны демонстрантов усилились: был избит «палками до полной потери им сознания» полицеймейстер 5-го отделения полковник М. П. Шалфеев; избит и обезоружен рабочими городской 1-го участка Выборгской части Москалев; такой же участи подвергся городской Суворовского участка Ф. Бах; был зарублен пристав 1-го участка Александроневской части А. Е. Крылов, «ранен в плечо на вылет» полицейский надзиратель Иванцев [44, с. 34, 36]. В этот же день были избиты помощник пристава Юхневич, полицейский надзиратель Троинников, городской Коджа, получили пулевые ранения городской И. Кулемин и Н. Павлов [4, с. 161]. 26 февраля начальник Петроградского охранного отделения К. И. Глобачев, сообщая в МВД о событиях в столице, не привел фактов насилия над полицией. Но упомянул, что «слушательницы высших женских учебных заведений проникали в места доставки раненых, где вели себя по отношению к чинам полиции, стремившимся их оттуда отдалить, в высшей степени дерзко» [44, с. 60]. Вместе с тем нападения на полицейских и жандармов продолжались и в этот день. Жандарм Яков Ефимович Литвиненко показывал позднее, что 26 февраля он был вынужден отдать свое оружие студентам [37, оп. 1, д. 15, л. 45]. 26 февраля около 7 часов вечера на Конюшенной площади толпой был убит командир Запасного батальона л.-гв. Павловского полка полковник А. Н. Экстен [49, с. 162].

27 февраля первыми жертвами революционного насилия стали офицеры, которые пытались остановить взбунтовавшихся солдат. Утром был убит командир учебной команды запасного батальона л.-гв. Волынского полка штабс-капитан И. С. Лашкевич. Среди погибших «за старый режим» были подпрапорщики-волынцы И. К. Зенин и М. Данилов [9, с. 193]. Во время взятия здания Судебных установлений получил смертельное ранение судебный следователь Окружного суда А. В. Кузьмин [36, л. 20–26]. Вечером 27 февраля был убит прапорщик Ю. М. Буйневич, которому была поручена охрана ворот казармы л.-гв. 2-й Артиллерийской бригады, где размещалась учебная команда л.-гв. запасного батальона Измайловского полка [45, с. 318]. Современник записал в дневнике 27 февраля: «Полицейских чинов и городских толпа искала, преследовала и убивала» [13, л. 106].

Другой формой революционного насилия стало обезоруживание офицеров. 27 февраля подвергся нападению военный цензор, подполковник в отставке Н. И. Мартынов. Около Собрания «Армии и Флота» Мартынов был окружен солдатами и рабочими, которые стали отнимать от него шашку. Мартынов попытался оказать сопротивление, но был оглушен кем-то ударом сзади. Восставшие завладели шашкой и бросили его лежать на улице [36, оп. 10, д. 17, л. 552].

Во второй половине дня 27 февраля 1917 г. восставшие расширили арсенал революционного насилия. Они стали активно применять против сторонников старого режима аресты и задержания. Главным местом содержания арестованных стал Таврический дворец, куда отводили под конвоем сановников, офицеров, жандармов и полицейских. Очень быстро Таврический дворец стал напоминать арестный дом. Эта трансформация здания Государственной думы в место содержания арестантов вызвала благосклонную оценку неко-

торых современников. Петроградский градоначальник А. П. Балк, например, писал, что «многие чины полиции нашли приют в Государственной думе <...> Кто распорядился широко открыть для несчастных страдальцев двери Государственной Думы — до сих пор не знаю, но память о благородстве этого человека навеки останется в сердцах наших» [3, с. 50]. Несомненно, что этот «таинственный» и «благородный» человек должен был иметь отношение к руководству Государственной думы? Но 1 марта Временный комитет Государственной думы разъяснил, что «до сего времени по его распоряжению никаких арестов не производилось» [41]. Из этого следовало, что, во-первых, аресты творились стихийным движением масс, и такое же стихийное начало лежало в основе превращения Таврического дворца в некое подобие арестного дома; и, во-вторых, ни к первому, ни ко второму Государственная дума никакого отношения не имела.

Правда, выяснилось, что во второй половине дня 27 февраля восставшие зачастую ограничивались задержанием, обыском и изъятием оружия, после чего полицейских, жандармов и офицеров отпускали. Связано это было с тем, что, во-первых, у рабочих и солдат не было времени заниматься арестованными ввиду еще продолжавшейся борьбы на улицах; во-вторых, отсутствовал опыт работы с арестованными и не было приспособленных помещений для их содержания.

Так, 27 февраля рабочие, захватившие Полюстровский полицейский участок, разобрали оружие, а вот что «делать с городовыми, долго не могли придумать». Участник событий вспоминал: «Наконец решили: распустить городских по квартирам с предупреждением, чтобы они не выступали против народа» [38, с. 271–272]. В этот же день толпа, под руководством студента Психоневрологического института, заняла 1-й участок Александро-Невской части. Артист Г. М. Мичурин, бывший в те дни студентом Политехнического института, вспоминал, что восставшие разобрали оружие и освободили арестованных. После этого Мичурин и студент-психоневролог отправились искать революционный комитет на Лиговском проспекте [23, с. 12]. Современники писали, что участок был разгромлен и сожжен [13, л. 106; 21 с. 220]. Заметим, что Мичурин ни словом не обмолвился о судьбе полицейских из участка. Но нам удалось установить, что полицейские не были задержаны [37, оп. 1, д. 18, л. 14]. 27 февраля был захвачен 2-й участок Петроградской части (Ораниенбаумская ул., д. 15). Полицейские были обезоружены, но сначала не арестованы [37, оп. 1, д. 15, л. 22]. Аналогично вели себя восставшие при захвате 2-го участка Казанской части, 2-го участка Выборгской части, Лесного и Охтенского участков, а также полицейских казарм на Дегтярной (д. 28) и Итальянской (д. 23) улицах [37, оп. 1, д. 5, л. 19; д. 6, л. 120; д. 10, л. 6; д. 12, л. 27; д. 20, л. 31, 33; д. 25, л. 9; д. 27, л. 14]. Оставались некоторое время на свободе жандармы из Отделения, располагавшегося на Крюковом канале, д. 31. Солдаты только разоружили их [37, оп. 1, д. 12, лл. 20, 21]. После разгрома военно-полицейских центров, солдаты проводили обыски по домашним квартирам полицейских, жандармов и офицеров. Но и при этом солдаты старались ограничиться изъятием оружия [37, оп. 1, д. 18, л. 14]. 27 февраля квартира городского 4-го Нарвского участка У. П. Рауба была обыскана. Солдаты изъяли револьвер и шашку, но Рауба

арестован не был «за отсутствием автомобиля и оставлен на квартире под ответственность старшего дворника» [37, оп. 1, д. 20, л. 30].

Исследование вопроса об арестах в дни Февраля 1917 г. дает основание утверждать, что вплоть до момента превращения Государственной думы в центр революции и штаб восстания аресты не получили сколько-нибудь широкого распространения. Именно думский центр, и особенно его лидер А. Ф. Керенский, сыграл главную роль в превращении арестов в элемент революционной повседневности.

Действительно, отряды восставших, приводившие арестованных, требовали только Керенского и ему сдавали слуг старого режима. Председатель Государственной думы М. В. Родзянко утверждал, что воинские чины, производившие аресты, указывали «имя члена Государственной Думы Керенского, как руководителя их действий». В. В. Шульгин вспоминал, что именно к Керенскому обращались группы вооруженных людей с вопросом, «кого схватить?» [35, с. 67; 51, с. 186]. Постепенно в общественном сознании сложилось мнение о том, что А. Ф. Керенский вошел в состав ВКГД для выполнения данного ему специального поручения — арестовать всех, наиболее деятельных сподвижников старой власти, чтобы «предохранить новый строй от покушений контрреволюции» [29].

Существуют конкретные факты, подтверждающие активное участие Керенского в организации репрессий против «врагов революции». Он приказал арестовать бывшего министра юстиции, председателя Государственного совета И. Г. Щегловитова. Обстоятельства этого события Керенский описывал так:

Вернувшись в Екатерининский зал (после установления новой охраны Таврического дворца — «почетного караула» из числа восставших солдат. — А. Н.), я обратился с речью к заполнившей здание Думы толпе. <...> На вопрос, кто будет арестован первым, я ответил, что им должен стать бывший министр юстиции, председатель Государственного совета Щегловитов. Я распорядился, чтобы его доставили непосредственно ко мне [15, с. 138].

Почему первый приказ об аресте касался именно И. Г. Щегловитова? Думается, что за этим скрывалось намерение захватить здание Мариинского дворца, где заседал Государственный совет, и тем самым перевести вторую законодательную палату на сторону революции. Не исключено, что в планы Керенского входил и арест Совета министров, который тоже размещался в этом дворце. Но пробиться к Мариинскому дворцу восставшие днем 27 февраля не смогли.

Керенский вспоминал о своей встрече с революционной толпой, собравшейся в Екатерининском зале Таврического дворца после трех часов дня:

Они хотели знать, как мы собираемся поступить со сторонниками царского режима, и требовали для них сурового наказания. Я объяснил, что самых опасных из них возьмут под стражу, однако толпа ни при каких условиях не должна брать в свои руки осуществление закона. Я потребовал не допускать кровопролития [15, с. 138].

Эти слова Керенского были восприняты наэлектризованной толпой, как прямое руководство к действию — арестовывать сторонников старого строя.

После трех и до четырех часов дня 27 февраля Керенский уже принял первых задержанных офицеров. Во время захвата Петроградской водокачки были приведены в Государственную думу два прапорщика, которые отказались подчиниться отряду, посланному из Таврического дворца. Свидетель событий вспоминал, что Керенский приказал им передать охраняемый объект караулу от восставших войск и взял на себя ответственность за это распоряжение. Прапорщики подчинились приказанию Керенского [20]. В 5 часов 30 мин. вечера именно Керенский принял доставленного в Таврический дворец И. Г. Щегловитова. Кстати, Щегловитов стал первым узником министерского павильона, где затем и содержались министры и представители высшей бюрократии [1; 32, с. 27]. Таким образом, тем «благородным», по словам Балка, человеком, который превратил Таврический дворец в спасительное для сторонников царизма место, был Керенский. Он же, напомним, одновременно выступил и главным инициатором и организатором той волны арестов, которая прокатилась по Петрограду в дни революции. Конечно, он действовал не один. Целая группа влиятельных думцев, а также созданные в дни революции думские органы поддержали Керенского активной работой в этом направлении.

К вечеру 27 февраля угрозы репрессий, например, звучали уже из уст М. В. Родзянко. Во время беседы с председателем Совета министров князем Н. Д. Голицыным в Мариинском дворце председатель Государственной думы заявил, что события дня и полнейшая растерянность правительства «повелительно требуют для успокоения Петрограда» немедленного удаления от власти всего состава правительства и передачи этой власти Временному комитету Государственной думы. М. В. Родзянко, получив со стороны Н. Д. Голицына отказ, пригрозил арестом «всех членов Совета министров» [26, с. 245; 44, с. 115–116].

Угроза Родзянко не осталась пустыми словами. Керенский вспоминал: «Наконец поступило сообщение, что правительство заседает в Мариинском дворце. Туда немедленно был отряжен отряд в сопровождении броневиков с приказом арестовать всех членов кабинета» [15, с. 140]. Заняв Мариинский дворец рано утром 28 февраля, восставшие предприняли попытку ареста царских министров. Министр иностранных дел Н. Н. Покровский рассказывал об этом так: «Нас хотели арестовать. Едва разбежались. Я отсиживался несколько часов в подвале. Насилу пробрался закоулками домой» [19, с. 119].

Необходимость арестов вытекала из решения ВКГД взять под свой контроль центральный государственный аппарат. В ночь на 28 февраля Временный комитет постановил направить в правительственные учреждения своих комиссаров и приказал отрешить от должности царских министров [8, с. 237–238]. Весьма энергично действовал комиссар А. А. Бубликов в Министерстве путей сообщения. Думский Комитет, кстати, не предполагал отстранять от исполнения обязанностей министра путей сообщения Э. Б. Кригер-Войновского. Поэтому комиссар Бубликов, по свидетельству Ю. В. Ломоносова, предложил министру «от имени Думы» «оставаться на посту». Кригер-Войновский «отказался, ссылаясь на расстроенные нервы». Только после этого Бубликов объявил министра «под домашним арестом и приставил стражу к дверям его кабинета» [17, с. 26]. Министр путей сообщения вспоминал, что Бубликов предложил ему «поехать сейчас в Думу и заявить там свою покорность новой

власти». Кригер-Войновский ответил, что «пока существует на Престоле Государь, которому я присягал, я этого сделать не могу». После этого Бубликов арестовал министра, но предложил ему выбрать место заключения, и тот решил остаться под арестом в своем кабинете [16, с. 94]. Помощник начальника службы пути Юго-Западных дорог инженер Е. А. Плющ, находившийся в дни революции в Петрограде, описал арест 28 февраля еще одного видного путейского чиновника в здании МПС:

На парадной лестнице появился неизвестный господин, который направился прямо в кабинет начальника [Управления] железных дорог [С. М.] Богашева. Что произошло там, в кабинете, я не знаю. Через несколько минут неизвестный, оказавшийся комиссаром Гос[ударственной] думы Бубликовым, вышел в сопровождении начальника российских железных дорог Богашева и заявил нам, что именем Исполнительного комитета он арестовал начальника Управления и просил всех оставаться на своих местах и сохранять спокойствие [12].

Военная комиссия ВКГД в дни Февральской революции также использовала аресты в своей деятельности. В ночь на 28 февраля она поручила «по приказанию Ком[итета] Г[осударственной] думы» офицерам 2-го Балтийского флотского экипажа занять район «между Невским, Невой, Мойкой и Адмиралтейством». Кроме этого, им предлагалось произвести аресты министров и других агентов царской власти [43, с. 100]. В 4 часа 15 мин. утра 28 февраля Военная комиссия отдала приказ о разоружении всех полицейских участков [43, с. 69]. По свидетельству М. Палеолога, к вечеру 27 февраля восставшими были захвачены около 20 из них [30, с. 241]. Всего же в Петрограде насчитывалось 47 полицейских участков, т. е. около 27 участков еще не были взяты восставшими, могли представлять опасность для революции. Но уже 28 февраля депутат Государственной думы В. Н. Пепеляев писал в газету «Алтай», что «все [полицейские] участки уничтожены». Тут же он добавил: «Но жертвы только случайные» [31]. Таким образом, Военная комиссия, отдавая приказы о взятии под свой контроль отдельных районов столицы и о разоружении полицейских участков, тем самым выступила в качестве организатора и руководителя разгрома большей части военно-полицейских опорных пунктов царизма в столице. ВК ВКГД, естественно, оказывалась ответственной за все последствия выполнения этих приказов. В ходе этих операций имелись жертвы с обеих сторон; арестованных полицейских, офицеров, чиновников и т. д. направляли в различные арестные помещения.

Аресты, проводимые думскими органами, имели важное практическое и политическое значение. Несомненно, что приказы об арестах представителей царской власти, которые отдавал Временный комитет, были понятны восставшей массе и быстро находили в ней отклик, играли роль объединяющего фактора. Современники отметили еще одно практическое значение политики арестов. В руках восставших оказались заложники, которых можно было при неблагоприятном развитии ситуации использовать при переговорах с царизмом. Первым таким заложником стал И. Г. Щегловитов.

Появление в Таврическом дворце арестантов-заложников имело также и политическое значение. А. В. Тыркова-Вильямс писала по этому поводу:

Сановники и охранники, мелкие полицейские и закоренелые враги народные, все приводились в Думу <...> Теперь это были заложники. Их арест придавал и революционному народу и еще только нарождавшейся новой власти уверенность в том, что победа над царизмом не сон [42].

Интересное, но небесспорное утверждение о политическом значении арестов делает в своем исследовании И. Л. Архипов. Он пишет:

Ритуалы арестов и конвоирования по пути к Думе имели своеобразный политический смысл. Парламентские лидеры, демонстрируя работу по «организации победы», представляли Думу в качестве «штаба революции» — и это психологически воздействовало на «восставший народ», способствуя укреплению его организованности и дисциплины [2, с. 119].

Соглашаясь с тем, что аресты сторонников старой власти характеризовали Государственную думу как центр революции и штаб восстания, нельзя полностью принять вторую часть суждения И. Л. Архипова. Действительно то, что, насаждая практику арестов, Временный комитет показывал пример революционным массам, как надо поступать с защитниками старого строя — не убивать, а арестовывать. Но, организуя переход воинских частей на сторону Государственной думы и уничтожение последних очагов сопротивления верных царскому правительству сил, ВКГД провоцировал массы на самостоятельные шаги, которые в силу размаха движения зачастую принимали крайний характер.

Заметим, что жертвами революционного насилия становились полицейские, даже уже прекратившие сопротивление. Восставшие в ряде случаев расправлялись с ними на месте или при конвоировании в Таврический дворец. Так, В. Б. Лопухин вспоминал:

...солдаты врывались на квартиры и кого арестовывали, а кого и приканчивали <...> не было пощады и таким городовым, которые не были причастны к стрельбе из пулеметов. И их уничтожали. Большую партию расстреляли на Неве, на льду. Тела бросили в прорубь [18, л. 376–377].

Факт такой расправы с городовыми подтвердил рабочий Ганделунин. Он объяснил ее необходимость тем, что городовых «очень трудно было довести до места (Таврического дворца. — А. Н.), т. к. они плевали в лицо, ударяли кулаками, несмотря на конвоиров» [47, оп. 1, д. 111, л. 14 б]. Рабочий А. Соловьев вспоминал, что одного околоточного надзирателя за стрельбу в народ убили и «тут же под воротами (дома. — А. Н.), в вырытой при починке канализации яме, его закопали» [39].

Городовой 2-го участка Петроградской части А. И. Гусаков показывал 22 июля 1917 г. о расправе над городовыми в дни революции:

...в 9 ч[асов] утра 28 февраля я уже в штатском шел по Большому пр. у ворот дома на углу Покровской улицы заметил толпу народу. Оказалось, что из дома стреляли в толпу из ружий <...> там помещалась 4-я рота полицейского резерва. После перестрелки, которую я там видел, солдаты вошли в дом и вывели пять человек, из которых трое было одето городовыми, один был полицейский надзиратель из резерва и другой офицерский чин по фамилии Скорбилин Василий

Дмитриевич, который командовал ротой. <...> На моих глазах троих из этих городских убили, и остальных куда-то увели [37, оп. 1, д. 8, л. 7, 9].

Рабочий Трубочного завода вспоминал, что 28 февраля «за выстрелы из чердака № 42 по Большому пр. (на Васильевском острове. — А. Н.) пара городских сделали полет из 6-го этажа без парашютов» [47, оп. 1, д. 110, л. 133]. 28 февраля вооруженная группа ворвалась в квартиру городского Петергофского участка С. И. Полищука. После ареста городской был выведен на улицу, где его расстреляли [36, оп. 10, д. 18, л. 486].

28 февраля продолжились убийства офицеров. Так, в этот день отряды восставших заняли Крюковские и Дерябинские казармы, где размещался 2-й Балтийский флотский экипаж. Командир Экипажа генерал-майор А. К. Гирс и его помощник полковник А. Л. Павлов сначала были арестованы, а затем убиты. Укажем, что Гирс имел от ВК ВКГД предписание «командовать вверенным экипажем до особых распоряжений», но оно его не спасло [11, с. 148–149].

Конечно, не все арестованные затем подвергались убийствам, даже если они в момент ареста находились при исполнении служебных обязанностей, в т. ч. и по охране вверенных им объектов. Современник событий, например, вспоминал, что 28 февраля при захвате макаронной фабрики за Нарвской заставой восставшие арестовали трех офицеров запасного батальона л.-гв. Измайловского полка, которые стояли во главе отряда, несшего охрану фабрики. Офицеры были препровождены в Горный институт, «где содержались арестованные чины полиции», а 1 марта — отправлены под конвоем в Таврический дворец [45, с. 300—301]. Утром 28 февраля «солдаты Преображенского полка привели в Таврический дворец своих офицеров и просили их разоружить» [48, с. 290]. Солдаты арестовывали офицеров не только при исполнении служебных обязанностей, но и на домашних квартирах. Для этого они проводили обыски домов. Современница событий записала в дневнике 28 февраля: «...пришли солдаты, спросили у старшего дворника домовую книгу, и, арестовав всех военных, повели их в Государственную думу» [40, л. 54].

Аналогичная ситуация сложилась и с арестами полицейских. 28 февраля, например, солдаты захватили полицейскую казарму на Кирпичном пер. (д. 1). Квартиры городских были разгромлены, городские — обезоружены, и часть из них — доставлена в Таврический дворец. В этот же день «Комитет Политехнического института» направил по квартирам городских Лесного участка конвои «для отправки в Государственную думу» [37, оп. 1, д. 8, л. 17; д. 10, л. 6; д. 11, л. 12; д. 16, л. 105; д. 18, л. 16; д. 28, л. 22]. Фактов избиения или убийств в этих случаях не выявлено, но полицейские оказались дважды пострадавшими от революции: во-первых, их лишили свободы только за то, что они выполняли приказ и были верны присяге; во-вторых, многие лишились личного имущества, которое было разграблено солдатами, проводившими аресты.

Думский комитет предпринимал отдельные шаги, чтобы обуздать стихию арестов. М. В. Родзянко, Б. А. Энгельгардт и А. Ф. Керенский вмешивались в судьбы арестованных офицеров. Энгельгардт, например, 28 февраля освободил доставленного в Таврический дворец арестованного своими же солдатами

командира запасного батальона л.-гв. Преображенского полка полковника К. С. Аргутинского-Долгорукова [52, л. 8].

Однако освобождение отдельных офицеров проблемы не решало. Нужны были более решительные меры. 1 марта председатель ВКГД М. В. Родзянко сообщил, что «впредь аресты от имени комитета будут производиться не иначе как по особому в каждом случае распоряжению комитета» [41]. В этот же день был издан приказ № 1 по городу Петрограду за подписью члена ВКГД М. А. Караулова, в котором были приведены пять категорий лиц, подлежащих «немедленному арестованию», а также указаны адреса семи арестных помещений. Подчеркивалось, что в Таврический дворец (он шел вне списка арестных помещений) необходимо доставлять «лишь сановников и генералов, буде таковых придется задерживать» [34]. Отдельно разъяснялось, что «арестованных чинов наружной, тайной полиции и жандармов надо доставлять в отделение комендагуры в манеж Кавалергардского полка».

Вечером 1 марта в воинские части поступила телефонограмма Б. А. Энгельгардта от имени председателя Государственной думы М. В. Родзянко, в которой «приказывалось утром на следующий день сообщить по телефону о том, кто из офицеров считается солдатами нежелательными для оставления в батальоне» [45, с. 303]. Поздно вечером 1 марта Энгельгардт подписал приказ, который грозил офицерам расстрелом, если они посмеют разоружать солдат [27]. Эти постановления можно рассматривать как попытку упорядочить отношения между противоборствующими сторонами.

Мероприятия ВКГД, которые должны были остановить волну революционного насилия, оказались недейственными. Наоборот, все эти приказы и распоряжения привели к появлению среди обывателей уверенности в том, что 2 марта «будут выяснять отношение офицерства, сановников к новому правительству, для чего их будут разыскивать, опрашивать, а несогласных [—] арестовывать» [33, л. 85]. Такое понимание думских мер как бы оправдывало продолжение стихийных арестов, покрывая их думским авторитетом.

Революционные отряды и отдельные «любители арестов» рыскали по городу в поисках министров, генералов и т. д. с целью их ареста, чаще всего не имея на это письменных распоряжений новой власти. Свидетели событий отмечали особую активность солдат и рабочих в поимке полицейских: «езде бегали солдаты с винтовками, ища городских» [25, л. 3]. Начиная с 1 марта солдаты, арестовывая полицейских и жандармов, ссылались именно на приказ М. А. Караулова. Так, А. И. Емельянов, ошибочно арестованный 1 марта, показывал:

...на углу Гороховой против Градоначальства меня остановил солдатик и заявил мне, что вы похожи на городского, а нам приказано таких подозрительных лиц препровождать в Государственную думу, я пробовал доказать солдатике, что я не городской <...>, но солдатик мне пригрозил штыком и я был вынужден следовать по его приказанию <...> [37, оп. 1, д. 10, л. 37].

Рабочий Трубочного завода Ф. Л. Балбеко 1 марта был арестован солдатами, которые приняли его за переодетого городского [47, оп. 1, д. 110, л. 134–135].

И 1 марта, и в последующие дни восставшие убивали арестованных, наносили им ранения и побои. Современник, оказавшийся в комнате думского

Комитета в Таврическом дворце, вспоминал: «...тут и офицер с рыданием умоляющий немедленно сделать что-нибудь для спасения офицеров Московского полка, осаждаемых и убиваемых солдатами» [24, л. 36]. Депутат Э. П. Беннигсен утверждал, что в этом полку вечером 1 марта или в ночь на 2 марта солдаты убили двух офицеров [5, с. 126]. 2 марта в квартиру, где проживал слушатель Академии Генерального штаба штабс-капитан 1-го Екатеринбургского гренадерского пехотного полка С. И. Рогов-Матвеев, явились неизвестные в солдатской форме. Произведя арест Рогова-Матвеева, они увели его «по их словам в Государственную думу». Жена штабс-капитана писала, что «с той поры о нем нет никаких сведений, пропал без вести» [36, оп. 10, д. 17, л. 146]. Видимо, солдаты не довели Рогова-Матвеева до Таврического дворца, а расправились с ним по дороге.

1 марта был арестован городской М. А. Сницерук, но по дороге в Таврический дворец он был расстрелян солдатами у Резиновой фабрики на Обводном канале, а его труп сброшен в воду [36, оп. 10, д. 17, л. 198]. Днем 1 марта Б. В. Фомин видел на углу Загородного проспекта около Технологического института трупы трех жандармов со вспоротыми животами [45, с. 303]. 1 марта получил ранение при задержании солдатами С. Г. Мухин, служивший в Охранной команде. 2 марта при задержании были ранены солдатами полицейский надзиратель Божков и писарь Мацкевич. Ранения получили также полицейские В. Михайлов и В. Ширлогуб. Все они, после оказания первой медицинской помощи во врачебном кабинете Санитарного отдела Государственной думы, были направлены в Арестантское отделение Николаевского военного госпиталя [37, оп.1, д. 4, л. 97; д. 6, л. 10; д. 16, л. 2; д. 34, л. 123].

Депутат IV Думы Л. А. Зиновьев, вспоминая об аресте своего тестя (генерал-адъютанта П. П. Баранова), писал:

В первые дни революции, в марте, разнузданная толпа солдат, проходившая по Воскресенской набережной, где тогда жили Барановы, ворвалась в их квартиру под предлогом, что кто-то стрелял в них из дома. Солдаты арестовали Петра Петровича и повели в Думу. <...> По дороге в Думу <...> солдаты били его прикладами, толкали его, заставляя идти скорее, чем он мог, ранили его в голову, — а ему было тогда 74 года.

Возможно, что устав возиться со стариком-генералом, солдаты просто убили бы его, что не раз происходило в дни Февраля на улицах Петрограда. Но П. П. Баранову повезло. Зиновьев так писал об этом:

Спасли его (П. П. Баранова. — А. Н.) проезжавшие на автомобиле санитары-студенты и сестры милосердия, — они вырвали его от солдат и свезли на автомобиле в Думу. В Думе Петру Петровичу перевязали его раны... [10, л. 70].

«Известия Комитета петроградских журналистов», желая, видимо, оправдать «революционных солдат» за ранение старого генерала, писали, что Баранов оказал «сопротивление при аресте» [28]. 2 марта был доставлен в Таврический дворец раненный в голову бывший товарищ министра внутренних дел С. П. Белецкий [32, с. 61].

Пострадали от солдат и лица, которые не являлись ни защитниками старого строя, ни царскими сановниками. К этим жертвам революции можно

отнести упоминаемого выше рабочего Балбеко, который при аресте был избит прикладом винтовки до потери сознания [47, оп. 1, д. 110, л. 135]. 1 марта в мастерскую польского скульптора Мендржицкого с целью поиска пулемета ворвалась толпа солдат. Скульптору были нанесены саблями рубленые раны, после чего он был отправлен в Государственную думу [6].

Укажем, что по данным Регистрационно-справочного бюро Всероссийского союза городов в дни революции среди пострадавших было: 50 раненых и 11 убитых полицейских, 9 больных, 40 раненых и 11 убитых офицеров. Заметим, что среди пострадавших офицеров были и те, кто примкнул к восставшим, и те, кто остался верен присяге. Добавим, что среди пострадавших солдат (809 человек, из которых 247 больных, 503 раненых и 59 убитых) [50] были представители обеих противоборствующих сторон.

Сведения Всероссийского союза городов, на наш взгляд, являются заниженными, а представителей сил правопорядка и офицеров пострадало значительно больше. Во всяком случае, по данным Санитарной комиссии по уборке трупов, созданной при квесторе Государственной думы М. М. Ичаче, «в одном только Петрограде число убитых офицеров гвардии, армии и флота достигло цифры 60» [46, с. 273–274], или почти в шесть раз больше, чем указывалось Регистрационно-справочным бюро Всероссийского союза городов. Любопытно, что материалы думской Санитарной комиссии по уборке трупов вплоть до сегодняшнего дня не выявлены. Напомним о полицейских, убитых на берегу Невы, тела которых затем сбросили в прорубь. Нигде эти жертвы учтены не были. Сколько таких убитых было сброшено в другие реки и водоемы в Петрограде, неизвестно. Сколько безвестных полицейских было зарыто наспех в ямах, как в случае, который описал рабочий А. Соловьев?

Что касается раненых и заболевших, то и здесь цифры, приведенные выше, кажутся сомнительными. Нами установлено, что только врачебный кабинет Санитарного отдела Государственной думы на начало марта 1917 г. направил в больницы не менее 62 раненых городовых, жандармов и т. д. [37, оп. 1, д. 4, л. 97]. Но в Таврическом дворце с 27 февраля работало еще три санитарных пункта, а 1 марта было открыто четыре новых санитарных пункта при арестных помещениях на Шпалерной и Захарьевской улицах. Думские источники утверждали, что «всего зарегистрированных случаев медицинской помощи с 27 февраля по 13 марта на всех пунктах в здании Таврического дворца было 1962». Тот же источник сообщал, что «на остальных пунктах Таврического района за то же время зарегистрирована подача медицинской помощи в 459 случаях» [22]. То есть только в Таврическом районе было зарегистрировано 2421 раненых и больных. Заметим, что медицинские пункты существовали и при арестных помещениях в других районах города; помощь оказывалась также в различных медицинских учреждениях столицы. Но сколько прошло через них раненых представителей правоохранительных органов, офицеров и солдат, оставшихся верных присяге, а также гражданских лиц, в революционном порядке признанных сторонниками старого строя, к сожалению, неизвестно. Во всяком случае, всех раненых и заболевших было больше, чем указывалось Регистрационно-справочным бюро Всероссийского союза городов (раненых — 995, заболевших — 279, а всего — 1274 человек) [50]. Естественно

предположить, что и число раненых и заболевших среди сторонников царского режима было также большим, чем считалось ранее.

Таким образом, Февраль 1917 г. нельзя назвать ни мирным, ни бескровным. Нельзя также списывать жертвы революции исключительно на стихию народного гнева (психоз), т. к. уже со второй половины дня 27 февраля Государственная дума в лице ряда ее руководителей, а затем и специально созданных органов, взяла на себя дело руководства восстанием и тем самым приняла на себя ответственность и за жертвы революции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арест председателя Г[осударственного] совета // Известия Комитета петроградских журналистов (далее — КПЖ). — 1917. — 27 февраля.

2. Архипов И. Л. Российская политическая элита в феврале 1917: психология надежды и отчаяния. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000. — 336 с.

3. [Балк А. П.] Гибель царского Петрограда. Февральская революция глазами градоначальника А. П. Балка / публикация В. Г. Бортневского и В. Ю. Черняева; вступительная статья и комментарий В. Ю. Черняева // Русское прошлое. — 1991. — № 1. — С. 7–72.

4. Балк А. П. Последние пять дней царского Петрограда / вступит. ст., примеч. и коммен. Р. Ш. Ганелина и А. Ю. Гурьянова // Сумерки. — 1991. — № 13. — С. 126–168.

5. Беннигсен Э. Первые дни революции 1917 года // Возрождение. — Париж, 1954. — Тетрадь 33. — С. 114–131.

6. Брешко-Брешковский Ник. Пострадавший художник // Биржевые ведомости. — 1917. — 17 марта (веч. вып.).

7. Буддаков В. Красная смута. Природа и последствия революционного насилия. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1997. — 376 с.

8. Бурджалов Э. Н. Вторая русская революция. Восстание в Петрограде. — М.: Наука, 1967. — 407 с.

9. Ганелин Р. Ш., Соловьева З. П. Воспоминания Т. Кирпичникова как источник по истории Февральских революционных дней 1917 г. в Петрограде // Рабочий класс России, его союзники и политические противники в 1917 году / отв. ред. О. Н. Знаменский. — Л.: Наука, Ленингр. отд-е, 1989. — С. 178–195.

10. Зиновьев Л. А. Воспоминания. [Машинопись]. — Гилфорд (Англия), 1942 // Личный архив С. К. Зиновьева-Фицлайон.

11. Иоффе А. Е. Морской гарнизон Петрограда в Февральской революции // Рабочий класс России, его союзники и политические противники в 1917 году / отв. ред. О. Н. Знаменский. — Л.: Наука, Ленингр. отд-е, 1989. — С. 143–151.

12. К-в. М. Рассказ очевидца о событиях // Последние новости. — 1917. — 6 марта (утр. вып.) (Киев).

13. Каблуков С. П. Дневник 1917 г. // ОР РНБ. — Ф. 322. — Д. 43.

14. Календарь революции 1917 год // Известия ЦИК СССР. — 1927. — 9 марта.

15. Керенский А. Ф. Россия на историческом повороте: Мемуары / пер. с англ. Г. Шахова; науч. консульт. Р. Кантор. — М.: Республика, 1993. — 384 с.

16. Кригер-Войновский Э. Б. Записки инженера. Воспоминания, впечатления, мысли о революции // Кригер-Войновский Э. Б. Записки инженера. Воспоминания, впечатления, мысли о революции. Спроге В. Э. Записки инженера. — М.: Русский путь,

1999. С. 7–130. (Всероссийская мемуарная библиотека / Основана А. И. Солженицыным; 4. Сер. «Наше недавнее». Ред. серии Н. Д. Солженицына).

17. Ломоносов Ю. В. Воспоминания о Мартовской революции 1917 г. — Стокгольм; Берлин: Типогр. «Нейе Цейт», 1921. — 86 с.

18. Лопухин В. Б. Записки б[ывшего] директора департамента министерства иностранных дел // ОР РНБ. — Ф. 1000. — Оп. 2. — Д. 765.

19. Лопухин В. Б. Люди и политика (конец XIX — начало XX в.) // Вопросы истории. — 1966. — № 11. — С. 116–128.

20. Марк С. А. Ф. Керенский. (Штрихи для характеристики) // Русская воля. — 1917. — 15 апреля (веч. вып.).

21. Мельгунов С. П. Воспоминания и дневники. — Париж: Les editeurs reunis, 1964. — Вып. 1. (Ч. 1 и 2). — 246 с.

22. Медико-санитарная организация Таврического дворца в дни революции // Государственная дума. Известия Временного комитета. — 1917. — 4 мая.

23. Мичурин Г. Горячие дни актерской жизни. — [Л.]: Искусство, Ленингр. отд-е, 1972. — 184 с.

24. Мушкетов Д. И. Личный зимний дневник (январь 1912 г. — март 1924 г.) // ОР РНБ. — Ф. 503. — Д. 311.

25. [Неустановленное лицо] Дневник с 26 февраля по 2 сентября 1917 г. с записями о революционных событиях в Петрограде // ОР РНБ. — Ф. 443. — Д. 887.

26. Николаев А. Б. «Протокол заседаний: совещания Государственной думы с представителями фракций, частного совещания членов Государственной думы и Временного комитета Государственной думы 27 февраля — 3 марта 1917 года»: введение, текст и комментарии // Таврические чтения 2011. Актуальные проблемы истории парламентаризма. Международная научная конференция, С.-Петербург, Таврический дворец, 8 декабря 2011 г. — СПб.: ЭлекСис, 2012. — С. 223–340.

27. Объявление начальника Петроградского гарнизона // Известия КПЖ. — 1917. — 2 марта. — № 5.

28. Оставшиеся // Известия КПЖ. — 1917. — 2 марта. — № 6.

29. Павлов П. А. Ф. Керенский / Состав нового правительства // Тульская молва. — 1917. — 7 марта.

30. Палеолог М. Царская Россия накануне революции / пер. с фр. Д. Протопопова и Ф. Ге. 2-е изд. — М.: Международные отношения, 1991. — 336 с. (Россия в мемуарах дипломатов).

31. [Пепеляев В. Н.] Сообщение от нашего депутата / Хроника // Алтай. — 1917. — 10 марта.

32. [Перетц Г. Г.] Г. П. (полк. Г. Г. Перетц). В цитадели русской революции. Записки коменданта Таврического дворца. 27 февраля — 23 марта 1917 г. Репринтное воспроизведение / послесл. А. В. Островского. — СПб.: ВИРД, 1997. — 116 с.

33. Петрова Л. Дневник. 1916–1917 гг. // ОР РНБ. — Ф. 406. — Д. 321.

34. Приказ по городу Петрограду // Известия КПЖ. — 1917. — 1 марта. — № 4 (веч. вып.).

35. Родзянко М. В. Государственная дума и Февральская 1917 года революция // Архив русской революции: в 22 т. / изд. И. В. Гессеном. — М.: Терра, Политиздат, 1991. — Кн. 3. — Т. 6. — С. 5–80. (Русский архив).

36. Российский государственный исторический архив. — Ф. 1278: Государственная дума.

37. Российский государственный исторический архив. — Ф. 1279: Следственная комиссия при Государственной думе.

38. Рябов Н. Ф. Долой царя! // Крушение царизма. Воспоминания участников революционного движения в Петрограде (1907 г. — февраль 1917 г.) / сост.: Р. Ш. Ганелин, В. А. Уланов; науч. ред. Л. М. Спирин. — Л.: Лениздат, 1986. — С. 257–276. (Б-ка революционных мемуаров «Из искры возгорится пламя»).

39. Соловьев А. Первые дни (Воспоминания участника Февральской революции) // Радиостроитель. — 1936. — 15 марта.

40. Синакевич О. В. «Жили-Были». Тетрадь 32-я. «Зрелые годы» (1915–1918 гг.) // ОР РНБ. — Ф. 163. — Д. 347.

41. Сообщение комитета Гос[ударственной] думы об арестах // Известия КПЖ. — 1917. — 1 марта. — № 3.

42. Тыркова А. Политические письма // Симбирянин. — 1917. — 2 апреля (Симбирск).

43. Ф. Д. Февральская революция в Петрограде (28 февраля-1 марта 1917 г.) // Красный архив. — 1930. — Т. 4–5 (41–42). — С. 62–102.

43. Февральская революция 1917 года: Сборник документов и материалов / сост. О. А. Шашкова; отв. ред. А. Д. Степанский, В. И. Миллер. — М.: РГГУ, 1996. — 353 с.

44. Фомин Б. В. Первые месяцы после Февральской революции в запасном батальоне лейб-гвардии Измайловского полка // 1917 год в судьбах России и мира. Февральская революция: от новых источников к новому осмыслению / ред. кол.: П. В. Волобуев (отв. ред.) и др. — М.: Институт российской истории РАН, 1997. — С. 293–325.

45. Ходнев Д. И. Февральская революция и запасной батальон лейб-гвардии Финляндского полка // 1917 год в судьбах России и мира. Февральская революция: от новых источников к новому осмыслению / ред. кол.: П. В. Волобуев (отв. ред.) и др.. — М.: Институт российской истории РАН, 1997. — С. 250–292.

46. Центральный государственный архив С.-Петербурга. — Ф. 9618: Редакция истории Ленинградского Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов.

47. Черменский Е. Д. IV Государственная дума и свержение царизма в России. — М.: Мысль, 1976. — 316 с.

48. Черняев В. Ю. Восстание Павловского полка 26 февраля 1917 г. // Рабочий класс России, его союзники и политические противники в 1917 году / отв. ред. О. Н. Знаменский. — Л.: Наука, Ленингр. отд-е, 1989. — С. 152–177.

49. Число жертв / Похороны жертв революции // Русское слово. — 1917. — 24 марта.

50. Шульгин В. В. Дни. 1920: Записки / сост. и авт. вст. ст. Д. А. Жуков; коммент. Ю. В. Мухачева. — М.: Современник, 1989. — 559 с. (Сер. «Память»).

51. Энгельгардт Б. А. Воспоминания о далеком прошлом // ОР РНБ. — Ф. 1052. — Д. 32.

ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЯ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ

УДК 37 (091)

*Д. К. Богатырёв**

ЦЕННОСТИ КАК ПРОБЛЕМА ЕВРОПЕЙСКОЙ И РОССИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

В статье рассматривается история концептуализации проблемы ценностей. Здесь проанализированы различные подходы к пониманию природы, социальных функций, способов воздействия на индивида сферы ценностей, а также актуальные аспекты этой темы для современного российского самосознания. Особенно выделяется «линия» трактовки ценностей от Канта до Вл. Соловьёва и М. Шелера и ее роль в формировании современных аксиологических представлений.

Ключевые слова: ценности, европейская философия, современная аксиология.

Bogatyrev Dm.

VALUES AS A PROBLEM OF EUROPEAN AND RUSSIAN PHILOSOPHY

The author examines the history of the conceptualization of the problem of values. It gives him the opportunity to analyze various approaches to understanding of nature of values, its social functions, ways to influence to the individual, as well as relevant aspects of this topic for modern Russian identity. The author particularly examines the interpretation of values from Kant to Vl. Solovyov and M. Scheler and its role in the formation of modern axiological concepts.

Key words: values, European philosophy, modern axiology.

Термины «ценность» и «ценности» являются одними из наиболее употребляемых в современном социогуманитарном дискурсе. Как это часто бывает с широко распространенными словами, они не имеют какой-то общепринятой трактовки. Ценности соотносимы с такими понятиями, как блага, нормы, требования, предписания, предпочтения, влечения, значимости и цели. В плане структурной организации духовной жизни и познания они коррелируют с категориями, универсалиями, архетипами и экзистенциалами. Хайдеггер, пытаясь изгнать «аксиологического идола» из современной ему философии, утверждал, что понятие ценностей является якобы «безопасным», вводит нас

* Богатырёв Дмитрий Кириллович, ректор Русской христианской гуманитарной академии, доктор философских наук, профессор.

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 15-18-00106) в Русской христианской гуманитарной академии.

(в силу обозначенной выше коррелятивности) в логический круг [23, с. 71–72]. В другом месте он, однако, проницательно заметил, что подлинная проблема теории познания (как прорваться к истине, по крайней мере — к новизне) заключается не в том, как выйти из круга (герменевтического), а как войти в него. Полная цепочка всех дефиниций нам, как правило, не дана. Мы выносим суждения, практически никогда не обладая полнотой информации. Способность схватывания целого, когда полная сумма фрагментов не дана, можно назвать интуицией [2, с. 24]. Результаты такого интуитивного схватывания либо опровергаются, либо подтверждаются опытом. Но имеются случаи, когда подтверждение эмпирически невозможно (например, с точки зрения вечности) или же схваченное, напротив, самоочевидно (таковы категории: причина, многое, отрицание и др.). Еще Аристотель утверждал, что высшие понятия познаются интуитивно. Согласно Гегелю, всеобщие понятия — категории схватываются разумом интуитивно, а дефинируются друг через друга. Однако интуиция бывает разной. Н. О. Лосский учил о трех базовых ее разновидностях — чувственной, интеллектуальной и мистической [14]. Особого рода интуицией постигаются и, собственно говоря, опорные экзистенциальные категории фундаментальной онтологии — бытие и ничто, страх и ужас. М. Шелер, создавший наиболее глубокую и содержательную, на наш взгляд, философию ценностей, поставил в центр своей концепции особую — кардиоцентричную интуицию. В отношении ценностей интуитивно понятно смысловое ядро — термин обозначает нечто очень важное и дорогое для личности или коллектива, нечто вроде «сокровища сердца». Сердце вещает, подсказывает, нашептывает, тревожится вздрагивает или замирает, но далеко не всегда, в отличие от рассудка, может объяснить свои переживания. Когда в эту сферу духовно-эмоционального начинает вторгаться рациональное мышление со своими вопросами и требованиями аргументированности и дефинированности, тогда и возникает многообразие трактовок.

У всех людей имеется сердце, конечно, не только в значении физиологического органа, а в смысле особого центра восприятия и намерения, который обеспечивает интеграцию чувственно-эмоциональных, рациональных и духовных аспектов жизни личности. В этом плане даже «бессердечность» означает лишь особое расположение и настроение человека, а не отсутствие внутреннего координирующего центра. Выстраивать кардиоцентричную гносеологию в журнальной статье нет возможности. Отметим лишь основные источники. На главенствующее значение сердца в познании и бытии человека указывает Библия. Важное значение имеет сердце в религиозных традициях Индии [6, с. 271–278; 7]. Библейская идея основополагающего значения сердца в судьбе человека была концептуализирована в восточной патристике, например у преп. Иоанна Лествичника [18, с. 213–262]. В целом важная и для западного христианского сознания идея (бл. Августин, св. Бонавентура) с началом секуляризации закономерно маргинализируется. Ярким исключением в Новое время выступил Блез Паскаль. Его идеи оказались востребованы в постклассической философии, когда догмы рационализма и эмпиризма стали утрачивать свою совсем еще недавно бесспорную убедительность. Даже доминантные для XX в. экзистенциализм и психоанализ, пусть и косвенно, но свидетельствуют о зна-

чении сердца в человеческом бытии и подсознании (хотя бы и в том смысле, что «Лукаво сердце человеческое более всего и крайне испорчено» (Иер 17: 9)).

Именно сердце влечет, отторгает, предпочитает, любит или ненавидит. Разум же зачастую выступает проводником аксиологически разнородных интуиций, которые выходят из сердца, Б. Паскаль может быть резковато, сравнивал разум с флюгером. Если говорить о внутренней — спонтанной и порой не до конца осознаваемой — структуре сердечных предпочтений, о сокровенном и важном, то оно и обозначается словом «ценности». Так называемые материальные, духовные, культурные, эстетические и прочие ценности суть производные от изначальных ценностей сердца.

Влечения разнятся, отсюда споры о том, что ценнее — удовольствие, спокойствие, творчество, свобода, святость? Это — предметные, или содержательно-материальные, разногласия. Они проявляются сначала на уровне повседневности и жизненных ориентаций и воспроизводятся в дальнейшем в теоретическом дискурсе: социально-политическом, этическом, эстетическом. Дискурс о ценностях называют аксиологией. Термин аксиология можно использовать в широком и узком значениях, как это имеет место и с родовым для аксиологии понятием философии. В широком значении аксиология — это собственно набор ценностей, ориентаций и предпочтений, фактически реализуемый личностью или социальной (конфессиональной, профессиональной) группой. (Так и философия в широком значении общих представлений о Боге, благе, человеке и бессмертии в разной мере присуща каждому мыслящему индивиду.) В узком — рефлексия данного предмета, в которой мышление о благах и ценностях и концептуализируется в качестве собственно аксиологического раздела философии. Происходит поднятие мышления на другой уровень — сущностный и структурный: что ценности есть по сути и где они обитают — в вещах, в человеке, между субъектом и объектом, в Боге или между Богом и миром? В ответах на эти вопросы конституируется онтология ценностей. С ней связана проблема их познания — аксиологическая гносеология. В отечественной философии основные аспекты истории и современной ситуации проблематики ценностей представлены в работах В. К. Шохина [26]. Мы выделим только линию, которая представляется нам продуктивной и перспективной.

У понятия ценностей относительно короткая история, хотя и долгая предыстория. Собственно концептуализация начинается с Канта. Он создал предпосылки для толкования ценностей в качестве особых форм мышления, которые не тождественны, хотя и подобны, другим структурам духовной деятельности. Линия эта получила завершение в феноменологии — у Макса Шелера и Николая Гартмана, а теистический вариант их онтологической интерпретации предложил Н. О. Лосский. Само же слово современно философии, по крайней мере начиная с софистов и Сократа. В античной и средневековой философии мы наблюдаем ходы мысли, аналогичные дискурсам Нового времени, но без порожденной гуманизмом и протестантизмом антропоцентричной субъективности, которые и побудили в конечном счете современную философию к концептуализации ценностей в качестве самостоятельной сферы бытия.

Прежде чем перейти к разбору позитивных подходов к пониманию сущности ценностей, отметим нигилистический вариант решения вопроса. Ниги-

лизм может быть радикальным или умеренным. Первый доподлинно «знает», что ничего ценного нет, всё бессмысленно. Однако, как показали еще древние в известном парадоксе (точнее, апории) лжеца, ибо само понятие бессмыслицы (лжи) ничего не значит без понятия смысла (истины). С точки же зрения Шелеровой аксиологии и нигилистическое мышление, включая его дериваты, ценностно окрашено (детерминировано, хотя сами адепты этого не осознают, антиценностями). Умеренный вариант представлен номинализмом, который корреспондирует с релятивизмом, скептицизмом или агностицизмом. Ценность в номиналистической оптике есть лишь имя, оболочка без онтологически значимого ядра. Вопрос о ценностях самих по себе в рамках склонной к агностицизму аналитической философии может быть представлен как лишенный смысла. Нас этот ход мысли не интересует, хотя сами по себе вопросы соотношения знака и значения в ценностных суждениях и тому подобная проблематика внимания, конечно же, заслуживают. Отрицательное решение в его умеренном варианте плавно перетекает в «нулевое» — агностическое: даже если ценности и есть, то истинная их сущность нам неведома.

Подход, который размещает ценности в объектах (в природных вещах или в искусственных предметах культуры), можно охарактеризовать, по крайней мере в тенденции, как наивный реализм. Это точка зрения здравого смысла: разве не ценны вода и воздух, пища или топливо? В античной философии такая позиция корреспондирует с досократической натурфилософией, с ее духовно-материальным синкретизмом и наивным онтологизмом, обожествляющим стихии.

Объективно-вещные подходы к ценностям легко, на первый взгляд, рушатся под ударами субъективистской критики, задающей вопрос: ценное — для кого? Если ценности только в субъекте, то воздух или пища, будучи сами по себе аксиологически нейтральными, ценны для тех, кто дышит или испытывает чувство голода. Этот ход мысли сделали софисты. Простая правда этой позиции заключается в том, что оценивают люди — «человек есть мера всех вещей». Знаменитый тезис Протагора служит основанием для всех разновидностей скептицизма и релятивизма от античности до наших дней. Однако при бесспорности того, что именно мы меряем, остается непроясненным вопрос о масштабах и критериях меры, о происхождении самого понятия меры, да и способности измерять. Откуда мерность сама по себе (храбрость, благо, красота)? — задает вопрос Сократ. Сократ, не покидая сферу субъективного и не возвращаясь к натурфилософскому вещному реализму, обнаруживает нечто объективное (в значении независимости от человеческого произвола) внутри самого мышления — его понятийную (эйдетическую, или идеальную) мерность. Мера мысли, самим субъектом мышления не осознаваемая (ведь Сократ оказался первым, кто осознал), и есть его (мышления) независимая от самого человека оформленность, структурирующий принцип. Субстанция мысли — сверхчеловечна, людям остается акцидентальное — интерпретации в зависимости от контекста, а также собственных убеждений и настроений. Движению мысли от софистов к Сократу соответствует в новоевропейской философии переход от скептицизма Давида Юма к трансцендентально-критическому идеализму Иммануила Канта.

Кант утверждал, что он «разгадал загадку Юма». Кант не покинул почву критицизма и даже расширил сферу критики, обратив ее на то, что сам шотландский скептик мыслил вполне догматически, т. е. на сферу опыта и явлений в нем, которые воспринимаются нами под формами пространства и времени. Кант повторил в этом Сократа, поднимавшего с помощью — похожих на софистические — методик проблемы, софистами не затрагиваемые. Однако Кант развивает критический идеализм до уровня трансцендентального. Трансцендентальная философия (в формулировке ее задач Кантом и его последователями в этом отношении — Фихте и Шеллингом) отвечает на вопрос: как возможно? В данном случае — познание: опыт, рассуждение, размышление. Кант встает над противоположностью эмпиризма и рационализма: опыт дает материал, а мышление — форму, рассудок обрабатывает данные опыта, а разум оформляет и систематизирует уже отструктурированное рассудком содержание. В этом оформлении данных опыта просматривается два класса понятий — апостериорные и априорные. Апостериорные составляют подавляющее большинство в содержании человеческого сознания, они возникают в результате оформления рассудком почерпнутых из опыта данных. Априорные понятия не зависят от чувственного опыта. Однако если понятие опыта расширить за границы чувственности (что и сделала послекантовская философия), то они также возникают в результате нашего опыта, например — интеллектуального, благодаря которому и формируется математика, да и другие науки. Особой разновидностью априорных понятий выступают трансцендентальные. Они образуют сами условия возможности познания, выполняя функции «операциональной системы» мышления. Для рассудочного мышления таковы категории — «чистые понятия рассудка», а для разума — регулятивные идеи (объект или мир, субъект или личность и Абсолют как единство субъекта и объекта). Кант, — в этом его отличие от предшествующих представителей рационализма, — обнаруживает априорную структуру и на уровне чувственного опыта. Таковы трансцендентальное пространство и трансцендентальное время. Они идеальны по отношению к «материи» опыта. Роль посредника между чувственностью и рассудком отводится трансцендентальным схемам. Все трансцендентальные формы субъективны в значении локализации в субъекте, но объективны в смысле независимости от человеческого произвола. Перед нами, как позже скажет Гуссерль, «интерсубъективная объективность».

Кант отказывается отвечать на вопрос об онтологическом статусе трансцендентальных форм, лишь феноменологически описывает их строение. Внутри субъекта переносятся пространство и время, тем самым абсолютное пространство, введенное Исааком Ньютоном в качестве *sensorium Dei* (чувствилице Бога), превращается в *sensorium anthropos* (чувствилице человека). Интерсубъективными оказываются и идеи и категории. Но прилагаются они к объектам, а точнее — к данным опыта, за которыми стоят вещи сами по себе (объекты, согласно Канту, «конструируются» субъектом в результате его когнитивных усилий). Перед нами субъектоцентричная позиция, в которой трансцендентальные формы находятся «между» субъектом и объектом. В собственном смысле «между» они окажутся благодаря Шеллингу и Гегелю.

Великие немецкие идеалисты повторили в данном случае ходы мысли, сделанные великими греками — Платоном и Аристотелем: от идей как общих понятий человеческого мышления к идеям как сущностям (эйдосам, формам) самих вещей и к Богу как форме форм и абсолютному разуму. (Продолжая отслеживание параллелизма, заметим, что мистико-интуитивистские тенденции у Шеллинга и Ф. Баадера конгениальны неоплатонизму.) Кант пролагает линии мысли, которые у Сократа и Платона только намечены и некоторое развитие получили в Средние века. Речь идет о попытках выяснения онтологического статуса Истины и, главное, ее сближений с Благом и Красотой. Развитие темы в Средние века инспирировано иудео-христианским откровением. В схоластике истина, благо, единое опознаются как высшие трансценденталии, т. е. идеи (и одновременно реалии в версии схоластического реализма), обладающие метакатегориальным статусом. Выше них — только Бог. (Онтологический статус Красоты, в Библии связанный с неканоничными книгами Премудрости, был осмыслен философией Возрождения и Шеллингом, а позже русской софиологией.)

Кант, повторяя в данном случае движение мысли Аристотеля, различает теоретический и практический разум и при этом ставит второй выше первого. Исследованию этих способностей человека посвящены соответственно «Критика чистого разума» и «Критика практического разума», к которой примыкает по смыслу «Критика способности суждения». Практический разум в его чистом виде — это наша мораль, где происходит свободный выбор между добром и злом (в эстетической сфере, которая исследуется в «Критике способности суждения», — между прекрасным и безобразным). Как и в случае с теоретическим мышлением, Кант выделил в этике материю (жизненные обстоятельства), субъективность как деятельность (свободу) и трансцендентальную форму, роль которой в области морали исполняет категорический императив. Категорический императив — трансцендентальная форма морального сознания, конституирующая норму добродетели. Прекрасное же трактуется Кантом как «чувственный символ Блага в мире».

От феноменологически обнаруживавшегося внутри человеческой субъективности факта свободы и категориальной структуры, формализующей возможность выбора, а также факта совести, осуждающей за несправедный выбор, Кант заключает к Законодателю и Судье, формулируя этическую аргументацию в пользу бытия Божьего. Бог, о доказательствах бытия которого в строгом смысле слова Кант речи не ведет, выступает в качестве своего рода Гаранта. Гаранта — должного, а опосредованного — и сущего, точнее — нашей способности познавать сущее. Сам же нравственный закон воспринимается как нечто самоочевидное (для моральных существ). Он внутри нас (в сердце), но независим от нашего произвола.

Категорический императив — это прообраз понятия ценностей. Рефлексирующая способность суждения, проявляющаяся в области созерцания и созидания прекрасного (позднее опознанная Шеллингом в качестве эстетической интуиции) — прообраз духовно-эмоциональной интуиции, воспринимающей ценности. Центральное место ценности и духовно-эмоциональная интуиция как орган их восприятия заняли в концепции М. Шелера. Однако путь к этой

вершине отнюдь не был прямым. Шелер сумел завязать в концептуальный узел несколько линий развития аксиологической проблематики.

В рамках классики отметим радикальное усиление роли практического разума у Фихте. Этика, можно сказать, начинает пронизывать все мышление. Однако системы этических категорий, подобной той, которую Фихте разработал для категорий трансцендентально-логических, автор «Наукоучения» не предложил. Это произойдет в неокантианстве (оно же у Риккерта — неофихтианство). Если Фихте акцентирует Благо (фундированное свободой), то Шеллинг выводит на передний план Красоту, которая (опять-таки в связке со свободой) исполняет в его системе функцию базовой трансценденталии. Эта проблематика воспроизводится в философии жизни и экзистенциализме.

Следующий после немецкой классики этап в концептуализации ценностей связан с Марксом, Ницше, английскими либералами и утилитаристами. В содержательном (материально-предметном) плане во всех указанных случаях перед нами деградация ценностной иерархии, которую привило христианство европейской культуре, «игра на понижение», если пользоваться терминологией Б. П. Вышеславцева. Однако позитив названных дискурсов заключается в акцентуации ценностной проблематики в общем массиве форм духовной жизни. Христианство было вытеснено из смыслообразующего центра европейской культуры идеологиями, которые постепенно обосновались в ее символическом «сердце», резко повысив импульсивность его работы. Но, как оказалось, на время, да к тому же и с последующими проблемами. Аксиологическая проблематика, уже сдвинувшаяся с религиозного уровня на философский, спустилась и ниже — на идеологический. Но в этом имеется и положительная сторона: стали лучше видны социальные последствия ценностных предпочтений. Три базовые идеологии Нового времени — либерализм, социализм и национализм. Англичане внесли весомый вклад в обоснование первого, а Маркс — радикальной версии второго.

В теоретическом плане Маркс сформулировал важную проблему подлинной стоимости (сущности) и фактической цены товаров, решив ее в гегелевской парадигме сущности и явления, одним из модусов которого выступает видимость [8]. В капиталистическом обществе товары продаются не по их подлинной стоимости, а по цене, которая определяется рынком, социализм же должен упразднить этот примат видимости над сущностью, мнений над истиной. Либерализм, напротив, отстаивает позицию, согласно которой «невидимая рука рынка», придуманная Адамом Смитом, сама эффективно расставит всё по местам, чем будет достигнута не общая справедливость, столь взыскуемая социализмом, а польза общества в целом, и в первую очередь той его продвинутой части, которая прилагает для этого специальные усилия (речь идет о третируемой марксистами буржуазии). Переводя это в традиционный еще со времен Античности дискурс, получим свойственное либералам, но восходящее к софистам убеждение, что истина (если она вообще существует) нам в чистом виде недоступна, даны только мнения, более или менее приближающиеся к ней. Данный подход остается доминирующим в англоязычной философии. Либералы и утилитаристы интересны смещением ракурсов и акцентов. Свобода (индивида) оказывается тем, что полезно, а общая польза увязывается с мерой

индивидуальной свободы. Ценность полезного в утилитаристской трактовке самоочевидна, ее центральная роль в формировании порядка экзистенциальных предпочтений даже не подвергается сомнению. В данном случае для нас столь важны предметно-содержательные трактовки ценного, сколь само повышение внимания к роли оценивающего мышления.

Ницше выдвинул смелый лозунг «переоценки всех ценностей». Переоценка, отчетливо сформулированная только в «Воле к власти», фактически была одной из важнейших интенций всей предшествующей философии Ницше. Переоценить все ценности не получилось, но христианско-идеалистические (Сократ как начало деградации, которую продолжил Платон, а усугубило христианство) были дезавуированы. В релятивизации того, что всем казалось незыблемым, Ницше подобен софистам и либералам, но стремлением найти-таки нечто подлинное за мишурой, с одной стороны, еще христианской, а с другой стороны — уже мещанской цивилизации Запада, скорее — Марксу. Конгениальна концепту всепроникающей классовой борьбы и мифологема воли к власти. Ницше интересен и акцентом на героических ценностях мужества и самопреодоления, которые противопоставляются и мещанскому царству, фундированному ценностями пользы и счастья, и идеализму, ищущему истину, благо и красоту в сфере потустороннего. Нельзя сказать, что «сверхчеловек» — идея сугубо языческая или натуралистическая. Этот смыслообраз по-своему идеалистичен, в нем даже можно усмотреть христианские элементы. Если говорить о «положительной аксиологической программе», предложенной Ницше, то самым значительным является горделивая претензия на творчество новых ценностей: «...не вокруг творцов нового шума, а вокруг творцов новых ценностей вращается мир — вращается бесшумно...» [17]. Ницше рисует захватывающую воображение перспективу подлинного творчества, которая одна только и может, по сути, поставить человека вровень с Богом. Речь фактически идет уже не о творчестве прекрасных произведений культуры, которые даже у гениальных людей содержат в себе некие сверхчеловеческие нормы, обрекая человека на роль демиурга, а не творца. Творец новых ценностей — это законодатель в области практического разума, в мышлении которого знание добра и зла тождественно их созиданию. Религиозная сущность такого поворота мысли сводится к достижению точки невозврата, в которой новоевропейский гуманизм из христианского превращается в антихристианский.

Сущность порожденного Ренессансом гуманизма — в превознесении творчества как высшей ценности, выбивающей из аксиологического центра святость, а как следствие, и спасение. Человек, якобы заступающий на место Бога, мнит себя творцом, который пребывает «по ту сторону добра и зла». Поскольку эмпирический человек пока еще не соответствует этому «идеалу практического разума», возникает в качестве цели-ценности идея сверхчеловека [20, с. 626–635]. В контексте арийского мифа с центральным символом воли к власти он получил вполне неязыческую трактовку. XX век сделал зримыми последствия этой идеологической трансформации. Обычно ведут речь об истории Германии, но и для русской революции, включая последующее советское строительство, роль мифологемы безбожного человеческого творчества оказалась одной из главных [3].

Реакцией на очерченные дискурсы, «играющие на понижение» традиционных ценностей, но тем самым и стимулирующие осмысление материального, формального и категориального в оценочном мышлении, стала формулировка собственно понятия ценностей в неокантианстве. Фактически на структурном уровне достигается полнота понятия: надо различать конкретные оценки вещей и событий, в которых есть место и произволу, и чувственной склонности, понятия о ценном, сложившиеся исторически и обладающие определенной устойчивостью в некотором социокультурном контексте, и ценности в категориальном значении трансцендентальных (всеобщих и необходимых) мерил оценивающей деятельности. Ключевыми фигурами в концептуализации выступают Вильгельм Виндельбанд [5] и Генрих Риккерт [19].

Неокантианство обосновало различие между науками о природе и науками о духе. В первых мы подводим явления под категорию (так формируются понятия естественных наук, да и большинство представлений обыденного сознания). Во вторых — под ценность (в социально-гуманитарном знании ученый обречен на оценку). На первый взгляд, перед нами разновидность дискурсов, играющих на понижение. Ведь и Маркс настаивал, что мы с неизбежностью оцениваем в социально-политической жизни, а Ницше (и позже экзистенциалисты) — в сфере экзистенциального и эстетического выбора. Однако основной посыл неокантианцев заключается в подчеркивании объективного характера самих норм и процедур оценивания. Ценности — это трансцендентальные понятия практического разума, аналог категорий рассудка в сфере этического выбора и эстетического творчества. Именно в этом смысле уместно говорить, на наш взгляд, об аксиологических категориях. Ценности суть категории в том смысле, что они формируют «операциональную систему» практического разума. Фихте в свое время резко повысил регулятивный статус практического разума в познании даже по сравнению с Кантом, но системы моральных категорий, которые надстраивались бы над системой категорий логических, Фихте не разработал. У Риккерта ценности фактически начинают выполнять метакатегориальную (по отношению к логическим категориям) функцию: оценивается в явном или неявном виде все, что познается.

Этот подход является кантианским и неофихтеанским в смысле примата практического разума над теоретическим и в смысле непроясненности вопроса об онтологическом статусе ценностей. Ценности составляют сферу интересубъективной объективности, но что следует понимать под субъектом и трансцендентальной субъективностью? Хотя неокантианство (например, в лице Виндельбанда) эволюционировало в направлении нового понимания Гегеля, однако до наделения ценностей статусом категорий «Науки логики» (лучей, исходящих от самого Бога) не дошло. У Риккерта должное определяет сущее, оставаясь трансцендентным, подобно вещи-в-себе. Оно может только мыслиться — нечто вроде Бога в качестве законодателя практического разума и гаранта всех нижележащих категорий.

Следующие шаги в развитии понятия были сделаны в философии жизни, феноменологии и экзистенциализме. Эти направления сохраняют идею примата практики (широко толкуемой) над теорией, познание рассматривается как один из модусов самой жизни. Содержательно в философии жизни (особенно

в теистически ориентированных доктринах А. Бергсона и А. Швейцера) мы видим повышение ценностной иерархии от утилитаризма и эвдемонизма до героических ценностей самопожертвования и духовных ценностей творчества и свободы. Этот ход мысли прочитывается и у Ницше, но трактовка и выводы существенно разнятся. Подчеркивается важность интуиции и исторического контекста понимания. Жизнь в ее целостности, включая радости, страхи, тревоги, ближе к сердцу, нежели к отвлеченному разуму, тематическая близость с неокантианством особенно заметна у Г. Зиммеля и В. Дильтея [9]. Внимание к историческому контексту инспирирует герменевтику, трактуемую как истолкование (понимаемое опять-таки и как некое оценивание) уже не буквально литературного текста, а культуры как некоего гипертекста.

Основатель феноменологии, в сущности, продолжает линию фрейбургского неокантианства, при этом когнитивный инструментарий расширяется и усложняется. Э. Гуссерль, как известно, провозглашает «отказ от экзистенциальных суждений». Они для него представляют своего рода наивный онтологизм. Трактовка феномена у Гуссерля отличается от кантовской (нет никакой трансцендентной вещи-в-себе, которая якобы в нас проявляется) и сближается в определенных аспектах с гегелевской. Ценности суть феномены. Будучи укоренены в трансцендентальной субъективности, они образуют фундамент глубинных смыслов в жизни человеческой личности, связующих прошлое, настоящее и будущее. Важнейшая идея — ценностная окрашенность всего человеческого мышления и существования, подхваченная и акцентированная в экзистенциализме. Подход классической трансцендентальной феноменологии остается влиятельным по сей день. Однако М. Шелер и Н. Гартман несколько отходят от позиций основателя, решаясь все-таки на онтологическую интерпретацию. Первый на христианско-платонической платформе, а второй — на отвлеченно-идеалистической (в смысле «отвлечённых начал» Вл. Соловьёва). Предельная отвлеченность от Бога и составляет атеизм. За ценностным выбором следует онтологическое высказывание, и случай Гартмана прекрасно иллюстрирует развитую в феноменологии идею ценностной нагруженности всего человеческого мышления. Свобода человека для него ценнее бытия Бога.

М. Шелер — ключевой европейский мыслитель в концептуализации понятия ценностей. Помимо феноменологии и неокантианства истоками его концепции выступают Библия, философия Платона, Паскаля и католическая мистика сердца. Сам смыслообраз сердца как органа духовного восприятия имеет иудео-христианские корни. И Ветхий Завет, и Евангелие, бесспорно, ставят его выше отвлеченного разума. Из сердца человеческого исходят благие и злые мысли, реализация которых определяет судьбу человека. Бог смотрит не на внешние слова, а на сердце. Именно сердце определяет и настроение, и экзистенциальный выбор. Однако у этого выбора имеется своя логика, здесь Шелер следует за Паскалем. Ценности образуют, согласно Шелеру, систему аксиологических категорий, которая структурирует духовно-практические ориентации каждого человека.

Конкретный выбор — за личностью, но «порядок любви» [24] имеет сверхчеловеческое происхождение. В этом Шелер наследник позднего Платона, отождествившего Бытие и Благо, а также Гегеля. В системе категорий Гегеля

высшие и конкретные (содержательно богатые) понятия в снятом виде содержат низшие, то есть более простые и абстрактные (содержательно бедные). Категории воспринимаются интуитивно, — здесь Шелер следует и Гегелю, и Гуссерлю, который писал об эйдетической интуиции, категориальном восприятии и особом опыте переживания логического.

Непосредственный исторический импульс формирования аксиологии был обусловлен этической проблематикой. Шелер развивал идеи Канта, критикуя и преодолевая его [25]. Кант противопоставил свою этику долга этике склонностей, куда попадали, собственно говоря, все иные этические установки — гедонизм, утилитаризм, эвдемонизм, альтруизм и даже религиозная мораль. На том основании, что они строятся на внешней субъекту детерминации, тогда как имманентно детерминированной — по сути, единственно подлинно свободной — является только этика долга. После Шелера схема усложняется, дихотомия «склонность — долг» превращается в трихотомию: этика склонности — этика долга — этика ценностного выбора. Сердце в концепции Шелера фактически образует метаяровень по отношению к практическому разуму.

Ценности в определенном смысле притягивают и склоняют, но ценностный выбор идет из личностной глубины субъекта. Вопрос в приоритетах: плоть, жизнь или дух. И долг, и свобода сами, согласно Шелеру и Гартману, суть ценностные категории. Так, мы выбираем долг, а не наслаждение, потому что в духовном смысле любим его больше, чем удовольствие. И потому ценим и служим. Если мы предпочитаем свободу Богу, который, согласно Откровению, «есть любовь», то кантовский формализм в этике оказывается, в сущности, долгом перед долгом. Этика ценностей противостоит этике долга на категориальном уровне как содержательная формальной, а в религиозном плане как новозаветная этика любви — ветхозаветной этике принуждения. Аналогичный ход мысли в преодолении кантовского формализма ранее принял Вл. Соловьёв в трактате «Оправдание добра».

Центральным понятием гносеологии Шелера выступает интуиция — духовно-эмоциональное восприятие-переживание, модусами которого выступают любовь и ненависть, приятие и отвержение. Люди воспринимают ценности, формируя тем самым свою экзистенциальную позицию, интуитивно и по большей части нерелективно (вспомним Канта: «прекрасное нравится без понятия»). Нет человека без ценностных предпочтений, как не бывает логических суждений без категорий. Большинство мыслящих не сознает детерминированности собственного мышления категориями, так и в духовно-нравственном выборе по большей части не осознается «логика сердца», регулирующая этические и эстетические предпочтения. Аксиологические априори имеют, можно сказать, мета-статус по отношению к трансцендентально-логическим, т. е. ценности суть всеобщие основания человеческой жизни.

Система аксиологических категорий, предложенная Шелером, иерархична. Она включает в себя четыре базовых уровня, или ценностные модальности. Низший — гедонистический, где ключевыми ценностями выступают удовольствие и страдание. Следующий — витальный с доминантными ценностями пользы и счастья. Выше — духовный, на котором властвуют истина, добро и красота. Предельным уровнем выступает религиозный, центрируемый

ценностью святости. Как и у Гегеля, для каждой аксиологической категории существует антитезис (святость — несвятость, красота — безобразие, успех — поражение, удовольствие — страдание). Имеет место и аксиологическое снятие: истина содержится в себе в преодоленном и одновременно сохраненном виде и пользе, и удовольствии, а святость интегрирует ценности духовного уровня. Однако, в отличие от Гегеля, для которого противоположности диалектически совпадают в Боге, и Шеллинга, учившего о «темной природе» в Боге, что вполне можно истолковать как знание-бытие добра и зла в Нем, Шелер относит диалектику принятия-служения ценностям только к человеку. Если у Гегеля Бог и есть, в сущности, система категорий, то у Шелера ценности суть просто ценности, пусть они и составляют по отношению к человеку трансцендентную объективную сферу бытия. У Шелера вполне отчетливо просматривается не только библейско-христианская традиция с должной апофатической аскезой, но и характерная для католицизма иерархичность. Концепцию Шелера можно, на наш взгляд, признать совершенной. Разве что не хватает отдельной героической ценностной модальности, которая могла бы составить опосредующий переход от витального уровня к духовному. Не прояснен до конца Шелером вопрос и о субъектности ценностей: мы мыслим при помощи категорий или категории мыслят в нас и через нас? Ценности можно позиционировать в качестве духовного бессознательного, но ведь таковы и архетипы, открытые К. Г. Юнгом. Каковы связи между архетипами и ценностями?

Н. Гартман, сохраняя вкус к онтологическому истолкованию ценностей, устраняет иерархичность. Кроме того, Гартман содержательно расширяет сферу ценностного, что вполне в русле развитых в феноменологии представлений о ценностной окрашенности человеческого мышления как такового (заметим, что и Гегель в процессе переработки «Науки логики» двигался в направлении содержательного расширения сферы категориального). Проведенное Гартманом исследование ценностей структуры нашего мышления содержательно и показательно. Если святость, которая представляет собой символ Бога в мире ценностей, утрачивает свое центральное значение, то — все позволено, выбор между свободой, пользой или удовольствием становится равноценен. Даже если люди и не творят сами идеи-ценности, то человек оказывается мерой всех вещей. Большой претензией было бы сотворение самих аксиологических первоэлементов.

Экзистенциализм представляет собой наиболее ценностно ориентированную философию эпохи позднего Modernity, нечто вроде современного стоицизма. Мы имеем в виду не столько рефлексию самого понятия ценностей, сколько фактическую материально-содержательную нагруженность философского дискурса, а поскольку экзистенциализм стал одной из доминантных мировоззренческих платформ в эстетической сфере, — и художественного творчества. Экзистенциально ориентированное мышление избирает в качестве центральных темы смысла жизни и смерти, творчества и свободы, а значит, ведет речь о ценном и малозначительном в составе этих феноменов. Рассуждений о самом понятии не так и много, а у одного из лидеров они носят даже резко антиаксиологический характер. Хайдеггер трактует аксиологическую доминанту современной ему европейской философии как один из аспектов «забвения бытия», которое он рассматривает в качестве важнейшей причины

кризиса современной культуры. Бытие заслоняется маревом сущего, но человеку так удобнее, поскольку в заботе о сущем он прячется от ужаса смерти. Бытие уже не переживается, а — благодаря оценочному отношению — «считается». Поскольку же бытие на самом деле счету и оценке не поддается, на его месте оказывается опять-таки сущее. Хайдеггер фактически прав в том, что аксиологический подход к миру — если аксиология не имеет онтологического фундамента — с неизбежностью приводит к релятивизму и нигилизму. Однако еще более прямой дорогой к нигилизму является подмена Бога абстракцией бытия, которое в таком случае с неизбежностью выступает как ничто.

Место ценностей в экзистенциализме занимают экзистенциалы, которые также могут наделяться статусом не только понятий, но и категорий духовного опыта. Как и в случае с иерархиями ценностей, возможны разные конфигурации экзистенциальных категорий, что как раз и свидетельствует об оценочности философской мысли, занимающейся такими построениями. Экзистенциал можно определить как понятие, материей которого дает духовно-окрашенное переживание, имеющее остро-личностный характер, а сама концептуализация осуществляется в определенном аксиологическом горизонте [4, с. 149–153]. Экзистенциалы концептуализируются в пограничных ситуациях. «Грань» образуется во встрече сущего, т. е. того, что пребывает между существованием и несуществованием, с Бытием и (или) Ничто. Мыслящее сущее — человек, «брешь в сущем», по Хайдеггеру. Религиозные прототипы Бытия и Ничто — Бог и смерть. Получается, что экзистенциалы в значении понятий, формируемых человеком, вторичны и производны от более глубокого уровня — трансцендентальных условий духовного опыта. Именно в значении категорий духовного опыта экзистенциалы фундаментальнее ценностей, поэтому и образуют основание онтологии. Даже если (как полагали Риккерт и Шелер) ценности «над» логическими категориями, то сами они определены экзистенциальной ситуацией. При этом в силу их иррациональности экзистенциалы практически не поддаются рефлексии, только переживанию и феноменологическому описанию.

На наш взгляд, вопрос о соотносительности экзистенциалов и ценностей (а также и архетипов) в духовном опыте остается открытым. Что перед нами: разные имена для по сути одного и того же, разные структурные уровни духовного опыта? или же качественно различные его формообразования? Перед нами субстанции, просто обладающие структурой, или субстанции-субъекты?

* * *

Ситуация с ценностями в русской философии и культуре напоминает экзистенциализм. Рефлексии по поводу ценностей не так много, но материально-предметная нагрузка философского дискурса и художественного творчества высока. Есть мнение, что даже чрезмерная [15, с. 344], и высказывал его отнюдь не только Т. Манн. Русскую классическую литературу, причем не только творчество Достоевского и Толстого, часто называют философской. И это справедливо в том именно смысле, что аксиология представляет собой неотчуждаемый элемент метафизики. Если брать вершинные произведения русской классики, то фабула их связана, как правило, не с политикой, эроти-

кой и т. п., а преимущественно с тем, что герои совершают ценностный выбор в экзистенциальных ситуациях. Именно православно-христианские ценности образуют важнейший, собственно духовный слой ноуменального основания русской классической литературы, определяя целостность этого феномена [1, с. 207–227]. Конечно, ни Толстой, ни Достоевский, хотя главы о них и включены в зарубежные учебники по истории философии, философами в строгом смысле не являются: у них нет ясно выраженных и оснащенных дефинициями гносеологии и онтологии. Но через своих героев они ведут полемику с основными этическими (читай: аксиологическими) концепциями своего времени, а порой предвосхищают появление новых.

Кроме того, у некоторых авторов, наиболее метафизически ориентированных, предложены варианты (пусть и в форме художественного вымысла, который литераторам дозволяется, в отличие от философов и ученых) решения проблемы онтологического статуса ценностей и архетипов. Эти решения выходят за узкие рамки антропоцентричной парадигмы. В произведениях Гоголя, Достоевского и М. Булгакова архетипы и ценности наделяются ноуменальной субъектностью. Согласно Шелеру, люди служат ценностям, выбирая их сердцем, но ценности, будучи онтологически независимы от людей, тем не менее влекут их к себе. По Юнгу, архетипы действуют на нас помимо нашего сознания. Феноменология считает интенциональность атрибутивным свойством сознания. При этом носителем сознания (что вполне естественно в гуманистической культуре) по умолчанию считается человек. Даже «трансцендентальная субъективность» мыслится в антропоцентричной парадигме, а «трансцендентально-феноменологическое эпохэ» надежно защищает от глупых вопросов всяческих непрофессионалов. Но: обладают ли собственной интенциональностью формообразования духовного бессознательного, поскольку оно ведь таково именно для нас в значении осознающих?

Модальности воздействия ценностей и архетипов на души людей разнятся: от «Он влечет тебя к себе» (Быт 4: 7) до «Се, стою у двери и стучу, ежели кто услышит голос мой...» (Откр 3: 20). От ценностного выбора и архетипической предрасположенности зависит судьба человека. Судя по всему, позиция Шелера и Юнга такова: эти субстанции обретают субъектность через людей. Так и Э. В. Ильенков, один из лучших философов советского марксизма, полагал, что именно в человеке материя становится субъектом своих изменений. У Гоголя, Достоевского и М. Булгакова субъектен именно ноуменальный план духовного бытия. Иван Карамазов у Достоевского развивает стройную концепцию, в которой отсутствие теологического центра аксиосферы приводит уже не к поверхностному, либерально-позитивистскому релятивизму, а подводит к точке новых «творческих» свершений — «все позволено». Однако явление ноуменального субъекта, олицетворяющего отрицательную ценность (или архетип) антисвятости, открывает Ивану подлинный источник этих якобы его мыслей, хотя черт и не претендует при этом ни на авторство, ни даже на бытие (вот где «синергия» и «самоумаление»!).

Если брать мир культуры, то местом встречи света и тьмы оказывается уровень именно духовных ценностей: «Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с богом борется, а поле битвы —

сердца людей!» [10] Разлад в сердце, когда святость утрачивает даже и символическое значение, хотя бы формально закрепляющее ценности духовного уровня, приводит к его дисфункции. На место духовных категорий выдвигаются содержания нижележащих ценностных модальностей — героизм, польза, удовольствие. Революционер, сражающийся ради грядущей пользы общества и даже всего человечества, это — герой, который жертвует своей, не говоря уже о чужих, жизнью и душой, сознательно идя на преступление и убийство. Это вполне определенная этическая позиция [22], ценностной основой которой служит противоестественный синтез антисвятости и героизма. Шигалевичина представляет собой «идеальную модель» такого мировоззрения, в котором центральную роль исполняют аксиокатегории пользы и равенства. Кириллов концептуализирует претензию «самому себе стать богом». Ставрогин представляется интегральной фигурой, стягивающей к единому личному центру все извращения ценностной иерархии: антисвятость наполняется материей наслаждения, человек творит свою судьбу сам. Правда, все эти творческие свершения оказываются онтически по достигнутому результатам, на онтологический статус могут претендовать разве что переживания базовых экзистенциалов и сопричастность ценностям.

Из восточной патристики русская философия унаследовала идею сердца как важнейшего органа познания [27]. Отсюда восходящая к славянофилам, но концептуально оформленная Вл. Соловьёвым концепция философии как цельного знания [21, с. 140–288]. Цельность философии определяется ее внутренним строением, когда онтология, гносеология и этика дополняют и определяют друг друга. В современном контексте этика вполне заменяема на аксиологию [4, с. 329–338; 16].

Линия Вл. Соловьёва и метафизики всеединства была продолжена в русском интуитивизме и персонализме — А. Козлова, Л. Аскольдова, С. Лопатина, С. Франка, Н. Лосского. Н. Лосский формулировал свою концепцию ценностей с учетом очерченного выше контекста развития западной философии, а также русского экзистенциализма в лице Шестова и Бердяева. Следует учесть анализ экзистенциально-ценностной структуры русского характера [13] и русской классической литературы [12], а также разработку интегральной концепции теодицеи [11]. Как и Шелер, Лосский предлагает иерархически выстроенную систему категорий, обуславливающих духовно-практический выбор. Высшей ценностью выступает сам Бог, интеграл позитивных смыслов, Он же и — полнота бытия. Тем самым Лосский дает оригинальную аксиологическую интерпретацию разработанных еще в схоластике представлений о тождестве в Боге сущности и существования, которые в тварных вещах совпадают лишь ситуативно. Так, ситуативно совпадают ценности и вещи. В таком ракурсе этика в доктрине Лосского выступает не «деонтологией», как у Канта, а доподлинно фундаментальной онтологией. С другой стороны, в отличие от фундаментальной онтологии Хайдеггера, которая вполне допускает нигилистические интерпретации, персоналистическая онтология в силу ее религиозно-аксиологической обоснованности выступает преодолением релятивизма и нигилизма. При этом, однако, остается открытым вопрос: не попадает ли Н. Лосский в ловушку аксиологического пантеизма, как в свое время Гегель в ловушку пантеизма диалектико-логического?

ЛИТЕРАТУРА

1. Богатырев Д. К., Богатырева Л. В. Ноумен русской классики // Вестник РХГА. 2017. — Т. 18. — № 4. — С. 207–227.
2. Богатырев Д. К. Познание. Опыт. Мышление. Интуиция. Интуитивизм // Вестник РХГА. 2014. — Т. 15. — Вып. 4. — С. 24.
3. Богатырев Д. К. Революция и память: Как мыслить, кто виноват, что сделано? // Революция: pro et contra. — СПб.: РХГА, 2017.
4. Бурлака Д. К. Мышление и откровение. — СПб.: РХГА, 2018. — С. 149–153, 329–338.
5. Вильденбанд В. Дух и история // Вильденбанд В. Избранное. — М.: Юрист, 1995.
6. Вышеславцев Б. П. Значение сердца в философии религии // Вышеславцев Б. Н. Этика преображенного эроса. — М.: Республика. 1994. — С. 271–278.
7. Вышеславцев Б. П. Сердце в индийской и христианской мистике // Вопросы философии. — 1990. — № 4.
8. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 2. Философия природы. — М.: Мысль, 1975.
9. Дильтей В. Сущность философии = *Das Wesen der Philosophie* / Пер. с нем. под ред. М. Е. Цельтера. — М.: Интрада, 2001.
10. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 14. — С. 100.
11. Лосский Н. О. Бог и мировое зло. — М.: Республика, 1994.
12. Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание. — М.: Книга по Требованию, 2012.
13. Лосский Н. О. Характер русского народа. — М.: Даръ, 2005.
14. Лосский Н. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. — М.: Республика, 1995.
15. Манн Т. Достоевский, но в меру // Манн Т. Собр. соч.: В 10 т. — М.: Худ. Лит. 1961. — Т. 10. — С. 344.
16. Миронов В. В., Иванов В. В. Университетские лекции по метафизике. — М., 2004.
17. Ницше Ф. Как говорил Заратустра. — М.: АСТ, Neoclassic, 2009.
18. Позов А. Сердце // Основы древнецерковной антропологии. — Т. 1. — СПб.: Издательство СПбГУ. 2008. — С. 213–262.
19. Риккерт Г. Науки о природе и науки о духе // Риккерт Г. Избранное. М., 1998.
20. Соловьев В. С. Идея сверхчеловека // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1988. — С. 626–635.
21. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. — М.: Мысль, 1988. — Т. 1. — С. 140–288.
22. Страда В. Этика Террора. — М.: РОССПЭН, 2014.
23. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие (статьи и выступления). — М.: Республика, 1993. — С. 71–72.
24. Шелер М. ORDO AMORIS // Шелер М. Избр. произведения. — М.: Гнозис, 1994.
25. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.
26. Шохин В. К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль. — М.: РУДН, 2006.
27. Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека // Труды Киевской духовной академии. 1860. — Кн. 1. — Отд. 2.

*В. П. Щербаков**

ВООБРАЖЕНИЕ И РАЗУМ В КУЛЬТУРЕ И ФИЛОСОФИИ

В статье рассматриваются основные принципы современной философии культуры и взаимосвязь разума и воображения. С позиций философии культуры анализируется «Феноменология духа» Гегеля и ее интерпретации в современной философии. Прослеживается взаимосвязь культуры и философии. Сопоставляются трансцендентальная, феноменологическая и психоаналитическая концепции сознания. Выявляются особенности европейской культуры, которые обусловлены философскими представлениями о рациональности.

Ключевые слова: философия культуры, современность, воображение и разум, сознание и язык.

V. P. Shcherbakov

IMAGINATION AND REASON IN PHILOSOPHY AND CULTURE

The article considers the main principles of the modern philosophy of culture and the relationship between reason and imagination. From the standpoint of the philosophy of culture, the Phenomenology of the spirit of Hegel and its interpretation in modern philosophy are analyzed. The interrelation between culture and philosophy is traced. The transcendental, phenomenological and psychoanalytic concepts of consciousness are compared. Identified features of European culture, which are due to philosophical ideas about rationality

Keywords: philosophy of culture, modernity, imagination and reason, consciousness and language.

Одним из основоположников философии культуры по праву считается И. Кант, который впервые выделяет культуру в качестве искусственной сферы реализации свободы и творческих способностей человека. Сопоставление разума и воображения, а также выстраивание логики их взаимосвязи становится с этого момента одной из главных тем философских исследований культуры и сохраняет свою актуальность и в современности. Значительная часть подобных исследований располагалась в XX в. в русле неокантианства и связана

* Щербаков Владимир Петрович, доктор философских наук, доцент, Русская христианская гуманитарная академия; vpscherb@mail.ru

с именами Э. Кассирера и Г. Риккерта, проводивших вместе с В. Дильтеем четкое различие как между сферами природы и культуры, так и между методами их исследования. Однако во многом благодаря лекциям и работам А. Кожева [1] сначала во Франции, а затем и в других европейских странах и Северной Америке происходит переосмысление наследия Г. В. Ф. Гегеля, влияние которого на современную философию культуры представляется также весьма значительным. Для англоязычных читателей важной причиной возвращения интереса к Гегелю и его философии была книга Дж. Финдли «Гегель: Переосмысление» [7, с. xii]. Несмотря на то что его философия истории получила диаметрально изменившее ее замысел завершение в марксизме, а его философия природы совершенно дискредитировала гегелевскую онтологию и не востребована сегодня, ресурсы «Феноменологии духа» еще далеко не исчерпаны. Эта работа остается в центре внимания современной философии, которая обнаруживает интересные сюжеты в этом весьма сложном для понимания произведении.

Одним из таких примеров является оригинальная интерпретация «Феноменологии», предложенная Дональдом Верином в его книге «Воспоминание Гегеля: исследование образов *Феноменологии духа*». В этой работе он предлагает необычный взгляд на Гегеля не только как на философа, но и как на талантливого писателя и даже поэта, виртуозно владеющего широким спектром выразительных языковых средств. Эти средства позволяют привлечь внимание читателя и увлечь его в мир ярких образов, иницилирующих познавательные способности человека и позволяющих заново пережить и осмыслить собственный опыт жизни и самопознания. Сам Гегель называл феноменологию наукой об опыте сознания и описывал в ней основные этапы становления человеческого духа, который предстает в виде созерцания, рассудка, разума, сознания и, наконец, самосознания. Каждому этапу можно найти соответствие в реальной истории, и Гегель ссылается как на конкретные исторические события, так и на философские идеи, которые рассматривает как неизбежные заблуждения на пути самопознания. Верин предлагает расширить контекст «Феноменологии» и рассматривает ее как явление немецкой и европейской культуры, проводя параллели с множеством литературных источников, которые поставляли Гегелю образы и метафоры, использованные им в «Феноменологии». Так, например, американский исследователь обращает наше внимание на последний абзац «Феноменологии», в котором Гегель неожиданно обращается к понятию воспоминания *Erinnerung*, используя его в метафоре завершения истории становления духа, конца истории, в котором не остается места ничему, кроме воспоминаний. Дух, познавший себя, ни в ком и ни в чем больше не нуждается и способен к безмятежному и невозмутимому созерцанию самого себя. Этот образ и понятие воспоминания остаются практически без внимания комментаторов, в то время как в нем, по мнению Верина, содержится ключ к пониманию, как «Феноменологии духа», так и всей философской системы Гегеля. Однако нас в данном случае интересует возможность решения менее масштабной, но не менее важной проблемы, связанной с интерпретацией современной культуры и методологией исследования культуры.

Как отмечает Д. Маркуш, концепт культуры является важнейшим элементом самосознания современности и ее внутреннего концептуального устройства.

Сама современность для него — это общество культуры, отделяющее себя от традиции и непрерывно подвергающее переосмыслению основания и принципы своего существования, в отличие от традиционного общества, застывшего в логике воспроизводства одного и того же [6, с. 17–18]. В таком случае для культуры современности момент самосознания является определяющим и представляет собой средоточие философских усилий, направленных на осмысление ее состояния и возможных перспектив существования и развития. Тогда гегелевский подход представляется действительно актуальным методологическим основанием для переосмысления оснований современной культуры. Вспомнить этапы своего пути, опыта самосознания — это означает обратиться к его истокам, началу и попытаться воссоздать его логику и последовательность. Но это воссоздание может быть только воображаемым, поскольку реальность учреждения культуры находится далеко в прошлом и актуальное установление культуры, используя слова К. Касториадиса, может быть только воображаемым.

Касториадис рассматривает философские и психоаналитические интерпретации культуры, которая понимается им как творческое установление принципов социальной организации жизни. Он использует концепт «радикальное воображение», обозначающий изначальную творческую силу культуры, заложенную в индивидуальной органической душе/психике — одновременно природном и социальном начале человеческой культуры. Радикальное установление социального воображаемого создает не образы, а формы, а главное — обозначения и установления, институции, подобно трансцендентальному схематизму Канта. Недостаточное внимание воображению в истории европейской философской мысли Касториадис объясняет ее изначальной устремленностью к бытию и истине.

Когда традиция и/или религия перестают поставлять бесспорные источники и формулировки для закона и для значения слова, философия спешит занять свое место. Для этого она должна найти *fundamentum inconcussum*, непоколебимый фундамент, которым должен стать Разум [2, с. 156].

Различение истины и мнения повлекло за собой отделение рассудка и разума в привилегированную сферу высших познавательных способностей, которым подчинены чувственность и воображение как то, что может ввести в заблуждение или исказить истинный порядок природы. При этом связь человека с бытием и истиной не подвергалась сомнению, как и наличие у него разума и языка. У Аристотеля, который называл человека разумным животным, *zoon logon*, понятие разума еще напрямую связано с языком — логосом. Однако, как справедливо указывает Касториадис, античные философы очевидным образом избегали вопроса о происхождении языка, хотя и в большинстве своем склонялись в пользу конвенциональной гипотезы, указывающей на его социальную природу. Но условность слов и понятий не должна была поставить под сомнение вечность и неизменность истины и бытия [2, с. 156].

Любое социальное установление в таком случае случайно и необязательно и относится скорее к фикции и иллюзии, как и все воображаемое, а не к бытию — неизменному, целостному и вечному, а также знанию о нем — устойчивому, непреложному и универсальному. Поэтому действительное

происхождение человеческого мира «из ничего», его воображаемый характер и вымышленность тщательно скрывались и не подвергались исследованию. С этим обстоятельством связана и непоследовательность Канта в его оценке познавательной функции воображения. Называя его способностью представлять то, чего нет в наличии или вообще не существует, Кант наделяет воображение продуктивностью, но стремится поставить в подчинение пассивной, репродуктивной чувственности, чтобы не дать места возможному произволу, поскольку его теория познания стремилась обосновать возможность объективного, всеобщего и безусловного знания. Касториадис высказывает сомнение в отношении обоснованности утверждения философов от Канта до Гуссерля, Мерло-Понти и Хайдеггера о «восприимчивости» впечатления, которое само по себе является философским артефактом, а не психологической реальностью, поскольку любое впечатление создается силой воображения.

И это действительно так, принимая во внимание научное описание природной реальности, в которой нет ни звуков, ни цветов, ни запахов. Все эти характеристики, данные нам в ощущениях, не принадлежат миру и являются нашими субъективными «творениями». Социальное согласие в отношении этих субъективных характеристик возможно, но весьма ограничено. Но даже такие первичные качества вещей, как форма, размер и число, только лишь обусловлены внешними воздействиями, а не *вызваны* ими. «Все они создания живого тела, то есть, заключенной в людях души (*psyche*), — создания более или менее постоянные или временные, более или менее общие или единичные» [2, с. 159]. Но это не означает, что мы должны вслед за Декартом считать представления смутными и недостоверными. В отличие от неизбежного солипсизма рационалистической картезианской, а сегодня феноменологической, онтологии, Касториадис утверждает абсолютную достоверность представления, которое не нуждается во внешнем обосновании и не отсылает ни к чему другому, кроме такого же представления. Человеческое сознание представляет вещи так, «как они были сформированы общим биологическим (видовым) воображением и социальным воображаемым, которые я разделяю с моими сподвижниками (*socii*) людьми». Поэтому «философия начинается, когда мы начинаем пытаться *разрушить устой* этого жизненного мира как в биологическом, так и социально-историческом измерении» [2, с. 160], т. к. философия сомневается в достоверности представлений, требуя их «реального» подтверждения и игнорируя значимость и реальность социальных установлений. В своем анализе Касториадис утверждает идею, далекую от идеалов классической философии. Это идея предельной, радикальной релятивизации истины и бытия. По его словам, человек — это не просто «большое» животное, как полагал Гегель, а совершенно сумасшедшее животное, живущее в полном отрыве от окружающей реальности и не нуждающееся в ней для своего существования [2, с. 168]. Его свобода обоснована не трансцендентным началом и сознанием, а творческим потенциалом его психики, включенной в социальное взаимодействие с другими. Таким образом, Касториадис своей интерпретацией осуществляет разрыв с прежней культурой модерна, в основании которой располагался страх ошибки и заблуждения, заставлявший искать пути к истине и строить научные и философские системы, избавляющие от заблуждений и иллюзий.

Одной из таких систем и была философия Гегеля, который был уверен в постижении абсолютной истины, что позволило ему говорить о своей философии как системе абсолютного знания, завершающего историю человеческого духа. Он публикует «Феноменологию духа» как первую часть «Системы наук», раскрывающую основные этапы становления познающего себя и мир духа. Большая часть этих этапов описывается с помощью ярких образов и метафор. Проблематике иллюзии и заблуждения посвящена 3-я глава «Феноменологии» «Сила и рассудок, явление и сверхчувственный мир», в которой описывается опыт «мира наизнанку», который проходит сознание, когда начинает различать явление и реальность, или сверхчувственный мир. Само это различие принадлежит философии Канта, который противопоставлял чувственно воспринимаемый и познаваемый феноменальный и непознаваемый ноуменальный миры, а связь между ними становится основной проблемой его системы [4]. Гегель пытался преодолеть кантовский дуализм явления и вещи-в-себе, но начало дуалистической онтологии в новоевропейской философии он обнаруживал у Декарта, мысли которого принадлежат не только различие субстанциальных начал материи и сознания, но радикальный скептицизм — опыт последовательного сомнения во всех результатах познания.

Как замечает Верин, образ мира наизнанку подобен образу «злокозненного гения» из декартовского «Рассуждения о первой философии». Подвергнув сомнению данные ощущения и памяти, Декарт предполагает, что может существовать некое существо, способное внушить человеку ложные представления или идеи. Это заставляет его признать несомненным лишь факт самого мышления, начав опыт познания сначала, отказавшись от всех прежних знаний как иллюзорных и не соответствующих действительности. Декарт делает мышление основным принципом своей философии и заслуживает, по словам Гегеля, титул отца современной философии, героя, сделавшего мышление и мысль абсолютным началом философии [7, с. 47].

Таким образом, в рассматриваемом разделе «Феноменологии» Гегель критически анализирует предшествующие философские концепции, основанные на разделении явления и реальности, пытаясь продемонстрировать ложность такого разделения, которое ошибочно приписывается отношению сознания и мира, а не самому сознанию. Задача Гегеля — продолжить начатое Декартом, разрешив противоречия философии Канта, завершив тем самым развитие современной философии.

Однако сегодня сама современность поставлена под вопрос и осознается как проблема, требующая решения. Поэтому имеет смысл рассматривать логику рассуждений Гегеля не только в контексте истории философии, но и в ее связи с другими явлениями культуры, в которых нашли образное, метафорическое выражение проблемы самосознания европейской культуры, в некотором смысле «помешанной» на проблематике здравого смысла и консенсуса, психического здоровья и безумия, нормы и патологии. Родовой травмой европейской культуры является ее изначальная дуалистичность, разорванность между двумя мирами — чувственным и сверхчувственным, воспринимаемым и умопостижимым, материальным и идеальным. Утраченное единство отзывается множеством противоречий, преследующих ее не одно столетие. Возможно,

гегелевская попытка может стать если не образцом, то хотя бы примером возвращения утраченного единства.

Образ мира наизнанку используется Гегелем как иллюстрация необходимости восстановления этого единства и как симптом заблуждения, в которое неизбежно впадает рассудок, пытаясь наполнить содержанием понятие сверхчувственного мира. Мир явлений создается игрой воображения и рассудка и имеет тем самым внутреннее измерение. Это внутреннее дано в опыте чувственной достоверности как самого Я, так и познаваемого им предмета, непосредственно воспринимаемого. У сверхчувственного мира присутствует только внешнее измерение, поскольку это, по словам Касториадиса внешнее Х, которое является источником ощущения. Но так как у нас нет никакой возможности выйти за пределы мира явлений, то мы неизбежно воображаем свойства умопостигаемого мира, наделяя его противоположными миру явлений характеристиками.

Причиной появления этого выдуманного мира является неуверенность в истинности и полноценности знания изначально ущербного мира явлений *Erscheinung*, который связан с понятием видимости *Schein*. Эта игра истины явления и видимости является одним из важнейших сюжетов европейской культуры модерна [3, с. 34–35]. Помимо известного карнавального принципа переворачивания установленного порядка вещей и нарушения всех правил и запретов, это и сюжеты неожиданной перемены судьбы, притворства, обмана, помешательства, приобретения или потери. Подмена младенцев, ошибочная идентификация — примеров огромное множество, и все они свидетельствуют о действительной глубине проблемы сознания, очарованного иллюзорностью открывшегося ему мира и преодолевающего страх заблуждения воображаемым моделированием ошибочных ситуаций.

Наука стремится освободиться от видимости, но не способна этого сделать, т. к. именно научное познание и провоцирует возникновение мира наизнанку. Как самими научными знаниями, которые противоречат чувственному образу мира, так и своим стремлением проникнуть в скрытую суть, изнанку вещей, сделать скрытое — явленным, тайное — явным, а ложное — истинным. Другими словами, совершить переворот в представлениях о мире. Когда Гегель пишет о том, что сознание утратило ориентиры, он имеет ввиду очевидный для него изъян научного мышления и познания, которому не дано достичь уверенности и которое обречено на постоянные революции, опровергающие прежние знания как ошибочные и не соответствующие действительности. Гегель уверен, что «злой гений» Декарта — это не выдумка, а реальность, но реальность, созданная самим сознанием и являющаяся самим сознанием, которое не в состоянии увидеть себя в своей мысли. Вернуть единство мысли и сознания — это цель «Феноменологии» в целом и образа «мира наизнанку» в частности. Для этого сознание должно взять ответственность за сотворенное им самим невозможное и недопустимое положение дел.

И судя по многочисленным свидетельствам как его более ранних текстов, так и более поздних, Гегель опирался в своих рассуждениях не только на анализ философии Декарта и Канта, но и использовал известные для своего времени литературные произведения, а также мифологические и библейские

сюжеты. Для прояснения проблемы мира наизнанку он обращается к сюжету Элевсинских мистерий, которые символизировали процессы преобразования и возрождения природы, которые были продемонстрированы примером разоблачения Деметры, когда невидимое стало видимым и была раскрыта ее подлинная идентичность [7, с. 50–51]. Мифологическое и религиозное сознание производит сверхчувственный мир по образу и подобию воспринимаемого, но научное сознание производит его инверсию, производя мир как систему противоположностей — сил, полюсов и энергий. Диалектическая философия Гегеля стремится доказать иллюзорность этих противоположностей и заставить отказаться от бинарной логики научного знания. В «Феноменологии» сознанию удастся прекратить этот кошмар мира наизнанку, мира с двойным дном, выйдя за пределы восприятия. Но как мы видим, обращаясь к рассуждениям Касториадиса, в реальности европейской культуры этого до сих пор не произошло. Эта проблема не может быть решена исключительно философскими методами, хотя опыт усвоения гегелевской мысли в марксизме показывает ее значительный потенциал. Однако опыт преобразования мира по рецептам Маркса также оказался не вполне удачным и научные суеверия живы и сегодня. Поэтому, возможно, Гегель был прав в диагностике проблемы, но не в способе ее решения. Не столько рассудок или разум ответственны за возникновение раздвоенного мира, сколько сама культура, породившая данный тип рациональности [5, с. 76].

Мы видим, что в современной культуре существование по-прежнему отделено от бытия, разум от тела, а наука от жизни. Возможно, предложенный Касториадисом анализ социальной и психической природы языка является одним из входов в разорванный круг бытия. Но этот вход остается пока практически закрытым или весьма затрудненным в силу специфики человеческой психики, для которой схемы и процессы проекции предпочтительнее схем и процессов интроекции [2, с. 160]. Это означает, что создание собственного мира предшествует познанию внешнего мира. Сами же представления о внешнем мире являются результатом не столько познания, сколько усвоенными в процессе социализации совместно используемыми значениями. Процесс усвоения этих значений является не подражанием, которое воспроизводит некий образец, но творческой переработкой внешнего образа в соответствии с собственными психическими схемами. Однако несмотря на преобладание этой собственной психической работы, происходит разделение на душу и тело вопреки их очевидному единству. Социальные установления препятствуют новому образу мысли, хотя философия свидетельствует о спонтанном и коллективном создании языка, а опыт психоанализа — о том, что Я является результатом социализации, а индивид — это говорящий фрагмент данного общества. Поэтому между индивидом и обществом нет противостояния, в отличие от полной противоположности души и общества. Это означает, что души не могли создать общество, которое является онтологически независимым результатом самоустановления, а каждое конкретное общество обладает собственным образом и спецификой. Каждое общество находится в процессе самоизменения, на который наложен ряд ограничений, среди которых внешние ограничения среды и природы, а также внутренние, связанные с необходимостью успешной

социализации индивидуальной психики. Еще одним важным ограничением является необходимость опоры на прошлое и традицию, которые составляют основу любого общества, как традиционного, так и современного. Таким образом, общество всегда существует в режиме для-себя, подчиняясь критериям внутренней согласованности и «замкнутости смысла» [2, с. 170–174].

Единственным исключением в истории человечества стало европейское общество и европейская культура, нарушившие указанные критерии и создавшие индивида, способного задавать вопросы о самом себе и породившем его обществе. Способность к саморефлексии или критическому философскому мышлению является симптомом открытого к изменениям общества, но остается вопрос, как смог осуществиться этот проект индивидуальной автономии. Результаты реализации этого проекта располагаются вне философии и культуры, создавая возможность хотя бы частичной интеллектуальной и политической свободы. С философской точки зрения можно говорить о возникновении общества, самостоятельно изменяющего и устанавливающего законы, а также мыслящей субъективности, позволяющей смотреть на общество и его историю как бы со стороны, используя ресурсы воображения и воспоминания [2, с. 175].

ЛИТЕРАТУРА

1. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1935 г. в Высшей практической школе. — СПб.: Наука, 2003.
2. Castoriadis C. Radical imagination and the social instituting imaginary // *Rethinking imagination: culture and creativity* / ed. by Gillian Robinson and John Rundell. — London: Routledge, 1994. — P. 136–155.
3. Cléro J. — P. What is a Fiction? // *Sophia Philosophical Review*. — 2010. — Vol. IV, N1. — P. 34–64.
4. Kanawrow V. Hegel After and Beyond Kant // *Sophia Philosophical Review*. — 2010. — Vol. IV, N1. — P. 20–33.
5. Luhmann N. European rationality *Rethinking imagination: culture and creativity* / ed. by Gillian Robinson and John Rundell. — London: Routledge, 1994. — P. 65–87.
6. Markus G. A society of culture: the constitution of modernity // *Rethinking imagination: culture and creativity* / ed. by Gillian Robinson and John Rundell. — London: Routledge, 1994. — P. 15–30.
7. Verene D. P. *Hegel's Recollection. A Study of Images in the Phenomenology of Spirit*. — New York: State University of New York Press, Albany, 1985.

В. М. Камнев^{*}

ИСТОРИКИ ФИЛОСОФИИ В ПЕРЕХОДНЫЕ ВРЕМЕНА: 1980–1990-Е ГОДЫ В ФИЛОСОФИИ РОССИИ^{**}

В статье обосновывается утверждение, что период 1980–1990-х гг., ознаменованный возрождением самого широкого интереса к наследию русской религиозной философии, обернулся кризисом академических исследований в области истории философии. Сформулированы важнейшие проблемы историко-философского дискурса, решение которых может способствовать выходу из кризиса.

Ключевые слова: история философии, русская религиозная философия, методология.

V. M. Kamnev

HISTORIANS OF PHILOSOPHY DURING TRANSITIVE TIMES: 1980–1990TH IN PHILOSOPHY OF RUSSIA

In article there is proved the statement that the period of 1980–1990th marked by revival of the widest interest to a heritage of Russian religious philosophy, has turned back crisis of the academic researches in area of history of philosophy. The major problems of the historico-philosophical discourse which decision can promote an overcoming the crisis are formulated.

Keywords: history of philosophy, Russian religious philosophy, methodology.

Общая характеристика отечественных историко-философских исследований 1980–1990-х гг. не может не основываться на том обстоятельстве, что именно в этот период изучение русской религиозной философии начинает явно доминировать. Даже журнал «Логос», который с самых первых номеров позиционировал себя как феноменологическое издание, в эти десятилетия регулярно публикует материалы из истории русской мысли. В эти годы можно наблюдать любопытное столкновение двух дискурсов — самой русской

^{*} Камнев Владимир Михайлович, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; kamnevladimir@yandex.ru

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

религиозной философии, дух которой, согласно общему впечатлению, лишь использовал журнальные публикации в качестве передаточного механизма для расширения и углубления своего влияния на новые круги читателей, и историко-философского дискурса, со своими собственными правилами и обычаями, успевшими сложиться в академической среде позднего СССР. Оценивая ретроспективно итог этого столкновения, нельзя не признать, что русская религиозная философия одержала убедительную победу, т. к. ее статус объекта *исторического* исследования очень скоро сменился статусом некой когнитивной плеромы, вместительницы всех возможных методологических парадигм, которые открывали перед историками философии возможность своего применения к любому иному историческому материалу. Русская религиозная философия незаметно оказалась вершиной и итогом глобального историко-философского процесса наиболее правомочным субъектом любых историко-философских исследований.

Нельзя не заметить, что подобное положение дел превращало отечественную историко-философскую науку в маргинальную дисциплину. Хотя отдельные представители русской религиозной философии, например, Н. Бердяев или Лев Шестов, пользовались в свое время немалой популярностью среди интеллектуалов Европы, в целом «индекс цитируемости» русских религиозных мыслителей остается весьма низким. Американский прагматизм часто оказывается предметом историко-философских исследований за пределами США, а о французском постструктурализме гораздо чаще пишут на английском языке. На этом фоне русская религиозная философия остается «неконвертируемым» национальным достоянием, вызывающим у зарубежных историков философии лишь недоумение. Едва ли это можно объяснить какой-то скрытой формой русофобии, т. к. сочинения, например, М. М. Бахтина или В. Я. Проппа в европейских и американских университетах не только хорошо известны, но и активно применяются в качестве методологического основания в самом широком спектре гуманитарных штудий. В то же время фигура Вл. Соловьева если и упоминается, то чаще всего рядом с Е. П. Блаватской, в качестве предшественника теософской «классики».

Любопытно, что уже существуют и теории, объясняющие маргинальный статус русской религиозно-философской мысли. Указывается на объективные причины, способствовавшие отставанию русской философии, — бурные события в русской истории XX в. или даже русский язык, который, вместе с кириллицей, препятствовал распространению русских философских учений на англоязычном интеллектуальном рынке. Признавая факт отставания русской философии как неоспоримый, некоторые исследователи возлагают вину за сложившуюся ситуацию на Запад и его постколониальную политику в сфере науки, основанную на убеждении, что идеи могут перемещаться только с Запада на Восток, а не наоборот [11]. В последние десятилетия, когда интенсивность коммуникаций между научными школами и направлениями становится особенно показательной, неспособность (а иногда и нежелание) отечественных исследователей работать в рамках общепринятых стандартов становится негативным фактором, препятствующим развитию научного знания. Любопытно, что причины проявления этих негативных факторов

в историко-философских исследованиях в современной России восходят именно к 1980–1990-м гг. прошлого столетия, т. е. к десятилетиям, которые в коллективной памяти связываются не с замкнутостью и обособленностью, а наоборот, с открытостью и гласностью.

Во второй половине 1980-х гг. в отечественные историко-философские исследования возвращается лейтмотив поиска «русской идеи». Чаще всего это возвращение расценивалось либо как восстановление связи русского духа со своими вневременными истоками, либо как исключительно современный способ национальной и культурной идентификации. Судьба России представляла как специфическая проблема русской философии вообще, как особенность, отличающая ее от любой другой национальной философии. В русской философии вопросы, связанные с пониманием места и роли России в мире, с постижением ее призвания в судьбе человечества, были и исходной точкой, и завершающим результатом. В сущности вся русская философия началась с того, что задала себе, по словам В. С. Соловьева, «бесполезный в глазах некоторых, слишком смелый по мнению других... вопрос о *смысле существования России* во всемирной истории» [9, с. 49]. Когда-то этот вопрос объединял всех — и западников и славянофилов, и атеистов и теистов, и либералов и консерваторов. Все сходились во мнении, что России суждено великое будущее, что ей предстоит исполнить всемирное предназначение. Теперь, в 1980-е и 1990-е гг., потребность в таком всеобщем объединении возникла вновь. Но эта потребность имела, скорее, идеологический характер, и в историко-философских исследованиях, в той мере, в какой они претендуют на соблюдение элементарных критериев научности, рассчитывать на удовлетворение этой потребности было бы, по меньшей мере, наивно. Историко-философские исследования тех или иных течений мысли в американской, французской или немецкой философии едва ли когда завершались обсуждением американской, французской или немецкой идеи.

Любопытно, что такой пиетет по отношению к русской религиозной философии характерен именно для этих двух десятилетий, т. к. уже в «нулевые» он сменяется широким спектром негативных высказываний о том, что либо русской философии нет вообще, либо она всегда существовала в имитационных или откровенно абсурдных и несовершенных формах. Отмечается, что русские философы всегда испытывали недостаток интеллектуальной независимости, вследствие чего русская мысль продолжает оставаться бесплодной или же порождает только дикие, нетерпеливые, нелепые, далекие от реальности фантазмы [1]. В «нулевые»

«русская философия» рассматривается даже ее историками как некий сугубо прошедший и заверченный феномен. Если бы речь шла о философии на русском языке или о философии на нынешней территории России, то пришлось бы включать в эту историю и всю советскую философию. Ведь она, между прочим, в силу физического присутствия огромного числа ее бывших представителей в значительно большей степени связана с современным состоянием философии в России, нежели та «русская философия», которая продолжилась и окончилась в эмиграции. Можно рассматривать эту «русскую философию» как тупиковую линию или, наоборот, как трагическое прекращение целой плодотворной традиции, но, так или иначе, сегодня мы не встречаем никаких попыток всерьез воспользоваться в современ-

ных философских построениях наследием этой традиции. Напротив, усилия критической рефлексии наследия, свалившегося на головы читателей в последнее десятилетие, встречаются представителями дисциплины в штыки как «очернение» устоев самобытности. А то массовое и почти маниакальное повторение расхожих формул русской религиозной философии — «онтологизм», «софийность», «антропологизм», «историсофичность» и проч., — которое заполняет нынешние раздумья о русской духовности, демонстрирует как раз полное отсутствие работы по переводу этих формул на язык современных проблем [7, с. 101].

Принципиально иной была ситуация и в историко-философских исследованиях предшествующих рассматриваемому периоду десятилетий. До 1980-х гг. изучение русской религиозной философии ограничивалось обязательной идеологической критикой, гарантировавшей относительную благонадежность исследователя в глазах надзорных инстанций. Долгие годы наследие русской религиозной философии оценивалось исключительно негативно, и чаще всего эта оценка сопровождалась не обоснованной критикой, а беспощенными ругательствами. Набор оценок какого-либо русского философа обязательно сопровождался такими определениями, как «реакционер», «ретроград», «мракобес», поскольку за основную идею русской мысли принималась приверженность ко всему старому и отжившему и вражда ко всему новому и передовому. Русские религиозные мыслители изображались убежденными противниками всех форм прогресса, и любое содержательное обсуждение их наследия выводилось за рамки серьезной научной дискуссии. Но даже и при выполнении этих условий, казалось бы, необратимо переносивших изучение русской религиозной философии из сферы науки в область пропагандистских упражнений, данная область истории философии сохраняла облик весьма подозрительного с точки зрения господствовавшей идеологии интеллектуального пейзажа. Авторы многих диссертаций, посвященных русской религиозной философии (например, Б. Парамонов, А. Янов [6; 10]), становились активными противниками советского строя, охотно сотрудничавшими с западными радиостанциями. Свою лепту внесла, безусловно, и драматическая история с авторами учебника по истории русской философии А. А. Галактионовым и П. Ф. Никандровым:

...среди ленинградских философов усиливается противостояние по вопросам философской методологии, прежде всего диалектического материализма... При чем ситуация явно выходит за рамки исключительно академических диспутов. И в конце 1972 г. происходит инцидент на кафедре истории философии (которому, видимо, не случайно было придано идеологическое звучание), повлекший за собой уход А. А. Галактионова из университета, затем переход в другой институт и гибель П. Ф. Никандрова, а в дальнейшем — ряд других неприятностей с группой их единомышленников по философскому факультету [8, с. 146–147].

В результате изучение русской философии, даже в ее материалистической ипостаси, отходит на второй план, и складывается парадоксальная ситуация, олицетворяемая известным пятитомником «История философии в СССР» (1968–1985), где значительная часть содержания была посвящена очеркам о таких фантазматических конструктах, как чечено-ингушская, осетинская, дагестанская, башкирская, чувашская и т. п. философии. Русская религиозно-

философская мысль характеризовалась там как «богоискательство», противостоящее элементарным требованиям здравого смысла.

Историкам философии советского периода приходилось избирать довольно сложную траекторию движения своей мысли между Сциллой норм философской историографии и Харибдой идеологических требований. Последние могли приводить к такому переформатированию истории философии, целью которого было идеологическое и телеологическое соответствие развитию марксизма на территории России. Историки философии переключали свое внимание с религиозной философии на русский материализм и на его приложения к социальной и политической теории. И во второй половине 1980-х гг. происходит отчасти закономерное отрицание прежних исследовательских установок. Теперь история русского материализма изображается как история последовательной конфронтации с уважаемым философским рационализмом, а русская религиозно-философская мысль оперативно наделяется всеми признаками идеологической благонадежности. Именно в эти десятилетия складывается преувеличенное и неадекватное представление о роли русской религиозной философии в идейной атмосфере России начала XX столетия, а также представление о том, что эта привилегированная роль может быть перенесена и в начало XXI в. Это представление выражалось, помимо прочего, впечатляющей метафорой: «...русская религиозная философия есть тот библейский дух первых дней творения, который носится над водами нашего хаотического бытия» [5, с. 11]. В той или иной мере такое представление начинает разделять большинство историков отечественной философии, усматривая в религиозном мышлении то организующее и созидующее начало, освоив которое русское национальное самосознание окажется способным к эффективному обустройству миропорядка. Однако в основе этой метафоры имеется двойное преувеличение. Во-первых, и в момент возникновения русской религиозной философии, и задолго до этого момента русская жизнь не была настолько стихийной и неорганизованной, чтобы ее можно было уподобить мифическому хаосу. Во-вторых, намерение представить русскую религиозно-философскую мысль в качестве единственного в России носителя творческого принципа также может быть сравнительно легко поставлено под сомнение.

Вместе с тем 1980-е и 1990-е гг. оказываются временем, когда книги русских религиозных философов переиздаются большими тиражами и вызывают неподдельный интерес у самого широкого круга читателей. Так, например, знаменитая книга Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» переиздавалась дважды (1991 и 1995), малоизвестная книга Л. А. Тихомирова «Монархическая государственность» также выдержала два издания (1992, 1998), а статьи К. П. Победоносцева из «Московского сборника» переиздавались за одно десятилетие даже три раза (1993, 1995, 1996). Резко возросло число научных исследований, посвященных классикам русской религиозной философии, включая диссертации. И если отвлечься от неизбежных для переходного периода преувеличений, то данные десятилетия могут рассматриваться как закономерный этап становления историко-философской науки, характеризующийся накоплением того фактического материала, который составляет необходимую эмпирическую основу научного исследования.

Все это позволяет сделать утверждение, что в эти десятилетия была решена проблема доступности источников по истории русской философии. В данный момент историк русской философии может быть уверен, что едва ли в ближайшее время появится нечто, что позволит радикально пересмотреть общее представление о данном предмете. Вместе с тем достаточный уровень эмпирической базы материалов неизбежно выводит на первый план проблемы теоретического характера. И реальный итог данных двух десятилетий, независимый от представлений о «библейском духе первых дней творения», может заключаться именно в постановке ряда теоретических проблем, решение которых послужит залогом дальнейшего развития историко-философских исследований. Сформулируем в виде гипотезы ряд таких проблем, которые представляются наиболее важными:

1. Необходимость более строгого определения той предметной области, которая должна связываться с русской философией. Прежняя трактовка, когда в содержание этого понятия включалась вся совокупность антилиберальных и антисоциалистических идей, теперь становится явно неудовлетворительной. Такое определение является чисто негативным, т. е. определяющим не то, что входит в его содержание, а то, что, наоборот, не входит. Попытка рассматривать русскую религиозную философию как понятие, обозначающее совокупность идей, нацеленных на сохранение традиционных, устоявшихся основ общественной жизни, а также характеризующее определенный тип или стиль мышления, имплицитно предполагает, что такие идеи могут быть любыми по своему содержанию и характеру, как и соответствующий им тип мышления. Необходимо такое определение предметной области русской философии, которое будет иметь положительный, а не отрицательный характер.

2. Характерные для 1980-х и 1990-х гг. попытки обнаружить положительное содержание русской философии часто ограничиваются указанием на ее религиозно-философские корни. Но тот факт, что русская философия генетически связана с религиозным мышлением, еще не означает, что все ее формы обязательно будут эту связь сохранять. Определенное основание необходимо для возникновения феномена, но его дальнейшее, самостоятельное существование вовсе не обязательно будет связываться с данным основанием — иногда оно может даже вступать с ним в противоречие. Когда русская философия фактически сводится к ее религиозно-философским предпосылкам, это затрудняет изучение ее более поздних форм. Вместе с тем эти религиозно-философские предпосылки следует всегда учитывать.

3. Более серьезного внимания требует исследование связи русской религиозной философии и религиозно-философских форм философского мышления, характерных для западноевропейской интеллектуальной традиции. Либо утверждается исключительная самобытность и оригинальность русской религиозной философии, и данная связь рассматривается как односторонняя (утверждается, что идеи русских религиозных мыслителей обогатили мировую философию, а не наоборот), либо подчеркивается вторичный, неорганический характер русской религиозной философии, которая если и не формировалась под воздействием внешнего влияния, то в любом случае была чужда изначально демократической и склонной к социализму русской культуре. В этом

отношении, когда, например, К. Н. Леонтьева называют «русским Ницше» [3], имеют в виду его одиночество в русской культуре, отсутствие у него явных последователей, что может интерпретироваться как чуждость идей К. Н. Леонтьева демократическому и социалистическому «мейнстриму» настроений русской интеллигенции XIX столетия. Речь, разумеется, должна идти не о прямых воздействиях западноевропейской философии на русскую или наоборот, а о типологическом родстве общих оснований и предпосылок. Необходимо рассмотреть те сходства и различия, которые существуют между русской и западноевропейской философией, т. к. такой сравнительный анализ, безусловно, сделает наше представление о русской религиозной философии более многогранным и богатым.

4. Необходимо не столько решение, сколько осознанная постановка проблемы хронологических рамок русской философии. Конечно, исторический момент появления русской философии остается дискуссионной проблемой [4]. Дело в том, что явные предпосылки формирования русской философской мысли можно, при желании, обнаружить не только в XVIII столетии, во времена правления Екатерины II, но и в гораздо более ранние эпохи, например, в спорах между «иосифлянами» и «нестяжателями», или даже в «Слове о законе и благодати» митрополита Иллариона. Однако принципиальное значение имеет тот факт, что все эти ранние формы философской мысли не осознавали себя в качестве таковых. Иными словами, если такая «протофилософия» и существовала, то только в качестве не осознающего себя и свои особенности культурного течения. Хронологию русской философии следует начинать с того момента, когда она сама начинает осознавать свою специфику и свою определенность. Все остальное необходимо рассматривать в качестве историко-культурных предпосылок, т. к. история мысли (в т. ч. и философской мысли) — это не история бессознательных влечений и установок.

5. Более актуальным, хотя и относительно частным по своему характеру является вопрос о скрытом влиянии русской религиозно-философской мысли на последующие этапы развития отечественной философии, включая советский и постсоветский периоды. Изучение истории советского периода, в т. ч. и истории общественного сознания и самосознания, остается одной из важнейших задач наших дней. Необходимо постичь смысл периода советского инобытия России, извлечь из этого длительного и драматического опыта все необходимые уроки, и следует признать, что к решению этой задачи современная Россия еще только подступает.

6. Наконец, историками философии должен быть извлечен методологический урок из характерных для 1980-х и 1990-х гг. попыток занять «промежуточную» позицию при изучении истории идей, в т. ч. и при изучении русской религиозной философии. Эта позиция выражается в том, что исследователь, сталкиваясь с различными исторически необходимыми мировоззренческими и идейными формациями (с позицией славянофилов или с позицией западников, с позицией консерваторов или с позицией либералов), стремится не становиться ни на одну из этих позиций, но «дать по возможности полное представление о всех этапах и формах развития отечественной мысли, поскольку они составляли момент или выражали сущность русского национального

самосознания» [2, с. 4]. Но любое развитие и его этапы предполагают то, *что* развивается, предполагают сохраняющегося во всех изменениях субъекта. Проблема, следовательно, состоит в том, чтобы определить исторический субъект, для которого эти категории являются «формами наличного бытия». Если речь идет о русской религиозной философии, то в качестве такого субъекта рассматривается то, что принято называть «русской культурой». Понятия «консерватизм», «социализм» и «либерализм» приобретают философско-исторический смысл только в том случае, если они поняты как определения существования этого субъекта. При таком подходе система ценностей, отстаиваемая русской философией, остается универсальной, но эти ценности приобретают свою подлинную универсальность только в историческом бытии этого субъекта.

Решение этих методологических проблем является важнейшей задачей отечественной историко-философской науки наших дней. И в той мере, в какой в настоящий момент эти проблемы остаются нерешенными, можно утверждать, что переходные времена для историко-философских исследований еще не закончились.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анашвили В. Логос и его культурная экономика // Независимая газета. — № 168(2722). — 15 августа 2002.
2. Замалеев А. Ф. Курс лекций по истории русской философии. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2009. — 238 с.
3. Камнев В. М., Камнева Л. С. «Русский Ницше»: к истокам одного мифа // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. — 2015. — № 2. — С. 54–63.
4. Лишаев С. А. Возникновение русской философии (языковой аспект) // *Mixtura verborum 2003: возникновение, исчезновение, игра: сб. статей / под общ. ред. С. А. Лишаева.* — Самара: Самарская гуманитарная академия, 2003. — С. 120–153.
5. Маилов А. И. О духе над водами хаоса // Размышления о хаосе. — СПб., 1997. — С. 11–15.
6. Парамонов Б. М. Славянофильство и кризис русской религиозной философии. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. — Л., 1971.
7. Плотников Н. Философия для внутреннего употребления // Неприкосновенный запас. — 2002. — № 2 (22). — С. 98–104
8. Синютин М. В. Если любишь Россию... (К 90-летию А. А. Галактионова) // Вестник РХГА. — 2013. — Т. 14, вып. 1. — С. 140–149.
9. Соловьев В. С. Русская идея // Соловьев В. С. Смысл любви: Избранные произведения. — М.: Современник, 1991. — С. 41–68.
10. Янов А. Л. Славянофилы и Константин Леонтьев. (Буржуазный миф о «пророчестве Константина Леонтьева» и русская консервативная мысль XIX столетия): дис. ... канд. филос. наук. — М., 1970.
11. Van der Zweerde E. Soviet Historiography of Philosophy. *Istoriko-Filosofskaja Nauka.* — Springer-Science+Business Media, B.Y. 1997. — 293 p.

УДК (091)

*В. Ю. Быстров**

ИСТОРИК ФИЛОСОФИИ КАК АКТОР КОЛЛЕКТИВНОЙ ПАМЯТИ**

В статье рассматривается проблема коллективной памяти в контексте историко-философских исследований. Раскрыты основные моменты концепции коллективной памяти М. Хальбвакса, согласно которым образ прошлого не столько воспроизводит прошлое, сколько его конструирует. Историк обращается к образу прошлого внутри социальных рамок коллективной памяти и оказывается в поле пересечения интересов различных социальных групп. Проблема памяти оказывается проблемой власти. Все эти характеристики распространяются и на историю философии. Приводятся примеры конструирования единого историко-философского процесса.

Ключевые слова: историк, история философии, коллективная память, образ прошлого.

V. U. Bystrov

THE HISTORIAN OF PHILOSOPHY AS THE ACTOR OF COLLECTIVE MEMORY

In the article there is considered the problem of collective memory in a context of historico-philosophical researches. There are exposed the high lights of the concept of collective memory of M. Halbvaks according to which the image of the past not only reproduces the past but also it designs it. The historian addresses to an image of the past in social frameworks of collective memory and he appears in the field of crossing of interests of various social groups. The memory problem appears as a power problem. All these characteristics extend on history of philosophy. In the article examples of designing of uniform historico-philosophical process are adduced.

Keywords: historian, history of philosophy, collective memory, image of past.

Мишель Фуко однажды заметил, что он и поколение, которому во время войны было меньше двадцати, «внезапно и без видимой причины обнаружили,

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

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

что они были очень далеки от поколения предшествующего — от поколения Сартра и Мерло-Понти» [14, р. 1]. Хорошо известно, что постструктурализм и другие родственные формы мысли, популярные в 1960-е и 1970-е гг., были реакцией на мышление девятнадцатого столетия. Многие из философских и историографических размышлений Фуко можно рассматривать как попытку создать альтернативу этому мышлению, но интересно также отметить, что в восприятии Фуко и его ровесников предшествующее поколение связывалось со столетием, которое давно уже закончилось, тогда как на самом деле их разделяло одно-два десятилетия (Сартр родился в 1905 г., Мерло-Понти — в 1908-м, а Фуко — в 1926 г.). И это восприятие нельзя объяснить субъективными причинами, т. к. разрыв во времени явно ощущал не только Фуко, но и многие его ровесники.

Аналогичную (но обратную по своему значению) закономерность описывает петербургский писатель М. Кураев:

Поразительна способность Пушкина совершенно неожиданно оказываться рядом. Причина тому может быть в том необычайном пространстве, которое он занимает в нашей жизни... Пушкин — это предварение нашей жизни. Мы в нее только еще входим, а он нас там уже поджидает [6, с. 116].

Автора конца XX столетия не покидает ощущение, что Пушкин, живший чуть ли не двести лет назад, — его современник. Это чувство также нельзя объяснить одними только субъективными причинами, т. к. «приехавший в Ленинград Василий Шукшин сказал: “У вас здесь по улицам ходить страшно, вдруг на след Пушкина наступишь”» [6, с. 131]. Ощущение, что Пушкин, Гоголь, Достоевский — «вечные современники» русской культуры, было хорошо знакомо многим нашим соотечественникам. Более того, вероятно, именно это ощущение было главным действующим звеном в механизме идентификации, связывавшем индивида с великой целостностью русской культуры. И лишь натолкнувшись в букинистическом магазине на дореволюционное издание «Дневника писателя» Достоевского можно было обнаружить в действии этого механизма некий сомнительный момент: оказывается, автор «Дневника» не только был погружен в непривычную для второй половины XX столетия проблематику (обсуждая, к примеру, положительные и отрицательные аспекты суда присяжных, институции, совершенно экзотичной для позднего СССР), но и пользовался каким-то иным русским языком, с «ятями», с неуместными твердыми знаками на конце большинства слов и со странными окончаниями прилагательных в родительном падеже. Возможно, этот же иной русский язык создавал впечатление, что Вл. Соловьев и многие его последователи, жившие гораздо позже Достоевского, принадлежали к каким-то поколениям, которые с наличной реальностью уже никак не связаны. И Достоевский, и Пушкин были явно ближе к последним десятилетиям XX в., чем Вл. Соловьев.

Эти два описания фактически относятся не к реальности физического времени, а к понятию коллективной памяти, к действию ее механизмов, выражающихся в том что

...любая коллективная память... не хранит, а реконструирует прошлое с помощью оставшихся от него материальных следов, обрядов, текстов, традиций, а также

и социально-психологических данных недавнего происхождения — то есть с помощью настоящего [13, с. 264].

В качестве иллюстрации этой характеристики коллективной памяти можно привести еще более впечатляющий, чем в случае с «современником Пушкиным», пример. Несложно заметить, что согласно дошедшим до нас текстам средневековая Европа имеет больше общего с гомеровской Грецией, чем с той же Европой Нового времени. Средневековые схоласты полемизировали с античными авторами так, словно это были их современники, жившие в другой стране. Не покидает ощущение, что жившие в те времена люди чаще всего вообще не замечали, что хоть чем-то отличаются от своих предков из более отдаленных эпох. Средневековое рыцарство возводило начало своей истории к временам Троянской войны, к Гектору и Ахиллесу. И даже ветхозаветного патриарха Авраама изображали в рыцарских доспехах, что вероятнее всего не было специальным художественным приемом, а отражало характерные для коллективной памяти способы освоения прошлого, мотивированные намеренным равнодушием к течению реального физического времени. В средневековом обществе все, имеющее подлинную ценность, представлялось современным. Пространство и время воспринимались как ограниченные регионы космоса, и эти границы начинают расширяться лишь с началом эпохи Великих географических открытий.

Способность коллективной памяти «сжимать» или «расширять» физическое время является прямым следствием принципа ее работы. Коллективная память, согласно М. Хальбваксу, предполагает, что вспоминая образы прошлого, мы обязательно размещаем их в особом пространстве. Сами же образы, взятые вне этого особого пространства, всегда фрагментарны, обрывочны и лишены какого-либо значения. Тем более не может иметь какого-либо значения и связь этих образов. Образы прошлого становятся связными и включенными в некую целостность лишь тогда, когда мы помещаем их в определенные обстоятельства. В теории коллективной памяти на первый план выходят пространственные характеристики этих обстоятельств, и позже у П. Нора появляется специальный термин — «места памяти» (*Lieux de Mémoire*) [8], который именно на эти обстоятельства и указывает. Таким образом, в той мере, в какой работа памяти требует, чтобы образы прошлого были размещены в определенных «местах памяти», сам процесс воспоминания нельзя рассматривать как пассивную рецепцию некоего содержания, скрывавшегося в резервуарах бессознательного. Скорее, процесс воспоминания представляет собой не воспроизведение событий прошлого, а их реконструкцию, требующую, помимо всего прочего, и активной роли воображения. Любое воспоминание предполагает, что образы, созданные в настоящем (т. к. невозможно допустить, что образы, возникшие в прошлом, каким-то чудесным способом сохраняются длительное время, если только не принимать платоновскую гипотезу относительно реальности «мира идей»), размещаются в определенный контекст, связываемый с прошлым. Но сам этот контекст, подразумевающий наличие «мест памяти», представляет собой социальную конвенцию, иными словами, те «социальные рамки памяти», о которых и говорит М. Хальбвакс.

Поэтому любые воспоминания являются не столько воспроизведением прошлого, сколько конструированием сегодняшних представлений о том, на что это вспоминаемое прошлое было похоже. Воспоминание может быть восстановлением прошлого лишь в той степени, в какой оно представляет собой способ обращения индивида к коллективной памяти, к ее социальными рамкам. Следовательно, воспоминание предполагает, что мы всегда обращаемся к определенному социальному контексту. Но этот контекст не может быть нейтральным, он определяется сложным соотношением различных социальных сил. Поэтому в акте воспоминания всегда сталкиваются друг с другом различные социальные группы, иногда враждующие, иногда заключающие между собой временный мир, но всегда соревнующиеся между собой за нашу преданность и, как следствие, за содержание соответствующих их интересам образов прошлого. Поэтому проблема памяти напрямую связана с проблемой власти, и эта связь хорошо известна нашим соотечественникам по концепции партийности всякой философии, в т. ч. и историко-философской науки.

Таким образом, в названии данной статьи, репрезентирующей историка философии как актора коллективной памяти, нет никакой проблемы. Историк философии не может не быть таким актором, потому что конструирование исторических образов философии подразумевает действие того же самого механизма коллективной памяти, что и во всех остальных случаях. Другое дело, что исходное представление о борьбе двух философских партий, материалистов и идеалистов, является чрезмерным упрощением, схемой, которая не столько разоблачает «микрофизику власти» в историко-философском процессе, сколько маскирует ее. Но грубость и безграмотность этой схемы не отменяет того факта, что историк философии, конструирующий образ прошлого, находится в точке столкновения интересов различных групп, и что, в конечном счете, этот образ прошлого будет результатом приложения «параллелограмма сил», результатом нейтрализации социальных сил действия и противодействия.

Тот способ, каким воспоминания интегрируются в структуры коллективной памяти, принято называть традицией. Однако распространенное представление о том, что традиция представляет собой некий принудительно-нормативный механизм, функционирующий в той или иной мере в любом обществе и опирающийся на радикальное исключение всех рефлексивных моментов из поведения человека, явно не соответствует описанной выше концепции коллективной памяти. Традиция является таким воспроизведением прошлого, которое не столько сохраняет его неизменным, сколько модифицирует. Поскольку образ прошлого всегда имеет своим истоком настоящее, такая модификация оказывается неизбежной. Но традиция подразумевает, что процесс модификации происходит настолько медленно, что изменения образа прошлого незаметны для большинства индивидов, искренне убежденных, что прошлое остается неизменным. Протест против необходимости воспроизведения «пустых» и бессмысленных норм традиции, нередко встречающийся под самыми разными обликами, как раз и свидетельствует о том, что модификация традиции совершается эффективно. И только историк, который по долгу службы имеет дело с различными репрезентациями традиции, отстающими

друг от друга на длительные периоды времени, получает возможность наблюдать эти изменения.

Идея конструирования прошлого в истории философии выглядит непривычной для отечественного читателя, учитывающего различия между письменной и устной традицией, между *шрути* и *смрити* в индуизме, между *Священным Писанием* и *Священным Преданием* христиан и готового допустить, что если устные формы передачи традиции и подвержены неизбежным искажениям, то письменная форма, с которой история философия имеет дело значительно чаще, в силу своих особенностей может предоставить больше гарантий сохранности образа прошлого. Поэтому целесообразно предоставить некоторые разъяснения по поводу того, в каком смысле следует понимать такое конструирование. Изучение философии как особой дискурсивной практики предполагает, что историк философии под внешне одинаковыми лингвистическими формами, имеющими одно и то же название «философия», способен увидеть принципиально разные коммуникативные стратегии и, как следствие, совершенно различные способы понимания своей предметной области. Значение высказываний в отличающихся друг от друга дискурсивных практиках зависит не столько от их содержания, сколько от места и времени, когда они произносятся. Дискурсивные практики, согласно М. Фуко,

нельзя путать с экспрессивными операциями, посредством которых индивид формулирует идею, образ, желание, ни с рациональной деятельностью, которая может выполняться в системе выводов, ни с «компетенцией» говорящего субъекта, когда он строит грамматические фразы. Это 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 [11, с. 118].

Философия как дискурсивная практика не обязательно должна связываться историком философии с одним только поиском истины, который, таким образом, может быть только одной из возможных стратегий философии, и не всегда самой важной. Но дело даже не в том, чтобы историк философии обратил свое внимание на некоторые иные стратегии философствования, имеющие какую-то иную цель, отличную от поиска истины. Применяемые сегодня в гуманитарных науках исследовательские техники позволяют сравнительно легко обнаружить такие стратегии; так, например, исследовательские техники психоанализа подразумевают не только установление диагноза, т. е. обнаружение истины, но и раскрытие таящегося под определенными образами неосознаваемого желания. Поэтому психоанализ, рассматриваемый как специфическая дискурсивная практика, оказывается одновременно и дискурсом истины, и дискурсом желания. Легко можно вообразить такую дисциплину, как психоанализ философии, выявляющий те стратегии желания, которые в какой-то мере обуславливают и историко-философский процесс.

Даже приблизительное рассмотрение философии как дискурсивной практики дает возможность при описании свойственных философскому дискурсу стратегий поиска истины раскрыть существенные различия и особенности,

обыкновенно ускользающие из поля зрения историков философии, которые, отбрасывая эти различия в сторону, конструируют в рамках «единого историко-философского процесса» некий образ непрерывно существующей философии, не меняющейся в своей сущности и не утрачивающей своих определений, в каком бы социальном пространстве и времени не обнаруживали себя дискурсивные практики, именуемые философией. Заметим сразу же, что далеко не все, что обычно относится к истории философии, связано непосредственно с дискурсивными практиками как таковыми. Так, например, тот дискурс, который мы обнаруживаем в дошедших до нашего времени сведениях о школе киников и который позволяет нашим современникам узнавать эту школу, имеет только косвенное отношение к привычным нам условиям производства и воспроизводства философского дискурса [2; 7]. Но даже и это отношение легко можно поставить под сомнение, поскольку все, что известно о письменных сочинениях киников, известно нам главным образом благодаря пересказам доксграфов, большая часть которых была настроена явно критически и даже враждебно как к философии киников, так и вообще к возможности найти для последних хоть какое-то достойное место на пьедестале достижений античной цивилизации. Однако, даже не учитывая степени достоверности сведений о приписываемых киникам апофтегмах, диатрибах и гномах, можно заметить, что восприятие специфических особенностей этой философской школы как сейчас, так и во времена античности строится не на основе фрагментов текстов и высказываний, а вокруг тех необычных ситуаций, которые нередко возникали в связи деятельностью этой школы и которые прежде всего остального и закрепились в сознании древних греков. Если философия киников и была выражена дискурсивно (в том случае, если их письменные или устные декламации совершались именно с этой целью), то следует признать, что у нас о ней слишком мало сведений, чтобы составить об учении киников хоть в какой-то степени достоверное представление; если же предположить обратное, то привычный образ философии киников предполагает ее выражение не через речь, а через жест, иногда сопровождаемый речью, а иногда нет. Вероятно, это далеко не единственный пример того, что философия может связывать себя с недискурсивными практиками, поскольку массу аналогичных сведений можно обнаружить в восточных религиозно-философских учениях, особенно в чань-буддизме [1; 5; 9; 10].

Историку философии следует также обратить особое внимание и на тот способ, которым при конструировании «единого историко-философского процесса» обыкновенно элиминируется всякий по тем или иным причинам не встраивающийся в общую конструкцию дискурс. Типичный пример можно найти в различных интерпретациях рассказа Диогена Лаэртского об обращении Диогена-кинника к оракулу [3]. Изречение оракула связывало занятия Диогена философией с изготовлением фальшивых монет, и эта связь истолковывается историками философии либо как совет порвать с преступным прошлым и заняться философией [4], либо как неверно понятую современниками Диогена аллегорическую рекомендацию, в которой философия была названа искусством изготавливать ценности [15]. Любой вариант не учитывает ту особую роль дискурсивных практик, какую эти последние (и прежде всего те из них, где

предполагалось участие оракулов) играли в древнегреческой цивилизации. Еще в VI в., утверждает М. Фуко, у греков

истинным дискурсом — в точном и ценностно значимом смысле — истинным дискурсом, перед которым испытывали почтение и ужас, которому действительно нужно было подчиняться, потому что он властвовал, был дискурс, произнесенный, во-первых, в соответствии с надлежащим ритуалом; это был дискурс, который вершил правосудие и присуждал каждому его долю; это был дискурс, который, предсказывая будущее, не только возвещал то, что должно произойти, но и способствовал его осуществлению, притягивал и увлекал за собой людей и вступал, таким образом, в разговор с судьбой. Но вот век спустя наивысшая правда больше уже не заключалась ни в том, чем *был* дискурс, ни в том, что он *делал*, — она заключалась теперь в том, что он *говорил*: пришел день, когда истина переместилась из акта высказывания — ритуализованного, действенного и справедливо-го — к тому, что собственно высказывается: к его смыслу и форме, его объекту, его отношению к своему референту. Между Гесиодом и Платоном установилось определенное разделение, отделяющее истинный дискурс от дискурса ложного. Разделение — новое, поскольку отныне истинный дискурс не является больше чем-то драгоценным и желаемым и поскольку теперь уже дискурс не связан с отправлением власти [12, с. 54–55].

Если это так, то, разумеется, исключительно важное значение приобретает хорошо известная оппозиция киников Платону и его ученикам. Вместе с тем, даже не претендуя на некоторую аутентичную интерпретацию рассказа Диогена Лаэртского, следует обратить внимание и на логическую основу всех тех интерпретаций, в которых Диоген-киник тем или иным способом «возвращается» в русло «нормального» историко-философского процесса. И в этом случае, как и во многих других, аргументация строится приблизительно так: сначала выдвигается общеизвестное утверждение о том, что из истории античной философии 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 античности всегда осуществлялся в рамках «нормального» (т. е. характерного для философии Нового времени) философского дискурса и лишь дистанция в более чем два тысячелетия порождает естественные в таких условиях иллюзорные представления о его «ненормальности». Но более строгие правила вывода не могут не натолкнуть любого непредвзятого исследователя на мысль о том, что и сведения, на первый взгляд подтверждающие существование «нормального» философского дискурса у древних греков, оказываются в той же самой степени фрагментарными. Поэтому целесообразно было бы строить любые предположения исходя из равной вероятности утраты или сохранности фрагментов любого качества.

В любом случае реконструкция архаичных философских дискурсивных практик является задачей чрезвычайно сложной и требует специальных историко-философских исследований. Но сложность такой реконструкции харак-

терна не только для времен архаики. Поэтому в основе такой реконструкции должно лежать соответствующее представление об истории философии — ее задачи не ограничиваются описанием сменяющихся друг друга философских учений, но ведут к построению «философологии», подлинно научного знания о философии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. 2-е изд. — Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1989. — 272 с.
2. Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических писателей / сост. И. М. Нахов. — М.: Наука, 1984. — 398 с.
3. Диоген (Лаэртский). О жизни, учениях, изречениях, максимах и афоизмах знаменитых мудрецов, философов / пер. с англ. С. А. Бронштейна. — Минск: Современное Слово, 1998. — 320 с.
4. Доддс Э. Р. Греки и иррациональное / пер. с англ., коммент. и указатель С. В. Пахомова; послесл. Ф. Х. Кессиди. — СПб.: Алетейя, 2000. — 507 с.
5. Кацуки С. Практика дзэн / пер. с англ. // Дзэн-буддизм / сост. и науч. ред. В. А. Шериев. — Бишкек: МП «Одиссей», 1993. — 672 с.
6. Кураев М. Пушкин рядом // Зарубежные записки. — 2008. — № 15. — С. 116–135.
7. Нахов И. М. Философия киников. — М.: Наука, 1982. — 224 с.
8. Нора П. Проблематика мест памяти / пер. с франц. Д. Хапаевой // Франция-память. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999. — 328 с.
9. Судзуки Д. Основы дзэн-буддизма / пер. с англ. // Дзэн-буддизм / сост. и науч. ред. В. А. Шериев. — Бишкек: МП «Одиссей», 1993. — 672 с.
10. Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного: психотехника и трансперсональные состояния. — СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1998. — 384 с.
11. Фуко М. Археология знания / пер. с франц. С. Митина и Д. Стасова. — Киев: Ника-центр, 1996. — 208 с.
12. Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / пер. с франц. С. Табачниковой. — М.: Касталь, 1996. — 448 с.
13. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / пер. с франц. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. — М.: Новое издательство, 2007. — 348 с.
14. O'Farrel C. Foucault. Historian or Philosopher? — New York: St.Martin Press, Inc. 1989. — 199 p.
15. Hopkins A. J. Alchemy, child of Greek philosophy. — New York: AMS Press, 1967. — 262 p.

*И. О. Щедрина**

ФОРМИРОВАНИЕ ОБРАЗА Я В АВТОБИОГРАФИЧЕСКОМ НАРРАТИВЕ: ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

Нарратив сегодня стал предметом многочисленных исследований в самых различных областях гуманитарного знания. В данной статье нарратив рассматривается как возможность выражения человеком своего знания о себе, т. е. как средство формирования образа Я, а индивидуальное самосознание выступает в качестве некоторого фундамента для исторического самоописания. Конкретная разновидность нарратива — автобиографический нарратив — еще более специфический материал для работы с феноменом индивидуального самосознания. Автор исследует эпистемологические аспекты автобиографического нарратива как формы индивидуального самосознания, опираясь на методологические, социологические и исторические исследования Ф. Лежена — известного французского специалиста в области автобиографий, дневников, записных книжек.

Ключевые слова: браз Я, нарратив, автобиография, автобиографический пакт, Лежен.

I. O. Shchedrina

FORMING OF THE SELF-CONCEPT IN AN AUTOBIOGRAPHICAL NARRATIVE: EPISTEMOLOGICAL ASPECT

The narrative has now become the subject of numerous studies in various fields of humanitarian knowledge. In this article, a narrative is considered as an opportunity for a person to express his knowledge about himself, i. e. as a means of forming of the self-concept, and individual self-consciousness acts as a foundation for historical self-description. A specific type of narrative is an autobiographical narrative — an even more specific material for working

* Щедрина Ирина Олеговна, аспирант, факультет философии Государственного академического университета гуманитарных наук; semargel@mail.ru

** Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ. Проект № 16–03–00704 «Реконструкции как методологические приемы в контексте актуализации исторического познания: эпистемологический анализ» The research was made with the financial support from RFBR, project № 16–03–00704 «Reconstructions as methodological ways in the context of actualization of historical cognition: epistemological analysis».

with the phenomenon of individual self-awareness. The author explores the epistemological aspects of the autobiographical narrative as a form of individual self-awareness, relying on the methodological, sociological and historical studies of Ph. Lejeune — a famous French expert in the field of autobiographies, diaries, notebooks.

Keywords: self-concept, narrative, autobiography, autobiographical pact, Lejeune.

Если говорить об эпистемологических аспектах автобиографического нарратива, то в центре нашего внимания оказывается выражение образа Я как самописание индивидуального самосознания, т. е. описание человеком собственного существования с помощью текста. Такой подход позволяет нам понять, какую роль играет это самописание в самопознании, а тем самым и в конструировании себя, поскольку эти процессы неразрывно связаны. Создавая автобиографический нарратив, говоря о себе и о событиях своей жизни, придумывает ли это человек, выражая свое Я и свое самосознание и самоощущение? Или же посредством нарратива человеческое Я конституируется и вместе с частью окружающих реалий в самом деле становится доступным и ему самому (т. е. становится предметом саморефлексии), и другому?

Эта дилемма показывает необходимость различения классической и неклассической трактовки эпистемологии. Так, В. А. Лекторский в работе «Эпистемология классическая и неклассическая», определяет самосознание как важнейшую часть сознания. И если сознание он определяет как «состояние психической жизни индивида, выражающееся в субъективной переживаемости событий внешнего мира и жизни самого индивида, в отчете об этих событиях» [2, с. 163], то осознание индивидом себя самого, «состояний своего тела, фактов сознания, своего Я (внешнего вида, особенностей личности, системы ценностей, предпочтений и стремлений)» [2, с. 168] — и есть самосознание. Помимо самоотчетности, самосознание также имеет функцию самоконтроля: «...в виде особого переживания событий внешнего мира и жизни самого субъекта, в виде самоотчета в этих событиях, что является характерными особенностями сознания» [2, с. 166]. Таким образом, самосознание рассматривается в первую очередь как результат восприятия человеком себя в рамках внешнего мира. Самосознание — это осознание (фиксация) человеком существования собственного стабильного Я и принадлежащих ему состояний сознания. Это классическое понимание самосознания. Что касается неклассической эпистемологии, то в ней самосознание получает конструктивистскую интерпретацию, поскольку ставит под вопрос существование внешнего мира. В таком случае самосознание уже не только фиксация существования стабильного Я, но активное конструирование своего Я, «т. е. не самовосприятие, а некоторая теория» [2, с. 169]. Фактически неклассическая эпистемологическая трактовка самосознания во многом соответствует понятию «Я-концепция» в современной психологии, поскольку она определяет человека не по отношению ко внешнему миру, но к миру, который конструируется самим субъектом познания. Что дает нам автобиографический нарратив для разрешения эпистемологической дилеммы классическое/неклассическое понимание самосознания? Дело в том, что в нарративе (как внешнем выражении себя через слово) переплетены описательный и конструктивистский элементы познания. При этом именно

в нарративе (и через него) эти два элемента поддаются различению (и в само-рефлексии и в рефлексии исследователя).

Наиболее интересно в данном случае представил тему нарратива Ф. Лежен — французский исследователь автобиографических нарративов и других эго-документов. Эта тематика широко разворачивается в исследованиях XX в.: в 50-е гг. в Нидерландах Ж. Прессер вводит понятие «эго-документ», в 90-е оно приобретает популярность. Практически в это же время В. Шульце в Германии вводит термин «свидетельство о себе» — то, что в Англии позже будет называться «self-narrative» и «self-testimony». Автобиографические черты в текстах можно найти еще в античности, однако как особый жанр, по мнению Лежена, они появляются лишь во второй половине XVIII в., когда Руссо пишет свою «Исповедь». Автобиография для исследователя — в первую очередь это «ретроспективное повествование в прозе о собственном существовании, повествование, в котором основной акцент ставится на жизни индивида, в частности, на истории становления его личности» [8, р. 10]. Первым условием автобиографии становится тождество автора, героя и повествователя. Второе условие — заключение т. н. автобиографического пакта (понятие, введенное самим Леженом). Это соглашение, или договор, который автор нарратива заключает с читателем, когда говорит, что будет писать правду о себе и о происходящих событиях [7, р. 16-17].

Именно автобиографический пакт, выделенный Леженом, является для нас важнейшим эпистемологическим понятием, делающим нарратив особым полем, в котором формируется образ Я. Через автобиографический пакт автор фиксирует свое отношение к внешнему миру, с одной стороны, и конструирует содержание актов своего сознания, с другой.

Я взял за основу словарное определение, — рассуждает Лежен, — уточнив его и сделав центральным элементом модель, предложенную Руссо. Для меня стал откровением тот факт, что автобиография определяется не только присущими ей формой (рассказ) и содержанием (жизнь) — в конце концов, эту форму и это содержание может имитировать художественная литература, — но прежде всего неким актом, который радикально отличает ее от этой последней, а именно: реальный человек берет на себя обязательство правдиво и достоверно рассказать о себе. Это то, что я назвал «автобиографическим пактом» [5].

Разумеется, провести полную проверку на соответствие содержания текста реальности проблематично. В этом состоит еще одна особенность автобиографии: в готовом виде она может даже не давать читателю представления о времени своего создания: ее можно написать и отредактировать когда угодно — год, пять, десять лет спустя после описываемых событий. В качестве примера следования автобиографическому пакту можно привести слова Дж. Кардано, которыми он открывает свою автобиографию «О моей жизни»:

Имея в виду, что из всего того, что может быть достигнуто человеческим умом, нет ничего отраднее и достойнее познания истины и что ни одно из созданий смертных людей не может быть завершено, не подвергнувшись хотя бы в малейшей степени клевете, мы <...> решили написать книгу о собственной жизни. Мы заверяем, что ничего не внесли в нее ради хвастовства или из желания что-нибудь

приукрасить, но составили ее, изложив в ней, насколько было возможно, как те события, свидетелями коих были наши ученики <...>, так и записанные нами исторические события [4, с. 25].

Однако для формирования образа Я куда большее значение имеет другой тип автобиографического нарратива — дневник. Автор дневника не контролирует то, что последует дальше, он этого попросту не знает. Он может излагать уже прошедшее (как правило, только что прошедшее), и в этом смысле он куда более привязан к своему настоящему времени, чем автобиограф (см.: [9]). Автору дневника обмануть читателя уже не так легко, как автору автобиографии; Впрочем, с самообманом в подобных текстах дело обстоит сложнее (см.: [6]). В этом смысле Лежен оказывается прав, когда подчеркивает:

Одна из главных проблем, связанных с автобиографией, состоит в том, что, коль скоро вы ее опубликовали, вы чувствуете себя обязанным походить на то, что вы сказали, соответствовать созданному вами образу, который уже нельзя просто так изменить. Отныне вы навеки обречены на самого себя [5].

Автобиографический нарратив позволяет в той или иной мере реконструировать и проанализировать Я, в него вложенное; а также эпоху, исторический момент написания самого текста и переживание этого момента автором. Человек — это набор эпистемологических, социальных и культурных характеристик: специфических черт, качеств, отношений с другими людьми, своего статуса в мире и в обществе. И поскольку в течение всей жизни человек осуществляет социальные взаимодействия, общается с другими людьми, рассказывает и описывает эпизоды из собственного опыта, то у него формируется целый ряд образов Я, каждый из которых обладает собственной спецификой. Вначале это Я ситуативные, осознаваемые еще ребенком в детстве. Затем результат самовосприятия, самоосознания и самоанализа складывается в единую картину, цельную Я-концепцию человека, которая, однако, также может меняться. Ученые выделяют множество вариаций Я: Я-реальное и Я-идеальное, Я-прошлое, Я-фантастическое и т. д. Здесь необходимо прояснить некоторые терминологические сложности. Образ Я, по мнению ряда ученых, формируется в процессе самосознания. Поскольку речь идет об индивидуальном самосознании, человек в любом случае включает себя в поле своих оценок, фиксированное нарративом. Нарратив этот будет окрашен психологически, идеологически, эмоционально, как угодно; однако, для меня важна когнитивная составляющая таких нарративов. В этом смысле очень близким оказывается понимание Я Р. Бернсом (см.: [1]); когда на первой ступени оказывается смутное самопереживание и самочувствование, затем когнитивное проступает через память (еще Дж. Локк подчеркивал, что без памяти человек не идентичен себе), и, наконец, на третьей стадии речь идет о построении цельного образа Я (независимо от того, насколько он соответствует реальности). Я полагаю, что именно этот аспект был освещен в недостаточной степени, несмотря на то, что вопрос соотношения человека и его образа Я, его понимания себя и реальности очень важен для эпистемологических, когнитивных, психологических и логических исследований.

Адекватность образа Я реальности — это особая исследовательская проблема. Все тот же Р. Бернс подчеркивает: степень, в которой образ Я совпадает с реальностью, зависит от нескольких факторов, внутренних — это ясность и адекватность индивидуального самосознания, а также внешних — наличия у индивида социальных ожиданий, отсутствия ощущения угрозы в случае самоописания, готовности к сотрудничеству с другими, а также наличия адекватных символов для выражения самосознания, — и в данном случае, я полагаю, можно говорить именно о нарративе как о таком символе, если угодно, форме выражения самосознания и образа Я (см.: [1]).

Если брать за основу принципы когерентной теории истины (знание как то, что соответствует действительности, реальности), то статус автобиографического нарратива немедленно оказывается под вопросом. Является ли выдуманное знанием? Под вопросом оказывается нарратив как то, что придумано и рассказано, и как то, что описывает (или, по крайней мере, пытается описать) действительность на самом деле. По моему мнению, для того, чтобы придуманное стало знанием, необходимы два пути. Либо специальный анализ, в котором сам нарратив оказывается материалом (литературоведение, антропология, лингвистика, структурализм), и с ним работают те, кто изучает «фикшн», романы, жанры и пр. с теоретической точки зрения; либо нарратив сам по себе выступает как нечто, дающее знание о той действительности, которая лежала в его основании. Нарратив (в сущности любой, не только автобиографический) конструирует собственную, особую реальность, реальность рассказываемого, и главный вопрос состоит в том, насколько он соответствует действительности. Нарративом такого типа можно назвать «Тихий Дон», где описание одежды, быта, песен и молитв на высоком уровне соответствует реальности того времени. В качестве другого примера, связанного уже с «нелитературным» нарративом, можно привести рисунки Леонардо да Винчи. В сущности любая картина также является нарративом, поскольку она «рассказывает» зрителю то, что в нее вложил художник. И говоря об ее соответствии реальности, необходимо отметить, что картины да Винчи изучают не только искусствоведы и гуманитарии, но и представители естественных наук. В записях художник обращался к своим геологическим исследованиям, комментируя, к примеру, описание природы на картине:

Травы и растения будут тем более бледного цвета, чем суше и скуднее влагой почва, их питающая; а почва наиболее скудна и суха на скалах, из которых составляются горы. Деревья будут тем ниже и тоньше, чем они больше приближаются к вершине горы; а почва становится тем суше, чем ближе к вершинам гор, и тем жирнее и изобильнее, чем она ближе к впадинам долины [3, с. 415].

Фактически нарратив, в зависимости от контекстуализации, можно рассматривать или как конструируемый, или же как нацеленный на реальность. Хотя даже будучи конструируемым, он все равно будет отталкиваться от реальности, т. к. невозможно, к примеру, выдумать новый цвет. Направленная человеком на Другого или же на себя самого, в автобиографии, эта эпистемологическая дилемма все равно остается. «Автобиография — это не текст, в котором некто говорит правду о себе, а текст, в котором некто реальный говорит, что он ее говорит. И это обязательство оказывает совершенно особое влияние на восприятие» [5].

ЛИТЕРАТУРА

1. Бернс Р. Развитие я-концепции и воспитание / пер. с англ., общая ред. и вступит. ст. В. Я. Пилиповского — М.: Прогресс, 1986. — 420 с.
2. Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая — М.: Эдиториал УСССР, 2001. — 255 с.
3. Леонардо да Винчи. Избранные произведения / пер. В. П. Зубова, А. А. Губера и В. К. Шилейко, А. М. Эфроса. — Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. — 704 с.
4. Джироламо Кардано. О моей жизни / ред.-сост. Ю. П. Зарецкий; пер. Ф. А. Петровского, С. Бартеневой, В. Бернгард, Р. Броля, Т. Быковой, Е. Волоконцева; вступит. ст. Г. Г. Аванян, М. Ю. Вагиной, Ю. П. Зарецкого; коммент. В. П. Зубова, Г. Г. Аванян, М. Ю. Вагиной. — М.: Высшая школа экономики, 2012. — 335 с.
5. Лежен Ф. От автобиографии к рассказу о себе, от университета к ассоциации любителей: история одного гуманитария // Неприкосновенный запас. — 2012. — № 83 (3). — URL: <http://www.nlobooks.ru/node/2291> (дата обращения: 11.12.2017).
6. Elster J. The multiple Self. — New York: Cambridge University Press, 1985. — 270 p.
7. Lejeune Ph. Écrire sa vie. Du pacte au patrimoine autobiographique — Paris: Éditions du Mauconduit, 2015. — 125 p.
8. Lejeune Ph. L'autobiographie en France. 2e édition — Paris: Armand Colin, 2010. — 216 p.
9. Lejeune Ph. On diary / ed. by J. D. Popkin, J. Rak, trans. by K. Durnin. — Honolulu: Biographical Research Center by the University of Hawai'i Press, 2009. — 251 p.

УДК 1(470): 7.045(470)

*Т. В. Артемьева**

ВИЗУАЛИЗАЦИЯ ФИЛОСОФСКИХ ПОНЯТИЙ И КОНЦЕПТОВ В РОССИЙСКОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ**

Значительный объем философских смыслов присутствовал в российской философии в виде метафор и визуальных образов. Это эпистемологические понятия: «истина», «учение», «идея», «разум», «опыт», «мудрость», моральные категории: «надежда», «стыд», «кротость», «терпение», «смирение», «щедрость», «зависть», понятия герметической философии: «мрак», «истинный свет», «магический огонь», «светоносный треугольник», «блистающая звезда», «небесная лазурь», «храм Натуры». Каждому из них соответствовал определенный код, существовавший как в визуальном, так и в нарративном выражении. Многие из этих кодов были прояснены в книгах эмблем. К ним также тяготела значительная масса визуальных метафор («посмотрим», «увидим», «изобразим», «представим», «прольем свет» и т. п.). Визуализация абстрактных и философских понятий в России шла по пути восприятия западноевропейских образов. Однако вписанные в российский интеллектуальный, культурный и духовный контекст, они приобретали особые смыслы.

Ключевые слова: Русская философия, эпоха Просвещения, эмблемы, визуальная культура, философские понятия, история философии.

T. V. Artemyeva

VISUALIZATION OF PHILOSOPHICAL NOTIONS AND CONCEPTS I IN THE RUSSIAN INTELLECTUAL CULTURE OF THE ENLIGHTENMENT

A significant number of philosophical concepts existed in Russian philosophy of the Enlightenment in forms of metaphors and visual images. They were epistemological concepts of “truth”, “teaching”, “idea”, “reason”, “experience”, “wisdom”, moral categories of “hope”, “shame”, “meekness”, “patience”, “humility”, “generosity”, “envy”, hermetic philosophy’s concepts of

* Артемьева Татьяна Владимировна, доктор философских наук, профессор, кафедра теории и истории культуры, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; tatart@mail.ru

** Публикация подготовлена при финансовой поддержке РГНФ. Проект No14–03–00110. Исследование поддержано грантом *Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, Germany*.

“darkness”, “true light”, “magic fire”, “light-bearing triangle”, “shining star”, “heavenly azure”, “temple of Nature”. Each of them corresponded to a certain code that existed in both visual and narrative forms. We can find them in emblem books. Russian philosophy often used visual metaphors (“to see”, “to depict”, “to imagine”, “shed light”, etc.). Visualization of abstract and philosophical concepts in Russia looked like those in Western Europe. However, in the Russian intellectual, cultural and spiritual context they sometimes acquired special meanings.

Keywords: Russian philosophy, epoch of Enlightenment, emblems, visual culture, philosophical notions, history of philosophy.

Среди различных подходов к интеллектуальным процессам, таким, например, как интеллектуальная история, история идей, новый историзм, история понятий, история концептов и т. п., мы можем найти и некоторое пространство для различных аспектов истории визуальности. Значительный объем философских смыслов присутствовал в российской интеллектуальной культуре именно в виде визуальных образов. В этой статье я бы хотела особо отметить один из видов визуальности и показать, как философские идеи и понятия выражались в виде эмблем.

Уже само определение философии и анализ ее структуры обращает нас к визуальному образу «царицы наук», сидящей на троне и держащей в руках раскрытые книги, призывающие нас в сферу морально-политических и научно-метафизических понятий, представлений и образов. Сборник «Иконология, объясненная лицами» дает такое описание философии:

Философия, то есть любомудрие. Древние, не смея называть себя мудрецами, нарицались токмо именем философа. Философию представляют в виде сановитой женщины, сидящей смиренно на мраморном троне, имеющем много приступков. Она имеет на голове золотую диадему и держит две открытые книги, из которых на одной написано естественная, а на другой нравственная [8, с. 47].

До недавнего времени эмблемы изучались прежде всего историками искусства. И это понятно, т. к. практически все книги эмблем давно стали библиографической редкостью. Кроме того, их изучение требовало активной мобильности для ознакомления с уникальными коллекциями в библиотеках университетов Сент-Эндруса, Глазго, Библиотеки герцога Августа в Вольфенбюттеле и других. В настоящее время дигитализация таких изданий, в особенности блестящий проект *Emblematica Online* [28], не только избавили от такой хлопотной, хотя и приятной необходимости, но и сделали возможной более аналитическую работу. Изучение эмблем выделилось в отдельное направление, оформленное в научное общество [30], издающее на регулярной основе журнал «*Emblematica: An Interdisciplinary Journal for Emblem Studies*», объединяющий представителей разных дисциплин.

Изучение эмблематической семантики, эмблематики как текста культуры, эмблематической формы трансляции идеологических и морально-политических посланий государства обществу очень важны для понимания смысла многих философских концептов. Изучение визуальных форм выражения абстрактных понятий особенно важно в таких странах, как Россия, где академическая система была относительно неразвитой, а потому философские идеи не всегда были явлены в «классической» форме научного трактата. Только часть философского

сообщества тяготела к лексической определенности и использованию переводных терминов в их прямом значении. Она была связана с немногочисленными академическими институтами и церковными школами XVIII в.

Отметим обстоятельное исследование Елены Григорьевой по семантике эмблемы [3], сделанное именно на российском материале. Базовый характер эмблематического дискурса позволяет автору осмыслить множество существенных проблем российской культуры. Эмблема, по ее мнению, представляет собой «культурную универсалию» [2, с. 5], «семиотический механизм» [3, с. 8], «механизм по перекодировке, продуцирующий замкнутый на себе смысл» [3, с. 90].

Общепринятое понимание эмблемы представляет ее как органическое единство трех частей: девиза (*motto*), описания (*subscriptio*) и изображения (*pictura*). Таким образом, она объединяет изображение и текст. По сравнению с другими визуальными средствами коммуникации, эмблемы можно было бы назвать, пользуясь метафорой М. Маклюэна, «холодными», т. е. требующими осмысления и интеллектуального усилия.

А. А. Морозов пишет:

Эмблема — зримая метафора, в которой слово и изображение вступают в сложное взаимодействие. За видимым изображением возникает метафоризированный «умственный» образ. Посредством эмблематики умозрительное и отвлеченное становилось «наглядным и «доступным» [13, с. 184].

Метафоризация философского текста, в т. ч. и визуальная, порождена усилием объяснить неизвестное или непостижимое и свидетельствует о границе, где знание смыкается с непознанным, заставляет обращаться к образам, заменяющим собой несформировавшиеся категории. Метафора изначально неопределенна, но она помогает поименовать сферу еще не освоенного и не зафиксированного в понятии. Визуализация несет несколько другую нагрузку. Условно мы можем назвать два ее вида — символ и эмблему.

Следует сразу прояснить принципиальную разницу между эмблемой и символом. Визуальный символизм — это та же метафора. Он может быть неопределенным и многозначным, как и метафора языковая. Эмблема же, напротив, вносит в рассуждение конвенциональность и определенность. Эмблема как единство изображения, девиза и объяснения представляет собой некий устойчивый концепт. Этим она отличается от символа, который предполагает вариативность интерпретаций изображения, т. е. различные описания могут относиться к одному и тому же изображению. Так, пятиконечная звезда может быть символом охраны, безопасности, вечной молодости и здоровья, одухотворения жизни и всей природы в целом. В христианской символике пентаграмма представляет собой пять ран Христа. Она также может представлять собой человека, микрокосм. В черной магии пентаграмма в перевернутом виде является символом сил преисподней. Однако попав в контекст эмблемы, например, на офицерские погоны, пятиконечная звезда теряет многозначность своих интерпретаций и приобретает весьма определенное значение. Символы, разумеется, активно используются в философском языке, но обычно неопределенность их смыслов выражает неотрефлексированность областей, к которым

они применяются. Иными словами, символ начинает цепочку силлогизмов, но не формирует ее. Можно представить себе философский текст, состоящий из эмблем, но не из символов, в противном случае, такой текст относится скорее к области поэзии, даже если он использует специальные термины.

Несмотря на устоявшееся представление об эмблеме прежде всего как об изображении, это не совсем так, а потому изобразительная часть эмблемы, *pictura*, не является в ней основным элементом. Поэтому уровень художественной достоверности, качество исполнения, композиция и прочие художественные особенности изображения не имеют для содержания эмблемы принципиального значения. Задача изображения в эмблеме — передать содержание описательной части. Эмблема не предполагает расширительного толкования, это однозначный текст, и рамки его интерпретации гораздо уже любого другого визуального объекта. Эмблема прошла все этапы конвенционального соглашения, и поэтому ее смысл общеприят, как, например, значение фонетического алфавита. В этом смысле «оригинальность» эмблемы отнюдь не является ее особым достоинством, как не могут считаться «оригинальными» шахматы с дополнительной фигурой. Оригинальной может быть определенная комбинация эмблем или шахматная партия как уникальный порядок ходов.

Правильно определить, эмблемой или символом является то или иное описание, — необходимая задача исследователя. Кроме того, одно и то же изображение может трактоваться и как символ, и как эмблема, в зависимости от контекста, в котором они «прочитываются». Мишель Пастуро отмечает:

Некоторые знаки, фигуры, объекты могут быть двойственны, представляя собой одновременно и эмблемы, и символы. Например, рука правосудия, одна из *регалий* короля Франции, является одновременно и эмблематическим атрибутом, который идентифицирует короля Франции и выделяет его среди других суверенов (которые никогда ее не использовали), и символический предмет, выражающий некую идею французской монархии. Равным образом, если королевский герб — *лазурь, усеянная золотыми лилиями*, — представляет собой эмблематическое изображение, позволяющее опознать короля Франции, то фигуры и цвета, составляющие этот герб, — лазурь, золото, лилии — несут значительную символическую нагрузку [18, с. 9–10].

Важность визуальности для выражения философских смыслов текстов отмечена в статье М. С. Киселевой, посвященной Д. Вико [9]. Она замечает, что фронтиспис его главного труда «Основания новой науки об общей природе наций» (1744) формулирует основные идеи исследования в виде аллегорической картины. Аллегорические фронтисписы часто выполняли в изданиях XVII–XVIII вв. роль аннотаций, используя для этого универсальный язык эмблем. Если текст требовал перевода с одного языка на другой, то эмблематическое изображение такого перевода не требовало. Общепринятость языка эмблем в мировой культуре заставила Мишеля Пастуро говорить об «эмблематической аккультурации» [18, с. 277]. Пастуро отмечает, что язык западноевропейской эмблематики был «европейским кодом планетарного масштаба» [18, с. 276], Е. Григорьева называет его «эсперанто» европейской культуры» [3, с. 20].

Несмотря на то что Пастуро порой сожалеет о глобальной «вестернизации» культуры эмблематической коммуникации, я думаю, что иной ход событий был бы невозможен. Как латынь служила универсальным языком учености, так и эмблема стала универсальным языком культуры, «культурной латынью», на которой велся диалог, когда понятийной коммуникации противодействовали особенности национальных языков.

Российская культура заговорила на этом универсальном языке в XVIII в., когда в обиход вошли книги эмблем, являющиеся своего рода «словарями» эмблем. Как и академические институты, язык эмблем вводился «сверху», чтобы стать языком политики и идеологии. Первой российской книгой эмблем стала амстердамская публикация 1705 г. под названием «Символы и Эмблемата» [20]. Петр I, по чьему приказу было осуществлено издание, посчитал его настолько значимым, что напечатал за границей, еще до создания собственных типографий. Эта книга содержала 840 эмблем с девизами на девяти языках (русском, латинском, французском, итальянском, испанском, немецком, английском, голландском и фламандском). Интересно, что описательная (а по сути самая главная) часть эмблем в этом издании отсутствует. В нее были включены только изображения и девизы. Вероятно, как это часто бывало, первоначальный этап заимствования повторял внешние формы, лишь постепенно наполняясь содержанием. В дальнейшем книги эмблем, равно как и другие издания, выполняющие их функцию, стали активно использовать описания.

Следует отметить, что именно описательная часть эмблемы, *subscriptio*, является ее смыслоопределяющей частью. В обиходе эмблематического дискурса используются даже т. н. голые эмблемы, *emblemata nuda*, не содержащие картинки вовсе, а только описания и девиз. К ним как нельзя лучше подходят слова Вальтера Беньямина о стремлении «написанного стать изображением» [1, с. 183]. Иногда такие эмблемы представляли собой подготовительный материал для классических эмблем и предполагали работу художника или составление визуальной части эмблемы из элементов, содержащихся в книгах эмблем. Но можно встретить ситуации, когда описательная часть полностью заменяла изобразительную и даже делала ее необязательной. От этого эмблема не переставала быть эмблемой. Именно поэтому эстетический аспект эмблематики не является существенным для понимания ее значения, как не важен уровень каллиграфии или красота шрифта являющегося нам философского текста. Следует отметить также, что эмблема не использует цвет, как не использует его книжная культура практически до XX в., таким образом «умозрение в красках» о котором писал Е. Н. Трубецкой [23], бесспорно представляет собой способ философской визуализации, но является в иных контекстах. О таких случаях пишет Мишель Пастуро, анализируя переход цветовых символов в эмблему, когда «красный», «пурпурный», или «черный» имеют строгое, конвенционально определенное эмблематическое значение. Исследуя средневековую культуру, он отмечает, что «цвет представляет собой не чувственно воспринимаемое явление, а теологическую проблему» [18, с. 140]. В разные эпохи, в зависимости от того, что понимали под цветом — свет или вещество, отношение к нему менялось от признания цвета световой эманацией Бога до осуждения его как бесполезного украшения.

Юбер Дамиш обращает внимание на мнение, высказанное рядом мыслителей Просвещения, например, Кантом и Руссо, о рациональной незначительности цвета, который лишь услаждает наши чувства, в то время как изображения являются знаками, сообщающими нашему разуму ценные знания [4, с. 51].

Понимание того, что эмблема не обязательно подкреплена изображением, а может представать в виде описания визуальности, дает ключ к пониманию ряда визуальных метафор. Закрепление за ними эмблематического статуса позволяет увидеть определенное, конвенционально закрепленное содержание, а не произвольные образные зарисовки.

Изобразительная часть эмблемы, *picture*, также имеет достаточно определенное содержание — это такой же знак, как и сочетание букв. Комбинации эмблем при всей своей декоративности являются сообщениями, текстовыми посланиями. «Прочитать» такие сообщения можно, когда есть ключ: книга эмблем, откуда заимствуется изображение, описание, *subscriptio*, данное автором изображения, культурный, социальный или политический контекст, который предполагает определенное значение эмблемы. Поэтому исследовательская задача при расшифровке эмблематического значения изображения предполагает нахождение или реконструкцию описания. Иногда это бывает достаточно сложно, т. к. семантика, очевидная для современников, может быть непонятна исследователю, отстраненному от исследуемого объекта временным или культурным зазором.

Мы можем найти примеры «голых эмблем» в философских текстах российских мыслителей. Например, А. Т. Болотов, обращаясь к визуальным формам объяснения своей познавательной программы, формулирует эмблематическое описание эпистемологического идеала в статье «О незнании тех вещей, которые бы человеку познавать надлежало». Он говорит о нем как о картине:

Живописец старался изобразить на ней преимущества Священного писания над человеческим знанием, а притом и то самое представить... Он изобразил лежащего между развалинами великого здания старца, в глубоком размышлении находящегося. Одной рукой облокотился он на часть стены, развалившейся от древности, а в другой держал свиток, тогдашние его мысли представляющий. Стоящий подле его земной глобус казался подтверждать его размышления, а на свитке следующие три вопроса напечатаны были: «Что я? Зачем я? Что буду я?» Зрелище сего сединами украшенного старца простиралось на одно видение вверху картины изображенное. Из растворившегося облака видна была простертая рука, держащая Библию сиянием окруженную, а повыше немного сия надпись: «Здесь ответ на твои вопросы» [2, л. 47–77 об.]

Болотов и другие мыслители России эпохи Просвещения неоднократно писали в своих работах о принципиальном несовершенстве человеческого разума, о том, что познание имеет своей целью не столько постижение истины, сколько достижение счастья. Именно этот принцип иллюстрируется его «голой эмблемой».

Визуальные образы использовались как сжатые в один образ планы, или программы, представляющие собой эмблему, иногда скомбинированную из нескольких. Так, М. В. Ломоносов предполагал изложить философские основа-

ния своей системы в «Системе всей физики» и «Микрологии», однако успел набросать лишь предварительный план. Он хотел выстроить гармоничную и непротиворечивую картину мира, показав, что «все связано единою силою и согласованием природы» [11, с. 491]. Главная идея задуманного произведения отражена в проекте оформления титульного листа, своеобразного аллегорического «эпиграфа» (а по сути «голой эмблемы»), разработанного и описанного Ломоносовым довольно тщательно:

В картуше под титулом представить Натуру, стоящую главою выше облак, звездами и планетами украшенную, покрытую облачною фатою, в иных местах открытую, около ног — Купидоны, иной смотрит в микроскоп, иной с циркулом и с цифирною доскою, иной на голову из трубы смотрит, иной в иготь (ручная ступка. — Т. А.) принимает падающие из рога вещи и текущее из сосцов ее молоко. Все обще сносят на одну таблицу и пишут ее. Надпись: «Все согласуется» [11, с. 495].

Обращаясь к философской лексике XVIII в., в качестве наиболее близкого понятия для визуального выражения философского знания (как символического, так и эмблематического) мы могли бы назвать понятие «иероглиф» («гиероглиф»), которое мыслители использовали для обозначения способа визуализации идей. «В самые древние времена двоякий был способ изображать свои мысли, один образный или знаменательный, к какому принадлежат иероглифы... а другой азбучный или письменный» [25, с. 12], — писал Х. А. Чеботарев в «Слове о изобретении искусства письма». В. Н. Татищев заметил: «Первый образ писания был не буквами, но знаками вещей, еже иероглифия именовали» [22, с. 86].

А. А. Прокопович-Антонский, анализируя пути развития научного знания, отметил: «История разума представляет некоторые гиероглифические черты; но сие буквы заключают весьма темный смысл, непонятный для самих глубоких Философов» [19, с. 411].

Иероглифия, или иероглифика, в свою очередь, — это «наука о символах, эмблемах, таинственных знаках» [7, с. 254]. Иногда понятия «иероглиф» и «эмблема» использовались как тождественные. В описании коронации Анны Иоанновны мы читаем, что перила вокруг коронационного трона были украшены различными «гиероглифическими» фигурами [16, с. 6].

Исследователи не раз обращали внимание на близость иероглифа и эмблемы и генетическую связь между ними. О барочной иероглифике как особом способе работы с эмблемами писал Вальтер Беньямин, отмечая, что «аллегорист, работающий с эмблемами... вытаскивает эту сущность из-за изображения как письменное свидетельство, как подпись, тесно связанную, как в книгах эмблем, с картинкой» [1, с. 194]. Вместе с тем отмечалась недостаточная изученность этого языка и его концептов. Говоря об эмблеме, Юбер Дамиш пишет:

Немногие утруждают себя учетом не только иконографических, но и иконологических (в буквальном смысле термина) ее импликаций, равно как и выявлением семантических и синтаксических принципов, которым подчиняются подлинные фигуративные высказывания» [4, с. 92].

В России особенно чувствительны к визуализации концептов своего учения были масоны. Это во многом связано с тем, что именно в этой среде

была популярна философия неоплатонизма, отлившаяся в форму герметизма и мистики. Некоторые виды философского дискурса проникали в Россию и развивались в ней в значительной степени через масонские связи. Масонские издания, например журналы «Утренний свет», «Вечерняя заря», «Покоящийся трудолюбец», многочисленные переводы западных мистиков, издаваемые Н. И. Новиковым книги, посвященные проблемам морали и нравственности [12], содержали множество визуальных метафор.

Так, необходимость внутренней работы над собой, нравственного совершенствования, соединяющего «исправление сердца» и «очищение ума», описывалось как процесс ваения — человек творит по плану, предначертанному Богом, из «серого камня», или «дикого камня», своего естества. Из необработанной глыбы он создает прекрасное творение, «совлекает ветхого Адама» и предстает перед Создателем совершенным и законченным

Социальные взгляды масонов тяготели к утопизму. Отсюда понятия «царство Астреи», «Царство Офирское», «Зион», «золотой век», символизировавшие идеальное общественное устройство. Все эти образы имели отражение не только в масонской, но и в общекультурной эмблематике. Вот, например, описательная часть эмблемы «Век золотой»:

Простота, непорочность и искренность были торжеством сего прекрасного века невинности. Представляют его в образе прекрасной девицы, сидящей вдоль масличного дерева, знаменующего мир, посреди коего находится рой пчел. Она почти нага, волосы ее распущены небрежно по плечам, держит рог изобилия, из которого сыплются разные плоды. Тогда никакого жилища не имели кроме тени древесной и убежища в пещерах. Овидий говорит о том в первой книге своих превращений [8, с. 14].

Одним из наиболее распространенных типов утопизма был эпистемологический утопизм, предполагающий поиск и нахождение «истинного знания» («древнего знания», «Соломоновых наук»), носящего абсолютный и всеобщий характер, могущего быть теоретическим основанием для конкретных инструкций по реформированию общества. Аксиологическим ориентиром по поиску этого знания является «Восток». Именно там находится «Храм Добродетели», («Храм Натуры», «Храм Премудрости»). Изображение такого храма в стиле палладианской архитектуры иллюстрировало не только масонские сочинения. Мы можем его найти, например, на фронтисписе сочинения Екатерины II «Сказка о царевиче Хлоре» [5].

Знание описывается в категориях метафизики света, представленных визуальными метафорами, как движение от невежества и непонимания («мрак», «черная храмина») к знанию и свету («истинный свет», «умный свет», «магический огонь») и далее — в пространство трансцендентных сущностей («светоносный треугольник», «огненный треугольник», «блистающая звезда», «пламенеющая звезда», «непогасающий свет» «небесная лазурь», «свет несотворенный», «высший свет», «свет незаходимый»). Философские и социально-политические идеалы масонства изображались в виде храма Соломона, солнца, солнечных лучей, радуги. В масонском издании «Письма к другу и завещание сыну об ордене» так описывается титул издания:

Здесь представляется радуга, прекраснейшее явление в природе, которое можно было бы видеть и не паяя глаз вверх, потому что она отражается в протекающем ручейке на земле: но зрителями сего явления суть осел, обезьяна и свинья. Осел щиплет траву. Свинья спокойно спит в грязи, а обезьяна лазит по деревьям и швыряет камнем в солнце, беспокоящее ее лучами своими» [26, титул].

Солнечный свет здесь представляет собой божественную мудрость, к которой стремятся масоны, радуга — чудесное явление, а кабан, осел и обезьяна символизируют звериное царство, скоточеловеков, или «царство тьмы и телесной природы» [21]. В своих текстах масоны активно использовали визуальную символику, т. к. полагали, что «язык ока, язык созерцательный, язык души, это — внешний чертеж великих, сокровенных истин» [21].

И. П. Елагин, глава английского масонства в России, полагал, что существует некий универсальный язык, или культурный код, усвоив который, можно не только читать современные тексты, но и расшифровывать тайное знание древности. «Алфавитом» такого языка Елагин считал «изобретенные в древности иероглифы», иными словами, визуализированные понятия, смысл которых может быть разгадан пытливым исследователем исходя из транскультурных алгоритмов, заложенных в систему мировосприятия каждого человека. Эти понятия находятся вне конкретных проявлений социокультурного своеобразия, формируя как бы платоновский мир первичных отражений божественных сущностей, за которыми скрывается уже сам единый Бог, явленный в мире человеческих восприятий многообразием своих проявлений. Идеи исторической эволюции познания были развиты Елагиным в «Опыте повествования о России» главе под названием «О непорочном источнике многобожия». Этот фрагмент не только не был опубликован в первом томе сочинения Елагина, но и не был предназначен им для печати (этот и ряд других фрагментов из рукописи Елагина, носящих историософский характер, опубликован мною [6]). В нем Елагин проводит сравнительный анализ мировых религиозных систем и выявляет основные понятия древней, или, в соответствии с его теорией, «вечной», мудрости. Категориями культурного «метаязыка» становятся «единица», «точка», «равносторонний и равноугольный треугольник», «свет», «круг» («кольцо», «шар»), соединяющиеся в образе «огневидного шара», «крест», «четвероугольник». Каждое из этих базовых понятий получает соответствующую интерпретацию и является отражением божественных свойств.

Елагин рассматривает простейшие символы как наиболее адекватное выражение Абсолюта и из этого выводит «математическое» доказательство бытия Бога. Он использует идеи «метафизики света» полагая, что «по чувствованиям телесным» вечность изображалась «светозарным кругом». Другой символ, не менее почитаемый в культуре, — равносторонний треугольник, символизирующий Святую Троицу. Если изображения треугольника и «огневидного шара» в христианстве символизируют соотношение Троицы и единого Бога, то в языке это символизировало «бездну вечности» и четыре стихии. Три стороны треугольника — это земля, вода и огонь, а окружающие его лучи — воздух. Вероятно, нет нужды напоминать, что круг (шар) и особенно треугольник с расходящимися от него лучами были одними из излюбленных масонских символов.

Можно увидеть здесь некоторые параллели с незаконченным сочинением П. Флоренского «Symbolarium» — «Словарь символов», который он задумывал в 1920 г. [24]. Флоренский намеревался рассмотреть процессы развития мысли и отражение этого в логике усложнения визуальных представлений. Сначала он хотел проанализировать простейшие геометрические фигуры — точку, окружность, треугольник, квадрат, затем перейти к умножению их измерности (круг, шар, пирамида, куб), а также разнообразию форм. По его мнению, «идеографические знаки имели собственное существование и значение, независимо от языка словесного, а потому в некотором отношении идеографическая письменность может быть названа *универсальным* языком человечества» [24, с. 102].

Определенная общность интенций мыслителей разных эпох говорит, конечно, не о непосредственном влиянии. Несмотря на множество общих идей, маловероятно, что Флоренский вдохновлялся чтением рукописи Елагина. Вместе с тем очевидно, что осмысление проблемы невербального выражения абстрактных понятий, к которой обращались Елагин и Флоренский, а также С. Трубецкой, А. Лосев, М. Бахтин и другие русские мыслители, является актуальной для российской философии и культуры и порождено закономерностями ее собственного функционирования и развития.

Разумеется, система и иерархия «визуальных понятий», а также области их применения отличались от структуры классической метафизики, однако это не было качественное отличие, скорее просто некоторые области философствования активнее использовали образные ряды для осмысления и передачи философских смыслов. В книгах эмблем мы можем найти целые ряды философских концептов, это эпистемологические понятия, такие как «истина», «мысли», «учение», «убеждение», «идея», «воля», «размышление», «ослепление разума», «разум», «опыт», «познание», «мудрость», «мнение», «самопознание»; моральные категории, например, «надежда или упование», «почитание родителей», «любовь родителей к чаду», «стыд», «простота христианская», «кротость», «терпение», «смирение»; «любовь ко ближнему», «целомудрие», «щедрость», «зависть»; категории классической метафизики, например, «философия», «метафизика», «душа», «бессмертие души». Каждому из них соответствовал определенный код, существовавший как в визуальном, так и в нарративном (описательном) выражении. Кроме того к этим концептам тяготела значительная масса визуальных метафор («посмотрим», «увидим», «изобразим», «представим», «нарисуем», «прольем свет», «раскрасим» и т. п.), сопровождающих эпистемологические описания.

Визуальная лексика использовалась российскими авторами достаточно широко, в т. ч. в текстах, посвященных абстрактным метафизическим проблемам, к таким понятиям относится «картина», или «изображение». Яков Козельский отмечает: «Философы разделяют вещи на простые и сложные. Простыми называют те, которые не имеют ни величины, ни изображения, как, например, душа, а сложными — которые имеют величину и изображение, как, например, дерево, железо» [10, с. 175]. Даже эпистемологические рассуждения не только используют метафоры, но и описывают процесс познания через визуальные образы, как это делает Панкевич. Он пишет:

Могут кроме того математические доказательства быть совершенно уверенными, не представляя однако ж умовоображению вещи ясно и со всеми ее подробностями; могут также быть и такие, которые, будучи удовлетворительны для несомненного уверения, производят притом оное, представляя созерцанию ума, как бы на картине, вещь со всем тем, что для уверения в изъясняемом предложении в ней видимо быть должно, так что воображение находит и ясно видит в изображении самой вещи то, о чем для уверения в предлагаемой истине разума упоминается в доказательстве [17, с. 469].

Мыслители указывали на прямую связь между изображениями и письмом. Прокопович-Антонский писал:

Открытию писмен, без сомнения, должноствовало предшествовать искусство живописи; оно некоторым образом может почтенно быть самым средством, споспешествовавшим изобретению их, не упоминая о том, что гораздо естественнее и удобнее изложить и представить на картине изображение видимых нами приятных или поразительных предметов, нежели начертать письменами отвлеченные понятия [19, с. 413].

Разумеется, система и иерархия «визуальных понятий», а также области их применения отличались от структуры классической метафизики, однако отличия касались больше формы, нежели содержания. Особое значение эмблемы имели в системе государственной символики. Эмблематическое изображение добродетелей и пороков сопровождало все важные события. Например, в описании коронационных торжеств Елизаветы Петровны [14] (полностью оцифрованное издание можно посмотреть на сайте Нью-Йоркской публичной библиотеки) присутствуют женские образы ветхозаветных героинь — Юдифи и пророчицы Деворы. Героини женской истории «святая и праведная» Ольга, святая Елена, святая Елизавета также занимают в коронации свое важное место [14, с. 135]. Характерно, что Ольга (в крещении Елена) представлена как два разных персонажа. Государственную мудрость символизирует образ царя Соломона, а божественную — «Премудрость Божия», которая подает императрице скипетр и корону, небесное покровительство — Божия десница, держащая над императрицей венец [14, с. 132].

Христианские добродетели помещены вместе с гражданскими: «правосудие», «милость», «мудрость», «целомудрие», «правда», «мужество», а также «правда», «защитение», «крепость», «действие совершенное», «благоденственная жизнь», «рассуждение», «изобилие», «правосудие», «великодушие», «сохранение», «милосердие», «наставление», «спасение рода человеческого», «верность», «здравие», «покой», «златые веки», «слава», «мужество», «верность», «изобилие», «бодрствие», «экономия», «постоянство» представлены в своем эмблематическом выражении [14, с. 135–149]. Тема Золотого века и будущего благоденствия встречается в оформлении несколько раз. Так, «Сатурн, по приличию его, венец от различных цветов и плодов сплетенный в руках держащий, чрез которых знаменуется величие и благополучие. Надписание: “Златые начинаем веки”»; «Лавстица летит весну провещающая с надписанием: “Радостное провозвещает время”» [14, с. 135].

Дисциплинарная граница между философией и другими видами дискурсов определена их принадлежностью к различным видам знания, различным институциональным сферам, «кафедрам». Смысловая же, относящаяся к системам идей, а не способам их выражения, — невероятно эфемерна, если вообще существует. Освоение анализа визуальных форм рефлексии позволяет считать, что это не менее эффективный способ выражения философских идей и рассуждений на абстрактные темы, нежели понятия из метафизической лексики. Способы постижения мира, в т. ч. его сокровенных структур, многообразны и неисчислимы, поэтому культура порождает тексты, помогающие осознать проблему, или «настроиться на волну», в которой возможно ее разрешение. Именно это создает пограничные жанры и языки, позволяющие обсуждать философские проблемы «нестрого», «примерно», гипотетически, т. е. именно так, как она это делает уже две тысячи лет. При этом удивительно не только то, что философские смыслы выражаются в визуальных образах, а то, что культура время от времени воспроизводит их архитипически без видимой связи одного с другим. Философия широко использовала изображения для объяснения и (само)репрезентации [27; 29], это позволяет говорить о том, что визуализация является одним из ее языков.

ЛИТЕРАТУРА

1. Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. — М.: Аграф, 2002.
2. Болотов А. Т. О незнании тех вещей, которые бы человеку познавать надлежало // Забавы живущего в деревне, или Собрание разных мелких нравоучительных, сатирических, натурологических и других, отчасти забавных сочинений, писанных в разные часы для пользы и удовольствия себя и другим людям, одним Россиянином, сочинявшим некогда «Детскую философию» и разныя другия книги». 1791 // РО Российской национальной библиотеки. — Ф. 89: Болотовы А. Т., П. А. и М. П. — Ед. хр. 64. — Л. 46–48об.
3. Григорьева Е. Эмблема. Очерки по теории и прагматике регулярных механизмов культуры. — М.: Водолей, 2005.
4. Дамиш Ю. Теория облака: набросок истории живописи. — СПб.: Наука, 2003.
5. Екатерина II Сказка о царевиче Хлоре. — СПб.: Тип. Акад. наук, 1783.
6. Елагин И. П. Опыт повествования о России / подготовка текста, прим., послеслов. Т. В. Артемьева // Литература и история. — СПб.: Наука, 2001. — Вып. 3. — С. 446–523.
7. Иероглифика // Словарь русского языка XVIII века. — Л.: Наука, 1984.
8. Иконология, объясненная лицами; или Полное собрание Аллегорий, Емблем, и пр. Сочинение полезное для Рисовщиков, Живописцов, Граверов, Скульпторов, Стихотворцев, ученых людей, а особливо для воспитания юношества. Содержащее 225 фигур. Гравированных Г. Штибером в Париже: т. 1–2. — М., 1803.
9. Киселева М. С. «Мир вещей человеческих» Дж. Вико: визуализация смысла истории в барочной эпистемологии // Человек. — 2014. — № 1. — С. 92–107.
10. Козельский Я. П. Философические предложения, сочиненные надворным советником и правительствующего сената секретарем Яковом Козельским в Санкт-Петербурге 1768 года // Общественная мысль России XVIII века: в 2 т. — М.: РОССПЭН, 2010. — Т. 1: *Philosophia rationalis*. — С. 141–266.
11. Ломоносов М. В. [Заметки к Системе всей физики и «Микрологии»] // Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. — М.; Л.: АН СССР, 1952. — Т. 3: Труды по физике и химии, 1753–1765. — С. 491–504.

12. Мельникова Н. Н. Издания, напечатанные в типографии Московского университета. XVIII век. — М.: Изд-во МГУ, 1966.

13. Морозов А. А. Эмблематика барокко в литературе и искусстве петровского времени // XVIII век. Сб. 9: Проблемы литературного развития в России первой четверти XVIII века. — Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1974.

14. Обстоятельное описание Торжественных порядков Благополучного вшествия в царствующий град Москву и Священнейшаго коронования Ея Августейшаго Императорскаго Величества Всепресветлейшия Державнейшия Великия Государыни Императрицы Елисавет Петровны Самодержицы Всероссийской, еже бысть вшествие 28 февраля, коронование 25 апреля 1742 года. — СПб.: Тип. Академии наук, 1744.

15. Обстоятельное описание Торжественных порядков Благополучного вшествия в царствующий град Москву и Священнейшаго коронования Ея Августейшаго Императорскаго Величества Всепресветлейшия Державнейшия Великия Государыни Императрицы Елисавет Петровны Самодержицы Всероссийской, еже бысть вшествие 28 февраля, коронование 25 апреля 1742 года. — СПб.: Тип. Академии наук, 1744. URL: <http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47df-e562-a3d9-e040-e00a18064a99/book?parent=494aa760-c638-012f-80e9-58d385a7bc34#page/1/mode/2up> (дата обращения: 02.08.2017).

16. Описание коронации ее величества Императрицы и Самодержицы Всероссийской Анны Иоанновны, торжественно отправленной в царствующем граде Москве, 28 апреля 1730 года. — М.: Синодальная. тип., 1725

17. Панкевич М. И. Слово о подлинной цели математических наук и о сообразном ей расположении упражнений в таковых, произнесено 30 июня 1792 года // Общественная мысль России XVIII века: в 2 т. — М.: РОССПЭН, 2010. — Т. 1: *Philosophia rationalis*. — С. 441–478.

18. Пастуро М. Символическая история европейского средневековья / пер. с фр. Е. Решетниковой. — СПб.: Александрия, 2012.

19. Прокопович-Антонский А. А. Слово о начале и успехах наук, и в особенности естественной истории. На высокаторжественный и всерадостный день восшествия на престол Ея Императорскаго Величества Всепресвятлейшия Великия Государыни Императрицы и Самодержицы Всероссийския Екатерины II, говоренное в торжественном собрании Императорского Московскаго университета июля 1 дня, 1791 года // Общественная мысль России XVIII века: в 2 т. — М.: РОССПЭН, 2010. — Т. 1: *Philosophia rationalis*. — С. 401–424.

20. Символы и Емблемата, указом... императора московского великого государя Петра Алексеевича напечатаны. — Amstelodami [Amsterdam]: Apud Henricum Wettstenium, 1705.

21. Соколовская Т. О. Масонские рисунки и виньетки // Старые годы. — 1909. — № 1. — С. 46–51. — URL: <http://aldusku.livejournal.com/41666.html> (дата обращения: 02.08.17).

22. Татищев В. Н. Разговор о пользе наук и училищ. [1733]. — М., 1887. — С. 86.

23. Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи. — М.: Тип. товарищества И. Д. Сытина, 1916.

24. Флоренский П. А. Предисловие // Некрасова Е. А. Неосуществленный замысел 1920-х годов создания «Symbolarium'a» (Словаря символов) и его первый выпуск «Точка» // Памятники культуры. Новые открытия. — Л., 1984. — С. 99–115.

25. Чеботарев Х. А. Слово о изобретении искусства письма. — М.: Университетская тип., 1776.

26. Штарк И. А. Письма к другу и завещание сыну об Ордене св. К. / пер. с немецкого [А. Ф. Лабзина]. — СПб.: в Морской тип., 1816.

27. Braun L. Iconographie Philosophie. — Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 1994.

28. Emblematica Online. — URL: <http://emblematica.grainger.illinois.edu/> (дата обращения: 02.08.17).

29. Menestrerii C. F. Philosophia Imaginum id est Sylloge Symbolorum Amplissima: qua Plurima Regum, Principum, Nobilium, Foeminarum illustrium, Eruditorum, aliorumque Virorum in Europa praestantium, quae prostant, summa diligentia sunt congesta methodoque succincta exhibita. — Amstelodami: Janssonio-Waesbergii, 1695. — URL: <http://diglib.hab.de/drucke/fe-34/start.htm> (дата обращения: 02.08.17).

30. The Society for Emblem Studies. — URL: <http://www.emblemstudies.org/> (дата обращения: 02.08.17).

*К. Б. Ермишина**

МЕСТОРАЗВИТИЕ И РИТМЫ ЕВРАЗИИ: К ОБОСНОВАНИЮ ФИЛОСОФИИ ЕВРАЗИЙСТВА

В статье рассмотрен вопрос философских оснований евразийства и представлена альтернативная теории П. Серию точка зрения, полагавшего, что идейной основой евразийства является онтологический структурализм. Евразийская философия в своем становлении прошла пять этапов, и онтологический структурализм был важным, но не конечным этапом философского пути, пройденного евразийством. П. Н. Савицкий формулирует понятие «месторазвитие» и выходит на темы историософии пространства, идеи-правительницы, периодической системы сущего, единства мироздания. В сочетании со структурным анализом, предложенным Н. С. Трубецким в 1920-е гг., эти темы постепенно трансформировались в философию факта и сущности исторического времени. После начала переписки с Л. Н. Гумилевым Савицкий узнает от него об открытии астрофизика Н. А. Козырева о сущности времени, которое, по его предположению, имеет направленность и энергию. Теорию времени Н. А. Козырева и свою теорию энергии исторического процесса Савицкий признал идентичными.

Ключевые слова: философия евразийства, структурализм, пространство и время, философия факта, квантовая физика, теория исторических подъемов и спадов, этногенез.

K. B. Ermishina

LOCATION AND RHYTHMS OF EURASIA: TOWARDS A PHILOSOPHICAL FOUNDATION OF EURASIANISM

The article considers the issue of the philosophical foundations of Eurasianism and presents an alternative theory to P. Serio's view that the ideological basis of Eurasianism is to be found in ontological structuralism. The author reflects on the ideological basis of Eurasianism in the energy philosophy of time and space and explores the development of Eurasian philosophy in its passage through five distinct stages. The author notes that ontological structuralism was important, but not the final stage of its philosophical development. P. N. Savitsky formulates the concept of «localized development» and goes on to the themes of the historiosophy of space, the ruler of ideas, the periodic system of existence, and the unity

* Ермишина Ксения Борисовна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Дом русского зарубежья им. А. Солженицына (Москва); [Xenia_ermishina@mail.ru](mailto: Xenia_ermishina@mail.ru)

of the universe. In combination with the structural analysis proposed by N. S. Trubetsky in the 1920's, these themes were gradually transformed into a philosophy of the fact and essence of historical time. Upon initiating correspondence with L. N. Gumilev, Savitsky learned from him about astrophysicist N. A. Kozyrev's discovery of the essence of time, which, in his formulation, has direction and energy. Savitsky recognized Kozyrev's theory of time and his own theory of the energy of the historical process as identical.

Keywords: philosophy of Eurasianism, structuralism, space and time, philosophy of fact, quantum physics, theory of historical ups and downs, ethnogenesis.

Евразийство в нашей стране начали изучать в начале 1990-х гг., которые были временем небывалой политизации постсоветского общества. Это наложило особый отпечаток на гуманитарные исследования, так что евразийство рассматривали по преимуществу как политическое движение. Спустя годы многие исследователи отошли от этого взгляда, появилось стремление понять евразийство как культуросцентричное мировоззрение, имеющее свою историческую, историософскую, религиозно-практическую, философскую стороны (см.: [5; 14; 18]). Большинству исследователей, тем не менее, больше импонировал другой подход; они старались показать, что евразийство есть политическая ересь, и с некоторым пафосом разоблачить его (см.: [8; 10; 11]). В последнее время появилось множество исследований, в которых обсуждаются мировоззренческие аспекты и научные перспективы евразийства (см.: [1; 3; 9]). Вопрос о философских основаниях евразийства до сих пор остается открытым.

В настоящий момент существует по сути только одна концепция историко-философской базы евразийства, которая была инициирована книгой Патрика Серियो «Структура и целостность. Об интеллектуальных истоках структурализма в Центральной и Восточной Европе 1920–30-е гг.» (М., 2001), появление которой вызвало некоторого рода сенсацию. П. Серियो выдвинул концепцию философских оснований евразийства, связав ее со структурализмом. Согласно П. Серियो, особенности структурализма евразийцев связаны с их русским происхождением: в отличие от передовых европейцев, которые давно расстались с такими «ветхими» и «стародавними» конструкциями, как платонизм, евразийцы структурализм понимали в духе Платона и едва ли не Гегеля. Это мнение является довольно уязвимым, его справедливо критиковали рецензенты книги П. Серियो (см.: [2; 6]), тем не менее основная интуиция автора верна.

Онтологический структурализм как нейтральная философско-методологическая установка идеально подошел на роль философского базиса евразийства, позволив уйти от пресловутых споров о политике и отказаться от бесконечных перечислений рядов евразийских предшественников, философская репутация которых была явно не бесспорной (славянофилы, русские почвоведы и ранние геополитики, поэты Серебряного века и проч.). Исследования П. Серियो вдохновили современных исследователей, некоторые из них приняли его концепцию как научно доказанную (см.: [4]), другие на основе концепции Серियो создали свои оригинальные концепции, краеугольным утверждением которых стало признание евразийского структурализма (см.: [2]). По прошествии некоторого времени, когда радость от обретенного философского основания евразийства несколько улеглась, полезно задаться резонным вопросом: подлинно ли эта конструкция является философской базой евразийства или, говоря о струк-

турах и идеях, они имели в виду нечто иное? Можно уточнить вопрос: рассматривали ли евразийцы структурализм как философию или брали только его формально-методологический аспект, при этом философски оставаясь ему чуждыми? Является ли онтологический структурализм достаточным основанием философской базы евразийства или всего лишь фрагментом и требуется подробная реконструкция философии евразийства? Именно рассмотрению поставленных вопросов, а также поиску ответов на вопрос о философских основаниях евразийцев посвящена настоящая статья.

Сами евразийцы не мыслили своего мировоззрения вне философии, но проблема заключалась в том, что их философская система созревала достаточно долго и прошла несколько стадий идейного формирования, причем каждая стадия являлась законченным целым. Можно сказать, что существовало несколько версий философии евразийства. Рассматривать философию евразийства необходимо именно стадийно. По моему предположению, таких стадий формирования евразийской философии было, по крайней мере, пять:

1. Формирование первых философских понятий и тем (1920–1922). Нахождение методологических приемов рассмотрения материала: структурный анализ (Н. С. Трубецкой) и сопоставление различных признаков разнородных систем (П. Н. Савицкий).

2. Концепция волновых взаимовлияний (концепция «радужной сети культур и языков» Н. С. Трубецкого). Первые опыты по философии «идеи-правительницы» П. Н. Савицкого (1923). Разработка «философии леса и степи» Савицкого — Трубецкого (1922–1924), которая легла в основу евразийской историософии (1925–1926).

3. Оформление концепции Единства мироздания П. Н. Савицкого (1926–1928). Разработка понятия «месторазвитие» (1926). Сплав идей структурализма и системы организационных идей, переход к философии пространства (1928–1932).

4. Выдвижение идеи «периодической системы сущего». Углубление платонического начала в евразийской философии: понятие «эйдос», модель, организация исторического процесса. Переход от понятия «идея» к концепции «энергия» (1930-е гг.).

5. Переход к «философии факта» и философии времени П. Н. Савицкого (конец 1950-х гг. — 1968).

В предложенной схеме развития евразийской философии года указаны достаточно произвольно, т. е. очерчивают только общие рамки, когда оформлялись или уточнялись те или иные идеи. У движения было несколько спутников-философов, которые вносили некоторые флуктуации в общий процесс становления евразийской философии. Так, например, участники движения, философы Л. П. Карсавин и В. Н. Ильин не выражают аутентичной философской мысли, связанной с истоками формирования евразийства в начале 1920-х гг. В. Э. Сеземан также не внес существенного вклада в философию евразийства как таковую (см.: [17]), а временное увлечение П. П. Сувчинского и некоторых других евразийцев философией Н. Ф. Федорова и марксизмом шло параллельно общему евразийскому идейному становлению, не сливаясь с ним. Богословский пуризм Г. В. Флоровского и его же критика философии рацио-

нализма на Западе, пантеизм Л. П. Карсавина, феноменология и «эйдократия» В. Н. Ильина и В. Э. Сеземана, марксизм и федорианство П. П. Сувчинского только затемняют вопрос об евразийской философии, внося «помехи» и «шумы» в общий поток формирования евразийской идеи и в конечном итоге по чисто методологическим причинам должны быть «выведены за скобки».

Евразийская философия формировалась вокруг нескольких тематических блоков: история, география, культура, язык, но Савицкий и Трубецкой внесли самый большой вклад в копилку евразийских идей. Сувчинский предложил темы, которые не стали базисными, но скорее внесли яркие штрихи в общую картину евразийского мировоззрения. Идеи и основные темы Сувчинского («бытовое исповедничество», «эпоха веры», типы творчества, примирение советской и эмигрантской культуры в едином синтезе русской культуры XX в., русская революция как поворотный момент в истории всего человечества и др.) были фрагментами большой евразийской мозаики, являясь скорее легкими зарисовками действительности, наблюдениями в духе беллетристики. Таким образом, искать истоки евразийской философии нужно в работах Савицкого и Трубецкого, а Сувчинского также «вывести за скобки» рассмотрения.

В ранних статьях Савицкого постижение России идет по пути рассмотрения ее экономических возможностей. Именно экономика стала мостом к географии, поскольку торгово-промышленные предприятия теснейшим образом связаны с понятиями «пространство» и «расстояние», пересекая которые товары того или иного государства конкурентоспособны или убыточны. В связи с этими экономическими наблюдениями Савицкий пишет краеугольную для евразийства геополитическую статью «Континент-океан (Россия и мировой рынок)», обосновывая автаркичность Евразии экономическими причинами: у нее нет выхода к теплым незамерзающим морям, поэтому выдержать конкуренцию с морскими торговыми путями она не может. Ее единственный несомненный экономический козырь — бескрайние степные пространства, выполняющие роль сухопутных торговых путей. Описывая мировую экономическую конъюнктуру, Савицкий использует различные термины: «расстояние», «масштабы», «пространства», «образования», «континент-океан». Савицкий находит первый пробный рабочий термин для описания внутриконтинентальных пространств Евразии: «континент-океан». Сопоставляя расстояния и издержки при продвижении товара, Савицкий приходит к выводу о параллелизме нескольких важнейших явлений: климата, рельефа местности, экономических данных. Модели, возникающие в результате сопоставления междисциплинарных данных, позволят исследователям говорить о структурализме евразийцев.

Трубецкой размышляет о русской культуре, выделяя два ее важнейших структурных признака: «верхи» и «низы». В статье 1921 г. «Верхи и низы русской культуры (этническая основа русской культуры)» «низы» культуры элементарны и внеиндивидуальны (продукт коллективного творчества). «Верхи» культуры, которые являются принадлежностью верхних слоев общества, носят усложненный характер, имеют выраженные индивидуальные черты. Два комплекса («верхи» и «низы») подразделяются каждый на два признака, имеющие характер парных оппозиций (элементарное — усложненное, внеиндивидуальное — индивидуальное). Культурные ценности низов, проникая в верхние слои,

усложняются и индивидуализируются, и наоборот, миграция из верхних слоев культуры в нижние сопровождается потерей сложности и обезличиванием. Кроме этих двух элементов, присутствует третий — чужеземная культура, элементы которой частично усваиваются и «перерабатываются», приспособляются для нужд автохтонной культуры. Если в этот слаженный механизм попадает совершенно чужеродный элемент (например западные культурные ценности в Россию XVII–XVIII вв.), и он начинает в одностороннем порядке усваиваться только «верхами», то в культуре может произойти коллапс, т. е. «кровообращение» ценностей верхов и низов прекращается, общество разобщается, возникают два противостоящих друг другу класса. Постепенно пропасть между этими элементами общества разрастается, что рано или поздно заканчивается революцией.

Схема Трубецкого только на первый взгляд кажется элементарной, но если ее изобразить графически, то она предстанет достаточно сложно функционирующей органической системой, наподобие живого тела, в котором осуществляется кровообращение венозной и артериальной крови. В дальнейшем парные оппозиции признаков займут важное место в научной работе Трубецкого. Он строго различал внутреннюю речевую и реализованную деятельность (фонему и звук), основными понятиями фонологии стали оппозиция, корреляция и нейтрализация. Через оппозицию определяется фонема как отдельная лингвистическая единица, т. е. происходит смысловое различие. Трубецкой вывел целый ряд различных оппозиций (односторонние, двусторонние, многомерные, пропорциональные, изолированные и т. д.). Корреляция в его фонологической системе также носила парный характер, но в каждой паре было множество (не бинарное) входящих элементов. Третий элемент фонологии — нейтрализация (нейтрализующиеся оппозиции) является основой языкового процесса в описании Трубецкого.

Таким образом, в ранних работах Савицкий ищет рабочие термины и разрабатывает метод сопоставления различных характеристик (карт, статистических данных, температурных изотерм и проч.), а Трубецкой движется в направлении выработки метода построения систем и описания их действия. Дальнейшим важным шагом вперед можно считать разработку Трубецким концепции «радужной сети культур и языков». В статье «Вавилонская башня и смешение языков» (1923) Трубецкой выдвигает важнейшие понятия: «языковой союз» и «радужная сеть языков». По Трубецкому, каждый язык распадается на наречия, в свою очередь наречия — на говоры, говоры на подговоры. Между соседними наречиями имеются переходные говоры. Таким образом, язык как некое единство представляет собой непрерывную цепь говоров, каждый из которых выполняет роль посредника между соседями. Языки объединяются в семейства, внутри которых различаются ветви и подветви. Сеть языков непрерывна, охватывает все человечество и в силу этой непрерывности представляет собой радужную сеть: «все языки земного шара представляют некоторую непрерывную сеть взаимно переходящих друг в друга звеньев, как бы радужную» [19, с. 334]. Метафора «радужной сети» языков и культур чрезвычайно емкая и отсылает нас уже не к понятию структуры, но к понятию «волны» или «энергии». Взаимообмен информацией «верхов» и «низов»

осуществляется внутри структуры также волнообразно. Языки «заражают» друг друга различными элементами своих структур, являются проницаемыми, уязвимыми. Культуры являются весьма неустойчивыми конструкциями, которые могут разрушиться, если волной взаимовлияний в них будет занесен элемент, им чуждый.

Эта теория Трубецкого соответствует новой научной картине мира, которая возникает примерно в то же время. Речь идет о квантовой физике, которая разрушила представление о том, что атом есть устойчивый материальный элемент, а входящие в него электроны имеют некую константу в своем движении. Луи де Бройль предположил, что электрон есть частица-волна, а сама материя есть неустойчивая на микроуровне структура, которая постоянно в глубинах своего бытия меняется, имеет некую умопостигаемую, световую природу. Возникновение в одно и то же время похожих представлений в гуманитарных и в точных науках сложно назвать случайностью. Трубецкой в 1923 г. написал свою работу о языковых волнах, и в 1923 г. Луи де Бройль выдвинул теорию, которая легла в основу квантовой физики, — о том, что корпускулярно-волновое строение материи универсально.

П. Н. Савицкий в статье «Подданство идеи» (1923) выдвигает понятие господствующей идеи, управляющей историческим процессом. Речь идет об идее, составляющей государственный и общественный идеал, которая властно возносит одни личности, иногда самые ничтожные, и низлагает другие, даже если они обладают выдающимися качествами, но не соответствуют идее-правительнице. В ранней концепции Савицкого идея-правительница наполнена скорее духовым, отчасти мессианским содержанием (автор указывает, в частности, на концепцию «Москва — Третий Рим» как идею-правительницу для своего времени). По мере оформления евразийства как политического движения меняется и само понимание сути и задач идеи-правительницы. Концепция «идея-правительница» у евразийцев имела слабо очерченные смысловые границы, так что каждый евразиец мог наполнять ее различным содержанием: от рецепции марксизма в сплаве с платонизмом (В. Н. Ильин), до политической идеологии (Н. С. Трубецкой). У Савицкого, тем не менее, первоначально идея-правительница имеет, несомненно, религиозные очертания. Идея заряжена некой *силой*, которая способна управлять историческим процессом. Его философская интуиция движется в направлении дискурса *энергии*, взаимодействия (синергии) человека и идеи-правительницы. Такое понимание тождественно философии исихазма, в которой основным концептом является различение сущности и энергии, а также синергии, взаимообмена энергиями. В отличие от аристотелевского понятия энергии, в исихазме обязательно присутствуют принципы иерархии и общения, волевой интенции от низшего к высшему, в результате которой происходит возвышение низших сущностей, стремящихся к тождеству с высшими. Важнейшим отличием от аристотелевского понятия энергии в исихазме выступает принцип тождества сущности и энергии, что предполагает, безусловно, разрыв смыслов, антиномию, поскольку они одновременно и различны и тождественны.

В 1926 г. в работе «Географический обзор России-Евразии» Савицкий вводит в научный оборот термин «месторазвитие», который станет краеу-

гольной историософской и геософской категорией. С рождением термина «месторазвитие» начинается евразийская философия пространства, а его философский словарь пополняется все новыми терминами. Месторазвитие означает территорию взаимодействия среды и человека, место встречи природного, антропологического и надприродного факторов. Каждая территория обладает рядом географических признаков, которые вынуждают человека строить культуру в соответствии с ними — так рождаются речные, океанические, степные цивилизации.

По Савицкому, человек включен в общий хор живых существ и в такой же степени формирует средой, в какой формирует ее саму: «...общезитие живых существ, взаимно приспособленных друг к другу и к окружающей среде» и *ее к себе приспособивших*» [15, с. 267]. Эти термины служат «цельному пониманию мира», а также «задаче “связи наук”» [15, с. 166]. Совокупность условий позволяет определять типы месторазвитий и историческую судьбу народов. Что касается России, то она располагается в границах особого месторазвития, отличного от Европы, поэтому, по Савицкому, не может иметь единую с ней судьбу. Определение России как особого исторического мира является основной категорией мышления евразийства. Культурологическую теорию Трубецкого Савицкий уточняет с применением нового термина: Савицкий говорит о том, что культура есть принадлежность месторазвития, поэтому социум, испытывающий его влияние, приспосабливается к себе и приспосабливается к месту своего развития двумя путями: непосредственного и опосредованного взаимодействия, если в пространстве, куда пришел новый народ, до него уже была сформирована другая культура. К 1926 г. Савицкий пришел к важнейшим понятиям и выводам, в которых наиболее часто звучащими терминами и мотивами стали слова: «жизнь», «сущее», «формирующее пространство — месторазвитие», «единство наук», «единство мира через единство мировоззрения и синтез наук». Эти понятийные блоки дали возможность сделать следующий шаг в направлении философии единства мироздания, которая оформляется к 1928 г.

В 1928 г. Савицкий формулирует свои основные мировоззренческие позиции в работе «Единство мироздания», в которой отразились его труды в области географии, экономики, почвоведения и истории. Применяя метод сравнительного анализа и наложения результатов фактического материала из этих разнородных областей, он пришел к видению единства мировой истории, природного и космического бытия: «...мы утверждаем единство мироздания — это положение имеет для нас и религиозный, и позитивно научный <...> смысл» [15, с. 278]. Второй важнейшей идеей Савицкого в этот период становится утверждение системности, упорядоченности и высшей разумности бытия мира:

отдаленнейшие звездные миры, Солнечную систему, растительное и животное царство (и человеческое сообщество) мы одинаково находим в состоянии организации. Организация есть невероятность. И в то же время организация есть верховный закон, которому подчиняется сущее [15, с. 341].

Сущее раскрывается как грандиозная картина развития мира на основе номогенеза, или эволюции, подчиненной закономерности, которую невоз-

можно понять вне допущения надмирного Начала, заложившего основания номогенезу. Для Савицкого важно понять, что есть принцип закономерности, и он дает первое, неуверенное определение: «организация и есть дух, пребывающий в материи» [15, с. 342]. Этот «дух» веет во всех закономерностях природного и человеческого бытия. Это позволило исследователям записать евразийцев в платоники, а само евразийство с оглядкой на фонологию Трубецкого определить как структурализм неоплатонического типа. Поздние работы Савицкого, тем не менее, выходят за рамки этого определения и в смысловом плане принадлежат к научной парадигме, которую можно описать как фрактально-волновую картину мира. В данном случае речь идет о теории фракталов Б. Мальдеброта, который описал самоподобные математические системы в работе «Фрактальные объекты: это форма, случайность и размерность» (1975).

Следующим этапом становления евразийской философии стало выдвижение Савицким «периодической системы сущего» и «системы организационных идей». В статье «Власть организационной системы» Савицкий анализирует труды советских историков и констатирует, что подсознательные мотивы, управляющие поведением людей, сильнее рациональных постулатов. Подсознательные импульсы берут начало в глубине веков, когда формировалась нация, определялись ее исторические судьбы. Марксизм провозглашен высшей истиной, но русские историки пишут работы, лишённые подлинного интереса к социально-экономической стихии. Официально отвергающие роль личности в истории, на деле русские историки создали целую плеяду исторических героев (Робеспьер, Марат и др.).

В основе этого явления лежит организационная идея,

или иначе — модель и прообраз, сочетающий и сопрягающий материальные силы — является основным движущим фактором, существом или *эйдосом* исторического процесса <...> идея *властная*, владеющая материей и движущая ею, проникающая в материю и преобразующая ее, чуждая всякого отвлеченного «идеализма» [7, с. 133].

Савицкий выдвигает новый принцип исследования исторического материала: через нахождение ведущих идей, организующих течение истории, определяющих психологию ее основных деятелей. Это позволит построить периодическую систему сущего, которая восходит к системе организационных идей. Называя эту концепцию периодической системой, Савицкий соотносит ее с системой химических элементов Менделеева, т. е. говорит о том, что

ее периодичность определяется ритмикой в сочетании организуемых элементов. Это одинаково относится к «периодической системе химических элементов» <...> к «периодической системе зон», в ее климатологической стороне, к той «периодической системе», к которой тяготеет современная биология. Рассматривая на тех же основаниях ряд социально-экономических формаций, можно построить, путем сочетания важнейших производственных элементов, своеобразную «периодическую систему» общественных укладов [7, с. 134].

Савицкий надеялся, что можно построить большую суперсистему организационных идей для всего сущего, сведя данные географии, биологии, химии,

истории и других областей знания воедино. Принцип развития живых существ, ритмика исторических процессов, психических и социальных явлений должна иметь единый источник и похожие контуры, т. е. быть самотождественными множествами или фракталами, в которых всё отражается во всем. Это даст возможность построить грандиозную философскую систему:

...путь к высшим формам познания пролегает именно и только через установление *системы организационных идей*, действующих в каждой отрасли явлений. Устанавливая эти системы и сопоставляя их, евразийство стремится к нахождению *единой философии сущего* [7, с. 134].

В основе этой философии лежит видение эйдохратической концепции сущего и единства мироздания. Савицкий пользовался терминами «идея» и «эйдос» как взаимозаменяемыми, не делая различия.

Основываясь на выводах, сделанных в статье «Власть организационной идеи» и других важных работах на схожую тему, Савицкий приступил к изучению русской средневековой истории для выявления ее основных движущих идей. Савицкий приходит к выводу о том, что история подчиняется двум важнейшим закономерностям: подъемам и депрессиям (прогибам). Свои выводы Савицкий изложил в двух главных статьях: «Подъем» и «депрессия» в древнерусской истории» (1936) и «Ритмы монгольского века» (1937). Тем не менее эти статьи заметно отличаются от предшествующих в плане используемых автором понятий для описания исторической действительности. Меняется евразийский понятийный словарь, что можно считать важным знаком появления контуров новой философской модели.

Савицкий отказывается от безусловного использования терминов «идея» и «эйдос», которые из терминологических рабочих понятий становятся описательными, прикладными терминами. В тексте господствуют такие понятия, как «силы», «энергии», «истощание», «распад», «напряженная реализация», «взрыв организационной энергии», «энергия и воля к бытию», «взрыв социальной энергии верхов» и т. д. Организационные системы «пронизывают» все слои исторических процессов, агрессия, выражающаяся во внешней экспансии, «истощает силы страны» и выходит в депрессивную фазу, или в кризис. Экспансия как порождение подъемной фазы порождает депрессию, одна волна переходит в другую не по закону логики (логически предположить, что высшая точка подъема не может кончиться провалом), а по закону физического истощения энергии, исчерпавшей теплоту и интенсивность первоначального импульса. Слова «идея» и «энергия» теперь используются как взаимозаменяемые, так, Савицкий пишет о сущности «подъема» «как взрыва организационной энергии» [16, с. 72], т. е. употребляет это словосочетание вместо «организационная идея». Подъемные признаки группируются в «кусты», сгустки и средоточия силы, которые порождают исторический взлет и процветание, когда эти «сгустки» разрастаются, расширяются и дают всплеск энергии достаточный, чтобы качнуть маятник истории.

Савицкий выявляет целый ряд признаков, которые характеризуют подъемные фазы: расцвет торговой деятельности, создание крупных состояний, градостроительство, колониционная деятельность, политика «ставки на силь-

ных», приток эмиграции в страну, расцвет искусств и т. д. (всего 27 признаков). Депрессивные фазы характеризуются противоположными признаками: гибелью торговых путей, разорением купцов, разграблением хозяйственных запасов, упадком городов, деколонизацией ранее освоенных земель, ударом по верхам общества, оттоком из страны материальных ценностей, произведений искусства, эмигрантов, политическим распадом страны (всего 27 признаков). Проследивая чередование фаз подъема и упадка, Савицкий приходит к выводу о том, что для древнерусской истории подъемные фазы продолжаются около 17 лет, переходные — 10, депрессивные — 7. Если построить на основании этих данных историческую кривую, то получится диаграмма, отражающая сердцебиение исторического ритма: «Вся мировая история открывается нашему взору в новом свете. Должно быть изучено пульсирование ее сердца, чередование в ней мощных взрывов организационной энергии и последующих ее “провалов”» [16, с. 95]. Диаграмма «подъемов» и «депрессий» показывает, что исторический процесс медленно, но неуклонно движется вверх, устремляется к некому вершинному моменту в истории.

Эти наблюдения вывели Савицкого к новой теме: историческое время и его сущность:

Устанавливая шкалу «подъемных» и «депрессивных» признаков, отвечающих условиям каждой данной страны и эпохи, — наука, при их помощи, может как бы испробовать вкус и ощутить запах любого данного отрезка времени <...> Исследование «биологических кривых» в их применении к фактам общественно-исторического порядка должно усилить нашу восприимчивость к особенностям и отличительным чертам отдельных периодов прошлого <...> Исследуя «биологические кривые», мы не только должны по-новому ощутить вкус, цвет и запах времени, но можем по-новому познать и его *структуру* [16, с. 95].

Савицкий оговаривается, что, взяв термин Н. С. Трубецкого «биологические кривые», он понимает его в широком смысле как «жизненные кривые», более того, проводит параллели не только с живым организмом, но и с физической теорией квант:

физика, в теории квант, учит, что «изменения происходят в мире не непрерывно, а как бы взрывами», что «не сплошным и непрерывным потоком, а рядом следующих друг за другом взрывов» выделяется «свет и вообще лучистая энергия». Не иначе выделяется и *организационная энергия* человеческого общества, не иначе реализуется в нем *сила организационной идеи* [16, с. 95].

Энергия, которой заряжена организационная идея, является главным импульсом, запускающим исторические процессы. С истощением этой энергии историческая кривая движется вниз, с накоплением ее — вверх, что составляет сущность временного процесса в восприятии человеческим сознанием.

К концу 1930-х гг. Савицкий подошел к понятию времени как философской проблеме, но дальнейшие исследования были прерваны оккупацией Чехословакии гитлеровской Германией в марте 1939 г., что помешало выпустить очередную «Евразийскую хронику», запрещенную оккупационными властями. Затем последовала Вторая мировая война, а после ее окончания

Савицкий был арестован органами СМЕРШ, вывезен в СССР, приговорен к десяти годам исправительно-трудовых лагерей. После возвращения Савицкий начал переписку с Л. Н. Гумилевым. Савицкий и Гумилев познакомились заочно через бывшего узника мордовских лагерей М. А. Гуковского, который работал вместе с Гумилевым в Государственном Эрмитаже. Ключ к зрелой философии евразийства находится именно в переписке Гумилева — Савицкого. Савицкий к этому времени подводит итоги долгого пути и окончательно приходит к формуле: время порождает энергию и поглощает ее, поскольку само является источником энергии. Это буквально совпадает с теорией времени ученого-астрофизика Н. А. Козырева, который почти одновременно выдвинул свою теорию времени. До ареста Козырев сразу после аспирантуры преподавал теорию относительности в Ленинградском педагогическом институте, потом работал в Пулковской обсерватории, а в 1926 г. начался его крестный путь длиной в десять лет. С Л. Н. Гумилевым Козырев встретился в 1942 г. в Норильске, где они вместе отбывали заключение.

Уже через три месяца после освобождения Козырев защитил докторскую диссертацию «Теория внутреннего строения звезд как основа исследования природы звездной энергии» (1947), а в 1958 г. в книге «Причинная или несимметричная механика в линейном приближении» изложил свою теорию времени. Он предположил, что время является не психологическим переживанием, но некой реальностью, обладающей рядом свойств, среди которых — скорость, направленность, плотность. В силу того, что время направленно (вектор времени), оно обладает колоссальной энергией, которая поддерживает существование звезд, галактик, всей Вселенной. По предположению Козырева, энергия, излучаемая Солнцем и звездами, конечна, и учитывая время их существования, они давно должны были погаснуть, но время поддерживает их существование.

Впервые о теории Козырева Савицкий узнал в январе 1958 г. из письма Гумилева, в котором, в частности, говорится:

Предложенная Вами «философия факта», т. е. принцип классификации исторических событий, представляется мне весьма плодотворным методом исследования <...> За последнее время у нас произошло огромное культурное событие. Доктор физико-математических наук Н. А. Козырев прочел в Университете доклад об открытых им свойствах времени. Согласно его теории, подкрепленной удавшимся опытом, время не есть форма восприятия, и не зависит от скорости света. Наоборот, время реальность и источник энергии. Оно производит и поглощает энергию, и Козырев прямо заявил, что закон сохранения энергии неверен. — Зал был набит битком; слушали затаив дыхание. Вот «факт-предварение» нового огромного подъема науки [12, л. 3].

Упомянутую Гумилевым «философию факта» Савицкий сам точнее называл «философия всегда насыщенного смыслом факта», которая была завершительным штрихом всей его философской системы. В письме к П. П. Сувчинскому он пишет об этом так:

По моему мнению, среди исторических фактов *нет фактов случайных*. Есть факты, выражающие «генеральную линию» данного момента (какова бы она ни была); есть «факты-отголоски» (отражения прошлого); и есть «факты-проро-

чества». Я сказал бы, что Евразийский метод *есть именно метод выделения «фактов-пророчеств»* [13, л. 7].

По Савицкому, любой крупный исторический факт может быть или «фактом-пророчеством», или «фактом-отголоском» — и та и другая группа фактов является отражением временной исторической кривой. Если кривая идет по восходящей (на подъем), то она отбрасывает факты-пророчества о будущем. Факты-отголоски могут быть отражениями кривой на подъеме, но уже во время ее движения вниз. Так, например, во время экономической депрессии или политического распада страны могут встречаться отдельные «подъемные» факты, которые являются отражением инерции предшествующего подъема. Факты-отголоски Савицкий называет «реминисценциями прошлого», а факты-пророчества, как ясно из названия, указывают будущие события, которые из течения событий вовсе не очевидны. Таким образом, исторические события имеют энергию, которая радирует факты-пророчества и факты-отголоски.

На известия о теории Козырева Савицкий откликнулся с живейшим интересом, написав Гумилеву в январе 1958 г.:

Поразительно интересно то, что Вы пишете о докладе Н. А. Козырева. Не будучи физиком, я не берусь высказать окончательное суждение. Но должен признаться, что понимание времени, как оно наметилось в нашей с Вами переписке при обсуждении истории тюрков, «Подъемов и “депрессий” в древнерусской истории», «Ритмов монгольского века», столетий 1452–1538 и 1538–1632 гг., кажется мне очень близким к концепции Н. А. Козырева. О «законе сохранения энергии» в нашем случае не может быть и речи. И в то же время мы можем *прямо пальцами ощупать*, как время *производит и поглощает* энергию. Мне кажется, что «Козыревское» и *наше* понимание времени вполне можно связать и с теорией квант [12, л. 4].

Таким образом, Гумилев, Савицкий и Козырев пришли к аналогичным выводам, но каждый в своей области: в теории этногенеза, историософии и астрофизике. Важно подчеркнуть, что к пониманию времени они пришли первоначально от изучения пространства: Савицкий от теории месторазвития, причем он изучал большие расстояния Евразии и подобно Гумилеву пытался синхронизировать их с пониманием исторических процессов, происходящих на этой территории, а Козырев изучал гигантские пространства космоса. Важно отметить, что все три мыслителя испытали похожие переживания неестественного, растянутого, как бы «самоподобного» времени в период тюремного заключения, когда один день похож на предыдущий и последующий, а внутренняя жизнь заключена только в душе и разуме человека. Вероятно, это опыт борьбы с лабиринтом времени только усилил основную направленность и переживание времени как особой, не абстрактно-психологической реальности. Во всяком случае, философию времени можно считать завершительным аккордом евразийской системы мысли, которая получила продолжение в трудах Гумилева.

Необходимо отметить важный факт: в XX в. как гуманитарная, так и точная наука пошли по схожему пути, а именно: теория волн и энергий стала одной из ключевых концепций. Так, например, в социологии П. А. Сорокин выдвинул

теорию больших социологических волн, в экономике Н. Д. Кондратьев — теорию экономических волн, Л. С. Берг — концепцию номогенеза (эволюции на основе закономерностей, пароксизмов, скачков), так что теория исторических волн подъемов и прогибов Савицкого была скорее типичной для своего времени. Революционные открытия Э. Шредингера (описание во времени и пространстве чистого состояния, задаваемого волновой функцией), А. Эйнштейна (пространственно-временной континуум, теория относительности), Луи де Бройля (атом есть частица-волна) задавали новую научную парадигму для точных наук. Евразийское понимание времени и пространства, евразийская историософия биолого-энергетического типа и были тем самым философским базисом, который Савицкий не смог построить в 1920-е гг., поскольку в это время еще не был накоплен фактический материал, а исторический материал не проработан в соответствии с принципом периодичности. Во всяком случае, концепция П. Серию о платоническом структурализме евразийцев описывает только промежуточный этап (до начала 1930-х гг.) становления евразийской философии и методологии. На основании изученных материалов и с учетом, в каком направлении евразийская мысль стала развиваться в работах Л. Н. Гумилева (которого Савицкий считал продолжателем евразийского дела, его «законным» преемником), философским основанием евразийства следует назвать именно философию пространства и времени, которая базируется на энергийном понятийном словаре. В истории был период, когда интерес к энергийным процессам породил оригинальную культуру, литературу, живопись. Речь идет об исихастских спорах XIV в., которые имели большое влияние не только на монашескую и богословскую литературу, но стали основой для нового культурного возрождения, пришедшего в Россию из Византии с небольшим опозданием. Понимание богообщения как процесса обмена энергиями, новая концепция человека как сгустка энергии различных помыслов, желаний, сердечных движений, стремление к преображению человеческого существа, понимание разума как «второго» света, отражающего «первый» божественный Свет, — все эти идеи имели огромное значение для целой эпохи. Н. А. Бердяев, предрекавший в 1920-е гг. возвращение Нового Средневековья, почувствовал важные изменения в культуре и общих настроениях, так что эпоха исихазма и век расцвета новой научной парадигмы в некоторых характерных чертах оказались сходными.

ЛИТЕРАТУРА

1. Быструков В. Ю. В поисках Евразии: Общественно-политическая и научная деятельность П. Н. Савицкого в годы эмиграции, 1920–1938. — Самара, 2007.
2. Вахитов Р. Р. Онтологический структурализм евразийства // Записки русской академической группы в США. — Нью-Йорк, 2011/2012. — Т. XXXVII. — С. 281–303.
3. Вахитов Р. Р. Теологическая структуральная геософия П. Н. Савицкого // Вестник Челябинского государственного университета. — 2013. — № 13 (304).
4. Глебов С. Евразийство между империей и модерном. — М., 2010.
5. Ключников С. Восточная ориентация русской культуры // Русский узел евразийства. — М., 1997.

6. Лещак О. Между единством и множественностью, или спор о методологической позиции русских пражан // *Studia methodologica*. — 2002. — № 11.
7. Логовиков П. В. (Савицкий П. Н.). Власть организационной системы // Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. — Париж, 1931. — Кн. 7. — С. 129–134.
8. Мяло К. Между Западом и Востоком: Опыт геополитического и исторического анализа. — М., 2003.
9. Назмутдинов Б. В. Законы из-за границы: Политико-правовые аспекты классического евразийства. — М., 2017.
10. Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Мир России — Евразия: Антология. — М., 1995.
11. Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Русская философия истории. — М., 1997.
12. Отрывки из писем П. Н. Савицкого к разным лицам // Архив Дома русского зарубежья им. А. Солженицына. Коллекция Вл. Аллоя. — Ед. хр. 42.
13. Письма П. Н. Савицкого к П. П. Сувчинскому // Архив Дома русского зарубежья им. А. Солженицына. Коллекция Вл. Аллоя. — Ед. хр. 40.
14. Половинкин С. М. Евразийство и русская эмиграция // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. — М., 1995. — С. 731–762.
15. Савицкий П. Н. Избранное. — М., 2010.
16. Савицкий П. Н. «Подъем» и «депрессия» в древнерусской истории // Евразийская хроника. — Берлин, 1935. — Вып. XI. — С. 65–100.
17. Сеземан В. Э. Сократ и проблема самопознания // Евразийский временник. — Кн. 4. Берлин, 1925. — С. 224–267.
18. Соболев А. В. О русской философии. — СПб., 2008.
19. Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. — М., 1995.

*Д. В. Барановский**

ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕГО ДЕЛА В СССР В 1940–1960-Е ГОДЫ: ПРИЧИНЫ ВОЗРОЖДЕНИЯ ИНТЕРЕСА И НАПРАВЛЕНИЯ РАЗВИТИЯ

Настоящая статья посвящена проблеме выявления причин появления философии Н. Ф. Федорова в отечественном научном и культурном поле в 1940–1960-е гг. Рассматриваются субъективные и объективные причины этого явления. Проанализированы исторические условия генезиса и институционализации термина «русский космизм».

Ключевые слова: Н. Ф. Федоров, философия в СССР, русская философия, философия общего дела, русский космизм, О. Н. Сетницкая, К. Э. Циолковский, А. А. Дорогов, В. С. Борисов, С. Г. Семенова.

D. V. Baranovskii

PHILOSOPHY OF COMMON TASK IN USSR IN 1940–60TH:

The causes of interest's resurrection and directions of growth.

The article is devoted to the problem of resurrection of N. F. Fedorov's philosophy in scientific and cultural field in 1950–70th in USSR. Subjectives and objectives reasons of this phenomenon are analyzed. The historical causes of genesis and institutionalising of the term “Russian cosmism” are also analyzed.

Keywords: N. F. Fedorov, philosophy in USSR, russian philosophy, philosophy of common task, russian cosmism, O. N. Setnitskaya, K. E. Tsiolkovsky, A. A. Dorogov, V. S. Borisov, S. G. Semenova.

Философское учение отечественного мыслителя Н. Ф. Федорова (1829–1903) в советские годы имело сложную судьбу. Исследовательский интерес к нему волнообразен, и в советской России разделяется на несколько периодов — довоенный (до 1940-х) и послевоенный (после 1970-х). В довоенный период наблюдается определенный подъем интереса к философии общего дела: философы А. К. Горский, Н. А. Сетницкий, В. Н. Муравьев, В. Н. Миронович-

* Барановский Дмитрий Владимирович, специалист по УМР, Русская христианская гуманитарная академия; afinus@gmail.com

Кузнецова, священник И. П. Брихничев, художник В. Чекрыгин были близко знакомы и проникнуты идеями Н. Ф. Федорова, воплощая их в философских трактатах, научных штудиях, проповедях и художественных произведениях. Кроме того, к проекту Н. Ф. Федорова тепло относились такие крупные личности, как А. Н. Скрябин, В. С. Брюсов, А. А. Блок, В. В. Маяковский, Максим Горький (подробнее см.: [8; 9; 13]). Однако постепенно в период с конца 1920-х гг. до 1940-х гг. под давлением советской идеологии и власти философия Николая Федорова вытесняется из социокультурного пространства СССР, причем зачастую физическим способом — путем ареста наиболее видных ее сторонников (подробнее см., напр., [6; 7]).

Второй подъем интереса к учению об общем деле наблюдается уже в 1960–1970-е гг. и связан с именем Светланы Григорьевны Семеновой (1941–2014), трудами которой имя и идеи Николая Федорова были возвращены в научный, философский и культурный дискурсы нашего Отечества (подробнее см.: [2]).

Между двумя этими волнами наблюдается период затишья: 1940-е — середина 1960-х гг., когда о Николае Федорове почти не писали, имя его крайне редко упоминалось в печати, статей и монографических работ, а тем более развития его идей не было. Однако именно этот период, на наш взгляд, является наиболее интересным для изучения отечественного федороведения и федоровианы (т. е. влияния философии общего дела на культуру и мысль). Причиной тому служит тот факт, что исследование и распространение идей Н. Ф. Федорова шло «подспудно» силами нескольких человек, и именно их деятельность сыграла важную роль в появлении в 1970-х гг. новых работ о родоначальнике русского космизма Николае Федорове и его учении.

Этими энтузиастами были искренние и глубокие последователи учения Николая Федорова — О. Н. Сетницкая, А. А. Дорогов, а позднее — С. Г. Семенова, В. С. Борисов. Кроме того, в это время в советском обществе появились тенденции, которые объективно создали потенцию для изучения такого учения, как философия общего дела, в научно-философском и социально-культурном поле.

Хочется также обратить внимание на то, что интерес к философии общего дела проявлялся у малых групп ученых, публицистов и последователей. Часто люди, знакомые между собой, создавали «кружковую жизнь» федороведения. Знакомство федоровцев могло происходить как до увлечения философией общего дела, так и после, например в результате публикации работы с упоминанием имени или идей Н. Ф. Федорова. Забегая вперед, скажем, что к середине 1970-х гг. большинство видных представителей федоровианы и федороведения уже были знакомы и оказывали друг другу различную поддержку и помощь в исследованиях. Кроме того, советская федоровиана имеет весьма сложную систему: зачастую многие события (публикация статьи, описание архива, прочтение доклада, лекции) переплетались между собой и накладывали отпечаток на деятельность каждого из интересующихся философией Н. Ф. Федорова в рассматриваемые годы.

Как было сказано, идеи, вынашиваемые полвека умом первого русского космиста и получившие свое выражение в «Философии общего дела», распространялись вне официальной жизни страны, и происходило это благодаря

одной женщине — Ольге Николаевне Сетницкой. Ольга Николаевна Сетницкая (1916–1987) — историк, библиограф, дочь Н. А. Сетницкого и ученица его соратника А. К. Горского, принадлежала к числу наиболее выдающихся последователей Н. Ф. Федорова в довоенное время. В 1940–1960-е гг. Ольга Николаевна вместе с подругой Екатериной Крашенинниковой остались едва ли не единственными федоровцами на всем просторе СССР.

Данные о жизни Ольги Сетницкой сохранились в ее неопубликованных дневниках, которые хранятся в частном архиве в Москве, а также в воспоминаниях Елены Николаевны Берковской (Сетницкой) — ее родной сестры [3]. В своих воспоминаниях Елена Берковская упоминает о важном событии:

За эти весенние и летние месяцы они написали с Александром Константиновичем вместе работу на тему о задачах биологической науки, способствующих достижению бессмертия как конечного результата, о достижениях, в частности, советской науки, рассматриваемых в этом ракурсе [3, с. 565–566].

Здесь речь идет о неопубликованной работе «Творческий марксизм, или ликвидация “хвостизма” в биологии», написанной А. К. Горским и Н. А. Сетницким в короткий период их встречи после освобождения Горского в 1937 г. В данной работе, заслуживающей особого исследовательского внимания, авторы, рассматривая тогдашнее направление как биологической науки, так и всей идеологии марксизма-ленинизма, приходят к выводу, что в своем логическом завершении коммунистическая парадигма представляет собой «неоконченный идеал» (по выражению Н. А. Сетницкого), шаг в направлении философии общего дела (идеала конечного), и появляется неминуемая моральная необходимость воскрешения отцов и обретения бессмертия. Совершенно очевидно, что опубликовать работу в то время было невозможно. Труд до сих пор находится в рукописи. Однако еще Горский и Сетницкий старались распространять текст в среде людей, для которых он был бы наиболее актуален, способных его понять — творческой и научной интеллигенции.

Очевидно, чувствуя свою миссию в сохранении наследия дорогого ей и многим ее близким людям философа, а также сознавая одну из главных идей Николая Федорова — необходимость посильного вклада в общее дело каждого, Ольга Николаевна продолжала свою проповедническую деятельность и распространяла сочинения ее отца и его сподвижника Александра Горского. Самостоятельных работ Ольга Николаевна не писала, но за период с 1950-х гг. до самой своей смерти ей удалось познакомить с «Творческим марксизмом...» П. Г. Кузнецова, В. Ф. Купревича, И. М. Забелина, Д. А. Гранина. Всем им Ольга Сетницкая писала письма, в которых раскрывала идеи московского Сократа (Интервью А. Г. Гачевой автору). Е. Н. Берковская (Сетницкая) пишет:

... в середине 1950-х пробуждается какая-то тень интереса к идеям Федорова в науке, она тщательно следит за этим и ведет картотеку (очевидно, сказывается опыт работы в библиотеке — Д. Б.). Кстати, О. Н. Сетницкая переписывалась с Купревичем, интересовалась вопросами биокосмизма, идеями Вернадского [12, с. 180].

А. Г. Гачева, ныне работающая с архивом О. Н. Сетницкой, сообщает, что последняя вела переписку и с Д. А. Граниным, Н. Н. Скатовым, И. М. За-

белиным, с ленинградским писателем В. Е. Львовым, отчего, вероятно, у них и проявился интерес к философскому наследию Н. Ф. Федорова (см.: статью Н. Н. Скатова «Лев Толстой и Николай Федоров», очерки И. М. Забелина «Человечество — для чего оно?», повесть В. Е. Львова «Загадочный старик»). В настоящее время нами ведется работа по исследованию влияния философии Н. Ф. Федорова на перечисленных авторов.

В послевоенные годы Ольга Сетницкая устроилась на работу в библиотеку Государственного педагогического института. Работая там, она имела доступ к современной литературе и стала тщательно изучать советскую печать и отбирать публикации на темы, связанные с философией общего дела, — о вопросах продления жизни и бессмертия, освоения космического пространства. Эти материалы Ольга Николаевна сначала собирала и каталогизировала только для себя, а с 1965 г., когда она познакомилась с К. А. Чхеидзе — старым знакомым ее отца, белоэмигрантом, создателем отделения Пражского музея “Fedoroviana Prahensia”, посвященного Николаю Федорову и его последователям, — стала отправлять ему для сохранения. Ныне часть собранных О. Н. Сетницкой материалов хранится в музее-библиотеке им. Николая Федорова в Москве, большая же часть осталась в “Fedoroviana Prahensia”. Уже позднее, в 1960–1970-е гг., Ольга Сетницкая познакомилась с «...новыми “молодыми федоровцами” (С. Г. Семеновой, В. С. Борисовым, В. Г. Акопяном, В. Е. Гурьевым, А. Г. Гачевой и др. — Д. Б.), помогала молодому немецкому ученому М. Хагемайстеру в его работе над монографией о Федорове» [12, с. 180].

Подводя итог, необходимо отметить непреходящую роль Ольги Сетницкой в сохранении и распространении идей Н. Ф. Федорова в самые тяжелые советские годы. Кроме того, активная жизненная позиция и очевидное глубокое осмысление и принятие федоровских идей о неразделимости мысли и Ольгой Николаевной сыграли решающую роль в распространении учения Общего дела в наиболее передовой среде того времени — ученых и литераторов, что дало толчок развитию отечественной федоровианы — восприятию идей Н. Ф. Федорова как основания для собственных исследований и штудий, а также федороведения — научной дисциплины, посвященной жизни и философскому творчеству Н. Ф. Федорова, рецепциям и развитию его идей. Ольга Николаевна Сетницкая является личностью, единственно соединившей два поколения федоровцев — довоенное и послевоенное, связанных между собой лишь общностью интересов, но не временем, и даже не культурой. Можно с высокой долей вероятности говорить, что без Ольги Сетницкой могло не появиться нового поколения федоровцев 1970-х гг.

Культурное, научное и философское возрождение учения Н. Ф. Федорова связано с деятельностью в 1970–1980-е гг. С. Г. Семеновой, В. С. Борисова, В. Г. Акопяна, В. Е. Гурьева и др. Как признаются в интервью упомянутые исследователи, главным источником знакомства с идеями Н. Ф. Федорова для них был архив Н. П. Петерсона, ныне хранящийся в РГБ им. В. И. Ленина в Москве. Этот архив мог быть утрачен — он был сохранен благодаря деятельности Алексея Александровича Дорогова (12 марта 1923 — 8 мая 2003). Крайне интересный, но малоизвестный мыслитель был схож с Николаем Федоровым тем, что оставил крайне мало собственных публикаций — подавляющее боль-

шинство мыслей Алексей Дорогов выражал в публичных лекциях. Ниже приводятся слова Р. М. Руповой, лично знавшей А. А. Дорогова и занимающейся изучением его биографии и научной деятельности:

Во всех его выступлениях, полных частых повторов, возвратов к исходным пунктам, циклического варьирования и множественных ветвлений основной темы, звучали не только объективные констатации, смелые гипотезы, солидно фундированные аргументы и точные ссылки на надежные источники. Подобного рода коллоквиум, многосторонний устно-речевой обмен или, по-сегодняшнему, интерактивный сетевой чат во всем историко-культурном пространстве, нельзя было напрямую перевести в письменно-монологический текст. В режиме off-line терялась напряженная динамика, ощущение рискованного умственного приключения, чувство непосредственно личной вовлеченности в процесс поиска, трудность которого дотоле воспринималась не как гнетущее бремя, но как бодрящий вызов к упражнению собственных мыслительных сил... [11, с. 127–129]

Алексей Дорогов учился на факультете точной механики Пензенского индустриального института, экстерном окончил исторический факультет Пензенского педагогического института. Позднее учился в аспирантуре при Институте истории естествознания и техники АН СССР, в 1956 г. защитил кандидатскую диссертацию на тему «История машин в России» и остался работать в институте на должности научного сотрудника. Также работал научным сотрудником Всесоюзного научно-исследовательского института технической эстетики (ВНИИТЭ), читал спецкурсы в МГУ по предмету «История визуального мышления» и в Московском полиграфическом институте по предмету «История искусств». Будучи весьма интересным и глубоким собеседником, Алексей Дорогов имел широкий круг знакомых. В круг его собеседников входили: М. М. Бахтин, Р. Якобсон, академик Р. Ю. Виппер, Д. Д. Бурлюк, И. Г. Эренбург, В. Б. Шкловский, Н. И. Харджиев, Вяч. Вс. Иванов, Э. Кольман, Э. В. Ильенков, Г. С. Померанц, С. С. Аверинцев, Г. Д. Гачев (супруг С. Г. Семеновой), В. В. Кожинов, С. И. Юткевич, Г. М. Козинцев, Ю. Б. Норштейн, Б. Л. Переверзев.

В письме Е. А. Крашенинниковой — подруге О. Н. Сетницкой — А. А. Дорогов пишет:

В 18 лет я познакомился с произведениями Н. Ф. Федорова и они произвели на меня сильнейшее впечатление... Переселившись в Москву (в конце 1952 года) я сразу стал разыскивать следы архива Н. П. Петерсона (1844–1919) и В. А. Кожевникова (1850–1917) (ближайшие ученики Н. Ф. Федорова, издатели его трудов. — Д. Б.). Дочь В. А. Кожевникова мне сказала, что архив ее отца был весь уничтожен еще в 1927 году ее матерью, а сын Н. П. Петерсона — Михаил Николаевич Петерсон... что архив его отца и архив Н. Ф. Федорова — цел и находится у него, и он готов предоставить возможность с ним ознакомиться. Какова была моя радость!!! (Из письма А. А. Дорогова — Е. А. Крашенинниковой. Частный архив А. А. Дорогова, хранящийся у Р. М. Руповой).

Далее из-за болезни М. Н. Петерсона работа с архивом была отложена: А. А. Дорогов приступил к работе лишь с 1962 г. и работал до 1974 г., передав архив в РГБ им. В. И. Ленина. В каталожных карточках этого архива первыми

работавшими с ним значатся «новые федоровцы» — В. С. Борисов и С. Г. Семенова.

Интерес к космонавтике, возникший на волне успехов СССР в этой отрасли в 1950–1960-е гг., повлек за собой обращение к изучению истоков развития космически направленной мысли в Отечестве. Конечно, первое имя, к которому обратились исследователи, было имя К. Э. Циолковского, который описал встречу с Н. Ф. Федоровым в 1873 г. в своих воспоминаниях [14]. В кратком произведении Циолковский упомянул о своей встрече с Н. Ф. Федоровым в Москве:

В Чертковской библиотеке я однажды познакомился с одним из служащих. Он давал мне запрещенные книги. Потом оказалось, что это известный аскет Федоров, друг Толстого, изумительный философ и скромник [14, с. 21].

Это упоминание поставило для будущих исследователей вопрос о влиянии одного мыслителя на другого, что и предопределило актуальность изучения идей Н. Ф. Федорова в советский период в рамках космического направления науки.

После смерти К. Э. Циолковского в печати стали появляться биографии ученого публицистического и художественного характера, авторы которых обращали внимание на встречу Федорова и Циолковского (подробнее см.: [1]). Отметим, что судя по весьма скудным данным о Федорове, приводимым в этих публикациях, можно говорить как о высочайшем уровне цензуры в послевоенные годы, так, вероятно, и о малом знакомстве авторов с личностью и учением «московского Сократа» (в основном в рассматриваемых работах приводятся хрестоматийные отзывы о Н. Ф. Федорове его именитых современников и высокая гуманистическая оценка учения философа). Нам видятся актуальными обе версии. При анализе этих произведений обозначается широкий спектр ответов на вопрос о влиянии Николая Федорова на юного Константина Циолковского (подробнее см.: [1]).

В научной среде проблему взаимовлияния Н. Ф. Федорова и К. Э. Циолковского в 1969 г. поднял Л. В. Голованов, исследователь истории отечественной космонавтики и творчества А. Л. Чижевского, на Чтениях памяти К. Э. Циолковского [5]. Впоследствии научное изучение проблемы было продолжено в работах Н. К. Гаврюшина (см., напр., [4]) и С. Г. Семеновой (в неопубликованном докладе) на Чтениях памяти К. Э. Циолковского и в других работах [10]. В настоящий момент проблема Федоров — Циолковский по-прежнему остается актуальной в истории отечественной мысли: в первую очередь это связано с тем, что не решен вопрос о влиянии — Федоров на Циолковского или наоборот?, — а ведь в ответе на этот вопрос кроется факт преемственности внутри философского направления «русский космизм».

Очевидно, что в условиях советской «партийной» философии наследие Н. Ф. Федорова не появлялось в официальных академических философских кругах СССР, не было и профессиональных философских исследований. Ввиду этого невозможно ссылаться на философские научные работы и говорить об изменении формы или содержания философских концептов, терминов или интенций философии общего дела; не отмечалась ее методологическая

значимость, не было ее разработок на профессиональном уровне в других областях знания — библиотековедении, музееведении, искусствоведении. Интерес к Федорову в официальной печати имел скорее мировоззренческий и поверхностный характер. Непосредственно философское и отчасти богословское возрождение подхода к философии общего дела в СССР, а также развитие идей Федорова в смысле прибавления к имеющейся философской концепции нового знания стало проявляться со второй половины 1970-х — в 1980-е гг. и связано, главным образом, с именем Светланы Семеновы (1941–2014).

Подводя итог рассмотренному периоду, можно сказать, что причинами возрождения интереса и дальнейшего изучения и разработки философского наследия Н. Ф. Федорова в СССР в 1950–1960-е гг. были: 1) деятельность О. Н. Сетницкой, хранившей и распространявшей учение Н. Ф. Федорова среди тех интеллигентов, для кого оно могло быть интересно и актуально; 2) архиве Н. П. Петерсона и Н. Ф. Федорова, сохраненный и переданный в РГБ им. В. И. Ленина А. А. Дороговым — благодаря этому поколение «новых федоровцев» и некоторые другие исследователи смогли изучить и возратить в культурное пространство учение об общем деле; 3) развитие космонавтики и скромное упоминание К. Э. Циолковским о встрече с Н. Ф. Федоровым; 4) общая интеллектуальная атмосфера времен «оттепели» — идеологические смягчения и интенции к обновлению, в известном смысле либерализация политической, нравственной и идеологической ситуации, поиск новых интеллектуальных, идейных источников.

В заключение стоит отметить, что подавляющая часть материала по настоящей теме находится в еще не разобранных архивах, что затрудняет исследовательскую деятельность, но одновременно делает ее крайне актуальной.

ЛИТЕРАТУРА

1. Барановский Д. В. К вопросу об исследовании философского наследия Н. Ф. Федорова в советский период (1920–1980-е гг.) // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. — 2015. — Т. 2: Философия. — С. 112–123.
2. Барановский Д. В. Светлана Григорьевна Семенова. Памяти ученого // Роль женщины в истории, обществе, политике, науке: сб. статей. — СПб: Национальный минерально-сырьевой университет «Горный», 2015. — С. 11–15.
3. Берковская Е. Н. Судьбы скрещенья: воспоминания / сост., подгот. текста, предисл. Ю. Р. Берковского, прим. Ю. Р. Берковского, А. Г. Гачевой. — М.: Возвращение, 2008. — 719 с.
4. Гаврюшин Н. К. Из истории русского космизма. Калужский журнал «Урания» 1804 г. // Труды V и VI чтений, посвященных разработке научного наследия и развитию идей К. Э. Циолковского. — М.: ИИЕТ АН СССР, 1972. — С. 104–106.
5. Голованов Л. В. К вопросу об идейных влияниях на К. Э. Циолковского // Труды III чтений, посвященных разработке научного наследия и развитию идей К. Э. Циолковского. — М., 1969. — С. 3–15.
6. Макаров В. Г. Русский философ Николай Сетницкий: от КВЖД до НКВД // Вопросы философии. — 2004. — № 7. — С. 136–157.

7. Макаров В. Г. Архивные тайны: философы и власть. Александр Горский: судьба, покаленная «по праву власти» // Вопросы философии. — 2002. — № 8. — С. 98–133.

8. Н. Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. / сост., вступ. ст. А. Г. Гачевой, С. Г. Семеновой; коммент. А. Г. Гачевой при участии А. Л. Евстигнеевой, Т. Г. Никифоровой, С. Г. Семеновой. — Кн. 1. — СПб.: РХГИ, 2004. — 1112 с.

9. Н. Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. / сост., вступ. ст. А. Г. Гачевой, С. Г. Семеновой; коммент. А. Г. Гачевой при участии Е. В. Бронниковой, А. Д. Кожевниковой, В. Г. Макарова, Д. В. Фомина. — Кн. 2. — СПб.: РХГА, 2008. — 1216 с.

10. Римский В. П., Тришихин В. В., Филенко Л. П. Русский космизм между культурно-идеологическим конструированием и философско-теоретической реконструкцией // Научные ведомости Белгородского Государственного университета. Сер. Философия. Социология. Право. — 2012. — № 14 (133), вып. 21. — С. 16–30.

11. Рупова Р. М., Дорогов Алексей Александрович // Философы современной России. Энциклопедический словарь. 4-е изд., испр. и доп. / сост., вступит. ст., прил. М. В. Бахтина. — М.: Издательский дом «Энциклопедист-Максимум», 2016. — 473 с.

12. Философия бессмертия и воскрешения: По материалам VII Федоровских чтений. 8–10 декабря 1995. — Вып. 2. — М.: Наследие, 1996. — 288 с.

13. Философское содержание русских журналов начала XX века. — Вып. 2: Статьи, заметки и рецензии в изданиях духовных и светских учебных заведений, общенаучных, критико-библиографических, общественно-политических и иных журналах. Библиографический указатель / сост. д-р филос. наук, проф. А. А. Ермичев. — СПб.: РХГА, 2006. — 560 с.

14. Циолковский К. Э. Черты из моей жизни // Молодая гвардия. — 1935. — № 11. — С. 124–143.

*Т. С. Злотникова**

ПЕРЕКОДИРОВАНИЕ МИФА О Н. Г. ЧЕРНЫШЕВСКОМ**

Статья посвящена проблеме перекодирования мифа, поставленной в книге В. Кантора о философии и судьбе Н. Чернышевского. Поскольку для российского самосознания и массового сознания в равной мере значимы мифотворчество и разрушение/низвержение мифов, автор последовательно анализирует текст и контекст исследования Кантора в соотношении с контекстами жизни Чернышевского на персональном и социокультурном уровнях. В междисциплинарном дискурсе актуализирован концепт «русский европеец», обращено внимание на парадоксы и «странные сближения» судеб Чернышевского и Пушкина, Некрасова и др. Доказывается, что в работе Кантора благодаря инновационному научному дискурсу судьбы Чернышевского выявлены существенные обертоны, характеризующие массовое сознание жителей России как империи с провинциальным модусом.

Ключевые слова: массовое сознание, миф, перекодирование, контекст, текст, русский европеец, Кантор, Чернышевский.

T. S. Zlotnikova

RECODING OF THE MYTH ABOUT N.G. CHERNYSHEVSKY

The article is devoted to the transcoding of the myth set out in book V. Cantor about the philosophy and the fate of N. Chernyshevsky. As for the Russian identity and mass consciousness equally important mythmaking and destruction/overthrow of myths, the author consistently analyzes the text and context of the study of the Cantor in relation to the contexts of life of Chernyshevsky on personal and socio-cultural levels. In the interdisciplinary discourse actualized the concept of "Russian Europeans", attention is drawn to the paradoxes and "strange convergence" of the fate of Chernyshevsky and Pushkin, Nekrasov, etc. Prove that the Cantor thanks to the innovative scientific discourse of the fate of Chernyshevsky

* Злотникова Татьяна Семеновна, доктор искусствоведения, профессор, профессор кафедры культурологии, научный руководитель Национального исследовательского центра «Мир русской провинции», Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Ярославский государственный педагогический университет им. К. Д. Ушинского», Ярославль, Россия; zlotnts@rambler.ru

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

revealed significant overtones that characterize the mass consciousness of inhabitants of the Russian Empire with the provincial modus.

Keywords: Mass consciousness, myth, recoding, context, text, Russian European, Cantor, Chernyshevsky.

Едва ли не извечная проблема, воспринимаемая остро и подчас болезненно в отечественной массовой культуре: *революционер* — разрушитель основ (а значит, *мифов*, на которых привычно строится жизнеустроительная деятельность социума), протестующий, по крайней мере недовольный, раздраженный и все сущее отрицающий человек. Вдвойне революционер — тот, кто не просто спонтанно действует (продукт спонтанности и легковерия, присущих массовому сознанию), но тот, кто формулирует, обосновывает, доказывает и, особенно, образно подкрепляет свои... призывы к изменениям. Причем совсем страшно, если интеллигент призывает к изменениям ментальным, смыслополагаемым, а масса эти призывы воспринимает прямолинейно: как призыв к радикальным изменениям в социальном плане.

Фигура Чернышевского в отечественном массовом сознании, формировавшемся у нынешней российской публики с детства (поскольку роман «Что делать?» долгое время входил в школьную программу по литературе), — это именно фигура, так сказать, дважды революционера. Он, как считает публика, не только создал образ нового — странного — человека, Рахметова, с которым связаны представления о попытках спать на гвоздях, но и сам «что-то такое революционное» предпринимал, иначе зачем было его отправлять в многолетнюю ссылку?

Отметим попутно, что мотив трансформаций российского хронотопа, слома и изменения *рубежей* жизни излюблен как массовой публикой, так и интеллигентской элитой. Но природа возникновения этого мотива весьма редко рефлексируется как значимая в целом и характерная для России в частности.

Для российского самосознания и массового сознания едва ли не в равной мере значимы мифотворчество и разрушение/низвержение мифов. Мысль В. Кантора (далее, для краткости, ВК) о том, что недруги Чернышевского (далее, для краткости, как и у автора книги, НГЧ) творили из него миф, который должен был разрушить пиетет по отношению к реальным свойствам и предпочтениям человека, парадоксальна не только по сути, но имеет качество некоторой переоценки умственных и организационных возможностей этих самых противников. Полагаю, додуматься до такой изысканной интриги могли только весьма искушенные и последовательные люди, а противники Чернышевского вряд ли обладали обоими этими свойствами разом.

Общие соображения, рожденные книгой ВК [1], касаются нескольких вопросов.

Это, как ни странно, прежде всего вопрос о жанре сочинения ВК. Автор жанр не определен, причем, уверена, сделано это не по случайности, а намеренно, ибо в аннотации говорится о «книге», а по ходу текста даются ссылки на работы других авторов, там есть и научная биография, и статьи, и эссе. У самого же ВК пафос сопереживания рождает и романский нарратив, возникающий при описании жизни НГЧ в ссылке, и публицистические фи-

липки при характеристике предательских наветов, и строго документальные ссылки на свидетельства современников, и академически выверенный дискурс философских сочинений. Да, жанр издания намеренно автором не определен: это и роман (о судьбе), и трактат (об идеях). Вспоминается известный у нас в стране круг исследований, не имеющих признаков единого и просто понятого жанра: произведения М. Бахтина и Ю. Карякина о Достоевском, романы Ю. Тынянова — причем не «Кюхля» или «Смерть Вазира-Мухтара», а «Пушкин», который то называют романом, то не называют «никак»; можно вспомнить многочисленные пограничные в жанровом отношении сочинения о писателях, художниках, актерах, ученых (известные серии ЖЗЛ и «Жизнь в искусстве»), но представляется особенно показательным сочинение Б. Окуджавы «Глоток свободы» с его странным подзаголовком «Повесть о Пестеле» и реальным, выведенным в центр повествования «бедным Авросимовым». Таким образом, у сочинения ВК хорошая родословная, но определенности в понимании жанра это не прибавляет, напротив, усугубляет таинственность жанровой принадлежности рассматриваемого *opus'a*. Хотя понятно главное: поскольку в центре повествования не просто ученый или политический деятель, не просто литератор или христианский мыслитель, но — *культурный герой*, жанр можно было бы назвать мифом, если бы сам автор не обозначил собственный замысел как попытку демифологизации.

Важен и вопрос о приоритетах, явно заметных у автора-ВК. Так, скажем, для него *не* является приоритетом эстетика НГЧ, хотя для многих в России, в противовес навязанному романному («Что делать?») и драматургическому («Мастерица варить кашу») творчеству, наиболее значимой всегда была эстетическая теория. И до сих пор хорошо воспринимаются студентами рассуждения НГЧ об относительности прекрасного в связи с цветом лица крестьянки и аристократки. А вот для ВК приоритетом стали даже не социальные построения человека, чьим невольным «грехом» оказалось навязанное ему политическое влияние на неокрепшие умы, а замешанные на античных, сократовских помыслах христианские мотивы (недаром слова о том, что на допросе в Сенате НГЧ «давал такие же ответы, как Спаситель Пилату» ВК выделяет шрифтом [1, с. 353]).

И важен извечный вопрос читателя и по сути единомышленника: почему так много (и, как оказывается, вполне убедительно) внимания уделено интерпретациям Розанова как человека, воспринявшего НГЧ, настолько, что даже название книги содержит именно розановскую, несколько наивную и откровенно мелодраматическую фразу «срубленное древо жизни», — тогда как лишь однажды, бегло и без серьезного внимания, упомянуты известные романы В. Набокова, «Дар» и заодно «Приглашение на казнь». Явно набоковская линия и интерпретация в книге *не развернута* с определенной мыслью. Как говорил один из персонажей «Ромео и Джульетты», «я буду грызть ноготь по их адресу», т. е. не-упоминание Набокова в остальном востребованном ВК колоссальном литературном, политическом, научном контексте, о котором мы скажем особо, надо понимать как своего рода наказание Набокова и всей его семьи, о роли которой в судьбе НГЧ в свое время не без эпатажирующей лихости писали наши современники [2].

Вряд ли ВК столь наивен, что с надеждой на понимание обращается к массовому сознанию в его актуальном опыте. Но он вполне определенно дискутирует, если не воюет, с массовым сознанием, как современным самому НГЧ, так и позднейшим, в котором был сформирован образ дидактично-прямолинейного революционера (правда, революцию не «сделавшего», но это и неважно), провозвестника «новых людей» (которые на самом деле для НГЧ были в своих жизненных принципах «продуктом» не беспочвенных симулякров, но соотносились с древнейшей христианской традицией, ставшей для НГЧ единственным нравственным императивом). Пафос полемики сформирован реальной социально-нравственной и научной коллизией («Последние сто лет, после победы большевиков, мы переживаем странное отношение к Чернышевскому» [1, с. 488]) и силен в книге до чрезвычайности, поэтому *низвержение мифа, опровержение мифа, даже антими́ф* — это одна из главных содержательных установок сочинения ВК. Однако чтобы работать с мифом, его надо не просто знать как таковой, но и владеть приемами конструирования и декодирования мифа, т. е. в миф необходимо сначала погрузиться, пережить его, а затем разрушить его, да еще, если повезет, на его основе сотворить новый миф. В частности, именно новый миф предстает в любопытной проговорке ВК, который совершенно в современном нам духе называет НГЧ «звездой оппозиции» [1, с. 492].

Миф НГЧ, выросший из многообразия *контекстов*, о которых будет сказано ниже, и основанный на одной из важнейших для ВК идее «*русского европейца*», — это триединство, составившее основу полутысячи страниц книги. И это не просто триединство, где каждая составляющая существует спокойно и самодостаточно, нет, это клубок соединяющихся и невероятно совпадающих ситуаций, случаев, суждений, поступков, реплик. В силу чего, как мы дальше попытаемся показать, то и дело в тексте книги возникают обертоны: контекст выталкивает из себя новый обертон мифа, «русский европеец» прорастает то как часть контекста, то как самоценный миф; миф, казалось бы благополучно воспринятый и даже опровергнутый, оборачивается своей противоположностью, и делает это настолько решительно, что впору становится говорить об антими́фе. Стоит довериться автору книги о судьбе НГЧ, и переплетения известного и неожиданного, бесспорного и полемичного сложатся в новую канву судьбы, хрестоматийно засушенной школьными учебниками многодесятилетней давности.

Контекст сочинения ВК разнообразен по своему составу, и потому, скорее, можно говорить *не столько о контексте, сколько о контекстах* — во множественном числе. Это и контекст жизни НГЧ — люди, научные и социальные проблемы; и контекст мировосприятия автора сочинения о жизни НГЧ — другие люди, в дополнение к первым, и другие проблемы, инспирированные первыми...

Прежде всего интересно увидеть, кто для автора истории о судьбе НГЧ составляет круг если не соавторов, то участников размышлений и пониманий. Весьма часто — Н. Бердяев и В. Розанов, суждения которых становятся камертоном в характеристике нравственных свойств НГЧ и его поступков, поворотов его судьбы. Прежде многих — Сократ, причем не только в пате-

тической версии (НГЧ женился на дочери человека, носившего имя Сократ, что совершенно невероятно и невероятно же эффектно), но и в версии иронической, когда разговор об избраннице целомудренного молодого человека, легкомысленной, чтобы не сказать грубее, Ольге Сократовне, начинается с упоминания о... женских банях имени Чернышевского в Ленинграде начала 1970-х годов. Патетика отношения к человеку, способному на любовь, сродни подвигу, накладывается на странный, казалось бы, контекст, в котором появляются великие современники, Белинский и Некрасов, но не как политические соратники, не как прогрессивные мыслители — об этом будет в свое время, но позднее, — а как антиподы в их отношении к женщинам. Антипод-Белинский, в отличие от которого НГЧ «в бордели не ходил» [1, с. 91]. Антипод-Некрасов, которому посвящено немало суждений и упоминаний. Антипод-Герцен, который рассматривается не только в политической плоскости («он не был ни политиком, ни государственным деятелем, он был мечтателем, а в мечтах все просто делалось» [1, с. 220]), но и в нравственной, как человек иных принципов в поведении с женщинами.

Некрасов, вопреки сложившейся в массовом сознании традиции восприятия его как друга-благотетеля-соратника-покровителя, оказывается в анти-мифологизированной версии ВК едва ли не прямым виновником утраты текста романа «Что делать?», а история этой утраты и подзаборного обнаружения по сути выброшенного из дрожек текста рассказана подробно и убедительно. Герцен же является таким человеком-контекстом, который постоянно оттеняет скромность и стойкость, жертвенность и разумность, а главное — неагрессивность НГЧ рядом с безнаказанными, поскольку — с иных берегов, резкими словами и несовершенными действиями. Чего стоит такой четкий и обидный, в каждом слове определенный пассаж в начале книги, где фигурируют, с одной стороны, НГЧ и с теплотой воспринимаемый автором, ВК, его двоюродный брат А. Пыпин, с другой же стороны — А. Герцен и Н. Огарев: «Два барчука-бастарда хотели разрушить Россию как государство, а два юных студента-разночинца хотели ее реформировать и строить» [1, с. 90]. Полагаю, текст книги вполне определенно представляет личные пристрастия ВК в отношении контекстуально связанных с НГЧ людей, поэтому негатив в отношении Герцена или откровенного доносчика Костомарова-младшего, подозительно-осторожное отношение к Некрасову и Тургеневу прочитываются, как прочитывается и несколько опасливое отношение к Достоевскому, поскольку ВК, видящий параллели и переклички, не склонен сравнивать художественное совершенство произведений двух авторов, дабы не принизить НГЧ.

Среди контекстуально важных фигур книги оказывается любимый обоими, и НГЧ, и ВК, человек, по сути alter ego первого — Добролюбов («Добролюбов был волгарь, как и Чернышевский, из Нижнего Новгорода, сын священника, семинарист» [1, с. 200]). Не слишком заметное место в контексте, словно автор не до конца уверен в том, насколько близки и важны в их прижизненной взаимности эти люди, занимает современник разночинца (социальный статус НГЧ постоянно подчеркивается) и, что, с нашей точки зрения, особенно важно, ровесник, — граф Л. Толстой, интересующий не только как мыслитель, но и как человек своеобразного сексуального опыта.

Наконец среди контекстуально значимых персон ВК, как представляется, не слишком привычно для нашей филологической и философской традиции, выделяет Пушкина, вполне определенно говоря: «рифмовка с пушкинской судьбой у Чернышевского удивительна» [1, с. 400] и прямо ссылаясь на Пушкина («бывают странные сближенья» [1, с. 456]), упоминая о михайловской ссылке как о своего рода убийстве и давая возможность сравнить путь НГЧ туда и обратно. К числу странных сближений, сделанных — представляется, что впервые — ВК, видится судьба Маяковского как поклонника НГЧ (читал перед смертью «Что делать?») и человека, воплотившего уверенность ВК в том, что «культура пронизана связующими нитями, незаметными поверхностному взгляду» [1, с. 415].

Однако есть еще один значимый, хотя и не расширенный специально ВК мотив, на стыке двух обозначенных нами проблем: *контекста и мифа*; это мотив погибшего творца («погиб поэт», по Лермонтову, «оклеветанный молвой»). В логике книги ВК, НГЧ был оклеветан, правда, абстрактной «молвой», лишь во-вторых, а во-первых — современниками, от Костомарова до императора, и последующими интерпретаторами, сделавшими из него непримиримого и жестокого революционера, чуть ли не бомбиста. Но, следуя этой же логике, по прочтении книги зададим вопрос о том, какой именно молвой и по какому поводу был оклеветан Пушкин, не имел ли в виду гениально прозревший интригу юный Лермонтов то самое, хрестоматийно закрепленное вчитывание политических интенций в пушкинскую дуэль, что превратило утратившего смысл жизни и творчества поэта в мученика самодержавия?

И — о самом отвратительном в контексте. Казалось бы, зачем было уделять такое внимание мелкой, малозначимой фигуре В. Костомарова, которого автор книги о НГЧ ставит тем не менее в один ряд с властью имущими гонителями — императорами, министрами? Ни о ком более не говорится таких злых и унижительных слов: «сумасшедший и трус, безумец и сикофант, лжесвидетель и клеветник» [1, с. 295]. Но для исследования, каковым — по своему жанру — является книга ВК, важно внимание к каждой, в т. ч. неприятной и, на первый взгляд, мало значимой детали и фигуре.

Свойство автора книги — говорение *не о концепциях, сочиненных людьми, а о людях, живших в контексте друг друга и, между прочим, рождавших концепции*. В книге звучит интонация человека, погруженного в судьбы и быт, помнящего, что без быта нет судьбы, даже если действующий субъект не признается в этом самому себе. И здесь следует упомянуть о собственном, ВК, отношении к контексту, о котором в самом начале книги он упоминает, приводя два крыла-списка людей (друзей, соратников, единомышленников, с одной стороны, идейных противников и врагов «по жизни» — с другой, а также последующих, мысленных «поклонников»): «если враги и противники тоже считаются» [1, с. 9].

Если же пойти дальше, от персонального уровня контекста к социокультурному, то этот контекст составят концентры: мировая культура и неповторимо и специфично рассматриваемая русская.

В пространстве мировой культуры существует юный НГЧ, благословляемый на учебу домашней иконой — списком с Рембрандта, даже приведен-

ным у ВК; упоминание диккенсовской семейной ситуации, гумбольдтовских параллелей, не говоря о философской традиции, заслуживающей отдельного рассмотрения; здесь и эпиграф из «Гамлета» во фрагменте, связанном с мнимым сумасшествием НГЧ и вызывающем в памяти сумасшествие Чаадаева. Это все *мировое*, что позволяет развить тему «русского европейца», последовательно разрабатываемую ВК и парадоксально, но убедительно явленную в книге об НГЧ.

А *российское* — это прежде всего провинция, и волжская, связанная с молодостью, и северная, связанная со ссылкой. Солидаризуясь с постоянно вспоминаемым Бердяевым, ВК указывает на то, что «общественная среда Чернышевского — приволжская провинция, врачи, инженеры, духовенство», а Волгу, солидаризуясь с не менее часто упоминаемым Розановым, именует «русским Нилом» и перечисляет волжский, персонифицированный контекст, от «казанской помещицы» Екатерины II, через политиков и философов разных поколений, до современного актера О. Табакова [1, с. 8–11]. Это, в частности, глухомань-Саратов 1830-х гг., о котором из естественного такта Кантор не приводят знаменитое грибоедовское «к тетке в глушь». Но это и «тоска от провинциальной жизни», которая, по версии ВК, человека с сильным характером не привела к запоям, хотя, как несколько наивно, с нашей точки зрения, полагает автор книги, «мальчик еще не может чувствовать себя провинциалом» [1, с. 49].

Автор книги и сам видит в русской провинции маргинальность, которую вежливо называет склонностью «к сумасшедшим идеям» (хотя и ставит работу юного Чернышевского над машиной, избавляющей человечество от материальных нужд, рядом со штудиями Ползунова, Кулибина, Циолковского [1, с. 62]). Недаром он говорит об искушении изобретавшего вечный двигатель провинциала НГЧ как о попытке провинциала преобразовать мир («вела его провинциальная вера в чудо и свои силы» [1, с. 88]). Естественным ВК видит сближение именно в провинциальной тесноте интеллектуалов, НГЧ и оказавшегося его антиподом Костомарова-старшего. Но особо акцентирует идеологему провинции в связи с текстом со спорным авторством, «Письмом из провинции», имея в виду не текст Огарева 1857 г., а другой, 1860 г., призывавший к топору и приписывавшийся НГЧ. Наконец, хотя по сути это имеет далеко не последнее значение в книге, ВК соотносится с провинцией в ее многослойности, рассматривая в этом качестве не только Саратов, но коллизию ссылки, когда можно было отправить в Вилуйск, а потом вернуть в Астрахань; здесь провинция — своего рода «мертвый дом» («не просто вне столицы, не просто в провинции» [1, с. 373]).

Обозначим и ту часть контекста книги ВК, которую и контекстом-то называть вроде неловко в силу значения, которое имела эта часть жизни для самого НГЧ: *жена*.

«Для Чернышевского, — пишет ВК, — женщина всегда права, в этом нельзя не увидеть отголосок идеи вечной женственности» [1, с. 113]. В демифологизации НГЧ и сотворении антимифа *женский вопрос* имеет два грани: грань отношения к женщине (-ам) со стороны НГЧ, мужчины, философа, литератора, и грань взаимоотношений с женой.

Как это ни странно прочесть в книге о человеке, аскетизм, строгость, даже чопорность которого стали привычными в восприятии его личности, «Чернышевского влекло к молодой жене приятеля», поэтому автор предлагает «затронуть без лицемерия и ханжества тему физиологических попыток нашего героя как-то вырваться из плена мужской физиологии, давящей на него» [1, с. 97]. В книге фигурируют упоминания о любовных коллизиях современников НГЧ, включая его «духовного сына» Добролюбова, который «обожал разных женщин и, в отличие от старшего товарища, бесконечно менял своих пассий» [1, с. 241]. Фигурируют и вполне неожиданные коллизии в жизни самого НГЧ, обсуждаемые в контексте «эротологии Чернышевского» [1, с. 109], упоминается пережитый в молодости «ряд глубоких искушений» [1, с. 87]. Напомним, что перекодирование мифа о творческой личности в современной науке часто происходит именно на линии обсуждения интимной жизни; так было с мифом об А. Чехове как скромном русском интеллигенте в книге известного английского исследователя Д. Рейфилда, который с пристальным, чтобы не сказать нездоровым вниманием старался показать многочисленные и неуспешные любовные коллизии и физиологические проблемы русского классика [3].

«Русский европеец», концепт, сформированный В. Соловьевым, подержанный некоторыми отечественными мыслителями, впрочем, скорее, на декларативном, чем на аналитическом уровне, — чрезвычайно важен для ВК. И потому в саратовском разночинце, вилюйском ссыльном, мифологизированном революционере автор книги видит, хочет видеть, обнаруживает черты именно что русского европейца. Человека образованного, знающего несколько иностранных языков, мыслящего свободно и выражающегося некатегорично, как мы бы сказали в российской традиции, интеллигентного (вряд ли можно оспорить имплицитное представление о том, что русский европеец — это именно интеллигент), понимающего смысл и ответственность выбора как экзистенциально детерминированной ситуации (пусть говорится о выборе в связи с житейскими ситуациями, но коллизия понимается как значимая). С одной стороны, упоминается психологически значимый признак русского европейца, да еще и «мыслителя» — самоирония [1, с. 27], хотя и не без пристрастия к иронии, которая, скажем, была «направлена против псевдопатриотических упоений допетровской Русью» [1, с. 190]; с другой стороны, отмечается интеллектуальное, даже, скорее, ментальное свойство НГЧ, знавшего не только европейские языки, включая латынь, но и восточные, что отмечается в примечаниях, но не проходит мимо внимания исследователя.

В чем для ВК Чернышевский — именно русский европеец? Позволю себе сослаться на первоисточник понятия, значимый для самого автора книги и не всегда и не всеми воспринимаемый в полном и четком смысле: «Что такое *русские* — в грамматическом смысле?» — задавался вопросом В. Соловьев, да, впрочем, как бы и не он сам, а персонажи сочиненного им диалога, в силу чего появляются нюансы интерпретации. Последняя же заключалась в том, что к прилагательному «русский» предлагался простейший вариант, «человек», но в позднейший философский и, в меньшей мере, социально-политический оборот вошла фраза-ответ: «...настоящее существительное к прилагательному *русский* есть *европеец*. Мы русские европейцы». А вот расположенная чуть далее

у Соловьева реплика почти не воспринята интерпретаторами, хотя, полагаю, для ВК она как раз является весьма существенной: «Я так же неоспоримо знаю, что я европеец, как и то, что я русский <...> Понятие европейца должно совпасть с понятием человека, и понятие европейского культурного мира — с понятием человечества» [4, с. 696–697].

Именно таким русским европейцем, понятие о котором совпадает с понятием человека, пытается показать Чернышевского ВК, который завершает главу, так сказать, о-жизни-без-жизни-и-надежды краткими фразами, то ли эпитафией, то ли панегириком (приведем одну, главную, на наш взгляд): «Честь и достоинство русского европейца были непоколебимы» [1, с. 438]. Подчеркнем то, что составляет пафос исследования и повествования ВК: Чернышевский как образец русского европейца не кликушествует и не навязывается коллегам, знакомым, друзьям и женщинам, а также собственному сыну (вот здесь — даже напротив); он проявляет сдержанность, столь редкую у отечественных провинциалов, которых он во многом олицетворял; он страдает и готов страдать, но проявляет терпение, которое не считает героизмом, лишь — естественным нравственным и физическим качеством (вот почему, как ни покажется странным, сон на постели с гвоздями у персонажа НГЧ в книге ВК не становится предметом сколь бы то ни было серьезного внимания). Недаром и в связи с жертвенностью НГЧ исследователь, не раз возвращающийся к не в России рожденной идее разумного эгоизма, ссылается не только на излюбленного Чернышевским Фейербаха, но и на Кассирера с его рассуждениями о Гельвеции. Характерным для книги ВК представляется и то, что по мере развертывания жизненного *контекста*, нравственного и политического, по мере обнаружения разных граней *мифа* НГЧ мотив *русского европейца* звучит все глуше, отступает все дальше.

Русский европеец — и для ВК, и для любого человека, который попытается проинтерпретировать мысль Соловьева и применить ее к российской действительности, — это очевидно *маргинал*, но в своей маргинальности, хотя и не обязательно вследствие ее, *избранный*. Своего рода объяснением коллизии с маргинальностью русского европейца становится мало известное и вовсе не раскрытое применительно к Чернышевскому слово «эфиоп», об употреблении которого Чернышевским в его же тексте напоминает ВК [1, с. 27], смысл которого связывает и с простодушием простолюдина, и с постоянно звучащей «пушкинской» корреляцией, соотнося мысль о странном — «не странен кто ж» — провинциале с уже упомянутой его неродовитостью.

Важное сравнение, выводящее на понимание НГЧ как русского европейца и рождающееся из хода мысли ВК об НГЧ, это, естественно, Сократ, на шутку судьбы с которым (имя отца жены) уже было обращено внимание, причем, несмотря на тривиальность этой шутки, в ней странно не видеть судьбоносного оттенка. Русским Сократом Чернышевского, как будто, не называли; но ВК в своей «Интермедии» — есть такой фрагмент в книге, он прихотливо и убедительно расположен между главами об основной части жизни НГЧ и его формальным освобождением из ссылки — сопоставляет описанный современником отказ НГЧ от бегства из ссылки с описанием высказывания Сократа, т. е. с речью «божественного учителя, которого он чтит наравне с Евангелием»

[1, с. 439]. Античная линия, с точки зрения ВК, существенно важна для НГЧ; недаром автор книги один из подзаголовков делает едва ли не провокативным: «Платон и Аристотель как программные фигуры современности» [1, с. 125], а по ходу своего исследования подчеркивает, что НГЧ предпринял едва ли не первую в России попытку «этико-социологического прочтения эстетических взглядов Платона» [1, с. 127], в котором, в свою очередь, увидел «предвестие немецкой романтической школы» [1, с. 129].

Ненавязчиво, словно бы следуя самой логике жизни и мысли НГЧ, ВК вводит русского человека в «компанию» немецких философов, писателей, образцовых мыслителей, в частности, Фейербаха, с которым ученому видится немало даже личностных, биографических совпадений, он упоминает о непростой связи с его идеями в диссертации НГЧ, естественно добавляя к ним русских предшественников и современников, вот прямо-таки списком: «Лессинг, Гёте, Шиллер, Кант, Гегель, Пушкин, Гоголь, Белинский» [1, с. 151], из которого, как видим, достаточно последовательно исключаются Герцен и Некрасов — фигуры негативные либо спорные для ВК, а также Достоевский, «зарифмованный» в плане судьбы, но не творчества. Русский европеец, НГЧ, по Кантору, Европу любил если не как идеал, то как антропологически «пригодную» среду («...слишком рано заговорили вы о дряхлости западных народов: они еще только начинают жить», цитирует ВК Чернышевского [1, с. 225]); НГЧ был способен осознать и сформулировать в дореформенной России кангианский тезис о человеческой личности, выше которой «не принимаем на земном шаре ничего» [1, с. 173]. Сам же ВК, может быть, и не в духе НГЧ, но в своей собственной логике отмечает важное суждение Ф. Энгельса, сделанное с «европейским недоумением» [1, с. 405], используя прилагательное «европейский» как свидетельство интеллигентности, интеллектуальной и нравственной состоятельности.

Согласимся с ВК в том, что *«жизнь Чернышевского все время шла на грани мифа»* [1, с. 44], как создававшегося при его жизни знавшими или в чем-то подзревавшими его людьми, так и после его смерти. «Вполне мифологическая фигура», — говорит автор книги в момент, когда ссыльный НГЧ еще и лишается права на переписку.

Принято считать, что миф граничит с идеализацией культурного героя. Некоторые из элементов мифа НГЧ именно таковы, но они автору книги дороги, он их не дезавуирует. Это, к примеру, история о чтении пьес в ссылке: с пустыми листами, которые случайно обнаружил в руках другой заключенный; или не слишком известный рисунок, изображающий ссыльного НГЧ, чудесное изображение в профиль, где тюремная шапочка смотрится едва ли не как берет фламандского художника, а длинная заостренная жидкая борода и длинные же усы кажутся почти неприличным совпадением с хрестоматийным обликом Дон Кихота [1, с. 388], недаром НГЧ «в 55 лет уже казался стариком» [1, с. 411]. Впрочем, с Дон Кихотом, как и с Гамлетом, обусловленное направлением ветра безумие которого уже упоминалось, совпадает у НГЧ с самим принцип бинарности безумия и его внешних причин: «безумие ушло, когда окончилось притеснение» [1, с. 425]. И — апофеоз мифа, поддерживаемого в книге ВК ссылками на Н. Бердяева, Г. Лопатина и других: «русский святой, пустынный» [1, с. 413].

Перекодирование мифа строится у ВК на убеждении в том, что НГЧ всю жизнь «страдал от мифов о себе» [1, с. 106]. Буквально в самом начале книги, в эпиграфе — словах В. Соловьева — предлагается и другой состав мифа НГЧ; это «тихий, грустный и благородный образ мудрого и справедливого человека» [1, с. 5].

Миф НГЧ и формируемый ВК *антимиф* вырастают из того многопланового контекста, о котором было сказано выше и к некоторым аспектам которого мы еще обратимся далее.

Фрагмент антимифа — физическая форма (сила) НГЧ. Кто бы думал о провинциальном очкарике, сыне священника как о любителе «больших и сильных ощущений» [1, с. 39], способном еще в школьном возрасте перетягивать «даже сильного, громадного роста своего товарища» [1, с. 40].

Одна из важных граней антимифа — оппозиция двух знаменитых, почти до анекдотической повторяемости доведенных вопросов: «кто виноват?» и «что делать?». Критично настроенный в отношении *русского Искандера*, ВК подчеркивает, что у *русского Сократа* позиция была конструктивной, в отличие от позиции его современника, ибо «Герцен предложил искать виноватого», а Чернышевский полагал, что «надо делать себя». Продолжая мысль о значимости и четкой сформированности контекста в исследовании ВК, надо подчеркнуть, что в единомышленниках НГЧ автор и здесь видит Достоевского, ссылаясь на его «пушкинскую» речь: «Не вне тебя правда, а в тебе самом» [1, с. 324–325].

В антимифе особое место занимает *христианская «ориентация»* НГЧ, причем не выражение его семейной традиции, а собственное, в т. ч. рационально явленное отношение к вере и вероучению, христианским устоям.

Развенчивая идеологически детерминированный в XX в. миф НГЧ, ВК акцентирует особый аспект нынешнего антимифа, аспект органического и интеллектуально насыщенного *приятия религиозной компоненты картины мира*. Отсюда — упоминания о «действенности православия» [1, с. 69], отсюда внимание к проблеме веры и циничного безверия при характеристике политических репрессий, несправедливо настигавших верующего православного писателя Достоевского и миновавших сатаниста Бакунина [1, с. 73]. Уже почти в конце своей книги ВК как само собой разумеющееся упоминает-повторяет то, что для «школьной» традиции (школьного мифа) казалось немислимым: «Выросший в доме протоиерея, впитавший в себя основные христианские смыслы, которые звучат во всех его текстах...» [1, с. 464]. Следуя известной культурной традиции вслушиваться в предсмертные реплики великих людей и толковать их, поскольку сказанное бывает смутным, двусмысленным и всегда кажется символически значимым, ВК парадоксально трактует и реплику умиравшего и державшего в руках Библию НГЧ («Странное дело — в этой книге ни разу не упоминается о Боге» [1, с. 482]); несколько высокопарно, но небезосновательно ВК, апеллируя к другим эпизодам предсмертного бытия НГЧ, предполагает что книгой «без Бога» могла быть метафорически воспринимаемая Россия, «которую он читал всю жизнь» [1, с. 483].

Миф НГЧ, вызывающий у ВК резкое неприятие и активное стремление к его перекодированию, основан на политических экспрессиях, подчас, как

стремится показать автор, даже инсинуациях. ВК пытается очистить НГЧ от налета такого вот, прямолинейного, но уже ставшего стойким мифом, восприятия как человека с топором, по крайней мере, призывавшего к топору. Отталкиваясь от статьи Б. Чичерина, адресованной А. Герцену, и апеллируя к всплывающему в разговоре Ивана Карамазова с чертом топору, ВК негодует: «Но почему — топор? Топор — это мифологически обработанное в интеллигентском сознании оружие крестьянского бунта» [1, с. 222]. К вопросу об этом же, опасном и стойком мифе о борцах и разрушителях следует добавить и отрицание ВК мизантропии, приписываемой Чернышевскому [1, с. 238], и обсуждение «мифа» (именно так и написано [1, с. 245]) крестьянской реформы, а к *антимифу* отнести суждение о том, что НГЧ и Добролюбов был реформаторами, но не революционерами [1, с. 239]. Пугающим выглядит миф о «новых людях» — дело не в слове, а в понимании новой формации как символа «русской радикальной молодежи» [1, с. 341]; но ВК важно отметить, что они не преступные, просто другие [1, с. 342], а инаковость преследуется...

Анти-мифом видится настойчивое возвращение ВК к доказательствам того, что НГЧ не только к революции не призывал, но «всеми силами хотел избежать» [1, с. 248] и старался «предупредить молодежь от радикальных действий» [1, с. 261]. Отсюда последовательно приводимые ВК доказательства и высказываемые утверждения о том, что, во-первых, НГЧ *в эмиграцию не стремился*, как *не готов был* впоследствии к побегам из ссылки, а во-вторых, его арест и все последующие действия с ним были важны власти как инструмент воздействия на массовое сознание: «Если уж такую крупную и влиятельную фигуру можно арестовать среди бела дня, что уж говорить об остальных!» [1, с. 275]. Для ВК важно то, что НГЧ *не считал* себя политзаключенным, поэтому его *нельзя* называть человеком, который, находясь в Алексеевском равелине, первым в России провел политическую голодовку, более того, не хотел даже скандала: «...никаких громких слов, никаких угроз, никакой экзальтации, — пишет ВК. — Скромность и достоинство...» [1, с. 316]. По мысли ВК, провокаторы и клеветники, интерпретаторы и простодушные поклонники подпитывали «мифологическое сознание власти», которая «старательно из Чернышевского делала революционера, почти декабриста, а из жены хотела сделать декабристку» [1, с. 283–284]. Автору исследования ясно, что НГЧ сознавал мифотворческую суету вокруг своей персоны, недаром он ссылается на послание Чернышевского к Санкт-Петербургскому генерал-губернатору А. А. Суворову и упоминает «слухи», «сплетни», подчеркивая что «миф — страшная сила» [1, с. 290].

Владимир Кантор, философ и прозаик, пишет «толстые» книги — с подробностями, отступлениями, мотивировками, цитатами. Он рассказывает истории — но это не нарратив, а диалог с теми, о ком написано, и с теми, кому адресовано. Он разворачивает судьбы, а судьба — это всегда контекст, ведомый далеко не всем и конструируемый автором по его научной и образной воле, и текст (жизни человека, его конкретного произведения) — как наивно полагает публика, ведомый многим. Адресат книги о Чернышевском очевиден, это, кроме коллег-профессионалов, еще и современнее молодые люди, живущие в среде массовой культуры с ее простодушными, но стойкими мифами, — те, о ком с незлой горечью пишет ВК: «...отравленные советским прочтением

Чернышевского, даже вообразить не могут того замирения сердца, которое охватывало студенческую молодежь просто при виде их кумира» [1, с. 387]. Автор книги о судьбе Чернышевского это замирение сердца вообразил.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кантор В. К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. — 528 с.
2. Сердюченко В. Чернышевский в романе Набокова «Дар» (К предыстории вопроса) // Вопросы литературы. — 1998. — № 2. — С. 333–342.
3. Рейфилд Д. Жизнь Антона Чехова. — М.: Колибри, 2015. — 896 с.
4. Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1988. — Т. 2 / общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева. — 822 с.

Из архива русской мысли

К. В. Артем-Александров

ВЕЛИКИЙ ПЕРЕЛОМ В СОВЕТСКОМ СОЗНАНИИ. К СТАТЬЕ С. С. ОБОЛЕНСКОГО «ТРАДИЦИЯ И РЕВОЛЮЦИЯ»

K. V. Artem-Aleksandrov
GREAT FRACTURE IN THE SOVIET MIND. TO ARTICLE S.S. OBOLENSKY
“TRADITION AND REVOLUTION”

Великая революция октября 1917 г. задумывалась как первая ступень мирового революционного пожара и так была сделана — с расчетом, что измученные и обозленные войной трудящиеся Европы последуют примеру своих русских братьев. Не только большевики-ленинцы — все видели зарево над Землей и ожидали окончательной катастрофы.

В Советской России двадцатых годов вся просветительная и идеологическая работа была настроена по этому камертону: «Мы на горе всем буржуйам мировой пожар раздуем». Идеи пролетарского интернационализма всячески выделялись, национальные идеи игнорировались и высмеивались... На первой Всесоюзной конференции историков-марксистов М. Н. Покровский говорил: «Термин “русская история” есть контрреволюционный термин, одного издания с трехцветным флагом и единой и неделимой». Кто думал не так, становился «великодержавным шовинистом». Как учебная дисциплина история вообще исчезла из школ и вузов и была заменена обществоведением.

Положение менялось уже в конце двадцатых годов. Стало понятно, что социализм нужно строить в одной стране и, призвав на помощь международный пролетариат, сделать СССР примером для подражания. А раз в одной стране, то нужно использовать национальные чувства — и в истории, и для современности. Руководители СССР стали сращивать национальное и коммунистическое: культура должна быть национальной по форме и социалистической по содержанию. Вот девиз новой культурной реальности, заявленной XVI съездом ВКП (б) (1930).

Того, кто этого курса не понимал и по инерции продолжал поругивать прежнюю Россию, больно стучали. Известно, как два раза (в 1930 и 1936 гг.)

сурово поправляли знаменитого Демьяна Бедного, не сразу понявшего курса на национальную историю.

В журнале «Пролетарская революция» в октябре 1931 г. тов. Сталин И. В. публикует заметку «О некоторых вопросах истории большевизма». Всем историкам было подсказано, как следует изучать историю ВКП (б). Помимо того, становилось понятно, что русские коммунисты являются эталоном для коммунистов всех стран.

Десятилетие перед Великой Отечественной войной (1930–1940) было временем грандиознейшей перенастройки общественного сознания с интернационализма на государственный патриотизм. Такой поворот был продиктован изменившейся мировой обстановкой. Появился немецкий фашизм. Он мечтал не только избавиться от версальского унижения, но и об агрессии на Востоке. Нужно было опасаться этого, создавать систему международной безопасности, стать мощной индустриальной державой. Нужно было готовить народ к трудовым подвигам и военным сражениям — через историю, через патриотическое воспитание. Иначе — сомнуг.

Идеи социалистической, советской Родины, советского патриотизма, корнями углубленного в русский патриотизм, стали господствовать на страницах «Правды». В мае 1934 г. ЦК ВКП (б) и СНК СССР принимают постановление «О преподавании гражданской истории в школах СССР». В нем констатировалось: «Преподавание истории в школах СССР поставлено неудовлетворительно... Учебники и само преподавание носит отвлеченный схематический характер. Вместо преподавания гражданской истории в живой, занимательной форме, с изложением важнейших событий и фактов в их хронологической последовательности, с характеристикой исторических деятелей учащимся преподносятся определения общественно-экономических формаций, подменяя, таким образом, связное изложение истории отвлеченными социологическими схемами».

Постановлялось начать преподавание истории по-другому, так, как она и происходит — через показ деятельности людей, через рассказ о конкретных событиях, в которых принимают участие конкретные люди. В истории нужны хронология и причинно-следственная связь, которая позволит понять ее смысл — прогрессивное движение к социализму.

Были воссозданы исторические факультеты в Московском и Ленинградском университетах; было принято решение о преподавании истории даже в начальной школе, началась работа по подготовке школьных учебников по истории. Один из них — для старших классов — был даже готов, и в августе 1934 г. И. В. Сталин, А. А. Жданов и С. М. Киров пишут «Замечания по поводу конспекта учебника по истории СССР», опубликованные в 1936 г.

Работа над учебником была продолжена — и комиссии создавались, и авторские коллективы подбирались, и выступали в печати очень авторитетные К. Радек и Н. Бухарин (согласовавшие свои статьи с тов. И. В. Сталиным). В 1937 г. вышел, наконец, первый советский учебник для четвертого класса — «Краткий курс истории СССР». Авторским коллективом руководил Андрей Васильевич Шестаков (1877–1941), в прошлом — рабочий, участник Московского вооруженного восстания 1905 г. Он окончил Институт Красной

профессуры (1924) и в 1937 г. время был заведующим кафедрой истории в одном из московских вузов и членом-корреспондентом АН СССР.

Учебник для десятого класса появился в 1940 г., уже после двух томов «Истории гражданской войны» (1936 и 1938) и сталинского «Краткого курса истории ВКП (б)» (1938). Сложилась концепция советской истории, которая преемственно — через рабочее движение — связана с русской историей. А благотворное воздействие на русское рабочее движение европейского научного коммунизма сделало СССР наследником прогрессивного развития всего человечества.

За такого рода мировоззренческими поворотами советского сознания внимательно наблюдало русское зарубежье. В газете младороссов «Бодрость» Сергей Сергеевич Оболенский (1908–1980), занимавшей одну из высоких позиций в партийной иерархии, публикует статью «Традиция и революция».

Автор, как и другие «пореволюционеры», легко разгадывает смысл идеологических сдвигов в советском сознании — «подвести под режим национально-исторический фундамент, увязать его с прошлым страны и нации», оценить Октябрьскую революцию как окончательную реализацию «исконных творческих сил Русского народа и тех народов, которых он пробудил к современной исторической жизни».

И все же автор обнаруживает непоследовательность в новой советской идеологии; — несмотря на национализм и государственничество, сталинизм еще остается интернационализмом и большевизмом: «пораженчество старой гвардии большевизма (к которой сам Сталин все-таки принадлежит) — вот основное препятствие, которое мешает Сталину свести концы национальной традиции», — славянофилы, Достоевский, Константин Леонтьев остаются в общем недостижимыми для сталинизма.

Читателю самому судить, был ли сталинизм воплощением леонтьевских грез о социалистическом царе. Сами младороссы полагали удобной для советских людей придуманную ими идеологию, тремя китами которой были: 1) Царь, 2) Советы, 3) Православие; Советы при византизме — это здорово! Младороссам было бы интересно взглянуть на современную посткоммунистическую Россию.

Еще несколько слов об авторе. Сергей Сергеевич Оболенский — потомок одного из древнейших дворянских родов, корни которого уходят к Рюрику и святому Михаилу Черниговскому. Он получил превосходное естественнонаучное и экономическое образование в университетах Германии. Еще в Будапеште, будучи гимназистом, примкнул к младороссам и стал одним из видных публицистов и идеологов этого пореволюционного направления в русском зарубежье.

Как и многие в эмиграции, С. С. Оболенский не сразу понял сущность нацистского движения в Германии (так было, например, с И. А. Ильиным), но поняв, стал его последовательным и деятельным противником. Рассказывают, что С. С. Оболенский пришел в советское посольство в Виши и попросил его отправить в Красную армию. Естественно, что у посла А. Е. Боголюбова не было возможности выполнить его просьбу. Князь стал активным участником Сопrotивления во Франции.

Восхищенный победой Советского Союза — России над фашизмом, он даже принял советское гражданство и стал работать в Совинформбюро. Это было опрометчиво. Послевоенные известия из Советского Союза, слава Богу, отрезвили Оболенского, и он снова смог вернуть себе статус эмигранта. Долгое время с конца 50-х гг. он был редактором журнала «Возрождение».

Статья «Традиция и революция» была опубликована в № 117 младоросской газеты «Бодрость!», которая выходила во Франции в 1934–1940 гг.

Дополнительную справку о движении младороссов и С. С. Оболенском можно получить в очень большой современной литературе по русскому зарубежью. Со своей стороны могу рекомендовать две статьи постоянного автора нашего журнал П. Н. Базанова. Первая из них — «А. Л. Казем-Бек — идеолог движения младороссов» (Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16, вып. 4. С. 117–125), а вторая — «Забытый герой сопротивления — князь Сергей Сергеевич Оболенский» (Российская эмиграция в борьбе с фашизмом. Международная научная конференция. Москва, 14–15 мая 2015 г. М., 2015. С. 98–129).

Кн. Оболенский С.

ТРАДИЦИЯ И РЕВОЛЮЦИЯ

В «Правде» от 7 января, в статье о «Глинке — создателе Русской национальной оперы», официальная предреволюционная Россия именуется «Россией» в кавычках и противопоставляется России подлинной — народной, революционной и национальной.

Передовая того же номера, озаглавленная «Великий Русский Народ», является сплошным гимном Русской национальной гордости. Вспомнив Ледовое побоище Александра Невского с немцами, вспомнив «нашу национальную славу» (так и напечатано: «нашу национальную славу»), вспомнив «Пушкина, Лермонтова, Толстого и Горького, Белинского, Добролюбова и Чернышевского, Менделеева, Сеченова и Павлова, Ломоносова, Лобачевского, изобретателя радио Попова, мужественных исследователей Пржевальского, Миклуху-Маклая, отважных мореплавателей Лаптевых, Дежнева, Седова и многих других», «Правда» заключает: «Вершиной Русской культуры является ленинизм — самое передовое, самое научное учение, которое знала история человечества...»

«Русский язык, великий, могучий, образный, становится сейчас интернациональным. Передовые люди человечества изучают его. Произведения Ленина — Сталина читаются во всем мире».

В «Известиях» от того же числа украинские писатели и армянские художники, грузинские, казахские, киргизские, чувашские деятели, по случаю открытия Съезда Советов РСФСР, приветствуют великоросское племя — «великий народ», «первый среди равных», «помогающий всем остальным народам Советского Союза строить трудовую и счастливую жизнь», — благородный Русский народ, никогда не оставляющий в нужде и в опасности своих братьев, «воспитавший их на произведениях Русских вольнодумцев и классиков», — «народ, лучшие сыны которого дрались и умирали за свободную Украину, Грузию, Азербайджан, Узбекистан, Туркмению».

«Завоевания Русского народа» именуются «сверкающей вершиной среди завоеваний всех братских народов СССР», а Ленин и Сталин именуются «гениальными выразителями *исторической воли* Русского народа и всех народов Советского Союза».

Эта последняя фраза с предельной ясностью выражает стремление — подвести под режим национального — исторический фундамент, увязать его с историческим прошлым страны и нации. И это сейчас буквально — основная идеологическая тема режима.

К началу 1937 года сталинизм официально считает себя преемником и продолжателем основоположников Российской государственности — Владимира Святого, Ивана Калиты, Иоанна III, оборону Советского Союза он рассматривает как прямое продолжение борьбы Русских князей со степняками, подвигов Александра Невского, Дмитрия Донского, Минина и Пожарского; советская культура рассматривается современным сталинизмом как прямое продолжение и развитие старой Русской культуры, непрерывно идущей от крещения Руси, через «Слово о Полку Игореве», через старорусскую иконопись и народную поэзию, через Ломоносова, Пушкина и Менделеева до наших дней; эта национальная Русская культура, обогащенная наиболее ценными культурными элементами всех других народов Советского Союза, и является наиболее передовой, наиболее всеобъемлющей, признается основным цементом государственного единства СССР; и, наконец, считается, что в революции окончательно раскрылись исконные творческие силы Русского народа и тех народов, которых он пробудил к современной исторической жизни.

Принять эту идеологию за «интернационализм» нет, конечно, никакой возможности, нет также никакой возможности оспаривать, что революция, действительно, корнями своими уходит в Русскую историю и является этапом Русского исторического пути. Вопрос сегодня уже в том способен ли сталинизм до конца раскрыть эту истину и сделать из нее все надлежащие выводы.

Можно сказать, что всю Русскую историю до начала XVIII века сталинизм воспринял полностью. В этих первых десяти веках он признает все национально-государственное и отрицает все, что становилось поперек исторического пути России; ни Соловей-Разбойник, ни Тушинский Вор его уже не соблазняют; а Стенька Разин, который мог бы быть большим соблазном, по счастью уже давно оказался в уклоне от генлинии и таким образом не испортил родословной. Петром, его революционностью, справедливыми ссылками на его индустриализацию замыкается эта часть, где все идет относительно гладко.

Дальше более или менее ясна основная культурная линия, с Пушкиным в апогее: магистраль Русской национальной культуры.

А засим говорится, что в XIX веке царская Россия была империалистическим хищником, тюрьмой народов, оплотом эксплуататоров, и что народы Союза, прежде всего Великий Русский Народ, свергнув Царя, помещиков и капиталистов, обрели, наконец, счастье под руководством великой партии Ленина — Сталина.

Речь совсем не о том, какие элементы старой России выродились к началу текущего столетия, в какой мере строй нуждался в обновлении, хотя бы даже революционном, какие тормоза следовало убрать ради успешного движения вперед. Что был упадок, что были явления, тормозившие историческое развитие, что была жизненная потребность в обновлении — никем, ведь, разумно не отрицается. Суть дела в том, что сталинское понимание истории начисто отрицает после — петровскую политическую традицию, как таковую.

Совершенно очевидно, что Русскими людьми, шедшими умирать в борьбе с Наполеоном или Вильгельмом II, управлял тот же дух, которым вдохновлялось ополчение 1612 года — тот же дух национальной обороны, который будет вести Русские войска, если им вновь придется встать на защиту Родины. Совершенно очевидно, что утверждение России на Кавказе, замирение казахских степей, Хивы, Бухары и Кокана, наконец, проникновение императорской России в Монголию являются, с одной стороны, совершенно законным продолжением все той же древней борьбы со степною стихией и, с другой стороны — совершенно необходимой предпосылкой того развития евразийского Востока, который происходит теперь. Но по официальной сталинской версии, утверждение России на Кавказе и Средней Азии, императорская политика на Д. Востоке и, наконец, вся европейская политика России от Екатерининских времен и до 1917 года — все еще почитаются «империалистическим хищничеством».

В том же самом ультра-националистическом номере «Известий» от 15 января восхваляется восстание против России вспыхнувшие в Казахстане в 1916 году — в самый разгар мировой войны: в ответ на приказ царского правительства о мобилизации инородцев на тыловые работы», «казахский народ дал бой регулярным воинским силам угнетателей»...

Когда нам говорят, что отношения между Русским народом и народами советского Востока перешли ныне на новую, более высокую ступень, то это верно. Было бы очень печально, если бы это было не так: плоха та империя, которая не умеет своих «варваров» превратить в «союзников Рима». Но если нам говорят, что в столкновении Российской империи с казахами исторический прогресс представляли казахи, то становится просто смешно.

Когда же мы слышим, что оборона Русской земли, — справедливая и обязательная при Киевских князьях, при Грозном, при Петре и при Революции, — почему-то оказалась «империалистической бойней» при Николае II, то становится уже не смешно, а отвратительно. Отвратительно в особенности потому, что причина этого провала традиции слишком понятна.

Силою вещей, Сталину приходится опираться на возрождающуюся Русскую государственность. Геополитически, Советский Союз есть прямое продолжение Российской Империи; духовно, он жив традиционными силами Русского национализма и имперского патриотизма. После революции, эта государственность, обновившись, принимает иной, новый колорит: но это не меняет того основного факта, что Сталин правит сегодня тем же самым государством, которым правили некогда Грозный, Петр Великий и Александр III. Более того: судя по всем признакам, Сталин это, в известной мере, понимает. Но вот: Сталин вырос и пришел к власти под знаменами старого большевизма. А на знаменах старого большевизма была написана смертельная ненависть к Российской государственности. И в годы величайшей войны большевистская партия, упорно и со страшным успехом, работала на поражение России.

В этом — все. Даже дикий разгул и зверства революции можно подвести под какую-то государственную традицию. Но пораженческую пропаганду, «мир без аннексий и контрибуций» — Брестский мир — ни подо что не подведешь. И не поможет тысячу раз цитированная за последнее время фраза Ленина — дескать, «с 7 ноября 1917 года мы стали оборонцами»: быть за обо-

рону когда «мы у власти» — и когда уже поздно, когда уже развалены и фронт и тыл — это, вы знаете, всякий умеет.

Национальная измена, пораженчество старой гвардии большевизма (к которой сам Сталин все-таки принадлежит) — вот основное препятствие, которое мешает Сталину свести концы национальной традиции. Это Каиново клеймо заставляет режим отрицать всю имперскую политику последних ста или полтора десятка лет до революции. А отрицание политической традиции приводит к тому, что режим не способен воспринять и всей полноты культурной традиции: вся плеяда корифеев Русской культуры XIX века, особенно остро понимавших и чувствовавших величие Русской государственности, — славянофилы, Достоевский, Константин Леонтьев — остаются в общем недосягаемыми для сталинизма.

Синтез революции и традиции будет. Россия неудержимо идет к нему. Сталинизм уже готовит многие существенные его элементы. Но для его осуществления, для восприятия Новой Россией всей полноты ее многостороннего государственного и культурного прошлого, должен быть, прежде всего, окончательно изжит дух национального поражения — а вместе с ним должны исчезнуть и те люди, которые слишком с национальным поражением связаны.

УДК 22.01

*И. Р. Тантлевский**, *Т. В. Литвин***

КОНЦЕПЦИЯ ЛИНЕАРНОСТИ ВРЕМЕНИ В ЕВРЕЙСКОЙ БИБЛИИ И РАННЕХРИСТИАНСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ИСТОРИИ***

В статье выявляются особенности отраженных в Библии воззрений древних евреев на линейность и необратимость времени, их концепции мира как исторического процесса в корреляции с ключевыми библейскими теологическими, креационистскими, провиденциалистскими и антропологическими доктринами.

Ключевые слова: линейность и необратимость времени; мир как исторический процесс; древнееврейские представления об 'оламе; вечность, историческое время, циклизм.

I. R. Tantlevskij, T. V. Litvich

*THE CONCEPT OF LINEARITY OF TIME IN THE HEBREW BIBLE
AND EARLY CHRISTIAN INTERPRETATIONS OF HISTORY*

The article reveals the peculiarities of the views of the Hebrews reflected in the Bible on the linearity and irreversibility of time, their conception of the world as a historical process in correlation with key Biblical theological, creationist, providential, and anthropological doctrines.

Keywords: linearity and irreversibility of time, the world as a historical process, the Hebrews' conceptions of the 'ōlām; eternity; historical time, cyclism.

* Тантлевский Игорь Романович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой еврейской культуры, Санкт-Петербургский государственный университет; директор Международного центра библеистики, гебраистики и иудаики Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; tantigor@mail.wplus.net.

** Литвин Татьяна Валерьевна, кандидат философских наук, доцент, кафедра философии и религиоведения, заместитель директора Института богословия и пастырской педагогики по учебно-методической работе, Русская христианская гуманитарная академия; littatiana@gmail.com

*** Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01168, СПбГУ).

I. Представление о линейности исторического процесса в Еврейской Библии и его теолого-мировоззренческие основания

(автор раздела И. Р. Тантлевский)

Размышляя над «смыслом» исторического процесса, Н. А. Бердяев констатировал, что «еврейству принадлежала совершенно исключительная роль в зарождении сознания истории, в напряженном чувстве исторической судьбы; именно еврейством внесено в мировую жизнь человечества начало “исторического”» [7, с. 68]. Действительно, в мировоззрении древних евреев впервые в истории мысли формируется представление о необратимом, линейном, т. е. *историческом* (в современном — не эллинском! — понимании этого термина), времени, а сотворенный Богом мир мыслится ими как движущийся в его «потоке» — это по преимуществу «мир как исторический процесс» (см., напр.: [1, с. 229 и сл.; 9, с. 24 и сл.; 11, с. 55 и сл.; 33, р. 39–57; 37, р. 147–161]). Древние евреи, переосмысливая семитское понятие *‘lm*, — евр. לַמְּוֹלָדוֹת (огласовка: *‘ōlām/‘ōlām*) — начинают видеть в нем, в конечном счете, не повторяющиеся друг друга «мировые циклы», а необратимое «мировое время» (так, например, этот термин интерпретируют М. Бубер и Ф. Розенцвейг в своем переводе Еврейской Библии на немецкий язык — *Weltzeit*; ср. истолкование А. Иеремиаса: *Weltlauf*, т. е. «ход мира», *scil.* ход вещей [36, S. 127]), как бы перетекающее в «вечность», которая иногда обозначается в Библии тем же термином, но употребленным во мн. ч. — *‘ōlāmīm*. В связи с этимологией и семантическим полем данного понятия С. С. Аверинцев замечает, что

исходное значение слова «*‘ōlām*» — «сокрытое», «завешенное», отсюда — «древность», начальное пра-время, но также «будущность»; две темные бездны времени позади и впереди человека. Постольку это слово означает «вечность», но не в смысле неподвижной изъятости из времени, а в смысле совокупности и полноты времени. <...> Иначе говоря, «*‘olām*» — мир как время и время как мир. Талмуд говорит об эсхатологическом «*‘ōlām hab-bā’*» (букв.: «*‘ōlām* грядущий». — И. Т.), что можно с равным правом переводить «будущий век» (ср. в христианском символе веры «...и жизни будущего века») — и «будущий мир». Когда библейский (а также иранский) мистический историзм попал в идейный кругозор греков и римлян, термин «*‘olām*» был передан греческим «эон» и латинским «секулум» [2, с. 269, примеч. 24].

С другой стороны, принципиально важный аспект отметил И. Ш. Шифман [24, с. 211]: еврейский *‘ōlām* — это, вероятно, такая «“вечность”, [которая] объемлет всю Вселенную в пространственном и временным отношениях». То есть можно сказать, что *‘ōlām* образует некую «ткань» вселенской пространственно-временной целостности, не воспринимаемую непосредственно (NB: значение корня, от которого произведен сам термин *‘ōlām*, — «сокрыть»; ср. греч. параллель: αἰδιον, т. е. «вечность», «вечное», коррелирует с αἰδής, «невидимый»), и «внутри» него вершится как история мира, так и отдельного человека. В эпоху эллинизма термин *‘ōlām* все более приобретает пространственные коннотации, в частности, в рукописях Мертвого моря [30, р. 277–293]; его начинают прямо соотносить с греч. κόσμος. В пространственном значении это слово засвидетельствовано и в Мишне.

Мировоззренческий уход от переноса представлений о повторяемости, цикличности процессов в природе на развитие человеческого общества и, как следствие, утверждение линейности в ходе истории, представление о необратимости времени, возможно, стали, в конечном счете, глубинными основами того, что авторы древнееврейских повествований, в т. ч. исторических, впервые в истории словесности создают *неритмизованную* художественную прозу, т. е. прозу в собственном смысле этого слова, которой не знали ни шумерская, ни вавилонская, ни древнеегипетская литературы — последняя, вероятно, до середины I тыс. до н. э. (см.: [13, с. 549 и сл.]). Таким образом, «Девторономическая история» (оформившаяся, вероятно, к середине VI в. до н. э.), может, по сути, рассматриваться как первое известное нам историческое произведение в мире (см., напр.: [35; ср. далее: 32, р. 224]). В определенном смысле эта оценка справедлива и по отношению к повествованию автора источника Пятикнижия «У» (т. н. «Яхвист»), писавшего, как мы попытались показать (см.: [20, с. 182–191; 21]), в начале X в. до н. э.

‘*Ōlām*» воспринимался древними евреями не только в качестве сотворенного Богом мира, позиционируемого как исторический процесс, но также и как процесс *целенаправленный*, т. е. эсхатологически, включая собственно «Конец дней» (*ad hoc*: предлагается даже интерпретация термина ‘*ōlām* как: «граница», «рубеж», «предел» [34, S. 338–349]), знаменующий собой переход от истории — или, может быть, точнее, «предыстории» человечества — к эпохе с другим состоянием времени, новым порядком вещей и иными характеристиками бытия (ср., напр.: *Ис.* 65: 17, 66: 22). В эпоху эллинизма данное представление выкристаллизовывается в концепцию будущего *вечного* «Царствия Божьего»; в раввинистическом иудаизме оно обозначается как ‘*ōlām hab-bā’*, т. е. «Грядущий мир».

Изначально же, возможно, бытовало представление о множественности «*оламов*»-«вечностей». Как замечает И. Ш. Шифман [24, с. 211], судя по «фразе из Псалтыри (145[144], 13): “Царство Твое — царство всех веков” (*malḵūt kol ‘ōlāmīm*), точнее — “вечностей”, <...> можно заключить, что в Иудее и, вероятно, в других странах Переднеазиатского Средиземноморья <...> выработалось представление о бесчисленности “вечностей”, т. е. о смене одной вечности другою (ср. также: [2, с. 269, примеч. 4]). По его мнению, данное представление повлияло и на взгляды стоиков. Идея о бесконечной повторяемости процессов, происходящих во Вселенной, имеет, согласно предположению И. Ш. Шифмана, точки соприкосновения с «идеей вечной цикличности», отраженной у Экклесиаста:

То, что было, —
 это то, что будет,
 и то, что сделано, —
 это то, что будет делаться,
 и нет ничего нового под солнцем.
 Есть нечто, о чем говорят:
 «Смотри на это, новое оно!».
 (Но это) уже было в вечностях (*lě- ‘ōlāmīm*),
 которые <e> были перед нами» (*Эккл.* 1: 9–10; ср. также: 3: 15).
 (Пер. по: [25, с. 166 и сл.]

Впрочем, обычно фразу *malḵūt kol 'ōlāmîm* в Пс. 145[144]: 13 интерпретируют как «царство всей вечности», усматривая в форме мн. ч. — *'ōlāmîm* — аспект интенсификации значения термина: не «продолжительный период времени», а именно «вечность». С аналогичным употреблением термина *'ōlāmîm* мы встречаемся и в других библейских пассажах (см.: 1 Цар. 8: 13 = 2 Хр. 6: 2; Ис. 26: 4, 45: 17; Пс. 61[60]: 5, 77[76]: 8; Дан. 9: 24). Понятие же *lê-'ōlāmîm* в Эккл. 1: 10 может быть интерпретировано в данном контексте как «в веках» и, соответственно, просто указывать на прошлые времена (ср.: Эккл. 1: 11 и 2: 16; ср. также: Ис. 51: 9; Пс. 77[76]: 6). Однако саму идею И. Ш. Шифмана, вероятно, подтверждает текст Пс. 102[101]: 26–28:

Издревле землю основал Ты,
и деяние рук Твоих — небеса;
они исчезнут, а Ты останешься (Тем же).
Они все обветшают, подобно одежде,
и, словно одеяние, Ты переменишь их —
и они сменятся.
Но Ты — Тот же,
и лета Твои (никогда) не закончатся.

Понятие «небо-и-земля» неоднократно используется в Библии для обозначения мироздания, начиная уже с первого стиха (*Быт.* 1: 1; ср., далее, напр.: *Быт.* 2: 1, 4, 14: 19; *Ис.* 42: 5, 45: 12, 18; *Иер.* 10: 12–13; *Пс.* 89[88]: 12, 102[101]: 26, 136[135]: 5–6; 146[145]: 6), так что их «смена» космогонически означает творение новой Вселенной. Отметим далее, что встречающееся несколько раз в Библии выражение «от *'олама* (и) до *'олама*» (ср.: *Пс.* 41[40]: 14; 90[89]: 2[3]; 103[102]: 17; 106[105]: 48; *Иер.* 7: 7, 25: 5; *Дан.* 2: 20; 1 Хр. 16: 36; 29: 10; *Неем.* 9: 5; ср. далее: *Эккл.* 1: 10) также, возможно, предполагает, что существовало представление о множественности мирозданий, или же мировых периодов, последовательно сменяющих друг друга, — но не повторяющихся (как, например, это представляли стоики), а переустраивающихся и, вероятно, совершенствующихся.

Но, как это часто бывает у библейских авторов, старые общеханаанейские представления ими переосмысливаются, и в них вкладывается принципиальное новое содержание. Так, например, у «Трито-Исаи» (*Ис.* 56–66) идея об «очередном» возникновении нового мироздания реинтерпретируется в теолого-этическом аспекте: у него выкристаллизовывается представление о кардинальном прогрессивном социально-этическим переустройстве всего мирового порядка на принципах глобальной справедливости и ненасилия, аллегорически репрезентируемое как творение Богом «нового неба» и «новой земли» (*Ис.* 65: 17–66: 24).

Переход от одного миропорядка к другому видится пророкам и как День Господень — как День Суда над народами и торжества Израиля. «День» перехода от текущей эпохи к эре справедливости и благоденствия может сопровождаться глобальными — даже вселенскими — катаклизмами, поэтому он обозначается также как «Конец дней», т. е. окончание эры несправедливости и страданий (см., напр.: *Ис.* 2: 2–4 и *Мих.* 4: 1–3; *Иоил.* 4: 12–18, 20–21). В *Иер.* 4:

23 в отношении хаотического (в римском понимании термина «хаос») состояния опустошенной, обезлюдившей земли после глобального катаклизма — и перед будущим Возрождением — даже употреблено понятие *tôhû wâ-bôhû*, которое встречается в Библии только еще один раз, в *Быт.* 1: 2, и обозначает там примордиальную неупорядоченность.

Согласно отраженным в Еврейской Библии представлениям, Господь Бог трансцендентен «*оламу*», Он — вне сотворенного Им мирового времени и самого мироздания, над историей. Это принципиально отличает монотеистическую израильско-иудейскую религию от языческих религий, где боги миру имманентны, а «*нуминозные*» силы воспринимаются как внутрисущие явлениям и предметам, как находящиеся в средоточии их существа и являющиеся той жизненной силой, которая вызвала их существование и развитие [28, с. 14–15]. В то же время, по представлению евреев, Господь — это *Бог 'олама* (*Быт.* 21: 33, *Ис.* 40: 28), *Царь 'олама* (*Иер.* 10: 10), т. е. Господин «вечности», включающей также и историческое время.

Прежде, нежели горы родились,
и Ты образовал землю и мир,
и во веки вечные (букв.: «от *'олама* до *'олама*). — *И. Т.*)
Ты — Бог...
Ибо пред очами Твоими тысяча лет,
как день вчерашний, когда он прошел (*Пс.* 90[89]: 2[3], 4[5]).

Выявляя свою относительную имманентность миру, Господь «проявляется не в *космическом* *Времени* (подобно богам других религий), а во *Времени историческом*, необратимом. <...> Деяния Господа — это Его *Личные* шаги в *Истории*: они открывают свой глубокий смысл *лишь* *Его* *народу*, тому народу, что был *избран* Господом. Историческое событие приобретает при этом новое звучание: оно становится *Теофанией*» [27, с. 73]. Потому-то «библейское время не преходящее; оно представляет абсолютную ценность» [12, с. 98]. Мир же Священного Писания, по словам Э. Ауэрбаха,

не только претендует на историческое бытие — Писание заявляет, что его мир — единственно истинный, единственно признанный господствовать над всем сущим. И любая иная сцена действия, любая другая традиция и любой другой жизненный порядок не вправе выступать самостоятельно, независимо от библейского мира; и есть Обетование, Божественная воля, что все они, иные порядки и вся история всех людей включатся в рамки этой библейской истории и склонятся перед нею. <...> Мы должны включить [в мир Священного Писания] нашу действительность и нашу собственную жизнь, должны почувствовать себя кирпичиками всемирно-исторического здания, им возведенного [5, с. 35 и сл.].

Библейская концепция мира-«*олама*», т. е. по преимуществу мирового времени, в целом, принципиально отлична от древнегреческого представления о мире-*космосе*, который мыслился эллинами как некая неизменная упорядочно-симметричная структура, покоящаяся в пространстве, — в определенном смысле космос и есть само пространство, вместителище вещей [1, с. 229 и сл.]. Древний еврей мыслит временными категориями, для него содержание мира

главным образом выступает как движение во времени; древний же грек мыслит по преимуществу пространственными категориями, его мир главным образом пространственен, а бытие — это существование в определенном месте космоса:

...греческий мир — это «космос», по изначальному смыслу слова такой «наряд», который есть «ряд» и «порядок»; иначе говоря, законосообразная и симметричная пространственная структура. <...> Внутри космоса даже время дано в модусе пространственности: в самом деле, учение о вечном возврате, явно или латентно присутствующее во всех греческих концепциях бытия, как мифологических, так и философских, отнимает у времени свойство необратимости и дает ему взамен мыслимое лишь в пространстве свойство симметрии. Внутри «олама» даже пространство дано в модусе временного движения — как «вместилище» необратимых событий. <...> Бог Зевс — это «олимпийец», т. е. существо, характеризующееся своим местом в мировом пространстве. Господь Бог — это *Сотворивший небо и землю*, т. е. Господин неотменяемого мгновения, с которого началась история, и через это — Господин истории, Господин времени. Структуру можно созерцать, в истории приходится участвовать. <...> Высшая мудрость античного человека состоит в том, чтобы доверять не времени, а пространству, не будущему, а настоящему, и его олимпийцы не могут лучше обласкать своего любимца, как подарив ему сегодняшний день в обмен на завтрашний. <...> Напротив, сквозной мотив Библии — Обетование, на которое не только позволительно, но и безусловно необходимо без колебания променять наличные блага. <...> Будущее — вот во что верят герои Библии... [1, с. 229 и сл.] (см. также: [2, с. 89, 94–96]).

«Вечность» в классическом древнегреческом представлении «неподвижна» и «вечно пребывает тождественной» себе, время — «движущееся подобие вечности», но «бегущее *по кругу*» (см., например: *Платон. Тимей*, 37d–38a). «Олам» же необратимо движется вперед и, хотя и может смениться другим «оламом», но эта последовательная смена не повторяющихся друг друга «оламов» — периодов мирового времени — составляет *движущуюся*, необратимо-линейную «Вечность» ('*ōlāmīt*). В рамках древнегреческой концепции божественной, неподвижной, тождественной себе «вечности» — *scil.* вечного «теперь» — оказывается, в конечном счете, что изъятый из времени миг «властвует» над временем. Древнееврейское же представление о линейно и необратимо движущемся «оламе» предполагает, что уходящая в бесконечность *вечность* «властвует» над временем.

Восприятие мира как некоего пространства, вмещающего совокупность богов, людей и вещей, по сути, «обрекает» человека на пребывание в постоянно воспроизводимом «теперь», причем для богов это пребывание вечно. При сем особый «онтологизирующий» эффект на мышление древних греков оказывает широкое присутствие в их языке глагола-связки εἶμι, *inf.* εἶναι, «быть». Восприятие же мира по преимуществу в качестве «олама» предполагает упование на будущее и переход в вечность (*NB*: ключевыми значениями слова '*ōlām* как раз являются «отдаленное будущее» и «вечность»); во *Втор.* 33: 27 само бытие человека аллегорически определяется как пребывание «под мышцами (*scil.* под мышками? — *И. Т.*) вечности (עַל־זַרְעוֹ, *zērō'ōl'ōlām*)» (т. е. '*ōlām* здесь персонифицируется). Это кардинально отличало мировоззрение Древнего Израиля и Иудеи также и от «мышления Древнего Востока»: для по-

следнего «прошлое» было тем, к чему [люди] направлялись, оно находилось «перед [ними]» — *mahrû*, тогда как «будущее» было чем-то догоняющим [их] «сзади», «позади» — *warkû*)» [14, с. 51], что, в конечном счете, коррелировало с представлением о цикличности времени.

Для древнего грека время также циклично, его символом является круг. История в его восприятии — это часть природы, для нее характерно вечное повторение; «духовная жизнь «аисторична», поэтому грек так мало интересуется своим прошлым (оно для него сразу же становится мифом, теряет реальное значение). Он живет настоящим» [9, с. 23 и сл.]. Как замечает А. Ф. Лосев, «это необычайно сужало и ограничивало античную философию истории и навсегда оставило ее на ступени таких концепций, как вечное возвращение, периодические мировые пожары, душепереселение и душевоплощение» [16, с. 201] (см. далее также, напр.: [22, с. 107–126, 126–157]). Древний еврей, функционирующий в мире как потоке исторического времени, воспринимает бытие как процесс, а не как данность; античный же человек, по выражению О. Шпенглера, принадлежит настоящему, «миру как природе»; он есть «неподвижное точечное бытие», человек, который «никогда не становился, а всегда был» [26, с. 136, 505]. Показательно, что в библейском еврейском нет термина, коррелирующего с греческим словом φύσις и латинским *natura* (*nātūra*, собств.: «рождение» (resp.: *naturā* — «родом», «по рождению»), восходящее к *nascor*, «рождаться»), т. е. «природа», — только в определенной мере с ним может быть сопоставлен термин *tôlādôt* («порождение» (кого-то/чего-то); от глагола *hôlîd* (**yl*d), «служить причиной рождения», «порождать», «производить»), т. е. «родословие» (формально — мн. ч.), подразумевающий процесс возникновения и становления (ср., напр.: *Быт.* 2: 4а, 5: 1). В связи с пассажем *Быт.* 5: 1 отметим, что термин *tôlādôt* в значении «природа» (человека) засвидетельствован в Уставе (ессейской) Кумранской общины (1QS3: 13, 4: 15) (ср., напр.: [17, с. 54–66; 39, р. 193–213; 40, р. 195–212]), созданном, вероятно, во II в. до н. э. (ср. также кумранский текст: 4Q Instructions^d = 4Q418, фр. 77, 2).

Здесь же отметим, что древний грек живет «жизнью созерцательной (теоретической)» и «любит мудрость» как таковую. Например, по Аристотелю, «созерцательная жизнь» (βίος θεωρητικός), удаленная от утилитарных расчетов, чуждая приземленных целей и посвященная поиску и познанию истины, представляет собой высший тип духовной деятельности, выявляет в человеке божественное и приближает его к блаженству. Впрочем, Аристотель не соотносит данный образ жизни, как и вообще свою этику, с религией, религиозными чувствами, любовью к Богу и ближнему. Древний еврей находит истину в конкретной религиозно-этической практике, основывающейся на любви к Богу и «ближнему как к самому себе» (*Лев.* 19: 18). Грек «видит» (см., напр.: *Платон.* Парменид, 132а), усматривает «идею» (ἰδέα, εἶδος; собств. «(внешний) вид», «видимость», «образ» и т. д.; замечено, что многие термины греческой гносеологии, берущей начало от зрительного восприятия, этимологически восходят к глаголу εἶδω, «видеть» [31, S. 17–29], см. также: [9, с. 296, примеч. 51]), прозревает абстрактную «истину»; еврей же истину воспринимает и переживает по преимуществу как добро (*tôb*) / справедливость (*šēdāqāh/šēdeq*) (см., напр.: *Ис.* 1: 17; 16: 4–5; 32: 16–17 и др.; ср.: 19; 141–153).

«Историзм» древних евреев, их взгляд на мир как исторический процесс *par excellence* выявляется и в уникальном своеобразии их литературных произведений. «Мир как “космос” оказывается адекватно схваченным через незаинтересованное статичное описание, а мир как “олам”, напротив — через направленное во время повествование, соотнесенное с концом, с исходом, с результатом, подгоняемое вопросом: “А что дальше?”» [1, с. 229 и сл.]. Библейские авторы стремятся выявить суть человека и вещей в их динамике, через описание деятельности Творца и личности, движение мысли, выражаемое в монологе или диалоге, сентенциях, а не через отстраненный экфрасис, т. е. «пластически-объективизирующее» описание (людей, предметов, пейзажей, городов, архитектурных, скульптурных, живописных произведений и т. п.) [1, с. 225 и сл.] (см. также: [5, с. 23–44]). Для израильянина, участвующего в реализации Божественного Замысла, пребывающего в динамике исторических событий, в потоке времени, статичное и пластическое отходит на второй план. Если греки сооружали своим богам храмы и статуи, то древние евреи славили Господа пением и музыкой [9, с. 24]. А *Писание* становится для еврея *священным*.

Таким образом, еврей реализует свое религиозное чувство, и, в конечном счете, себя самого, не через «пространственные» виды творчества, характерной чертой которых является *одновременность*, мгновенность их восприятия, а через «временные». Древнееврейская культура становится литературоцентричной, формируясь по преимуществу под воздействием *слова*. Еврей не созерцатель, а деятель. Поэтому его отказ от поклонения визуально-пластическим образам (см., напр., вторую заповедь Декалога: *Исх.* 20: 3–6; *Втор.* 5: 7–10; также: *Втор.* 4: 15–19) закономерен и знаменателен не только с религиозной, но мировоззренческой позиции. Пространственно-созерцательные установки, обуславливающие «единовременность» и как бы «мгновенность» греческого мироощущения, оставляли мало места этике, суть которой может проявляться лишь в разворачивающихся во времени взаимоотношениях людей друг с другом и с окружающим миром. Даже в литературе древнегреческий герой не меняется по своей *a priori* заданной сути на протяжении действия, а тому или иному событию *суждено* произойти с ним. В целом, античность с ее идеалом божественного вечного «теперь» становится «застывшей» *классической*, периодически «возрождающейся». Еврейский «динамизм» находит свое абсолютное выражение в книгах Библии, чтение — или, может быть, точнее, переживание — которых вызывает у каждого нового поколения пронзительное ощущение современности, актуальности, даже создает эффект присутствия.

В отличие от «пластически замкнутой формы» сочинений древнегреческой литературы, «вычленившихся из жизненного потока» и требующих выявления индивидуального авторства, библейские произведения, как отмечает С. С. Аверинцев, «живущие всецело внутри общежизненной ситуации», обладают формой «открытой»; отдельные книги Еврейской Библии «лишены формально вычлняющегося “вступления” (греч. προοίμιον), — их первую фразу зачастую открывает союз *w-* (“и”, в передаче Септуагинты καί), лишний раз подчеркивая, что подлинное начало текста лежит за его пределами. <...> Такой “зачин” (нулевой зачин, знак полного отсутствия всякого зачина!) каждый раз квалифицирует текст как еще одно слово в ддящемся разговоре,

а форму его как открытую. В принципе несущественно, какое слово и какая фраза стоят первыми [1, с. 222 и сл.]. В то же время (по древнеближневосточной традиции) слова, открывающие книги Торы, краеугольного камня иудаизма, стали названиями этих книг. Так же и слова древнееврейского поэта (авторов Псалмов, Песни песней) «дают не замкнутую пластику, а разомкнутую динамику, не форму, а порыв, <...> не изображение, а выражение» [3, с. 290], даже *впечатление* (ср.: [29, S. 60]; см. также: [9, с. 28 и сл.]).

Основываясь на монотеистическом принципе и доктрине Завета народа Израиля с Господом,

древнееврейская литература живет идеей поступательного целесообразного движения, возможного только для сознательной воли. <...> Эта идея поступательного движения и соединяет разрозненные повествования различных книг библейского канона в единый религиозно-исторический эпос, подобного которому — именно в его единстве — не знал ни один народ Средиземноморья и Ближнего Востока. <...> В Библии господствует дпящийся ритм исторического движения, которое не может замкнуться и каждый отдельный отрывок которого имеет свой подлинный и окончательный смысл лишь по связи со всеми остальными. По мере развития древнееврейской литературы этот мистический историзм становился все отчетливее и сознательнее; своей кульминации он достигает в пророческих и апокалиптических текстах» [3, с. 276 и сл.].

Греческий «космос» покоится в пространстве, выявляя присущую ему меру; библейский «*олам*» движется во времени, устремляясь к переходящему его пределы смыслу (так развязка рассказа переходит пределы рассказа, или мораль притчи переходит пределы притчи). Вот почему поэтика Библии — это поэтика притчи, исключаяющая пластичность: природа и вещи должны упоминаться лишь по ходу действия и по связи со смыслом действия, никогда не становясь объектами самоцельного описания, выражающего незаинтересованную радость глаз; люди же предстают не как объекты художественного наблюдения, но как субъекты выбора и действия [1, с. 230].

Древнего еврея прежде всего интересовал не внешний вид человека, а динамика его взаимоотношений с Богом и людьми, душевное состояние, психологизм ситуации, в которой он находится. Сопоставляя особенности героев Библии и персонажей гомеровских произведений, Э. Ауэрбах замечает, что у людей в библейских рассказах «больше глубины во времени, в судьбах и в сознании; хотя их обычно до конца занимает то или иное происходящее событие, но они никогда не предаются ему без остатка, так, чтобы забыть о том, что было с ними прежде и в других местах; их мысли и чувства многослойнее, запутаннее, переплетеннее. Поступки Авраама объясняются не только тем, что случается с ним в данный момент, и не только его характером (как поступки Ахилла — его дерзкой смелостью и гордостью, а Одиссея — хитростью и умным расчетом), но и его прошлым, прежней историей; он помнит и всегда сознает, что обещал ему Бог и что из обещанного уже исполнилось, — и недра души его всколыхнулись возмущением отчаяния и надеждой; безмолвное послушание его многослойно и темно непроглядностью заднего плана. <...> Но самое главное — это многослойность, многослойность любого человека» в библейских произведениях. «Еврейским писателям удалось показать единовременно

существующие слои сознания, накладывающиеся один на другой, и выразить разгорающийся между ними конфликт» [5, с. 32 и сл., 38 и сл.].

В отношении же вещи или сооружения еврея, прежде всего, интересовал вопрос: «Как это сделано?» [29, S. 61]. В Библии мы встречаемся не с описанием внешнего вида строений и предметов, а с «технологией» изготовления этих сооружений и предметов. Как замечает В. В. Бычков,

внешний вид неподвижных предметов как бы расчленяется во времени, наполняется динамикой и движением процесса их изготовления. <...> Здесь не дается описания самого предмета, как находящегося перед взором писателя, но образ его постепенно возникает (специально строится) в воображении читателя. Это специфическая черта библейского художественного мышления вообще. Живший в потоке времени древний еврей был лишен статических представлений. Архитектура, как и вся природа <...> представлялась ему также только живой, движущейся [9, с. 27 и сл.].

Говоря же о взгляде древнего еврея на место человека в истории, следует прежде всего иметь в виду, что Еврейская Библия стремится возвысить человека, выявляя в нем «божественное». Человек создан «по Образу и как подобие / по подобию Бога» (*Быт.* 1: 26–27; 5: 1; 9: 6), имеет способность, «подобно богам» (т. е. небожителям), «различать добро и зло» (*Быт.* 3: 5, 22; ср.: 2 *Сам.* 14: 17; ср. также: 1 *Сам.* 29: 9) (см. далее: 19, 141–153), в нем пребывает «Дух Божий» (*Быт.* 6: 3; ср., также, например: *Эккл.* 12: 7; *Иов.* 27: 3, 32: 8, 33: 4); Бог «лишь немного умалил его пред ангелами (אלהים, *’ēlohîm*; или: «богом»/«ангелом». — *И. Т.*)» (*Пс.* 8: 6). Вследствие этого человек и его место в историческом процессе «соизмеряются» древним евреем — в отличие, например, от Протагора (см.: *Платон.* *Тезетт*, 152a; *Секст Эмпирик.* *Против ученых*, VII, 60; ср.: *Аристотель.* *Метафизика*, X, 1053a.30–1053b.5; ср., с другой стороны: *Аристотель.* *Никомахова этика*, III, 1113a.29–34; *Idem.* *Протрептик*, фр. 5 [ed. Ross] (= *Ямвлих.* *Протрептик*, гл. 6, 39.16–17; ср.: 39.13–14]), — не только с «вещами» мира поднебесного (мира «под солнцем»; *Эккл.*, *passim*), коим человек — владыка, а и с вечными сущностями мира небесного. Кроме того, в свете сказанного выше можно интерпретировать знаменитую фразу *Экклесиаста* (*Эккл.* 3: 11) о том, что Бог «вложил в сердце (*bē-libbām*; т. е. «разум», «сознание»; также: «самость». — *И. Т.*)» людей «*hā-’ōlām*», как указание на наличие у человека врожденного ощущения *историчности* мировых процессов (ср. далее: 18, 137–148).

II. Раннехристианские интерпретации истории

(автор раздела Т. В. Литвин)

Первые века христианства знамениты не только распространением самой доктрины, но и оформлением сразу нескольких форм отношения к истории и к событийности, иными словами, нескольких форм темпоральности. Под первыми веками в данном случае мы будем понимать ранний период, предшествующий трактатам *Августина*, — эта хронология признается, как правило, и в библеистике, и в богословии, а также оправдана методологически. У *Августина* мы находим первую систематизацию христианского взгляда на историю

и антропологическое толкование категории времени как таковой. Учитывая интеллектуальную многоплановость этого периода и для того, чтобы сузить количество инструментария, могущего быть полезным для такого анализа, в данной статье мы нацелены скорее на краткий анализ, предваряющий более глубокое рассмотрение в рамках философии религии, и в качестве ключевого подхода подразумеваем феноменологическое описание христианского сознания времени. Условно можно обобщить переход к христианству как переход к идее линейного времени, но лишь в том случае, если под «предыдущими» культурами подразумеваются языческие, прежде всего древнегреческая и древнеримская. Таким образом, этот переход будет скорее данью истории науки и историцизму XIX в., в котором культивировалась сама идея смены эпох, средневековья после античности. Однако даже если принять идею линейности в качестве рабочей модели, важно прояснить, какие именно представления о линейности существовали в религиозном сознании, которое принято называть христианским. Как оно отличается от других, уже существовавших в эту эпоху типов мировоззрения, включает ли их в себя и в какой степени, либо окончательно сменяет «устаревшие» формы сознания времени?

Ключевым понятием истории в раннем христианстве остается библейская история, поэтому историзм как принцип понимания по сути остается вопросом о христианской трансформации ветхозаветного учения о творении и иудейской эсхатологии. Этот вопрос можно поделить на части, исходя из того, что эсхатологическое ожидание как направленность на будущее естественным образом связано с пониманием прошлого (начала истории и самой истории народа), хотя тип этой связи определяется тем или иным типом герменевтики конкретного библейского положения. Поскольку феномен богодухновенности включает в себя так текстологию, так и мистификацию библейских событий, то помимо духовного содержания интерпретаций и собственно способов сохранения и воспроизведения нарратива мы можем добавить еще и необходимость установления различий, которая присутствовала в религиозной культуре поздней античности и была ассимилирована христианством. Различие как утверждение нового начала истории, как отмежевание от иудейской идентичности и от сугубо языческой учености, как философский принцип бесконечности и предела в отношениях с Богом — естественным образом, раннее христианство представляет собой не консенсус, а полифонию идей.

Для философии истории XX в. недостаточно выявления границ перехода от одной эпохи к другой. Оттолкнемся в нашем рассуждении от влиятельной для христианского богословия идеи теологии истории, предложенной Х. У. Бальтазаром [5]. Для того чтобы примирить наличие единичной вещи, фактичности, в т. ч. единичной человеческой жизни, и общеисторическое измерение множественного, Бальтазар предлагает признать уникальность как сущностное свойство единичности. Тогда история становится историей спасения, а нормативностью, шкалой измерения истории становится жизнь Иисуса Христа, соединяющая в себя миссию исполненного (искупления) и ожидание предсказанного (пришествия) [5, с. 19–21]. Герменевтика Писания дополняется толкованием уникальности, которая включает в себя как предшествующую мессианскую традицию, так и тайну боговоплощения, не говоря

уж обо всех аспектах событийности воскресения. Фигура Христа становится средоточием всей истории, иными словами, именно на основе христологии ранних веков возникает новая модель понимания истории. В тот период в ней трудно отделить герменевтику от онтологии, модель включает в себя символизм и апокалиптического жанра, и позднеантичной математики. В контексте становления идеи линейности выделим три элемента, базовых для анализа процесса становления христианского сознания времени:

1) креационизм и герменевтика учения о творении, иными словами, то, что можно назвать отношением к прошлому;

2) трансформация и новизна христианской эсхатологии как отношение к будущему;

3) литургическое время, сакральное время литургических действий.

Если второй и третий пункты достаточно изучены, то первый продолжает вызывать споры. Несмотря на необходимость краткости в нашем изложении и обширность библиографии по данной теме, рассмотрим ключевые идеи.

Отношение к прошлому в христианском сознании естественным образом включает в себя рефлексию над первыми строками Книги Бытия и осмысление креационизма. Все раннехристианские авторы, так или иначе выстраивающие свой взгляд на прошлое, были нацелены на историю, которую можно было бы назвать историей богодухновенности Писания, т. е. на историю преемственности христианства и развертывания идеи творения в религиозном сознании. Толкование на Шестоднев гомелитически было очень популярно в ранней церкви, несмотря на очевидный разрыв с формировавшийся в то же время раввинистической традицией, а отчасти и благодаря этому разрыву. Впрочем, достоверная степень влияния остается исследовательской задачей. Мы же можем указать на внимание христианских авторов к созданию своих герменевтических приемов, отражающих христианскую керигму, и поставить вопрос: можно ли утверждать, что в раннехристианской герменевтике существовало представление о линейности истории?

Уже у Филона Александрийского [20], толкование которого чаще всего учитывалось и позже в святоотеческом предании, мы находим вопрос о происхождении времени. Перелагая Моисея, Филон пишет: «Когда он говорит: „В начале сотворил Бог небо и землю“ (Быт. 1: 1), то мыслит „начало“ не так, как полагают некоторые — не в смысле времени, ибо время не существовало до мира, но появилось либо вместе с ним, либо после, ведь, поскольку время есть отрезок движения мира, движение не могло бы возникнуть прежде того, что подлежит движению, но необходимо [признать], что оно появилось или после, или одновременно с ним» (Opif. 26). Несмотря на то что понимание порядка в творении выражено через число и платоновско-пифагорейские смыслы числа, которые скорее геометрически устанавливают космологию вечности, время все же создается. Более того, создается мера времени, день как мера, исходящая от Единого. Космос в одновременности творения наполняется и небо включает в себя все необходимые законы для жизни земля, в сотворении дня и ночи «возникла мера времени, которую Творец и наименовал днем, причем днем не первым, а „единым“, названным [так] ввиду единственности умопостигаемого мира, имеющего природу единицы» (Opif. 32). Следует от-

метить, что время как мера времени далеко не всегда будет повторяться затем в христианской экзегезе. Августин скорее станет вопрошать, как возможно измерить время, но не видеть той же опоры в пифагорейском учении о числе, что и Филон, в ответе на этот вопрос. По тексту же Филона можно проследить, что «пространство» было создано уже «после» меры времени (Orif. 36–37) и являет более детальную материализацию земли. Становится ли физика сотворения основой для представления об истории? По Филону, человеческое измерение возникает даже не столько с сотворением человека, сколько с аллегорезой грехопадения (Orif. 148–151).

Толкование Шестоднева через геометрию числа мы находим и у Василия Великого [9], когда в первой беседе он рассуждает о видимом и безначальном, о круге и порядке космического движения. В отличие от Филона, Василий легко объединяет физику и человеческое время, переходя с геометрического на нравственное толкование. И хотя он излагает несколько значений «в начале», указывая на многозначность и сокрытость первых слов Книги Бытия, одним из значений оказывается буквальное начало во времени:

А когда уже стало нужно присоединить к существующему и сей мир — главным образом училище и место образования душ человеческих, а потом и вообще место пребывания для всего подлежащего рождению и разрушению, тогда произведено сродное миру и находящимся в нем животным и растениям преемство времени, всегда поспешающее и протекающее, и нигде не прерывающее своего течения. Не таково ли время, что в нем прошедшее миновалось, будущее еще не наступило, настоящее же ускользает от чувства прежде, нежели познано?.. По сей-то причине премудро изъясняющий нам бытие мира, рассуждая о мире, весьма кстати присовокупил: в начале сотвори, то есть в сем начале, в начале временном [9, с. 219–220].

Интерпретация Василия Великого демонстрирует необычайное почтение к мудрости Моисея, вписавшего в строки столь глубокое знание и рассказ об античной космологии, в которой «естество» неба олицетворяет для нас и нравственный порядок движения вещей. Говоря о движении, кесарийский епископ остается в рамках представления о цикличности космогонического движения, и утверждать о появлении идеи линейности оснований нет.

Столь же немногословен в вопросе о материи и сотворении при чтении первых строк Иоанн Златоуст, еще более настаивавший на нравственном толковании. «Итак, заграждая уста безумных, блаженный пророк в самом начале книги сказал так: *в начале сотвори Бог небо и землю*. Когда же слышишь: *сотвори*, то не выдумывай ничего другого, но смиренно веруй сказанному» [14]. Несомненно, наставления очень существенны для формирования православного богословия, но в контексте представления о линейности и Слова Иоанна Златоуста, и подобные сочинения [7, с. 1–2], Толкования на Бытие Ефрема Сирина лишь подтверждают наше предположение об отсутствии точных герменевтических схем в отношении к историческому прошлому.

Ближе к аллегорезе Филона толкования другого александрийца — Оригена. У него мы также можем проследить «последовательность» творения и создание неба «в начале», а после — устройство пространства ума как духовной тверди

[4, с. 25; 7, с. 2], вышней к Богу. Разумеется, утверждать о сформированной концепции линейности оснований нет, хотя сама по себе поступательность творения и у Филона, и у Оригена все же присутствует и несет в себе платоновские черты — как будто до сотворения был некий прообраз, могущий находиться в уме, т. е. познаваемый замысел, своего рода умозрительный набросок, по которому Творец и создал мир материальный. Этот прообраз до сих пор остается свойством человеческого ума, данного от Бога, поскольку архитектора мышления также трехмерна, как и чертеж архитектора.

Наиболее близкой к августиновской остается интерпретация его учителя, Амвросия Медиоланского [38], который располагал, по всей видимости, предыдущими сочинениями. Обращаясь к философии и философским «заблуждениям», начиная с досократиков, Амвросий остроумно оценивает их взгляды и предлагает поставить вопрос о начале, как и принято, в трех смыслах — о начале во времени, в пространстве и по основанию. Обращение к Притчам, Псалмам, к событиям исхода и встречи Авраама и Мельхиседека делает сочинение миланского епископа образцом латинизации Еврейской Библии, положения первых строк Книги Бытия толкуются через типологические параллели с другими ветхозаветными текстами.

Рассуждение Амвросия о начале и круге строится в сравнении со словами Евангелия о том, что Бог будет «до скончания века», иными словами, с новозаветным свидетельством, что существует конец времен. А значит, существует и начало. По Амвросию, начало не отменяет «шарообразность», несмотря на геометрические сложности, круг тоже имеет «начало» — точку, от которой его можно построить (Нех. 10). Если мир все же имеет начало, то каково оно, что есть основание? Основанием была Премудрость (Нех. 12), хотя это не отменяет возможность трактовать «в начале» и как начало во времени. Амвросий предлагает оригинальный взгляд на сотворение мира, называя началом фактически начало летоисчисления, календаря. «Итак, этим Он положил начало месяцам, небу и земле, и посему следует считать, что мир получил начало от того времени, которое было самым благоприятным из всех времен (*sic!* — Т. Л.). Поэтому-то год и повторяет образ рождения мира, и после зимних туманов весеннее время сияет великолепием» (Нех. 13). И с тех пор «природа легко повиновалась времени» в природном цикле, производя растения и сменяя сезоны. Согласно Амвросию, мир был сотворен весной, начало времен — это весенний месяц, в который теперь празднуется и Исход. Пейсах как начало мира, которое отмечается также и христианским праздником Пасхи — не только начало календарного цикла возрождения природы, но и «переход от грехов к добродетели для души, от произволений тела к трезвлению ума, от лукавой и беспутной закваски к искренности и честности» (Нех. 14).

Комментарии Амвросия включают в себя феномены, которые нечасто вспоминаются при толковании, но несомненно отражают его знакомство с иудейской традицией. Сотворил ли Бог посредством голоса или молчание пребывало при творении? Есть ли мир тень Бога? Амвросий подчеркивает, что свет как причина тени важнее, чем «тело» как причина тени, ибо мир как тень невидимого, как «блеск бестелесного света» столь же видим (Нех. 18). Образом невидимого Бога стал и Сын, будучи началом мира и, можно добавить,

началом истории. Если «ангелы, господства и силы» были до творения, то Сын как Слово сотворен и есть начало человеческой истории, все дальнейшие «произволения». Христоцентричность Амвросия приводит к тому, что Сына он называет также и Творцом.

Выводы

Обратившись к формированию понятия линейности в еврейской Библии и в раннехристианских толкованиях, мы приходим к заключению, что линейная схема становится привычной для понимания истории только в более поздних источниках и философских сочинениях. Представление об историчности присутствует в иудейском мировоззрении, в отличие от греческого, оно более апеллирует к событийности и текстологии событий. Иными словами, в иудейском мировоззрении присутствует причастность к нарративу истории. Однако чувство историчности саморефлексии и историчности самих текстов не несет в себе развернутой линейности, которая выстраивала бы четкие связи между прошлым и будущим. Скорее, это эффект смыслообразования при толковании, свойство языка, но не закрепленный религиозно-интеллектуальный конструкт. Стоит отметить различие между древнегреческим и иудейским обращением к геометрии — для античных греков Вселенная мыслилась как геометрически симметричный космос, а цикличность времени была присуща любому процессу, могущему быть понятым как движение. Этот принцип унаследован и в толкованиях на Шестоднев в раннем христианстве, где за аналитическую основу берется либо платоновско-пифагорейское учение о числе, либо ключевые аксиомы геометрии. И хотя поднятые в статье вопросы открыты для дальнейшего исследования, уже с уверенностью можно сказать, что более поздняя идея линейности истории в христианстве возникла не столько благодаря обращению к креационистским интерпретациям, сколько в процессе трансформации иудейской эсхатологии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». (Противостояние и встреча двух творческих принципов) // Типология и взаимосвязь литератур древнего мира / отв. ред. П. А. Гринцер. — М.: Наука, 1971. — С. 206–266.
2. Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории // Поэтика ранневизантийской литературы. — СПб.: Азбука-Классика, 2004. — С. 89–114.
3. Аверинцев С. С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы. — М.: Наука, 1983. — Т. 1. — С. 271–302.
4. Асмус М. Гомилия 1 Оригена Александрийского на Бытие // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. — 2008. — Вып. 1 (21). — С. 17–40.
5. Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе / пер. с нем. А. В. Михайлова. — М., 1976. — 556 с.
6. Бальтазар Х. У. Теология истории. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. — 136 с.

7. Бердяев Н. А. Смысл истории. — М.: Наука, 1990. — 176 с.
8. Библийские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. — Тверь, 2004. — Т. 1: Книга Бытия 1–11. — 304 с.
9. Бычков В. В. Эстетика поздней античности. — М., 1981. — 325 с.
10. Василий Великий. Беседы на Шестоднев // Василий Великий. Творения. — М., 2008. — Т. 1. — 1136 с.
11. Гайденок П. П. Время. Длительность. Вечность: проблема времени в европейской философии и науке. — М., 2006. — 464 с.
12. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. — М., 1972. — 318 с.
13. Дьяконов И. М. Древнееврейская литература // Поэзия и проза Древнего Востока. — М.: Художественная литература, 1973. — С. 537–550.
14. Дьяконов И. М. Праотец Адам // Восток-Oriens. — 1992. — № 1. — С. 51–56.
15. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия // Иоанн Златоуст. Полное собрание сочинений: в 12 т. — Т. 4. Беседа 2. — URL: http://krotov.info/library/08_z/zlatoust/04_02_02.html (дата обращения: 15.10.2017).
16. Лосев А. Ф. Античная философия истории. — М., 1977. — 208 с.
17. Тантилевский И. Р., Светлов Р. В. Эссеи как пифагорейцы»: предестинация в пифагореизме, платонизме и кумранской теологии // Scholē. Философское антиковедение и античная традиция. — 2014. — Т. 8, № 1. — С. 54–66.
18. Тантилевский И. Р. Оптимизм Экклесиаста // Вопросы философии. — 2014. — № 11. — С. 137–148.
19. Тантилевский И. Р. Адам-несмертный, смертный и бессмертный в библийских антропологических учениях // Вопросы философии. — 2015. — № 6. — С. 141–153.
20. Тантилевский И. Р. Автор источника «У» в книге Бытия как провозвестник и идеолог создаваемой Давидом Израильской империи // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2015. — Т. 16, вып. 3. — С. 182–191.
21. Тантилевский И. Р. Царь Давид в Библии и истории. — СПб.: Издательство РХГА, 2016. — 416 с.
22. Тахо-Годи А. А. Ионийское и аттическое понимание термина «история» и родственных с ним; Эллинистическое понимание термина «история» и родственных с ним // Вопросы классической филологии. — М., 1969. — Т. II. — С. 107–126; 126–157.
23. Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета / вступ. ст. Е. Д. Матусовой, пер. и комм. А. В. Вдовиченко, М. Г. и В. Е. Витковских, О. Л. Левинской, И. А. Макарова, А. В. Рубана. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. — 456 с.
24. Шифман И. Ш. Древняя Финикия. Мифология и история // Финикийская мифология / Б. А. Тураев, И. Ш. Шифман; сост. Н. К. Герасимова; под общ. ред. Ю. С. Довженко. — СПб., 1999. — С. 211.
25. Шифман И. Ш. Ветхий Завет и его мир. СПб.: Издательство СПбГУ, 2007. — 216 с.
26. Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / пер. с нем. К. А. Свасьяна. — М., 1993. — Т. I. — 592 с.
27. Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр. Н. К. Гарбовского. — М., 1994. — 144 с.
28. Якобсен Т. Сокровища тьмы. История месопотамской религии / пер. с англ. С. Л. Сухарева; отв. ред. И. М. Дьяконов. — М., 1995. — 293 с.
29. Boman Th. Das hebraische Denken im Vergleich mit dem Griechischen. 3. Aufl. — Göttingen, 1959. — 204 S.
30. Brin G. The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls. — Leiden; Boston; Cologne, 2001. — 394 p.

31. Bultman R. Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum // *Philologus*. — 1948. — № 97, 1/2. — S. 17–29.

32. Galil G. The Hebrew Inscription from Khirbet Qeiyafa/Neṭa'im. Script, Language, Literature and History // *Ugarit-Forschungen*. 2009. — 41 / ed. by M. Dietrich and O. Loretz. — Münster, 2010. — P. 193–242.

33. Gault B. P. A Reexamination of 'Eternity' in Ecclesiastes 3: 11 // *Bibliotheca Sacra*. — 2008. — CLXV. — P. 39–57.

34. Gerleman G. Die sperrende Grenze: Die Wurzel 'Im im Hebräischen // *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. — 1979. — XCI. — S. 338–349.

35. Halpern B. *The First Historians: The Hebrew Bible and History*. — Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, 2003. — 320 p.

36. Jeremias A. *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*. 4 Aufl. — Leipzig, 1930. — xvi, 851 p.

37. Mazzinghi L. Il mistero del tempo: sul termine 'olam in Qo 3,11 // *Initium sapientiae: Scritti in onore de Franco Festorazzi nel suo 70 compleanno* / ed. R. Fabris. — Bologna, 2000. — P. 147–161.

38. St. Ambrose. *Hexameron, Paradise, and Cain and Abel*, translated by John J Savage // *Fathers of the Church*. — New York: Fathers of the Church, 1961. — Vol. 42. — 457 p.

39. Tantlevskij I. R. Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls (Thanksgiving Hymns, War Scroll, Text of Two Columns) and Their Parallels and Possible Sources" // *The Qumran Chronicle*. — 1997. — N7, 3/4. — P. 193–213.

40. Tantlevskij I. R. Etymology of "Essenes" in the Light of Qumran Messianic Expectation / *The Qumran Chronicle*. — 1999. — N8, 3. — P. 195–212.

*М. Ю. Смирнов**

РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ В РЕГИОНЕ КАК ВНУТРИПОЛИТИЧЕСКИЙ ФАКТОР**

Статья посвящена общим чертам религиозной ситуации в Ленинградской области. Автор утверждает, что стабильность отношений по поводу религии в регионе в значительной мере объясняется концентрацией религиозной проблематики в мегаполисе — Санкт-Петербурге. В статье изложены выводы автора о некоторых объективных и субъективных особенностях устройства религиозной жизни в Ленинградской области.

Ключевые слова: религия, политика, этнос, регион, религиозная ситуация.

M. Yu. Smirnov

THE REGIONAL RELIGIOUS SITUATION AS A POLITICAL FACTOR

The article is devoted to general features of the religious situation in the Leningrad region. The author argues that the stability of relationship over religion in the region is largely due to the concentration of religious issues in the city of St. Petersburg. The article presents the author's conclusions on certain objective and subjective features of religious life in Leningrad region.

Keywords: religion, politics, ethnicity, region, religious situation.

Регион Ленинградской области по-своему специфичен. С одной стороны, на фоне второго в стране по масштабам российского мегаполиса — Санкт-Петербурга, он не так заметен по собственному потенциалу и интенциям развития. С другой стороны, обладая насыщенной историей, которая сделала широко известными многие города и местности Ленобласти [12], он претендует на самодостаточность и имеет к этому ряд существенных оснований. Эта двойственность отражается и на религиозной ситуации в регионе — конечно,

* Смирнов Михаил Юрьевич, доктор социологических наук, заведующий кафедрой философии, главный научный сотрудник Научно-исследовательского центра религиоведческих и этнополитических исследований, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; mirsnov@yandex.ru

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

«ядром» религиозной жизни северо-запада России является Санкт-Петербург, но его функциональность в определенной степени зависит и от состояния окружающей областной среды. Рассмотрим некоторые характерные черты религиозной ситуации в регионе.

1. В целом мы видим определенную и противоречивую динамику места и роли религии в современном мире, в т. ч. в политических процессах [16; 17]. Однако общей характеристикой религиозной ситуации, независимо от ее масштаба (глобального, регионального, одной страны, отдельной местности), является то, что она представляет собой комплекс отношений в обществе по поводу религии, существующих в конкретное время и в определенных пространственных пределах.

Как разъясняется в современном энциклопедическом издании [27, с. 254–255], понятие религиозной ситуации употребляется в разнообразных контекстах — в административной сфере, при исторических описаниях, в религиоведении, политологии. В социологических исследованиях это понятие носит обобщающий характер, охватывая совокупно внутренние (количественную и качественную) характеристики религиозной жизни общества, а также внешние факторы, влияющие на ее динамику. Количественная характеристика религиозной ситуации основана на статистических показателях — численных данных о действующих религиях, конфессиях, религиозных объединениях, сведениях о религиозном составе населения (если такой учет производится). По этим показателям оценивается уровень распространения религии в исследуемом регионе. Качественная характеристика религиозной ситуации основана на выявлении и анализе фактов сознания и поведения людей, свидетельствующих об их религиозности. По этим показателям оцениваются степень религиозной самоидентификации, иерархия вероучительных установок в массовом религиозном сознании, место и роль религиозной мотивации в мирской жизни верующих, выясняются постоянные и переменные величины в структуре религиозного поведения. В единстве количественных и качественных показателей раскрываются такие аспекты религиозной ситуации, как межрелигиозные и межконфессиональные взаимоотношения, внутренние процессы в религиозных объединениях, политические позиции религиозных организаций, их притязания и реальное положение в общественно-государственной жизни, отношение к последователям других религий и к нерелигиозной части общества. К внешним факторам, определяющим динамику религиозной ситуации, относятся общее политическое и экономическое положение, состояние межнациональных отношений, влияние социальных институтов, выражающих общественное мнение и массовые социокультурные предпочтения, воздействие со стороны государства и местных органов власти (политическое, правовое, хозяйственное), зарубежное участие (миссионерство, контакты с иностранными религиозными организациями и пр.).

2. В Ленинградской области на сегодняшний день действуют религиозные объединения 18 различных вероисповеданий [10, с. 8–9]. Более 350 местных религиозных организаций имеют государственную регистрацию в качестве юридического лица. Из них около двух третей принадлежат к Русской православной церкви [15], Санкт-Петербургская митрополия которой ныне объ-

единает четыре епархии: Санкт-Петербургскую, Выборгскую, Гатчинскую, Тихвинскую. С XVI в. на приневских землях получил распространение протестантизм [26, с. 55–64], сохраняет он свое присутствие в Ленинградской области и поныне [7; 8; 14; 23]. В настоящее время зарегистрированы как юридические лица около 100 религиозных организаций, относящихся к протестантским направлениям или имеющих протестантское происхождение (евангелическо-лютеранские церкви, церкви христиан веры евангельской пятидесятников, евангельских христиан баптистов, евангельских христиан, христиан адвентистов седьмого дня, мормонов, методистов, Армии спасения) [1]. Куда менее значительно, в сравнении с историей своего пребывания в крае, нынешнее присутствие Римско-католической церкви [5; 9]; в наши дни она имеет две зарегистрированные организации в Ленобласти. Областные исламские общины существенно уступают показателям ислама в Санкт-Петербурге [4], государственную регистрацию имеют только две из них. Также две организации имеет Армянская апостольская церковь. Небольшой сегмент в религиозной картине Ленобласти образуют последователи иудаизма [24, с. 319–337], сейчас в регионе у них три религиозных организации. Все эти религиозные организации являются добровольными объединениями граждан России (и иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории Ленобласти), которые образованы в целях совместного исповедания и распространения своей религиозной веры.

Точное количество религиозных объединений, существующих в Ленобласти в форме религиозных групп, установить сложно [6]. Например, маргинальными в Ленобласти могут считаться последователи буддизма [13; 22]. Подобно религиозным организациям, религиозные группы имеют право совершать религиозные обряды и церемонии, а также осуществлять обучение религии и религиозное воспитание своих последователей. Однако они осуществляют свою деятельность по совместному исповеданию и распространению веры без государственной регистрации и приобретения правоспособности юридического лица. Тем не менее религиозные группы обязаны уведомлять о начале и продолжении своей деятельности государственные регистрирующие органы. Для некоторых таких групп это может быть шагом к получению регистрации в качестве юридического лица (как это наблюдается у отдельных объединений новых религиозных движений — НРД). В то же время далеко не все из них по своим вероучительным мотивам склонны вступать в регистрационные отношения с государством (например, группы последователей так называемого неоязычества) [15, с. 261–266].

3. В Ленинградской области устойчиво сохраняется вполне спокойная ситуация в плане отношений по поводу религии: нет конфликтов на религиозной почве и явных мотивов к возникновению таких конфликтов [3]. Однако потенциал конфликтности, так или иначе сопряженной с религией, все-таки существует. Этот потенциал обусловлен рядом объективных характеристик населения Ленинградской области, из которых можно выделить две основных для данного вопроса:

— Полиэтничность, которая в последние десятилетия расширяется в результате трудовой и социальной миграции. В условиях унификации образа

жизни, хозяйственной деятельности, потребления и досуга происходит размывание исходной этнокультурной идентичности. Как реакция на этот процесс возможна активизация религиозных настроений традиционалистского толка и противопоставление их не только явлениям секулярного общества, но и носителям иных религиозных убеждений [10; 11; 18].

Отождествление этнического и религиозного несет в себе опасность распространения идей религиозной исключительности и религиозного превосходства.

— Полирелигиозность. Доминирующим в религиозной жизни населения области является православие [20; 21]. Но свое место занимают и постепенно наращивают присутствие также последователи различных протестантских направлений. Одни протестантские объединения имеют давнюю историю существования в регионе (евангелическо-лютеранские церкви), другие прежде никогда не действовали здесь и являются для местного населения нетрадиционными [8; 23]. Из этой нетрадиционности следует настороженность и подозрительность по отношению к ним, особенно это касается позднепротестантских организаций североамериканского происхождения.

Менее заметен, но постепенно обозначается рост последователей ислама [4]. Быт, нравы и религиозные традиции мусульман из среды мигрантов последних лет могут существенно расходиться с привычными светскими и религиозными представлениями местного населения области, что создает предпосылки напряженности.

Удельный вес новых религиозных движений в области крайне мал, однако активное присутствие темы НРД в средствах массовой информации, причем преимущественно в порицательной тональности, вызывает неприязнь к этим сообществам и к лицам, совершившим акт личной религиозной конверсии [2].

4. В среде представителей разных уровней власти, служащих государственных и муниципальных органов управления, т. н. чиновничества, позиция по поводу религии определяется в значительной мере двумя мотивами. Первый мотив — это ориентация деятельности преимущественно на образцы, данные на самом верхнем уровне власти; второй — обыденные представления и личные предпочтения относительно религии.

Формально эти мотивы не должны влиять в силу действующих законодательных ограничений. В России, согласно ст. 13 и ст. 14 Конституции Российской Федерации, признается идеологическое многообразие, никакая идеология и никакая религия не могут устанавливаться в качестве государственной или обязательной; по ст. 19 запрещаются любые формы ограничения прав граждан по признакам религиозной принадлежности, а по ст. 29 запрещается пропаганда религиозного превосходства. В нашей стране правовая норма, согласно которой «Российская Федерация — светское государство» (ст. 14), относится к основам государственного конституционного строя.

По норме Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» государство

не возлагает на религиозные объединения выполнение функций органов государственной власти, других государственных органов, государственных

учреждений и органов местного самоуправления; обеспечивает светский характер образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях (ст. 4, п. 2).

Если речь идет о федеральных государственных служащих, то в соответствии с Федеральным Законом «О государственной гражданской службе Российской Федерации», ст. 17, п. 13 и п. 14, гражданскому служащему

запрещается... использовать должностные полномочия в интересах... религиозных объединений, а также публично выражать отношение к указанным объединениям... в качестве гражданского служащего, если это не входит в его должностные обязанности; создавать в государственных органах структуры... религиозных объединений или способствовать созданию указанных структур,

а согласно ст. 18, п. 4 и п. 7 гражданский служащий

обязан... не оказывать предпочтения каким-либо... религиозным объединениям; соблюдать нейтральность, исключая возможность влияния на свою профессиональную служебную деятельность... религиозных объединений.

Что касается гражданских служащих, не относящихся к федеральным государственным служащим, то согласно п. 4 ст. 4 Федерального Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» установлено:

деятельность органов государственной власти и органов местного самоуправления не сопровождается публичными религиозными обрядами и церемониями; должностные лица органов государственной власти, других государственных органов и органов местного самоуправления, а также военнослужащие не вправе использовать свое служебное положение для формирования того или иного отношения к религии.

Аналогичные нормы приняты и для служащих муниципального уровня власти.

Чтобы стабильно спокойная ситуация поддерживалась, не лишним будет постоянное повышение уровня компетентности служащих разных уровней, осуществляющих взаимодействие с религиозными организациями. Соответствующий пункт (№ 5) об их подготовке, переподготовке и повышении квалификации стоит в разделе «Совершенствование управления в сфере национальной политики» Регионального плана мероприятий по реализации «Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 г.» в Ленинградской области. Надо признать, что реальный уровень информированности по вопросам религии среди соответствующих служащих все-таки остается невысоким, при явном их интересе и востребованности знаний в этой сфере.

5. На протяжении всего постсоветского времени упорно звучит тезис о тождественности духовной жизни общества с религией. Действительно, духовная составляющая общественной жизни содержит в себе религию. Но не исчерпывается ею. Более того, усиленная опора на религию, так сказать, реанимация религиозного фактора, несет в себе серьезные риски.

Во-первых, это риск для самих религиозных объединений превратиться в некий инструмент для решения светских задач. Тем самым возникает девальвация собственно религиозных смыслов, замещение их смыслами социальными, хозяйственными, политическими и пр.

Строго говоря, это такой риск, которым со стороны государственных интересов можно и пренебречь. В конце концов и последователи всех религий в России, и руководители их объединений — граждане Российской Федерации; они имеют не только конституционные права, но и обязанности, и вполне уместно с управленческой точки зрения привлекать и использовать потенциал религиозных организаций для решения актуальных задач государственной жизни.

Однако, во-вторых, существует риск, что активизация религиозного присутствия в публичном пространстве может внести конфронтационный фермент в отношения среди населения по поводу религии, в межрелигиозные и межконфессиональные отношения. Очевидно, что такая активизация будет пропорциональна номинальному масштабу присутствия тех или иных религиозных организаций в общем их спектре, т. е. одни из них получают различные предпочтения, другие останутся маргинальными. Но за каждым религиозным сообществом, даже самым малым, стоят наши российские люди, у которых их религиозные убеждения не отменяют потребности в справедливом к себе отношении. При этом неизбежна и острая реакция со стороны части населения (особенно — молодежи [16]), принимающей религию, но отрицательно воспринимающей имущественные и иные притязания мирского свойства от религиозных организаций и их служителей.

В последние годы Правительством Российской Федерации утверждены директивные документы «Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 г.» и Государственная программа «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2016–2020 гг.». Документы очень емкие, содержат много важных установок. Общее впечатление от обоих этих нужных документов, среди прочего, — стремление к сбалансированности, координации разных форм и видов воспитательной деятельности, без явного и подчеркнутого выделения чего-то единственного как самого-самого главного. И это следует воспринимать как стратегическую установку.

В этих документах есть уже подзабытые многими понятия «интернационализм», «преемственность боевых и трудовых традиций старшего поколения», «уважение к героическому прошлому нашей страны», «высокая гражданская ответственность». А в качестве опоры «Стратегии воспитания» указаны духовно-нравственные ценности, перечень которых включает: человеколюбие, справедливость, честь, совесть, волю, личное достоинство, веру в добро, стремление к исполнению нравственного долга перед самим собой, своей семьей и своим Отечеством [21]. Очевидно, что это исчерпывающий перечень, не требующий изобретать что-то сверх названного, но побуждающий к практическим действиям по воплощению стратегии в жизнь. Принципиальное значение имеет указание на то, что духовным ориентиром и ресурсом развития современного российского общества названо не какое-либо религиозное направление, а российский патриотизм.

Можно заключить в качестве общего вывода, что перспектива развития религиозной ситуации в Ленинградской области определяется соотношением объективных процессов — социокультурных изменений в составе, образе жизни и занятий населения, и субъективных явлений — идеологических трендов и умонастроений у носителей власти всех уровней. В настоящее время этой ситуации присуща относительная стабильность. Пока большинство районов области выполняет в основном роль транзитных и/или ресурсных территорий для Санкт-Петербурга, концентрация основных интересов смещена в мегаполис. И это позволяет сохраняться умеренному «религиозному климату» в отношениях по поводу религии, что может рассматриваться как один из факторов внутривнутриполитического положения в регионе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бокова О. А. Протестантские объединения Ленинградской области: некоторые итоги исследования // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. — 2015. — Т. 2, № 2. — С. 230–239.
2. Винер Б. Е. Религиозная конверсия (перемена вероисповедания) и этническая идентичность в современном полиэтничном городе // Этнография Петербурга — Ленинграда: Тридцать лет изучения. 1974–2004 / сост. и отв. ред. Н. В. Юхнёва. — СПб.: МАЭ РАН, 2004. — С. 338–346.
3. Григоренко А. Ю. Религиозные процессы на северо-западе России: традиции и современность // Религиозная ситуация на северо-западе России и в странах Балтии: традиции и современность / сост. А. Ю. Григоренко, А. М. Прилуцкий. — СПб.: ООО Светоч, 2005. — С. 75–80.
4. Ислам в Санкт-Петербурге: энциклопедический словарь / сост. и отв. ред. Д. З. Хайретдинов. — М.: Издат. дом «Медина», 2009. — 308 с.
5. Католическая Церковь в Санкт-Петербурге. Роль в истории и культуре / автор-сост. С. Г. Козлов-Струтинский. — СПб.: Изд-во Римско-католич. прихода Посещения пресв. девой Марией св. Елизаветы, 2008. — 76 с.
6. Коскелло А. Санкт-Петербург и Ленинградская область // Атлас современной религиозной жизни России. — М.; СПб.: Летний сад, 2009. — Т. III / отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. — С. 247–436.
7. Лункин Р. Н. Протестанты северо-запада: патриотические традиции и особенности социальной активности // Религиозная ситуация на северо-западе России и в странах Балтии: традиции и современность / сост. А. Ю. Григоренко, А. М. Прилуцкий. — СПб.: ООО Светоч, 2005. — С. 138–148.
8. Ляху В. С. Неопротестантизм на северо-западе России: кризис миссиологического и скриптурального сознания // Религиозная ситуация на северо-западе России и в странах Балтии / сост. и отв. ред. А. Ю. Григоренко, А. М. Прилуцкий. — СПб.: ООО Издат. дом «Невская заря», 2002. — С. 138–144.
9. Моравицкий Я. Б. Католическая община Петербурга: явление конверсации и трансформация властных отношений // Журнал социологии и социальной антропологии. — СПб., 2005. — Т. VIII. — № 3 (33).
10. Национальный и конфессиональный мир Ленинградской области // Ладья. Этно-конфессиональный альманах Ленинградской области. — 2014. — № 1. — С. 8–9.

11. Общая характеристика религиозной ситуации в Ленинградской области. Бюллетень № 1 / под ред. А. В. Гайдукова. — СПб.: Верста, 2014. — 59 с.
12. Окладникова Е. А. Сакральные ландшафты приневского края в нарративах жителей Ленинградской области // Многонациональная Ленинградская область: образование и воспитание в контексте развития культурного многообразия: сб. материалов II молодежной научно-практич. конф. / сост. В. В. Михайленко. — СПб.: ГКУ ЛО «Дом дружбы Ленинградской области»; ООО «ТР-принт», 2016. — С. 31–50.
13. Островская Е. А. Буддийские общины Санкт-Петербурга. — СПб.: Алетейя, 2016. — 198 с.
14. Протестанты Петербурга. Каталог-справочник церквей и организаций Санкт-Петербурга и Ленинградской области / информ. ред. Д. Сучков. — СПб.: Древо жизни, 2011. — 96 с.
15. Религиозные организации Ленинградской области: межконфессиональный диалог и социальная деятельность: справочник / под ред. А. В. Гайдукова. — СПб.: Верста, 2014. — 300 с.
16. Светлов Р. В. Религия и публичная политика // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. — 2015. — Т. 2, № 4. — С. 164–176.
17. Светлов Р. В. Религиозация политики и подсчет издержек // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. — 2016. — № 3. — С. 157–168.
18. Серов А. П. Религиозность в молодежной среде на северо-западе России (Санкт-Петербург и Ленинградская область) // Материалы по исследованию религиозной ситуации на северо-западе России и в странах Балтии. — СПб.: ООО Издат. дом «Инкери», 2006. — Вып. III / сост. С. А. Гончаров, А. Ю. Григоренко, А. М. Прилуцкий. — С. 211–215.
19. Смирнова Т. М. Положение церкви национальных меньшинств Петербурга и Ленинградской области в 1920–1930-е годы // Этнография Петербурга — Ленинграда: Тридцать лет изучения. 1974–2004 / сост. и отв. ред. Н. В. Юхнёва. — СПб.: МАЭ РАН, 2004. — С. 233–259.
20. Соборы, храмы, часовни Ленинградской области // Религиозные общины и организации Санкт-Петербурга. — СПб.: Апостольский город, 1998. — Вып. 1: Невский проспект / отв. ред. и сост. Е. Исакова. — С. 89–112.
21. Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года. — URL: <https://rg.ru/2015/06/08/vospitanie-dok.html>
22. Терентьев А. Буддизм в Петербурге: новейшая история // Буддизм в России. — 2001. — № 34. — С. 27–36.
23. Традиционные религии России в Санкт-Петербурге: Организация и управление. Социальное служение. Образование. Культура: справочное издание / отв. ред. Д. В. Шмонин. — СПб.: Изд-во РХГА, 2014. — 118 с.
24. Френкель А. С. Организованная еврейская община Санкт-Петербурга сегодня // Этнография Петербурга — Ленинграда: Тридцать лет изучения. 1974–2004 / сост. и отв. ред. Н. В. Юхнёва. — СПб.: МАЭ РАН, 2004. — С. 319–337.
25. Чувьуров А. А. Общины христиан веры евангельской (пятидесятников) Санкт-Петербурга: вероучение, религиозная обрядность // Этнография Петербурга — Ленинграда: Тридцать лет изучения. 1974–2004 / сост. и отв. ред. Н. В. Юхнёва. — СПб.: МАЭ РАН, 2004. — С. 180–197.
26. Шаров В. Г. Религиозные объединения Санкт-Петербурга и Ленинградской области. 2-е изд., доп. и перераб. — СПб.: Нестор, 2005. — 242 с.
27. Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. — СПб.: Платоновское философское общество, 2017. — 508 с.

*Р. В. Светлов**

НЕОЯЗЫЧЕСКАЯ ЭКСПАНСИЯ В ПРОШЛОЕ (КНЯЗЬ ВЛАДИМИР КАК «ОПРЕССИВНАЯ ФИГУРА»)**

Статья посвящена переоценке фигуры крестителя Руси князя Владимира в современной неоязыческой мифологии в России. Выясняются идеологические мотивы этой переоценки. Автор также рассматривает стратегии утверждения новых религиозных движений в современном социальном и культурном пространстве, а также в исторической памяти России.

Ключевые слова: Князь Владимир, славянское неоязычество, историческая память.

R. V. Svetlov

NEOPAGANISTIC EXPANSION TO THE PAST

(Prince Vladimir as «Oppressiv Figure»).

The article is devoted to the estimation of the figure of the baptizer of Rus (Prince Vladimir) in modern neopagan mythology in Russia. It clarified the ideological motives of this reevaluation. The author also considers strategies of adaptation of new religious movements to the contemporary social and cultural space, as well as to the historical memory of Russia.

Keywords: Prince Vladimir, Slavonic neopaganism, historical memory.

Отношение к князю Владимиру в течение большей часть истории Руси-России было принципиально позитивным. Оно осталось позитивным даже когда в XIX столетии ученые вначале стали исследовать его эпоху с точки зрения социокультурных процессов, происходивших в то время, а затем когда стала популярна романтическая «Русь народная», фольклорная, с ее очевидным былинным «ароматом», сохранявшим в себе (как и любая народная память) элементы языческого прошлого. В Советское время крещение Руси воспринимали как естественный исторический процесс, и даже как своевременный

* Светлов Роман Викторович, доктор философских наук, профессор, декан факультета философии, богословия и религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия; spatha@mail.ru.

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

и прогрессивный (стимулировавший развитие феодальных отношений). Однако как минимум с середины XX столетия начинает формироваться и иное, однозначно отрицательное отношение к Владимиру — прежде всего в среде славянского неоязычества: именование крещения «кровавым» или даже «геноцидом славянства» постоянно встречается в трудах его идеологов, как печатных, так и электронных. Ну а сам князь Владимир порой именуется «равноапостольным братоубийцей».

Чтобы разобраться с глубинными причинами подобной «переоценки исторических ценностей», нужно рассмотреть генезис самого неоязычества на территории бывшего СССР. Литература на этот счет обширна и сама уже может стать предметом отдельного историографического исследования [2–4; 9]. Мы лишь хотим отметить, что процесс это был неоднозначный и связанный с самыми разными идеологическими и историческими «паттернами». Общие причины появления неоязыческих движений (как части новых религиозных движений) очевидны: постепенное разочарование в тех институтах, которые были традиционными «держателями» ценностей (как религиозных, так и политических), а также радикальная трансформация образа жизни, социального ландшафта, институциональной структуры общества, которая активно происходила уже в XIX столетии. В середине XX в. скорость этой трансформации стала увеличиваться с каждым новым поколением.

Специфика России заключается в том, что здесь рост неоязычества был связан с как минимум двумя или даже тремя периодами ренессанса интереса интеллигенции, ищущей новые ценностные горизонты, к историческому прошлому, а также с очевидным «версальским синдромом», который переживает наша страна после 1991 г.

Первый всплеск такого интереса к до- и не-христианским страницам истории Руси падает на период после окончания Второй мировой войны. Он связан с формированием в связи с этим патриотических настроений не только в СССР, но и в среде российской эмиграции. Прошлые «точки сборки» эмигрантского сознания — монархически-религиозная, конституционно-демократическая, евразийская и проч. — дополняются интересом к совсем, казалось бы, не политической теме: происхождению и прошлому русского народа. На рубеже 40–50-х гг. появляется «Велесова книга», со временем ставшая в неоязыческих сообществах крайне популярной. В том что, что это подделка, — нет никаких сомнений, однако даже сам критический настрой историков, опровергнувших аутентичность «Велесовой книги», являлся и является для ее адептов своеобразным аргументом в ее пользу: если официальные ученые спорят и опровергают, значит чувствуют угрозу своей картине мира и, следовательно, своему академическому статусу.

В «Велесовой книге» содержится довольно малоинформативное описание «верований» доисторических русичей (наиболее «классическим» местом для последующих неоязычников здесь становится разделение всего сущего на уровни «Прави», «Яви» и «Нави»). Однако само ее появление становится соблазном для всех, кто разочаровался в официальной религии и в Православной Церкви, которая, по логике сторонников «велесовщины», также несет ответственность за установление в России большевизма.

Эмигрантское неоязычество так и не оформилось во что-то подобное английской «Викке» 50-х гг. — и в силу оторванности от родной почвы, и по той причине, что наиболее активные в плане поиска нетрадиционных духовных путей эмигранты были связаны с более традиционными теософскими движениями, «Четвертым путем» и т. д. Но в СССР времен «оттепелей» (хрущевской и брежневской) возникает почва для интереса к дохристианской религиозности. Так, уже в 60-х гг. появляются формальные и неформальные краеведческие кружки — будущие сообщества «реконструкторов». Становятся популярны произведения на древнерусскую тему. В 70-х гг. этот «тренд» становится еще более заметен. Художники изображают некую дохристианскую или нехристианскую Русь (Константин Васильев), или же эклектичную «Русь Святую», где христианские черты перемежались с язычески-фольклорными (Илья Глазунов). С конца 80-х гг. в творчестве «почвеннически-мифологических» художников становится популярна тема Гипербореи и древнеславянского язычества (Всеволод Иванов).

Общественное сознание и советская система 70–80-х гг., этого времени негласного договора между элитой и обществом (первая не оказывала репрессивного давления на второе, второе признавало формально-символический антураж тогдашнего «советского общества»), находились в кризисе. Однако для масс, которые ходили на демонстрации, при этом читали братьев Стругацких, слушали современную западную музыку, была необходима какая-то дополнительная ценностная основа для осознания национально-государственной идентичности. «Советский патриотизм» с его вниманием к местной культурной самобытности, а также к «титульной нации» СССР стимулировал интерес к славянской праистории. Так, одним из бестселлеров 80-х гг. были труды академика Б. А. Рыбакова: «Язычество древних славян», «Язычество древней Руси». Их активно читали в первую очередь потому, что Рыбаков пытался реконструировать суть и форму древнеславянских верований, воссоздать, так сказать, религиозный горизонт тех людей, что жили во времена формирования Киевской Руси.

Подобного рода труды встречали и встречают серьезную научную критику. Тем не менее среди читателей они были популярны, т. к. давали материал для исторической фантазии и реконструкции. Как и во многих других случаях, формирование российского славянского неоязычества происходило не на базе реальных неоязыческих памятников (письменных, культовых) или некой латентной традиции, которые попросту не сохранились. Истоком для него были труды исследователей: историков, этнографов, фольклористов, антропологов, а также псевдоэпиграфы, вроде упомянутой «Велесовой книги». Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть на те книги, которые выложены в библиографических разделах сайтов родноверов и подобных им групп.

Еще одним стимулом к изучению прошлого отечества стало распространение интереса к т. н. боевым искусствам. Здесь соединилось несколько факторов, в частности мода на все неевропейское, в данном случае восточное. Определенную роль сыграл кинематографический нарратив (сериал «Кунг-фу» с Дэвидом Кэррадайном, фильмы с участием Брюса Ли, Джеки Чана и т. д.). В Советской России «пропагандирующие жестокость и насилие» фильмы

смотрели из-под полы, однако смотрели с увлечением. И это увлечение привело к появлению кружков и школ, в которых преподавалось поначалу почти исключительно карате и которые в первое время были вынуждены вести нелегальное существование.

Именно среди людей, увлеченных древним славянством, возник «закономерный» вопрос: а не было ли в истории Руси своего традиционного боевого искусства, забытого из-за тех цивилизационных разрывов (принятие христианства, утверждение абсолютистского самодержавия), которые имели в ней место (в отличие от восточных цивилизаций, где таких разрывов якобы не было)? «Общественный запрос» естественно породил положительный ответ — «воссоздание» в 80-х гг. XX в. т. н. славяно-горичкой борьбы.

Но любое боевое искусство возникает в рамках какой-то идеологемы, некоей совокупности представлений о мире, в гармонии с которым движется тело «бойца». Для сторонников славяно-горичкой борьбы такой идеологемой было древнерусское, славянское языческое мирозерцание, извлекаемое ими почти в равной мере из «Велесовой книги» и тому подобных фантазий, а также из исторической, фольклороведческой и другой академической литературы.

Отметим и популярность псевдоисторических и «фэнтезийных» книг, в которых в той или иной форме выступает языческая Русь, все более нарастающую с 80-х гг. [1]. Она имела вполне подготовленную почву в виде послевоенного советского образования, где народная культура, фольклор, подаваемый в духе и в обработке романтизма XIX столетия, играли важную роль — как в начальной, так и в средней школе. Противопоставление «естественной жизни» доклассовой Руси «феодальному принуждению» эпохи христианства напрашивалось.

Возвращаясь к истории предпосылок роста неязыческих организаций и идей в нашем Отечестве, повторим, что 1990-е гг. стали началом тяжелейшего «версальского синдрома» в России. Обращение к великой истории в ситуации сомнительного настоящего — естественный компенсаторный механизм.

Нужно помнить, что новые религиозные движения приносят с собой не только новую картину мира, но и принципиально новую картину истории. Это кажется парадоксальным — ведь современная историческая наука, которая и сама является комплексом дисциплин и опирается на достижения других наук, в т. ч. естественных, создала мощную и верифицируемую базу в пользу тех моделей исторических процессов и картин исторической реальности, которые она реконструирует. Но это нисколько не смущает представителей новых религиозных движений, их отрицание традиционной исторической картины мира решительно и порой тотально (хотя именно из нее они берут ряд устраивающих их фактов). За этим стоит инстинктивный и последовательный критицизм всего мировоззренческого продукта традиционной цивилизации: рожденные кризисом эпохи Модерна и несущие в себе родовые черты данного кризиса, новые религиозные движения не рассматривают научные аргументы как равнозначные своему знанию (которое не подлежит проверке-фальсификации).

Утверждение новых религиозных движений по отношению к имеющемуся социальному и культурному пространству, а также исторической памяти, про-

исходит по одним лекалам — вне зависимости от того, закрытый (тоталитарный либо гностически-пиетистский) или открытый (конверсионистский либо революционный) они имеют характер. Разница заключается лишь в степени решительности мировоззренческих перемен и в широте аудитории, на которую рассчитана проповедь. По большому счету это те же лекала, по которым приходит любое новое мировоззрение, неважно имеет ли оно отношение к религии, или же имеет политико-идеологический характер [5]. В случае новых религиозных движений мы просто видим большую радикальность перемен.

Итак, новое религиозное явление стремится к присвоению трех взаимосвязанных пространств: визуального, ценностного и исторического. Визуальное касается его присутствия в видимом ландшафте современной культуры. Центры встреч, медитаций, молитвенные дома, «места силы» — все это может быть зримо, наблюдаемо и обладает тем большей заметностью для общества, чем более «интервенционистские» задачи ставит перед собой организация. То же самое касается другой сферы визуальности — средств массовой информации, и особенно интернета. Третья сфера — внешний облик, способ поведения адептов — также является формой присвоения визуального пространства.

Ценностная сторона экспансии — это привнесение в актуальную повестку дня тем, проблем, идей, некоторых языковых выражений, которые свойственны данному движению или группе движений. Так, эсхатологическая тематика вообще с легкостью разворачивает общественное внимание к какой-либо религиозной или квазирелигиозной группе: достаточно вспомнить историю с майянским календарем и завораживающей датой 12.12.2012.

Наконец, «экспансия в историю». Примером ее являются конструкции прошлого тех неоязыческих движений, которые либо связывают праисторию России с древними странствиями избранного племени («Велесова Книга»), либо делают ее элементом полуориенталистской космической оперы (инглинги). В таком случае промежуток реальной истории Руси-России теряется перед величием ее многотысячелетней и инопланетной предыстории.

Экспансия в прошлое всегда связана и с экспансией в будущее. Масштабы и характер истории предполагают вектор развития будущего. Для инглингов линия прошлое-будущее связана с историей и предназначением людей, которые являются потомками обитателей некой планеты в созвездии Большой Медведицы. Для неоязычников — с возрождением «Святой Руси», истинной веры и правильного с экологической точки зрения образа жизни.

Какое место в подобных псевдоисторических построениях занимает князь Владимир Святой? Естественно, его оценка прямо связана с оценкой неоязычниками христианства. Здесь они распадаются на две группы. Одна относится к христианству нейтрально, признавая его право на существование (в т. ч. на территории России), но полагает свою веру более древней и могущественной. Другая (более многочисленная) христианство резко отвергает, оценивает как враждебную религию или квазирелигию (при этом иногда приводятся знаменитые аргументы против Церкви, известные еще со времен эпохи Просвещения), которая привела к забвению «истинного Православия или Родноверия», как плод семитского духа. И все это «опрокидывается» непосредственно на Владимира.

Поскольку свидетельства о современной неоязыческой трактовке князя Владимира не так давно были проанализированы Р. В. Шиженским [6], мы ограничимся только кратким синопсисом того, на каких основаниях осуществляется эта переоценка.

Первым известным критиком князя Владимира, исходившим из однозначно антисемитских позиций, был В. Н. Емельянов (1929–1999). В своей на шумевшей «Десионизации» он с необычайной легкостью, исходя из созвучия имен некоторых персонажей «Повести временных лет» с древнееврейскими словами или именами, «доказал», что князь Владимир был евреем по своей матери. Имя «Малуша» (ключница княгини Ольги) он счел ласкательным от еврейского имени Малка, отец Малуши стал не «Рабом», а «рабби», брат Малуши из Добрыни (ибо это очевидно славянское имя) превратился в Дабрана («Хорошо говорящего»). Место происхождения Малуши, Любеч, стало центром еврейской купеческой общины. Соответственно князь Владимир оказался ответственным за «сионизацию» Древней Руси, которую он производил через насаждение в ней христианства (или «иудео-христианства», как предпочитают говорить сторонники этой точки зрения). Хотя указанные созвучия являются натяжкой, они имели видимость филологического аргумента, а потому вызывали к себе непосредственный интерес со стороны антисемитски настроенной части позднесоветского общества, особенно из «технической» интеллигенции (чему автору данных строк самому довелось быть свидетелем).

Интересно, что много раньше В. Н. Емельянова этой темы касался Г. М. Барц (1835–1922), из трудов которого наиболее известно исследование «О библейско-агадическом элементе в повестях и сказаниях начальной русской летописи», опубликованное в 1907 г. в нескольких выпусках журнала «Украина». Таким образом тема была хотя и спорной, но не новой. Однако В. Н. Емельянов рассматривал ее исключительно в политико-идеологическом аспекте. Поскольку его мировоззрение сформировалось в то время, когда государство Израиль стало восприниматься Советским Союзом как главный враг на Ближнем Востоке, Емельянов видел суть исторического процесса в борьбе язычества и рвущегося к власти «дегенеративного» сионизма, и деятельность князя Владимира (как и в последующем русской Церкви, а также поддерживающих ее правителей) оценивалась им крайне негативно.

В противоположность сионизму язычество оценивалось как естественная вера и естественный образ жизни. Таким образом, В. Н. Емельянов делал князя Владимира ответственным за некое культурное и цивилизационное насилие над русским народом.

Интересно, что в 1986 г. В. Н. Емельянов со своими сторонниками примкнул к «Национально-патриотическому фронту “Память”», но достаточно быстро рассорился с его основателем Д. Д. Васильевым и создал собственную организацию «Всемирный антиссионистский и антимасонский фронт “Память”». Причиной было отношение к христианству: если Васильев считал, что сионисты и масоны разрушают христианство и систему христианских ценностей, то для Емельянова, как мы видели, само христианство является замаскированной частью сионизма.

Образ мыслей В. Н. Емельянова становится архетипическим для многих неоязыческих лидеров или писателей — даже если они не пытаются доказать «семитское» происхождение князя Владимира. Так, В. Демин («От ариев к русичам») обвиняет того в уничтожении письменных памятников арийско-славянской дохристианской Руси. Л. Прозоров («Святослав Хоробре») обвиняет Владимира не только в отказе от «веры отцов», но и в потере обширных земель в Поволжье и Подонье, якобы завоеванных Святославом. Образ Святослава неоязычниками, наоборот, возвышается, а его победа над «хазарами» трактуется как образец успешной борьбы с сионизмом.

Нет никаких сомнений, что выстраивание модели истории в духе этнического национализма в отечественном неоязыческом нарративе заимствует из дореволюционного прошлого и активно эксплуатирует антисемитизм (который возрождался и в советскую эпоху) [8; 9]. Стимулирующим же элементом для отторжения христианства оказывается, полагаем мы, не только обвинение в имевшем место в прошлом вытеснении Церковью восточнославянского язычества в область фольклора, отдельных бытовых черт и культурных форм. Не менее важным фактором является антихристианство идеологии советской эпохи, память о котором никуда не делась. Как нельзя лучше это доказывают тексты В. Н. Емельянова и деятельность созданных им объединений.

Тем не менее попытки «экспансии в прошлое», сколь бы активны они ни были, пока что нивелируются общей образовательной парадигмой, которая удерживается в России, а также сохраняющимся в общественном сознании восприятием православия как важнейшей части российской цивилизации (хотя бы в прошлом — чего не могут отрицать даже последовательные критики современного христианства). Так, недавнее исследование Р. В. Шиженского, проведенное среди 400 адептов объединения «Велесов круг» по поводу «рейтинга» исторических деятелей России, показало, что князь Владимир вовсе не является «изгоем» в их исторической памяти [7]. По количеству упоминаний в анкетах он занял вполне почетное пятое место — после Петра I, Святослава, Иосифа Сталина и Иоанна Грозного. И этот результат показывает наличие достаточно серьезного разрыва в восприятии истории идеологами славянского неоязычества и рядовыми членами их общин (или сочувствующими). Последние очевидно ориентированы на традиционную историческую память, а также связанную с ней структуру ценностных исторических предпочтений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бреева Т. Н. Русский миф в славянском фэнтези. // Ученые записки казанского университета. Гуманитарные науки. — 2015. — Т. 157, кн. 2. — С. 171–180.
2. Гайдуков А. В. Славянское новое язычество в России: опыт религиоведческого исследования // Новые религии в России: двадцать лет спустя. Материалы Международной научно-практической конференции. — М., 2013. — С. 169–180.
3. Кавыкин О. И. «Родноверы». Самоидентификация неоязычников в современной России. — М., 2007.

4. Сморжевская О. Я., Шиженский Р. В. Современное язычество в религиозно-культурной жизни: исторические очерки. — Нижний Новгород, 2010.

5. Чудинов С. И. Традиция и историческое мировосприятие в феноменологическом мире неоязычества. // *Colloquium Neoplatomeres*: научный альманах. Нижний Новгород, 2014. — Вып. I. Язычество в XX–XXI веках: Российский и Европейский контекст. — С. 62–68.

6. Шиженский Р. В. Неоязыческий миф о князе Владимире // *Вестник Бурятского государственного университета*. — 2009. — № 6. — С. 250–256.

7. Шиженский Р. В. Современный языческий рейтинг исторических деятелей России (по данным полевых исследований). // *Colloquium Neoplatomeres*: научный альманах. — Нижний Новгород, 2015. — Вып. II. — С. 19–29.

8. Шляпентох Д. В. Антисемитизм истории: вариант русских неоязычников // *Colloquium Neoplatomeres*: научный альманах. — Нижний Новгород, 2014. — Вып. I. Язычество в XX–XXI веках: Российский и Европейский контекст. — С. 76–85.

9. Шнирельман В. Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России. — М.: Издательство ББИ, 2012.

*В. В. Кричфалуший**

СУЩНОСТЬ ЯЗЫЧЕСКОЙ РЕЛИГИИ В АНОНИМНОМ СОЧИНЕНИИ «ПОСЛАНИЕ К ДИОГНЕТУ»

В данной статье рассматривается критика основных положений автора анонимного сочинения под заглавием «Послание к Диогнету» в отношении языческой религии. Фундаментальное внимание уделено двум элементам древнецерковного писателя: языческий политеизм (идолопоклонство и жертвоприношения) и языческая философия, которые являются «краеугольным камнем» в вопросе исследования и осмысления природы языческой религии греко-римского социума. Тем самым раннехристианский «анонимный» писатель в целом отвечает на те самые религиозные, культурные и философские вопросы, которые затрагиваются восточно-христианской греческой апологетикой II–III вв. Касаясь нравственно-религиозной стороны, автор приводит доказательства в отношении божественности, универсальности и святости новозаветной христианской веры.

Ключевые слова: языческая религия, «Послание к Диогнету», эллино-римский политеизм, идолопоклонство, жертвоприношения, прагматическое толкование, аллегорическое объяснение-толкование, эллинская философия.

V. V. Krychfalushii

THE ESSENCE OF PAGAN RELIGION IN THE ANONYMOUS WORK «EPISTLE TO DIOGNETUS»

This article examines the criticism of the main propositions of the author of the anonymous work entitled “Epistle to Diognetus” regarding pagan religion. Central attention is given to the analysis of two elements of the ancient literary writer: pagan polytheism (idolatry and sacrifice) and pagan philosophy, which are crucial for the study and understanding of the nature of pagan religion of the Greco-Roman society. Thus, the early Christian “anonymous” writer as a whole answers the very religious, cultural and philosophical issues that are addressed by the Eastern Christian Greek apologetics of the 2nd and 3rd centuries. Concerning the moral and religious side, the author provides arguments for the divinity, universality and sanctity of the New Testament Christian faith.

* Кричфалуший Василий Васильевич, магистр богословия, аспирант, Санкт-Петербургская Духовная Академия; vasyacri4@gmail.com

Keywords: pagan religion, “Epistle to Diognetus”, Greco-Roman polytheism, idolatry, sacrifice, pragmatic interpretation, allegorical explanation-interpretation, Greek philosophy.

Необычное место среди памятников раннехристианской апологетической письменности занимает анонимное литературное произведение «Послание к Диогнету», написанное ок. середины II в., вероятно в Александрии [1, с. 119], в котором автор излагает ответ на вопрошание высокопоставленного образованного язычника Диогнета касательно природы и происхождения новоявленной христианской религии. Следует отметить, что вопрос авторства, личности адресата, непроницаемой таинственности происхождения и датировки данного манускрипта, который был открыт в XVI в. под именем «Codex Argentoratensis» и потерян в XIX в., решался исследователями различно. Вместе с тем сохранилась единственная рукопись — «Страсбургский манускрипт» надписанный именем апологета II в. св. мч. Иустина Философа. [11, с. 338–340; 1, с. 118–122]. Немецко-американский протестантский историк Церкви Ф. Шафф предполагает, что адресат данного произведения Диогнет, по всей видимости, язычник и философ-стоик, занимающий высокое положение в обществе, и наставник императора Марка Аврелия (ок. 133 г.), при этом сам титул «досточтимый, знатнейший» (греч. «κράτιστε») указывает на то, что адресат сочинения — влиятельный и достаточно образованный человек. [13, с. 466; 7, с. 5–6]. Текст данного произведения позволяет заключить, что «неизвестный автор» [12, с. 70] древнего манускрипта — талантливый человек, обладающий классическим образованием, тонким вкусом, изяществом стиля, искусностью греческого красноречия, богатством мысли и живым энтузиазмом по отношению к вере. При этом русский исследователь Л. П. Карсавин именуется само сочинение церковного писателя «одной из лучших апологий» [4, с. 35].

Основной сферой дискуссии христианства с эллино-римским язычеством была область религии, где принимаются решения вопросов об источнике зла, отношении людей к сверхъестественному, а также об их месте в мироздании. Свое мировоззрение в отношении сущности языческой религии автор прекрасного анонимного сочинения «Послание к Диогнету» (содержит 12 небольших глав) заключает в критике языческого политеизма и эллинской философии. Большинство исследователей считает, что последние две главы «Послания к Диогнету» (XI–XII) не принадлежат автору, но были прибавлены позже, т. к. в них отсутствует внутренняя связь со всем посланием, а также они обладают аллегорическим стилем [5, с. 110–114; 2, с. 245–246].

Критике греко-римского многобожия автор сочинения, или, как его именуется Й. Геффкен, «христианский софист» [14, S. 6], посвящает II, III и VIII главы. Приступим к разбору критики автора, обратившись непосредственно к самому тексту апологии. Прежде чем ответить на вопрошание язычника Диогнета относительно «бопочитания (θεοσέβεια) христиан», автор говорит о необходимом условии очищения своего ума (τὴν διάνοιαν) от различного рода «предубеждений и обольщающих его привычных мнений», чтобы стать «как бы изначально новым человеком» (ὡσπερ ἐξ ἀρχῆς) и услышать «учение новое» [3, с. 13–14], таким образом, автор требует от адресата определенного

преображения изнутри, без которого невозможно восприятие новоявленной христианской религии [11, с. 340].

Основная контраргументация автора против языческого суеверия сосредоточена на двух аспектах: идолопоклонстве и жертвоприношении. Церковным писателем указываются причины, вследствие которых христиане не признают и не воздают божеских чествований языческим богам:

Не есть ли один из них (один из богов. — В. К.) — камень, подобный тем, которые вы попираете ногами, другой — медь, которая не лучше сосудов, сделанных из нее для вашего употребления; один (бог. — В. К.) — дерево, и притом уже сгнившее, другой — серебро, которое требует сторожа, чтобы его не украли, иной — железо, изъеденное ржавчиною, а другой — глина, которая насколько не превосходит глины, употребляемой на изделия для самых низких нужд [3, с. 14].

В данном отрывке автор обращает внимание адресата на то, что языческие боги представляют собой не что иное, как бездушные изображения из тленного вещества: камня, меди, дерева, серебра, железа и глины. Следовательно, языческие боги — идолы, они материальны, бесчувственны, глухи, слепы и неподвижны, созданы «из тленной материи» (*φταροτής ύλης*) и являются делом рук ремесленников, делающих из такого же рода материала и домашние повседневные предметы. Отсюда автор заключает, что ключевая причина ненависти к христианам коренится в их отказе воздавать божеские поклонения тленным человеческим изделиям. Почитание таких лжебогов следует принимать в качестве презрения, как нечто недостойное, служащее «наказанием для них (богов. — В. К.)» [6, с. 123], т. к. даже человек, который одарен разумом и чувством, не в состоянии вынести подобного рода жертвоприношений таким идолам, лжебогам. Культ, совершаемый язычниками, является для автора «выражением пренебрежения и оскорбления» [8, с. 333], а не почестями. Вместе с тем церковный писатель усматривает в приносимых языческо-римским социумом жертвах эллинским богам свидетельство безрассудства: «Ибо эллины, принося жертвы бесчувственным и глухим существам, показывают знак неразумия» [3, с. 15].

Третья глава данного произведения прямо указывает на то, что в жертвоприношениях, занимающих в язычестве центральное место, нет необходимости. Господь лишен чувства недостатка: «Тот, Кто сотворил небо и землю и все, что в них, и всем нам подает все нужное, не может, конечно, иметь нужды ни в чем том, что Сам дарует тем, которые думают что-либо Ему дать» [3, с. 15–16]. Приведенный отрывок служит основательным образцом обличения греко-римского язычества, представляющего своих богов антропоморфно и признающего у них потребность в материальном.

Таким образом, автор данного сочинения для разоблачения языческого верования приводит почерпнутое им из «языческого просветителя» прагматическое объяснение-толкование обожествления всего полезного человеку.

В начале восьмой главы данного сочинения ставится вопрос: «Знал ли хоть один из людей, что такое Бог, прежде, чем Он пришел?» [6, с. 126], а затем опровергаются ошибочные идеи языческих философов. Излагая в несколько

вульгаризованном виде изречения языческих философов о Боге и материальном устройстве мира, церковный писатель именует философские рассуждения «пустыми и вздорными», считая их «бреднями и обманом лжецов» (*τερατεία καὶ πλάνη τῶν σοφῶν*), тем самым отрицая разного рода проблемки богосведения у эллинских «любомудров».

Вследствие этого автор порицает утверждения первых языческих философов в отношении понятия, что есть Бог:

Одни (философы. — В. К.) назвали богом огонь (Гераклит. — В. К.), другие (Фалес. — В. К.) — воду, третьи — еще какую-либо из сотворенных Богом стихий (Анаксимен — воздух. — В. К.). Ведь если приемлема какая-нибудь из этих точек зрения, то и всякая другая тварь может быть подобным образом объявлена богом [3, с. 21].

Данный отрывок наглядно демонстрирует, что автор Послания считает категорически недопустимым именовать Богом различные материальные элементы или «стихии» (*τι τῶν στοιχείων*), в частности огонь, воду и воздух, т. к. они представляют собой не что иное, как само творение Божье. Иначе, следуя мысли церковного писателя, если принять в качестве истины хотя бы одно из упоминаемых мнений, то в таком случае позволительно возводить в ранг «бога» любую тварь.

Рассмотрев критику автора «Послание к Диогнету» в отношении языческого политеизма, можно сделать следующие выводы. Очевидно, что для автора языческая религия представляет собой идолопоклонство: языческие боги — бездушные, бесчувственные и материальные изображения, лжебоги, которые являются делом рук ремесленников, а жертвоприношения — знак безрассудства и оскорбления языческих богов язычниками. Для автора языческие верования являются результатом гносеологической ограниченности, вызванной непросвещенностью эллино-римского общества. Вместе с тем церковный писатель использует в своем труде объяснения-толкования, заимствованные у языческих просветителей, а именно:

1. прагматическое объяснение-толкование, обожествляющее все полезное человеку, идея которого была выдвинута древнегреческим философом Продиком в V веке до н. э.;

2. аллегорическое объяснение-толкование, подразумевающее под языческими богами природные стихии, материальные элементы и небесные светила [9, с. 382–396; 10, с. 206–216].

Вследствие приведенных рассуждений автора произведения можно заключить, что для своей критики языческой религии он идет вслед общепринятым «топосам» раннехристианской апологетической мысли. Так, в своем отрицательном взгляде на античную философию и языческую религию автор резко сближается с рассуждениями восточно-христианского апологета Татиана Ассирийца. Именно в эпоху раннехристианских апологетов, чьи защитительные речи опровергают языческий политеизм, разоблачают моральные устои языческого общества и эллинскую мифологию, был раскрыт вопрос о святости, божественности и универсальности новозаветной религии, которая приводит род человеческий к истинной добродетели и благочестию. Вместе с тем автор

акцентирует внимание адресата на противоречивости философских идей о Творце универсума и бесполезности языческих жертвоприношений глупым бездушным истуканам. Древнецерковный писатель демонстрирует фундаментальное отличие подлинной христианской «философии» от языческой религии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Десницкий А. С. Своеобразие «Послания к Диогниту» и его место в ранней апологетике // Раннехристианские апологеты II–IV веков: Переводы и исследования. — М.: Ладомир, 2000. — С. 118–121.

2. Епифанович С. Л., проф. Лекции по патрологии (Церковная письменность I–III веков). — СПб.: Воскресение, 2010. — 607 с.

3. Иустин Философ, св. Послание к Диогнету // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. М.: Университетская типография, 1863. — Т. 4: Сочинения древних христианских апологетов. Приложение к Православному обозрению. — С. 13–26.

4. Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях) / предисл. и коммент. С. В. Мосоловой. — М.: Изд-во Московского университета, 1994. — 174 с.

5. Киприан (Керн), архим. Патрология. Общество любителей православной литературы. — Киев: Изд-во имени свт. Льва, папы Римского, 2003. — 304 с.

6. Послание к Диогниту // Раннехристианские апологеты II–IV веков: Переводы и исследования. — М.: Ладомир, 2000. — С. 122–132.

7. Преображенский П., прот. О послании св. Иустина к Диогнету // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. — М.: Университетская типография, 1863. — Т. 4: Сочинения древних христианских апологетов. Приложение к Православному обозрению. — С. 5–12.

8. Сагарда Н. И., проф. Лекции по патрологии I–IV века / под общ. и науч. ред. диакона А. Глущенко и А. Г. Дунаева. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. — 796 с.

9. Светлов Р. Платон и Эвгемер: «египетский логос» и «священная запись» // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. — 2015. — № 3 (33). — С. 382–396.

10. Светлов Р. В. Платон и «вольнодумцы» // Христианское чтение. — 2016. — № 3. — С. 206–216.

11. Сидоров А. И., проф. Святоотеческое наследие и церковные древности. — М.: Сибирская Благовонница, 2011. — Т. II: Доникийские отцы Церкви и церковные писатели. — 528 с.

12. Холл Д. С. Учение и жизнь ранней Церкви / пер. с англ. Е. Подольской. — Новосибирск: Посох, 2000. — 324 с.

13. Шафф Ф. История христианской Церкви. — СПб.: Библия для всех, 2010. — Т. II: Доникийское христианство. 100–325 г. по Р. Х. / пер. О. А. Рыбаковой. — 589 с.

14. Geffcken J. Der Brief an Diognetos. — Heidelberg, 1928. — 448 S.

*Е. В. Кузьмина**

**«КАКОВ ЧЕЛОВЕК — ТАКОВ ЕГО И БОГ»
АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ
ИДЕНТИЧНОСТИ****

В статье предпринимается попытка сопоставления различных подходов (измерений) религиозной идентичности с целью построения работающей теоретической модели для анализа и прогнозирования религиозной ситуации в Российской Федерации в целом и региональных процессов в частности. Антропологическое измерение религиозной идентичности предлагается как генерирующее другие социогуманитарные подходы, закрепляющее специфику исследования персоны.

Ключевые слова: персона; антропология религии; теология.

E. V. Kuzmina

“WHAT A MAN IS, THAT’S HIM AND GOD”.

ANTHROPOLOGICAL DIMENSION OF RELIGIOUS IDENTITY

The article attempts to compare different approaches (dimensions) of religious identity with the aim of constructing a working theoretical model for analyzing and forecasting the religious situation in the Russian Federation in general and regional processes in particular. The anthropological dimension of religious identity is suggested as generating other socio-humanitarian approaches that fixes the specifics of a person’s research.

Keywords: person; anthropology of religion; theology.

Религиозная идентичность и ее «измерения» — актуальная исследовательская тема, имеющая и узко научную направленность, и широкое государственное и общественное значение.

* Кузьмина Елена Викторовна, кандидат исторических наук, доцент, кафедра теологии и мировых культур социально-гуманитарного факультета, Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского; kuzminahv@rambler.ru

** Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ № 17–13–55002 «Персоноразмерная модель мониторинга религиозных процессов в Омской области: концептуализация, разработка, апробация» (номер государственной регистрации научно-исследовательской темы проекта: АААА-А17–117041310093–8).

Научный подход в изучении религии предполагает объективность и достоверность. Специфику религии как предметной области осознали уже отцы-основатели науки о религии. Предпочтительным, несмотря на значение философии религии Г. Ф. В. Гегеля, оказывается конкретное, историческое, феноменологическое, или, как сегодня принято говорить, социокультурное, «полевое» изучение религии. При всем «нормативном» значении традиционного, теологического подхода в самопонимании и самопрезентации традиции, динамика религиозных процессов настолько быстро меняет общую картину мира, что и традиционным (мировым) религиям приходится вступать с новой религиозностью в острую конкуренцию. Исследователи отмечают обратное влияние конкурирующих религиозных дискурсов на социальную и культурную стратификацию общества [4]. Говорят о появлении новых структур в идентичности человеческой личности [2, с. 18]. И возможно, что религиозная составляющая идентичности и позволит отследить эти «невидимые» обычной научной оптике процессы «приватизированной» религиозности, и поможет ими управлять. Мы сейчас говорим даже не о религиозном экстремизме или конфликтогенности новых религиозных движений. В самой личности современного человека появляются «пустоты», которые заполняются нерациональными «интеракциями».

Еще одним общим утверждением является необходимость междисциплинарного взаимодействия, полипарадигмальности [5, с. 8]. В общем-то неважно, какой подход будет родовым, а какой — видовым: исторический, антропологический или культурологический. Интересно, что, например, психологии и социологии — самым «научным» из гуманитарных дисциплин, все-таки отводится «инструментальное» значение. Также общепринятым является утверждение необходимости «собирания» всех наук о человеке, в т. ч. с целью совокупного научного знания.

Может ли здесь получить свое место и значение теологический подход, который традиционно рассматривается как взгляд религии на себя саму? А. Н. Крылов раздел, посвященный теологическому измерению идентичности, начинает с констатации «кризиса личной идентичности современного человека» [2, с. 211], также указывает на кризис религиозного самосознания. Другими словами, теологический взгляд на человека предполагает «вертикаль» — человек, согласно христианской традиции, сотворен по образу Самого Бога. Кроме всего прочего, например, христианская теология предполагает, что Бог-Сын воплощается и вочеловечивается, т. е. берет на себя полноту человеческой природы (кроме греха), следовательно, показывает, каким человек должен быть. Если религиозная идентичность, как и идентичность в целом, имеет индивидуальную и социальную стороны, то в религии для определения первого оказывается важным образ основателя религии, а для второго — устройство религиозного сообщества.

Так как в отечественной науке уже есть опыт социологического исследования идентичности — здесь и М. П. Мчедлов, и Ю. Ю. Синелина, и М. Ю. Смирнов, и Л. С. Астахова, и Т. С. Пронина (ей принадлежит первая докторская диссертация по религиозной идентичности, адаптированная к российским реалиям), — то важным становится исследование индивидуального (персо-

нального) полюса религиозной идентичности. Как кажется, для продуктивного решения вопросов индивидуальной идентичности необходимы междисциплинарные исследования психологов религии и теологов. И вот здесь философия религии возвращается в междисциплинарный дискурс. Потому что при всей неповторимости, «тонкости» исследования человеческой личности, в области персональных штудий работают классические, фундаментальные концепты, такие как личность, душа, сознание, память и др. Современные исследования добавляют в антропологическую проблематику дискурс телесности и отношения тела и души (психики). Религиозная идентичность ставит вопросы смысла жизни и пользуется для ответов на эти вопросы символическим мышлением (семиотика религии).

С точки зрения православной теологии, цель творения человека — обожение, осуществление в себе богоподобного совершенства с помощью благодати, «завершение» которого происходит за границами исторического измерения человека, то, что в традиции обозначается как эсхатология. В этом смысле персона, личность, лицо укореняется в мире божественном, истинно сущем, онтологизируется. В. Н. Лосский определяет личность как свободу от природы, проявляющуюся в самоотдаче [3, с. 654]. Личные отношения с Богочеловеком формируют личные отношения между личностями человеческими, создают совершенно иной формат коммуникации, основанный на доверии и любви.

Надо признать, что сопоставлять антропологическое и теологическое измерение идентичности достаточно непросто. Антропология очень многообразна, антропологическое измерение идентичности, согласно А. Н. Крылову, включает анализ знака, символа, таинства и ритуала, а также применение психологических данных, например, возрастные измерения религиозного сознания и идентификации — как осознания религиозного (само)определения. В отечественной науке есть примеры типологии религий в связи с возрастными и гендерными показателями [1]. Основатели мировых религий — ярко выраженные личности. «Подражание» их поведению конституирует повседневную практику их последователей, аскетическую составляющую, в которой человек выстраивает отношения не только с трансцендентным, но и с самим собой. Здесь целый комплекс вопросов: популярная сегодня в психологии религии тема религиозного обращения (она ярко представлена, например, в буддизме и исламе); тема проживания религии, ее осознания, от детского тотального доверия к подростковому сомнению, и далее, к религиозному «старчеству». Не последним является вопрос религиозного «отступления» или, например, «двоеверия» — сочетания, синкретизма нескольких религиозных традиций.

С антропологической точки зрения важная религиозная «атрибутика», то, во что «воплощается» религия: зрительные интуиции, слуховые восприятия, все, что выражается в понятии ритуала. Сопоставления разных подходов здесь дают интересные результаты: символика цвета, эффект перихорезиса (когда эстетические показатели обмениваются своими свойствами) и многое другое.

Можно предположить, что для антропологического измерения религии(й) понадобятся все срезы, но личность — персона, утверждающая свою неповторимость и свободу от всякой типологии, проявляет себя в многообразии «преобразованных» чувств. Проблематика идентичности началась с описания

кризиса переходного возраста (юности). Религиозная идентичность предполагает снятие «временного» параметра и конструирование собственной идентичности исходя из надвременных показателей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Зайцев П. Л. «Мужское» в словесных формах культуры. — М: Изд-во ОмГПУ, 2007. — 216 с.
2. Крылов А. Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. 3-е изд., доп и перераб. — М.: Издательство ИКАР, 2014. — 356 с.
3. Лосский В. И. Боговидение. — М.: АСТ, 2003. — 759 с.
4. Пагасий А. К. Конкурентные религиозные дискурсы в социально-исторической эволюции русского православия: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. — СПб., 2013. — 45 с.
5. Пронина Т. С. Типология религиозной идентичности: аналитика религиозности современного российского общества: дис. ... д-ра филос. наук. — СПб., 2015. — 384 с.

*Е. М. Мирошникова**

РЕЛИГИЯ КАК ПРЕДМЕТ УНИВЕРСИТЕТСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

В обзоре рассматривается деятельность научного центра религиоведческих и этнополитических исследований при Ленинградском государственном университете имени А. С. Пушкина. Основным предметом исследований ученых этого центра являются взаимоотношения религиозных, этнических и политических факторов в современном обществе.

Ключевые слова: религия, политика, этнос, университет, религиоведение.

E. M. Miroshnikova

RELIGION AS A SUBJECT OF UNIVERSITY RESEARCH

The review covers the activities of the scientific center for religious and ethno-political studies at the Leningrad (Pushkin) State University. The main subject of the research center is the relationships of religious, ethnic and political factors in modern society.

Keywords: religion, politics, ethnicity, University, religious studies.

С 1 октября 2017 г. в Ленинградском государственном университете им. А. С. Пушкина начал работу Научно-исследовательский центр религиоведческих и этнополитических исследований, организованный как структурное подразделение факультета философии, культурологии и искусства.

Непосредственным предшественником нового центра является **Научно-исследовательский северо-западный региональный центр религиоведческих и культурологических исследований**, созданный в ЛГУ им. А. С. Пушкина в 2009 г. За минувшее почти десятилетие на базе этого Центра велась исследовательская работа в целях развития научных знаний в сферах философии, культурологии и религиоведения, а также с целью совершенствования методологической базы образовательных гуманитарных дисциплин [2; 3; 5; 7; 8].

* Мирошникова Елена Михайловна, доктор философских наук, главный научный сотрудник Научно-исследовательского центра религиоведческих и этнополитических исследований, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: miroshnikovaem@gmail.com

Сотрудники Центра занимались изучением религиоведческих и культурологических традиций в истории российской и мировой науки, популяризацией достижений российских исследователей в области философии, культурологии и религиоведения, установлением и укреплением научных коммуникаций с другими, в т. ч. зарубежными, научными центрами, организациями и исследователями, ведущими работы в области философии, культурологии и религиоведения. Общее направление научных исследований Центра — «Культура и человек: современные стратегии философского осмысления», в рамках которого выполнялись исследовательские проекты «Духовная культура России: история и современность» (руководитель — доктор философских наук О. Р. Демидова) и «Роль религии в современном обществе» (руководитель — доктор социологических наук М. Ю. Смирнов).

Результаты исследований нашли отражение в научных публикациях ученых Центра и в монографии «Человек, религия, культура: стратегии коллективного осмысления» (2015) [10]. Авторским коллективом, объединенным научными проектами Центра, подготовлена коллективная монография «Философия в Царском Селе» (2017). Регулярно проводились научные конференции, семинары, лекции и др. мероприятия, материалы которых публиковались в журнале «Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина» (выпуски по философским наукам). Центр инициировал проведение серии научных чтений «Религиоведение в Царском Селе» с участием исследователей из образовательных и научных организаций Санкт-Петербурга и других городов России; тема первых чтений (2014) была «Религии России в Год культуры», вторых чтений (2015) — «Религии России в Год литературы»; третьих (2016) — «Религии России в Год российского кино».

В 2017 г. проведено изменение формата работы Центра. В предыдущие годы руководители научных проектов для их выполнения формировали исследовательские коллективы, привлекая значительную часть внешних исполнителей — ученых из вузов и научных учреждений Санкт-Петербурга. Эта практика сохранена и ныне. Однако появилась возможность создать постоянный научный коллектив из штатных сотрудников ЛГУ им. А. С. Пушкина, работающих в рамках общего исследовательского направления, при этом реализующих и индивидуальные планы, составленные с учетом их научных интересов. В настоящее время постоянный состав включает главных научных сотрудников Центра: доктора социологических наук М. Ю. Смирнова (научный руководитель Центра), докторов философских наук Л. А. Андрееву, Е. М. Мирошникову, Т. С. Пронину — специалистов в области религиоведения, доктора культурологии А. В. Конева. В перспективном плане работы Центра сформирован ряд направлений, которым соответствует новое название — Научно-исследовательский центр религиоведческих и этнополитических исследований.

Первым научным проектом Центра стала разработка темы «Религия в публичном пространстве современного общества». По этой теме сотрудниками Центра опубликован ряд научных статей [1; 4; 6; 9] и запланированы новые публикации, поданы заявки в Российский фонд фундаментальных исследований по проектам «Этнорелигиозная, языковая культура как факторы формирования российской идентичности в период постсоветских трансформаций: на примере полиэтнического региона (Ленинградской области)», «“Homo post-Sovieticus”

в поисках себя: религия и реинтерпретация традиции», «Гражданские религии в современном обществе». В ноябре 2017 г. проводятся четвертые научные чтения на тему «Религии России и столетие русских революций».

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреева Л. А. Трансформации христианства в XXI веке: феномен «южного христианства» // Социологические исследования. — 2017. — № 5. — С. 76–83.
2. Демидова О. Р. Изгнание как посланье: Эстезис и этос русской эмиграции. — СПб.: Русская культура, 2015. — 348 с.
3. Коськов М. А., Харитоновна М. Е. Предметные формы культуры как объект философского осмысления // Вестник ЛГУ А. С. Пушкина. — 2015. — Т. 2. Философия. — № 4. — С. 106–126.
4. Мирошникова Е. М. Свобода от религии в контексте свободы совести // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. — 2017. — Философские науки. — № 3. — С. 229–237
5. Мочалова И. Н., Харитоновна М. Е. История зарубежной философии: учеб.-методич. пособие. — СПб.: Изд-во ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2012. — 96 с.
6. Пронина Т. С. Религия и идентичность: «Homo post-Sovieticus» в поисках себя // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. — 2017. — Философские науки. — № 3. — С. 161–173.
7. Смирнов М. Ю. Перспективы религии // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. — 2013. — Т. 2. Философия. — № 2. — С. 194–206.
8. Смирнов М. Ю. Религиоведение как призвание и профессия // XX юбилейные Царскосельские чтения: материалы междунар. науч. конф. 20–21 апр. 2016 г.: в 3 т. — СПб.: Изд-во ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2016. — Т. 1. / под общ. ред. В. Н. Скворцова. — С. 151–156.
9. Смирнов М. Ю., Бокова О. А. Методология религиоведения как проблема // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. — 2017. — Философские науки. — № 3. — С. 133–146.
10. Человек, религия, культура: стратегии коллективного осмысления: монография / отв. ред. В. Н. Скворцов. — СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2015. — 140 с.

УДК 261.8

*Свящ. Михаил Легоев**, *иером. Мефодий (Зинковский)***,
*иером. Кирилл (Зинковский)****

ЭКУМЕНИЗМ КАК ЯВЛЕНИЕ СОВРЕМЕННОСТИ

Немного найдется явлений в современном мире, которые вызывали бы столь разноречивые оценки, как экуменизм — от восторженных до крайне отрицательных. Что же такое экуменизм? На какой почве он возникает? Какие цели ставит? Что вообще стоит за этим понятием? Однороден ли экуменизм в своем составе? Какие тенденции направляют его движение? Какова оценка его подлинно церковным самосознанием? Хотя сказано об экуменизме было немало, однако почти все сказанное представляет собой тот или иной срез, ту или иную грань экуменизма как явления. Настоящая статья представляет попытку краткого систематического обзора данной темы, отвечая на заданные вопросы с точки зрения богословия истории, без которого ее раскрытие вряд ли оказалось бы возможным.

Ключевые слова: экуменизм, экумена, экуменический, вселенский, Церковь, экклезиология, миссия Церкви, Собор на Крите, актуальные проблемы богословия.

Rev. Mikhail Legeev, hier. Methody (Zinkovskiy), hier. Kirill (Zinkovskiy)
ECUMENISM AS A PHENOMENON OF MODERNITY

Few phenomena in the modern world receive such contradictory judgments as ecumenism. In fact they vary from highly enthusiastic to extremely negative. So what is ecumenism? On which soil does it appear? What are its purposes? What actually hides behind this concept? Is ecumenism's structure homogeneous? Which impulses are directing its development? How does the true ecclesiastical consciousness view it? Although quite a lot has been said about the ecumenism, still most of these thoughts consider just particular facets of the ecumenism as a phenomenon. This article is an attempt of a brief systematic overview of the topic via answering of the above stated questions from the theology of history point of view, without which its disclosure would hardly have been possible.

* Легоев Михаил Викторович, священник, кандидат богословия, доцент кафедры Богословия, Санкт-Петербургская Духовная Академия; m-legeev@yandex.ru

** Иеромонах Мефодий (Зинковский Станислав Анатольевич), доктор богословия, доцент кафедры теологии, Русская христианская гуманитарная академия; m.zink@yandex.ru

*** Иеромонах Кирилл (Зинковский Евгений Анатольевич), доктор богословия, доцент кафедры теологии, Русская христианская гуманитарная академия; ierej.cyril@mail.ru

Keywords: ecumenism, ekumena, Ecumenical, universal, Church, ecclesiology, the mission of the Church, the Cathedral of Crete, topical problems of theology.

Ни одно явление, как бы ни казалось оно гибельным, не лишено положительного аспекта. Так, современные нам условия планетарной жизни могут и должны были бы содействовать раскрытию в умах людей сознания необходимости глобального видения судеб всего мира.

*Архимандрит Софроний (Сахаров).
Таинство христианской жизни.*

1. Введение: причины появления экуменизма

Причины экуменизма как специфического явления новейшего времени многомерны и, как и причины любого явления в истории Церкви, требуя догматического осмысления, имеют в себе положительную и отрицательную грани, катафатический и апофатический аспекты своего развития [19, с. 49]. В общем и целом они коренятся в той *новой реальности отношения Церкви с окружающим миром*, которая формируется к началу XX в. и формирует, соответственно, новую эпоху исторического бытия Церкви — эпоху, ставящую вопросы самого бытия Церкви, ее отношения к миру, ее проникновения в этот мир с новой, особенной и невиданной прежде остротой.

В качестве основных «экклесиологических» признаков XX в. можно выделить следующие:

— *Окончательно прекращает свое существование христианская экумена (οἰκουμένη, греч. — обитаемая вселенная) — мир в целом перестает быть христианским. Церковь, а вслед за нею и христианство во внецерковных формах его бытия постепенно вытесняются на периферию бытия человеческого социума.*

— *Само христианство являет себя в многообразном и стремительно умножающим это многообразие облике конфессий и иных форм христианских сообществ, среди которых Церковь «теряется» внешним, видимым образом.*

— *Громадное число людей в современном мире, пребывая вне Церкви, тем не менее несут в себе черты «былого христианства их предков» — врожденные им, христианские в своей основе чувства, понятия и суждения. На фоне происходящих процессов усиливаются (как в христианской форме, так и в нехристианской) внимание и интерес к отдельной личности, отдельному человеку; в рамках этой тенденции, в частности, развивается христианский персонализм.*

— *В мире все более и более усиливаются тенденции интеграции, коммуникации, открытости, смешения и взаимопроникновения культур, унификации жизни и жизненных ценностей — всего того, что получило в современном мире именование «глобализация». В положительном своем аспекте эти тенденции «должны были бы содействовать раскрытию в умах людей сознания необходимости глобального видения судеб всего мира» [38, с. 190], тогда как в отрицательном аспекте они становятся почвой для нарастающей активизации и рекапитуляции (перевозглавлении, лат. recapitulatio, греч. ἀνακεφαλαίωσις и др. родственные термины) процессов вне- и антицерковной направленности.*

Парадоксально, но два процесса — *дробление христианства и попытки его объединения* — в современном мире оказываются способны к одновременному существованию, ничуть не мешая друг другу (об антихристианской рекапитуляции мира через «антипредание» см.: [19, с. 51–52; ср.: 41, 1201–1203]).

Экспоненциальный рост антипредания («опыт человеческого наследия — мыслей, чувств, желаний, умений и проч. — уводящий человека от Бога и свидетельствующий в самом себе разрыв с Божественным замыслом о мире и человеке» — см.: [19, с. 50–51]) к концу XIX — началу XX вв. достигает гиперболических величин. Все умножающееся дробление христианского внецерковного мира, вкупе с общим ростом апостасии, уже в самой среде этого внецерковного умножающегося христианства, т. е. прежде всего в среде протестантской, начинает восприниматься как очевидно осознаваемая духовная катастрофа. На этой почве и возникает экуменизм как явление.

2. Зарождение экуменического движения и его цель

Экуменизм как явление и как целостное движение формируется и возникает в протестантской среде. Это происходит в достаточно короткие сроки. Предшествующий этому период второй половины XIX столетия характерен увеличением молодежных североамериканских и европейских межконфессиональных союзов (The Young Men's Christian Association, 1844; The Young Women's Christian Association, 1855; The World Student Christian Federation, 1895) и межконфессиональных контактов в целом (различных двусторонних диалогов) и может рассматриваться как время вызревания тех идей, которые с полной силой проявят себя в XX в. Сам же период формирования экуменического движения занимает в общем и целом первую половину XX в. и имеет следующие ключевые вехи:

1910 г. — Всемирная миссионерская конференция в Эдинбурге («Сотрудничество в области достижения единства» — одна из ее комиссий) и ежегодная конференция Американской Епископальной Церкви в г. Цинциннати (США) (принятие резолюции об образовании комиссии по созыву всемирной конференции по вопросам веры и церковного устройства);

1927 г. — первая всемирная конференция «Вера и церковное устройство» в Лозанне;

1938 г. — конференция в г. Утрехте (Нидерланды) (решение о создании Всемирного Совета Церквей);

1948 г. — первая ассамблея Всемирного Совета Церквей в Амстердаме.

Особняком в этом процессе формирования экуменического движения стоит участие Константинопольской Православной Церкви, которое требует особого внимания. Так, окружное послание Синода Константинопольской Церкви 1920 г. содержит призыв к «созданию Лиги Церквей, задачей которой было бы сближение Церквей и конфессий всего мира через контакты, сотрудничество и взаимную солидарность с конечной целью — осуществить их единство» (см.: [33, с. 382; 29]). Именно в 1920 г., с участия представителей Константинопольского Патриархата в конференции «Вера и церковное устройство» в Женеве, начинается участие Православной Церкви в экуменическом процессе.

С какой бы стороны ни подходить к анализу экуменического движения, очевидно, что его появление обусловлено исторической логикой и, таким образом, оно неизбежно попадает в поле зрения и внимания богословия истории.

Сам термин «экуменизм» происходит от греческого слова «οἰκουμένη» — вселенная, обитаемая земля. Данный термин включает в себе смысл, соответствующий определению: стремление к тому, чтобы по всей вселенной были преодолены христианские расколы, разобщения и разногласия. Экуменизм как движение вдохновляется именно этой идеей — идеей *единого христианства*, вселенского (греч. «οἰκουμένης», экуменического), христианского согласия, «неразделенной Церкви» всех христиан. Таковое единство декларируется в качестве генеральной цели движения, а поиск путей к нему становится его насущной задачей.

Носителем экуменической идеи становятся конкретные люди, но все же, особенно на первом этапе своего существования (вплоть до конца XX в.), экуменизм представляет собой явление сложное, собирательное, крайне неоднородное в своем составе. Формы и методы сближения, предлагаемые в рамках этого общего направления, могли быть совершенно различны, вплоть до диаметрально противоположных. Общим в многообразном движении экуменизма был и остается лишь сам факт ориентации на сближение. Именно поэтому ВСЦ (Всемирный Совет Церквей) был создан как площадка для контактов и декларировал своей целью не объединение христианства как таковое (в рамках синкретической «сверх-» или «всецеркви» или каким-либо иным образом), а лишь создание возможностей для межхристианского общения [39, с. 222–223]. При этом каждый из участников ВСЦ (в число которых, вслед за Константинопольским Патриархатом, постепенно вошли и все Поместные Православные Церкви, каковое положение дел просуществовало вплоть до 1997 г., когда Грузинская Православная церковь первой покинула ВСЦ) мог понимать цели и результаты этого общения по-своему.

Несмотря на это, не следует забывать, что само появление ВСЦ, равно как других организаций подобного рода более локального масштаба, все же было обусловлено вышеобозначенными причинами, в конечном итоге — *стремлением возродить утраченную экумену*, и представляет в основном объеме своих членов именно экуменическую идею, хотя в целом, по крайней мере на декларативном уровне, являет собой более широкое поле деятельности. Будущее покажет, что следование этой цели с неумолимой исторической логикой приведет экуменическое движение от слишком общего и абстрактного курса на единение христиан (без какого-либо понимания методов и практики этого единения) к концепции «объединения конфессий с сохранением их конфессиональных особенностей и многообразия» (см.: [16]), т. е. фактически к идее синкретической Церкви.

3. Экклезиологические концепции экуменического движения

В рамках общеэкуменического процесса можно обнаружить целый ряд концепций, как «объясняющих» причины текущего положения вещей (т. е. самого факта колоссального раздробления и продолжения дробления хри-

стианства), так и предлагающих способы достижения поставленной цели. Можно выделить несколько таких наиболее общих и характерных теорий экуменизма. На практике они не всегда существуют в чистом виде, можно встретить варианты экуменических взглядов, сочетающие в себе элементы разных концепций. Все они зародились и развиваются в протестантской среде, каковой и принадлежит сам дух и идея экуменизма как такового.

1. Теория ветвей. Представляет собой первый, базовый вариант экклезиологии экуменического движения. Согласно этой концепции, изображающей Церковь Христову деревом, а христианские конфессии — его ветвями, *экуменическая задача конфессий — осознать, что при всех своих «внешних», «земных», «человеческих» различиях и несовершенствах все они фактически уже составляют вместе одно древо и Тело Единой Церкви.* Это осознание и должно, по мысли представителей данной концепции, привести к видимому сближению конфессий друг с другом — сближению того, что невидимым и истинным образом уже и так близко и нераздельно пребыванием во едином Христе. Осознание невидимой реальности «единой церкви» призвано разрушить «земные перегородки, не доходящие до неба». Согласно теории ветвей, *межконфессиональные различия не являются преградами, разрушающими Церковь*, но свидетельствуют лишь о внешнем многообразии ее форм, равно как и о закономерных человеческих недостатках церковных членов.

2. Теория восстановления. Данный взгляд формируется в протестантской среде, достаточно далеко выходя даже за ее пределы, получая особое распространение у представителей наиболее маргинальных и радикальных христианских, а также с трудом могущих быть названными христианскими сообществ и сект. В основании более умеренных представителей данной концепции лежит идея того, что *все конфессии в той или иной мере отпали от единства со Христом*, внося в свою жизнь грех межконфессиональных разделений, нетерпимость к разнообразию «духовного опыта» друг друга. По их мысли, необходимо объединить то подлинно ценное, что есть в духовном опыте друг друга, отбросив «плевелы» и тем самым открыв совместный путь к утраченному не только видимым образом, но и «на небе» церковному единству.

3. Теория синкретической церкви. Характерный для разных сект более радикальный и последовательный вариант идеи «восстановления Церкви» утверждает, что *христиане никогда и не имели совершенной Церкви*, но только лишь шли по пути к ней. Представители такого взгляда прямо предлагают через объединение всего духовного опыта разных конфессий трудиться для создания единой межконфессиональной, синкретической христианской религии. Следует, однако, заметить, что элементы синкретизма содержатся во всех обозначенных здесь экклезиологических теориях.

4. Теория интеркоммьюниона. В отличие от вышеописанных концепций, теория интеркоммьюниона носит чисто методологический характер, т. е. она не отвечает на вопрос «что произошло с Церковью?», а предлагает лишь путь к восстановлению межхристианского единства; в силу этого она может легко сочетаться с другими экуменическими позициями. В основании данной концепции лежит идея межконфессионального евхаристического общения. Сам

термин «интеркоммьюнион» (англ. «intercommunion») в переводе с английского означает «взаимное, или совместное, общение»; в экуменической практике под ним понимается совместное литургическое общение и причащение представителей разных христианских конфессий. По мысли сторонников данного взгляда, сердцевинная и изначальная причина межконфессиональных разделений — недостаток любви. Сторонники этой теории говорят, что *с межконфессионального евхаристического общения любви способен начаться процесс объединения конфессий; тогда прочие разногласия уйдут сами собой*, забывая о том, что «Евхаристия — есть наивысшее выражение единства, а не средство его достижения» [6, с. 433]. В своем наиболее предельном и самобытном выражении теория интеркоммьюниона *предлагает никак не объяснять, но игнорировать межконфессиональные различия*, с нуля создавая Церковь «здесь и сейчас». Имели место отдельные, заведомо бесплодные, попытки привить идею интеркоммьюниона к православному богословию (см., напр.: [2]).

4. Что такое «православный экуменизм»?

В рамках общеэкуменического движения и взаимодействия Православная Церковь, декларируя ту или иную форму своего участия, неизменно ставила собственные задачи. *Окончательный распад христианской экумены, характеризующийся изложенными выше признаками, побудил Церковь к новым формам миссии*, но отнюдь не к идее фикс — восстановить несуществующую более христианскую экумену. Вообще факты прекращения исторического бытия христианской экумены и раздробленность христианства не представляют для Церкви Христовой каких-либо догматических затруднений, не противоречат ни одному из ее свойств (в т. ч. единству и кафоличности), а также замыслу Божию о мире и человеке как о Церкви (см. подробнее: [21; 17]). Осмысляя зарождающееся в протестантской среде экуменическое движение, Церковь дает свой вариант понимания «экуменизма» и своего участия в экуменическом движении.

Согласно позиции Православной Церкви, само экуменическое движение является полем деятельности (как, впрочем, и весь остальной мир) для миссии Церкви Христовой, для ее свидетельства о себе самой. *Свидетельствуя разделенному христианскому миру о себе, Церковь пытается привлечь искаженное христианство к своей цельности и полноте*. Общеэкуменическое движение, равно как любые межконфессиональные контакты, становится той новой реальностью, в рамках которой способна действовать и приобретать новые формы миссия Церкви; православный «экуменизм», таким образом, и есть не что иное, как *вид церковной миссии*. В основании православного взгляда (отвергающего теории ветвей, восстановления, синкретической церкви и интеркоммьюниона) на контакты с экуменическим движением, прежде всего лежат такие базовые положения догмата о Церкви, как понятия о ее свойствах, а также о нераздельной реальности невидимых и видимых границ Церкви, обнимающей собою всю природу человека — духовную и телесную. «Наша Русская Православная Церковь... наряду с иными Православными

Церквами-Сестрами стремится *помочь* всем христианам в их экуменических исканиях и *освятить их*» [27, с. 292], — эти слова выдающегося «православно-го экумениста» XX в. митрополита Никодима (Ротова) указывают на особую, иную задачу «православного экуменизма», церковной миссии — задачу переориентировать экуменическое движение, направить его к Церкви Христовой хотя бы в какой-то его части.

Исторически начало XX в. поставило Церковь перед проблемой насущности новых форм церковной миссии, итоги же прошедшего столетия показали малоэффективность общеэкуменического процесса. В отличие от миссионерской позиции Православной Церкви, *для сознания экуменического движения в целом, возглавляемом протестантскими конфессиями, как показала его история в XX в., распад христианской экумены означал прежде всего именно призыв к ее восстановлению*. Эта тенденция, неосуществимая в силу догматических причин, и послужила в конечном итоге началу процесса размежевания православного экуменизма и организованного общеэкуменического движения. Заключенное в ложных концепциях ветвей, восстановления и синкретической церкви бесплодное стремление к восстановлению христианской экумены способствовало нарастанию противоречий между миссией Православной Церкви и организованным общеэкуменическим движением. В результате этих процессов некоторые поместные Православные Церкви покинули ВСЦ (Всемирный Совет Церквей), в деятельности которого ранее принимали участие (Грузинская Православная Церковь — в 1997 г., Болгарская Православная Церковь — в 1998 г.).

Вместе с тем именно в XX в., благодаря проповеди Православной Церкви среди инославных, а также ее максимально возможной открытости экуменическим контактам со стороны инославного христианского мира, ряд представителей других конфессий открыли для себя Церковь Христову, перешли в Православие. Таким образом, миссия Церкви на поле экуменического движения имела *локальные результаты*, оказалась способна воздействовать на душу отдельного человека, но никак не изменила состояние инославных христианских конфессий в целом. *История показала совсем обратный процесс: спустя столетие своего существования мировое экуменическое движение не только не приблизилось, но как раз отдалилось от тех ориентиров, которые предлагала ему Церковь Христова* (см.: [16]). «Православный экуменизм», «не оказав сколько-нибудь заметного влияния на ориентацию и богословское развитие (экуменического) движения как такового» (см.: [40, с. 334]), все менее был способен ассоциироваться с экуменическим движением в целом, все более превращался в отдельное от общеэкуменического процесса явление (см.: [14, с. 465; 25, с. 488]).

Свидетельство Православной Церкви на «поле» экуменических площадок все более и более приобретало черты кенозиса Церкви, повторяющей в истории путь Христов. Как писал митрополит Никодим (Ротов), «для православного сознания было... с самого начала очевидно, что сотрудничество со Всемирным Советом Церквей, и тем более вступление в это содружество, неизбежно будет означать... некую разновидность *кенозиса*» [28, с. 293].

Следует заметить, что само понятие «православный экуменизм», «церковный экуменизм», «экуменизм Православной Церкви» и т. п. принадлежит

почти всецело XX в. Сегодня его следует полагать скорее устаревшим, нежели по-прежнему актуальным — слишком разнородным явлением представляется общеэкуменический процесс и слишком большие трудности представляет собой дифференциация составляющих его явлений в церковном сознании. Насущная задача формирования устойчивой экуменической терминологии (представляющей в своей основе строгое и последовательное применение к области экклезиологии универсального понятийного аппарата догматического богословия, разработанного еще отцами каппадокийцами в IV в.) встает именно сегодня; и ***те понятия, которые почитались определенного рода «нормой» на протяжении всего XX в., должны быть пересмотрены и уточнены*** (см. об этом: [20]). Однако миссия Церкви, по-прежнему и как никогда актуальная, стоит перед поиском новых форм в новых и новейших условиях.

5. Оценка «экуменизма» церковным самосознанием

В чем причина различного отношения к «экуменизму» в Православной Церкви (будь то само понятие «экуменизм», мировое экуменическое движение, экуменические идеи, экуменические организации или межконфессиональные контакты и диалоги с соответствующим участием в них представителей Православной Церкви)?

Следующие факторы могут послужить объяснением большого спектра мнений, вплоть до диаметрально противоположных, в оценке «экуменизма» со стороны как богословов Церкви, так и простых церковных членов:

1. Недостаточно четкие границы самого понятия «экуменизм», под которое попадает целый ряд явлений, хотя и практически пересекающихся как в жизни, так и на страницах периодических изданий и научно-богословской литературы, однако совершенно различных по существу. Под оценку «экуменизм» подпадают в т. ч. как идеи, глубоко чуждые богословию Церкви, вдохновляющие деятельность протестантских групп, так и деятельность Церкви, противостоящая этим чуждым идеям.

2. Сравнительная малоэффективность экуменических контактов Церкви и ее проповеди на «поле» экуменического движения [40, с. 332] в сочетании с нарастающим удалением общеэкуменического движения от наследия Православной Церкви.

3. «Сырое» состояние современной экклезиологии; наличие экклезиологических вопросов и проблем, требующих своего дальнейшего осмысления и соборного решения, что служит причиной aberrаций в экклезиологической оценке участия Церкви в экуменическом движении, имеющих место как среди отдельных православных участников этого движения, так даже и в позициях отдельных Поместных Православных Церквей (см. ниже, п. 6 статьи).

Защитники «православного экуменизма» подчеркивают важность церковной миссии в ее современных формах и в современных условиях взаимодействия Церкви с внешним ей миром, а равно предупреждают об опасности пренебрежения миссионерским диалогом, закрытости к общению с миром

и маргинализации церковной жизни в рамках современного социума; а также апеллируют к тому, что даже внецерковные явления могут быть обращены Церковью на пользу человеку.

См., например:

Христианину свойственно как-то войти в положение инославных, свойственно признавать и ценить даже малейшую крупицу истины, которой они обладают, чтобы посредством этой крупички иметь возможность привлекать ко Христу несовершенно верующих, дабы «спасти, по крайней мере, некоторых» (1 Кор. 9: 22) [4, с. 287];

Опыт трудного православного участия в жизни Всемирного Совета Церквей при всей его некомфортности, очень важен для Православных Церквей. Он помогает нам расти, преодолевая эти трудности. Он содействует нашей православной солидарности. Он, несомненно, в хорошем смысле, провоцирует развитие православного богословия [14, с. 470];

Основой *истинного экуменизма* является христианский подвиг борьбы со всяким грехом [27, с. 290].

Его критики, наоборот, обращают внимание на преимущественно внецерковный характер экуменического процесса как исторического явления, на лежащую в его основе идею «обретения» или «восстановления» христианской экумены — цель, не только недостижимую исходя из преобладающих в общеэкуменическом движении посылок, но и принципиально недостижимую (в силу закономерного, хотя и онтологически бессущественного характера деструктивных процессов истории (см.: [19; 21; 17])); обращают внимание и на нарастание апостасийных тенденций в рамках общеэкуменического процесса, крайним выражением которых является стремление к интеграции ересей и расколов в «ересь ересей».

См., например:

Экуменизм — это движение, которое содержит в себе многочисленные проблемы... Без покаяния и вступления в истинную Церковь Христову неестественно и бессмысленно говорить о некоем объединении «церквей»... Современный «диалог любви», ведущийся в форме голого сентиментализма, в действительности есть маловерный отказ от спасительного «освящения Духа и веры истине» (2 Фес. 2: 13)... А воплощение и олицетворение Божественной истины есть Богочеловек Иисус Христос [12, с. 5, 239–240];

Инославные христиане и не думают отречься от своих ересей и воссоединиться с Православием... Соединение с Православной Церковью, как показывает действительность, нужно отнести к разряду единичных фактов, и притом весьма редких и исключительных. Будем всегда помнить пророческие слова Христа: «Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?» (Лк. 18: 8). Ввиду всего этого у нас не может быть основания для надежды, что так называемые «христианские церкви» могут соединиться в веру с Православной Церковью. Мы должны ожидать большего и большего сокращения истинно верующих людей... Все эти единства (общего характера — об исповедании Святой Троицы и Христа Спасителя) не имеют никакого отношения к вопросу об истинном соединении православных с инославными... (Соединение разрозненного христианства с Церковью) является делом неосуществимым, утопическим [36].

Вместе взятые, эти два взгляда свидетельствуют о сознании Церкви, стремящейся выразить полноту истины и держащейся «золотой середины» при осмыслении любого догматического вопроса. Миссия Церкви меняет свои исторические формы. Сохраняя себя от чуждых церковной жизни влияний и элементов, она является важной современной составляющей жизни Церкви, способствует приходу в Церковь новых ее членов, развивает сотрудничество Церкви с христианскими конфессиями в тех областях и тех пределах, где оно может быть непогрешительным и плодотворным.

6. Экуменическая концепция Критского Собора и миссия Церкви

XXI в. поставил перед Церковью новые задачи в области экклезиологии. Развитие вышеобозначенного кризиса в отношениях Православной Церкви с общеэкуменическим движением сопровождалось параллельным процессом, развивавшемся совершенно в иной плоскости — в плоскости «примирения» взглядов общеэкуменического движения и миссионерской позиции Церкви. Зачатки такого «параллельного процесса» можно обнаружить начиная с момента зарождения самого экуменического движения. Так, уже Послание Вселенской Патриархии Святейшему Правительствующему Российскому Синоду от 12 июня 1902 г. содержит мысль об «ожидаемом и вожделенном всемирном христианском единстве» и о необходимости усилий Церкви в этом направлении «до тех пор, пока не завершится это дело» [34, с. 56, 55]. Текущие результаты такого «параллельного» процесса отражены в документе «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром» [42], принятым на Соборе десяти Поместных Православных Церквей на о. Крит 16–27 июля 2016 г. Следует отметить, что текст данного документа не появился «с чистого листа». Основные положения документа уже содержатся в следующих документах двадцатилетней давности: [35; 31]. Фрагмент текста цитируется в официальном документе Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 2000 г. [30].

Экклезиология современности в немалой степени определяется осмыслением отношения Церкви к истории и историческим процессам, к окружающему миру, активно удаляющемуся от Церкви, в т. ч. к остальному христианскому миру. Проблема экуменизма (в самом общем и широком смысле этого слова) выступает при этом на первый план. Поэтому неудивительно, что от Собора, который претендовал на общецерковные статус и значение, православная общественность ожидала проявления живой и развернутой экклезиологической позиции в программном документе, принятом под заголовком «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром». Однако экклезиологическая позиция и характер настоящего документа получили наименование «оптимистическая экклезиология» [1, с. 36], представляя совершенно и качественно новое явление, новое понимание «экуменизма», новый вид «экуменизма», в корне отличный не только от т. н. православного экуменизма, под которым, прежде всего в XX в., традиционно понималась одна из форм миссии Церкви, но и от протестантского экуменического движения, зародившегося

в начале XX в. и имеющего по сей день абсолютно доминирующие позиции на таких «площадках», как ВСЦ и т. п.

Документ об отношении Православной Церкви с остальным христианским миром стал «первой и главной причиной отказа четырех Православных Патриархов участвовать в Соборе» [9]. Хотя в данном документе мы находим свидетельства и в пользу традиционного православного подхода к данной сфере, т. е. свидетельства о необходимости церковной миссии остальному христианскому миру, также как и вообще остальному миру, однако таким подходом документ не ограничивается. Экклесиология настоящего документа может быть оценена с точки зрения его представления о **проявлении свойств Церкви в отношении к церковной миссии**, в область которой входит и отношение Церкви к остальному (т. е. находящемуся вне общения с Православной Церковью) христианскому миру. Рассмотрим в этом плане основные положения документа.

6.1. Единство

Понятие о единстве и единственности, уникальности Церкви [42, п. 2] сочетается в настоящем документе с понятием «утраченное единство всех христиан» [42, п. 5]; в этом отношении следует обратить внимание на следующие моменты:

1. Само понятие «утраченное единство *всех* христиан» представляет собой некий исторический вымысел, поскольку «единство всех христиан», в отличие от Церкви и неизменно сохраняемого ею собственного единства, никогда не существовало, а как не существовавшее не могло быть и утрачено. Уже с самого начала бытия Церкви начинается и существование обособившихся от нее групп христиан — ересей, расколов и самочинных соборщ [10, с. 394–395; 3, с. 192], число и масштаб которых неизменно росли с течением истории [19, с. 52]. Таким образом, невозможно говорить об утрате того, чего никогда не существовало, равно как и о восстановлении того, что не претерпело утраты.

2. Оба понятия («единство Церкви» и «утраченное единство всех христиан») свободно тасуются в тексте документа, вплоть до их скрытого «обезличенного» смешения, когда становится невозможно понять, о каком единстве идет речь. Так, например, «пункт 3 документа гласит: “Ответственность Православной Церкви в отношении *единства* (чего?!), равно как и ее вселенская миссия, были выражены Вселенскими Соборами”. При чтении документа в общем и целом создается стойкое впечатление, что во всех пунктах документа идет речь об одном и том же “единстве”, тогда как в действительности это далеко не так» [1, с. 36].

Донесение с миссией Церкви присущего ей единства до внецерковного христианства (равно как, впрочем, и до всего остального, внехристианского, мира) представляет собой задачу Церкви в отношении пролонгирования присущего ей ипостасного и сущностного единства в сферу и область ее энергий, энергийной жизни. (Ипостасное единство Церкви обусловлено самоидентичностью ее собственных границ; см. о проблематике «ипостасных», «природных» и «энергийных» границ Церкви: [18]. Что касается природного единства Церкви, то поскольку всецелая природа Церкви содержится во Христе

и восстанавливается в церковных членах, то вся Церковь представляет собой, так сказать, «единого Человека», см.: [18, с. 150; 20, с. 72–73; 23, с. 64–66]).

Единство и единственность Церкви означает ее совершенную уникальность, только в ней обитает полнота Божества, лишь она стала домом Святой Троицы на земле. Церковь едина и единственна, и нет никакого другого всеобъемлющего и искомого единства, но именно в единстве Церкви и только в нем призван обрести единство весь мир, равно как и «остальной христианский мир». Это единство имеет вполне законное право, и даже обязанность, выступать предметом церковной миссии.

6.2. Святость

Понятие о святости Церкви, выражено в настоящем документе, в частности, в идее о святости действий Церкви по «возглавлению дела продвижения христианского единства в современном мире» (см.: [42, п. 1]). Насколько допустима такая интерпретация святости церковной миссии? При ответе на этот вопрос следует учитывать следующее:

1. Такой общий процесс представляется утопией, подобной «утраченному единству всех христиан». Как свойства Церкви существуют во взаимном проникновении друг в друга (см.: [12, с. 256]), так и дух антипредания являет подобие взаимопроникновения в тех свойствах, которые пародируют церковную жизнь. В представлении документа этот «общий процесс» имплицитно изображается как обоюдное (со стороны Церкви и самого отколотого христианства) дело воцерковления отпавших членов, каковым в действительности не является. «Движение за восстановление единства с другими христианами в Единой Святой Соборной Апостольской Церкви» [42, п. 4] представляет собой вымышленное понятие, некоторую абстрактную идею; реальное общеэкуменическое движение за объединение христиан вдохновляется идеей Церкви, лишенной ее действительных свойств. Ведь «что означает приглашение, когда отсутствует общая норма веры? В этих условиях очередная богословская новация может с легкостью перечеркнуть многолетний труд по достижению консенсуса» [14, с. 465]. *Экуменическое движение в целом представляет собой совокупность самых различных процессов*, в нем переплетаются интересы различных групп, имеющих принципиально различные цели и различное видение своего «экуменического дела» (см.: [1, с. 33]). В документе святость Церкви декларируется в «возглавлении» этого общего процесса; ведь, по мнению авторов документа, только Святая Церковь способна возглавить подлинно доброе дело, мыслимое ими как дело воцерковления отпавших членов. Но понятие «возглавление общего дела» представляется столь же несообразным, как и само «общее дело», поскольку невозможно возглавить несуществующее.

2. Понятие о церковной миссии, призванной свидетельствовать отделенным от Церкви людям о Церкви и ее святой жизни, смешивается в настоящем документе с экуменизмом как таковым, а святость самой Церкви подменяется понятием «святости» благой идеи возглавления общего процесса и дела. Лишь реальная Церковь, а не некоторое «представление о Церкви», «идея Церкви» (ср.: [7, с. 478]) может быть подлинным ориентиром для существования дей-

ствительно общего дела и единого процесса воцерковления внецерковного христианства.

Церковь призвана свидетельствовать о подлинно «Общем деле» (греч. Λειτουργία, Литургия — общее дело) и о подлинной святости (святость, древнеевр. — кадеш (kadesh), *отделенность*), отделяя подлинно «Общее дело» от «общего дела» общеэкуменического процесса. Возглас «Святая святым» звучит на Литургии как свидетельство о святости церковной жизни, ее членов и ее будущего выхода к миру, куда влиться и каковую обрести призывает и внешних христиан. Ведь живя в мире, Церковь призвана оставаться вне мира (ср.: Ин. 17: 15), несмотря на использование общих площадок для межхристианского диалога и, в конце концов, несмотря на сам этот диалог. Такова миссионерская позиция Церкви, получившая некогда именование «православного экуменизма».

Характер цели определяется не ее именованием, а существом дела (ср. тематика слова и дела у апологетов: [11, с. 33]).

6.3. Кафоличность

Понятие о кафоличности Церкви выражено в настоящем документе, прежде всего, в мысли о «самосознании Церкви и духе экуменичности» [42, п. 4, 5], побуждающем Церковь к «поиску путей и способов восстановления единства верующих во Христа» [42, п. 4] и даже «поиску утраченного единства всех христиан» [42, п. 4], т. к. «Православная Церковь имеет миссию и долг передавать и возвещать всю содержащуюся в Священном Писании и Священном Предании истину, которая и придает Церкви кафолический характер» [42, п. 2]. «Оптимистический» характер всего документа позволяет говорить о следующем:

1. «Экуменический дух» Церкви понимается здесь как дух экуменического стремления Церкви к простираению на все христианство: «Мы молимся, чтобы христиане совместно трудились, дабы приблизить день, в который Господь исполнит надежду Православных Церквей, и будет “одно стадо и один Пастырь” (Ин. 10: 16)» [42, п. 24; ср.: 32, с. 312]. Эти слова Христа, по мысли святых отцов, не относимы к расколотому христианству, но — к языческому миру, который уже спустя столетие, по слову апологетов, будет «идти ко Христу» [15, с. 91–95]. Экуменическое стремление к «собранный полноте христианства» [29, с. 68, 69; 5, с. 76] выступает подменой кафолическому стремлению Церкви о призвании к себе всего мира, соединенном с терпеливым и смиренным совершением своего исторического служения на любом пути, будь это путь торжества или хриstopодобного кенозиса на фоне всеобщей апостасии уходящего от Церкви мира (в том числе и «остального христианского мира»).

2. Экуменичность предстает в настоящем документе синонимом кафоличности. Такое отождествление подвергалось критике со стороны ряда православных богословов XX в. (см., напр.: [24, с. 452–453]). Смещение понятий «кафоличность» и «экуменичность» чревато нечувствием истории и иными проблемами догматического характера.

Кафолический дух Церкви, ее целостность побуждает Церковь везде и без границ свидетельствовать об этой собственной полноте. Но это свидетельство не означает поиск непременного и обязательного доминирования Церкви в мире и экумене человечества, даже несмотря на то, что такая доминанта

имела место в историческом прошлом. «Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?» (Лк. 18: 8), — эти слова иллюстрируют принципиально иной путь земной истории и целей в ней Церкви.

6.4. Апостоличность

Понятие об апостоличности Церкви, о следовании ее Преданию отцов, будучи приложенным к делу церковной миссии, выражено в настоящем документе, в частности, через идею «поставленной на всеправославном уровне цели» [42, п. 12] — воссоединения всего христианства, да еще и с оптимистически выражаемой надеждой на Духа Святого, Который *«весь собирает собор церковный»* (стихира на вечерне Пятидесятницы), *«восполнит оскудевающая»* (молитва на хиротонии) [42, п. 5]. Апостоличен ли источник подобной цели? Ответ на этот вопрос коренится в богословии истории:

1. Соединение всех в Церкви, без какого-либо особого выделения отколотого христианства среди этого всего внецерковного мира — такова миссионерская цель и парадигма церковного свидетельства. *Особое значение именно «христианского мира» для миссии Церкви — такая идея лежит вне апостольского Предания*, хотя, как представляется, и может быть объяснена с позиций евхаристической экклезиологии и т. н. экклезиологии общения. Концепция общения «одного и многих» (монарха и конституитивного большинства) митр. Иоанна Пергамского (Зизиуласа), универсально применяемая им ко всем сторонам экклезиологического бытия (см., напр.: [8]; о его роли на Соборе 2016 г. см.: [26]), с учетом проблематики границ Церкви, активно разрабатывавшейся еще в XX в., порождает следующую картину. В роли «*primas'a*» выступает сама Православная Церковь — единая, святая, соборная и апостольская, тогда как в роли «многих» — христианство как таковое, исповедующее веру во Святую Троицу и Христа Спасителя и составляющее, так сказать, «внешний круг Церкви», если пользоваться терминологией некоторых исследователей этого вопроса в XX в. (ср.: «Инославие есть... двор Церкви» [37, с. 83]). Конституирующее собрание всех христиан, настоящих, прошлых и будущих, проецирует из эсхатологической перспективы в настоящее подтверждение и утверждение тех целей церковной миссии, основание которых заложено во Христе, молящемся Отцу в своей первосвященнической молитве (Ин. 17: 11, 20–26). (Тематика «границ Церкви» несомненно требует своего дальнейшего изучения, равно как и влияние «экклезиологии общения» на совокупную позицию Константинопольской Церкви по вопросам внутреннего устройства Церкви и ее внешней миссии.) Оптимистическая идея того, что эта цель будет достигнута в рамках земного бытия Церкви, очевидно противоречит всему ходу, всей логике истории, которая включает в себе неотъемлемое представление о кенозисе Церкви, нарастающем по мере приближения к концу истории и имеющем под собой основание в земном служении Христа Спасителя, путь Которого и отношения Которого с миром отображаются и в собственных ипостасных формах исторически повторяются Церковью (см.: [21; 17]). Путь земного служения Христа, будучи сохранен и передан через апостолов и последующие поколения Церкви, продолжает отображаться и продолжаться и сегодня, устремляясь к эсхатологическому

будущему. «Оптимистическая экклезиология» не находит своего основания в Предании Церкви.

2. Миссионерским свидетельством среди инославных о жизни Церкви, участием в экуменических диалогах можно победить то или иное конкретное разделение, присоединить к Церкви не только конкретного человека, но и целые общины и сообщества, но нельзя победить идею, антипредание, нельзя изменить логику истории.

Церковь неизменно призвана свидетельствовать, что *источник ее собственного движения, жизни, целеустремления — Христос*, на Котором она стоит и от Которого питается и растет через апостолов и последующие поколения святых, церковной иерархии и церковных членов. В Нем, во Христе — источник всякой исторической логики, всякой надежды и целеполагания. Опора на «будущие поколения», на идею, — *в обход Предания Церкви, в обход ее исторического опыта, создаваемого на святом опыте Христова служения*, неизменно приводила богословие к отрицательным результатам, будь то оригеновская теория апокатастасиса или современная концепция «конститутивного общения» [8] (см. также: [22, с. 121–122]).

7. Заключение

Более ста лет существует экуменизм как явление, породив различные формы и вызвав спектр различных оценок, вплоть до диаметрально противоположных. Идеи родившегося в протестантской среде экуменического движения не были восприняты Церковью, но оно само стало полем ее миссионерской деятельности. Принесет ли эта деятельность плоды и насколько эти плоды окажутся стоящими затраченных усилий, покажет история.

Апостасия принимает планетарные измерения, и христианство стоит в опасности полного разложения и извне, и изнутри. Для того, чтобы если и не совершенно устранить апокалиптические предвидения, то хотя бы замедлить сию трагическую для всего мира разруху, все мы, кому дороги судьбы Церкви Христовой, обратились к исканию путей для предотвращения катастрофы [38, с. 182].

Эти слова выдающегося богослова современности, архимандрита Софрония (Сахарова), звучат призывом следовать в наше непростое время «царскому» пути святых отцов. Последние всегда были открыты к евангельскому свидетельству о истине Православия, но при этом, не отступали от самого Православия и его священного Предания.

Критский Собор десяти Православных Церквей 2016 г. стал узловой точкой для новых оценок экуменического движения, равно как и участия в нем Православной Церкви. Окончательный документ собора об «Отношении Православной Церкви с остальным христианским миром» демонстрирует серьезную запутанность терминологии и нерешенность поднятых в нем вопросов. Здесь представлено исторически новое развитие традиций православной миссии. Однако *миссионерская, экклезиологическая, экуменическая концепция этого документа Критского Собора простирается существенно дальше традиционного миссионерского подхода Церкви в сторону общеэкуменической идеологии протестантского движения.*

Вместе с тем эта концепция существенно отличается не только от традиционного «православного экуменизма», но и от тех экуменических парадигм, которые зародились и существуют в рамках протестантского мышления, — в отличие от последних, она придает оптимистическому духу экуменического движения более стройный вид, возводя его до гораздо более тонкой и правдоподобной экклезиологии, нежели, например, теория ветвей или идея синкретической церкви. Безусловно, от этого данный подход становится только более опасным.

XXI в. ставит новые вопросы в экклезиологии. Ответить на них без богословия истории оказывается совершенно невозможным.

ЛИТЕРАТУРА

1. Амвросий (Ермаков), архиеп. Экклезиология документа «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром» в свете святоотеческого учения о Церкви и ее миссии // Христианское чтение. — 2016. — № 6. — С. 31–42.

2. Булгаков С., прот. У кладезя Иаковля (Ин 4. 23). О реальном единстве разделенной Церкви в вере, молитве и таинствах. — URL: <http://rutlib2.com/book/23892/p/1> (дата обращения: 29. 09. 2017).

3. Василий Великий, свт. К Амфилохию первое каноническое послание // Василий Великий, свт. Примите слово мое: сб. писем. — М.: Издательство Сретенского монастыря, 2007. — С. 191–222.

4. Воронов Л., прот. Конфессионализм и экуменизм // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. — М.: Издательство МФТИ — ОВЦС МП, 1999. — С. 261–288.

5. Заявление православных участников на первой всемирной конференции «Вера и церковное устройство». Лозанна, август, 1927 год // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. — М.: Издательство МФТИ — ОВЦС МП, 1999. — С. 76–79.

6. Заявление православных участников на VII ассамблее ВСЦ // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. — М.: Издательство МФТИ — ОВЦС МП, 1999. — С. 431–434.

7. Иоанн (Зизиулас), митр. Самопонимание православных и их участие в экуменическом движении / Межправославная консультация об отношении ко Всемирному Совету Церквей. Шамбези, Швейцария, 19–24 июня 1995 года // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. — М.: Издательство МФТИ — ОВЦС МП, 1999. — С. 472–483.

8. Иоанн (Зизиулас), митр. Современные дискуссии о первенстве в православном богословии // Петрово служение. Диалог католиков и православных / под ред. Вальтера Каспера. — М.: ББИ св. ап. Андрея, 2006. — С. 257–274.

9. Ириной (Булович), еп. Почему я не подписал текст Критского Собора «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром». — URL: <http://www.pravoslavie.ru/95586.html> (дата обращения: 20. 09. 2017).

10. Ириной Лионский, сщмч. Против ересей // Ириной Лионский, сщмч. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. — С. 21–537.

11. Иустин Философ, сщмч. Первая апология // Памятники древнехристианской письменности. — М., 2005. — С. 30–93.

12. Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви. Экклесиология. — М.: Издательский Совет РПЦ, 2005.
13. Иустин (Попович), прп. Православная Церковь и экуменизм. — М.: Издательство московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012.
14. Кирилл (Гундяев), митр. Православный взгляд на проблемы современного экуменизма / Межправославная консультация об отношении ко Всемирному Совету Церквей. Шамбези, Швейцария, 19–24 июня 1995 года // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. — М.: Издательство МФТИ — ОВЦС МП, 1999. — С. 462–471.
15. Климент Александрийский. Строматы: в 3 т. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. — Т. I, кн. 1–3.
16. Козлов М., прот. Русская Православная Церковь и экуменическое движение. Ч. 1–2. — URL: <http://www.pravoslavie.ru/475.html>; <http://www.pravoslavie.ru/478.html> (дата обращения: 22. 09. 2017).
17. Легеев М., свящ. Логика церковной истории: труд, торжество, кенозис // Христианское чтение. — 2017. — № 6.
18. Легеев М., свящ. Отдельный человек как Церковь и его границы // Материалы ежегодной научно-богословской конференции Санкт-Петербургской Духовной Академии. 30.09.2015. — С. 146–151.
19. Легеев М., свящ. Предание и антипредание // Христианское чтение. — 2017. — № 4. — С. 44–54.
20. Легеев М., свящ. Природа и «ипостась» Церкви. К вопросу о понятийном аппарате современной экклесиологии и богословия истории // Христианское чтение. — 2017. — № 3. — С. 68–79.
21. Легеев М., свящ. Смысл истории: торжество или кенозис Церкви? К постановке вопроса // Христианское чтение. — 2017. — № 5.
22. Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером. «Вперед к отцам» или «назад в будущее»? Две тенденции в богословии XX века. Ч. 1 // Христианское чтение. — 2017. — № 1. — С. 107–127.
23. Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером. Путь Церкви: аскеза, таинства, кафолическая полнота // Христианское чтение. — 2017. — № 2. — С. 57–80.
24. Лосский В. Н. О третьем свойстве Церкви // Лосский В. Н. Боговидение. — Минск: Изд-во Харвест, 2007. — С. 448–458.
25. Межправославная встреча по теме «Оценка новых фактов в отношениях между православием и экуменическим движением». Салоники, Греция, 29 апреля — 2 мая 1998 года // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. — М.: Издательство МФТИ — ОВЦС МП, 1999. — С. 486–489.
26. Митрополит Навпактский Иерофей: «Почему я отказался подписать документ “Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром”». — URL: <http://www.agionoros.ru/docs/2470.html> (дата обращения: 20. 09. 2017).
27. Никодим (Ротов), митр. Православные Церкви и экуменическое служение. Речь на IV Ассамблее ВСЦ. Упсала, июль 1968 года // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. — М.: Издательство МФТИ — ОВЦС МП, 1999. — С. 289–292.
28. Никодим (Ротов), митр. Русская Православная Церковь и экуменическое движение. Публичный доклад, прочитанный 5 июля 1968 года в конференц-зале Упсальского университета (Швеция) во время работы IV Ассамблеи Всемирного Совета Церквей // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. — М.: Издательство МФТИ — ОВЦС МП, 1999. — С. 293–306.

29. Окружное послание Вселенского Патриархата 1920 года // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. — М.: Издательство МФТИ — ОВЦС МП, 1999. — С. 68–71.

30. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840> (дата обращения: 29. 09. 2017).

31. Отношение Православной Церкви к прочему христианскому миру. Решение Третьего Предсоборного Всеправославного совещания, Шамбези, 28 октября — 6 ноября 1986 года // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. — М.: Издательство МФТИ — ОВЦС МП, 1999. — С. 362–368.

32. Послание Вселенского Патриархата в связи с 25-летием Всемирного Совета Церквей // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. — М.: Издательство МФТИ — ОВЦС МП, 1999. — С. 307–312.

33. Послание Вселенского Патриархата в связи с 40-летием Всемирного Совета Церквей // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. — М.: Издательство МФТИ — ОВЦС МП, 1999. — С. 382–384.

34. Послание Вселенской Патриархии Святейшему Правительствующему Российскому Синоду (12 июня 1902 года). Фрагмент // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. — М.: Издательство МФТИ — ОВЦС МП, 1999. — С. 54–56.

35. Православная Церковь и экуменическое движение. Решение Третьего Предсоборного Всеправославного совещания, Шамбези, 28 октября — 6 ноября 1986 года // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. — М.: Издательство МФТИ — ОВЦС МП, 1999. — С. 357–361.

36. Серафим (Соболев), свт. Надо ли Русской Православной Церкви участвовать в экуменическом движении? Доклад, прочитанный на Московском всеправославном совещании 1948 года. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Sobolev/nado-li-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi-uchastvovat-v-ehkumenicheskom-dvizhenii/ (дата обращения: 29. 09. 2017).

37. Сергей (Страгородский), патр. Значение апостольского преемства в инославии // Хрестоматия по сравнительному богословию. — М.: Издательство московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. — С. 62–88.

38. Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. — М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009.

39. Церковь, Церкви и Всемирный Совет Церквей («Торонтская декларация», 1950 г.) // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. — М.: Издательство МФТИ — ОВЦС МП, 1999. — С. 221–229.

40. Шмеман А., протопр. Экуменическая боль // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. — М.: Издательство МФТИ — ОВЦС МП, 1999. — С. 325–339.

41. Irenaeus Lugdunensis. Contra haereses. // J. — P. Migne (ed.). Patrologiae cursus completus (series Graeca): in 161 t. — Paris, 1857–1866. — Vol. 7B. — P. 1263–1321.

42. Official Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church. Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром. — URL: <https://www.holycouncil.org/-/rest-of-christian-world> (дата обращения: 14. 09. 2017).

*Иером. Тихон (Васильев)**

ОСОБЕННОСТИ ПРАВОСЛАВНОЙ МИССИИ В ИНФОРМАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Статья посвящена анализу существующих форм и особенностей православного миссионерского присутствия в информационном пространстве. Рассматриваются характерные черты миссии в Сети, ее сильные и слабые стороны, ставится вопрос об общих критериях эффективности миссии, приводятся некоторые рекомендации для организации успешной миссионерской работы в Интернете, которые касаются как внешнего оформления интернет-ресурса, так и его наполнения. Описываются наиболее успешные примеры православных сетевых проектов («Православие и мир», «Батюшка онлайн», «Елицы» и др.). Акцентируется необходимость привлечения мирян в рамках миссионерских поручений через участие в интернет-форумах, диспутах, в теле- и радиопередачах, церковных конференциях, благотворительных акциях и иных формах общественной деятельности.

Ключевые слова: информационная миссия, Интернет, социальная сеть, блог, коммуникация в виртуальном пространстве, эффективность проповеди, православные медийные каналы, миссионерское присутствие мирян в виртуальном пространстве.

Hier. Tikhon (Vasiliev)
SPECIFICS OF ORTHODOX MISSION IN THE MEDIA

The article analyses the forms and features of orthodox mission in the to-day media. Considered are specific treats of missionary presence in the Net, its strengths and weaknesses, the question of its effectiveness and the criteria of such. There are also recommendations given as to how it should be organised, from a web-site design to its content. Some of the most successful orthodox web-resources, such as Orthodoxy Today, Priest Online, Elitsy etc., are described. The necessity of a laic service in the Net is emphasised in its various forms, such as internet forums, discussions, TV and radio programmes, church conferences, charity actions and other forms of public activity.

* Иеромонах Тихон (Васильев Анатолий Александрович), насельник, магистр богословия, соискатель ученой степени кандидата богословия на кафедре Церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии, Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры; tihonp1sl@mail.ru

Keywords: Informational mission, Internet, social network, blog, virtual communication, effectiveness of preaching, orthodox media, missionary presence of laic people.

Различные передовые технологии, и прежде всего Интернет, стали неотъемлемой частью жизни наших современников. По данным российского филиала исследовательского концерна «Gesellschaft für Konsumforschung» на начало 2017 г. аудитория интернет-пользователей в нашей стране в возрасте от 16 лет и старше составила порядка 84 млн человек (70,4%). Проникновение Интернета среди молодых россиян (16–29 лет) достигло предельных значений — 97%. Причем отмечается значительный рост числа пользователей, использующих для выхода в Интернет мобильные устройства. К концу 2017 г. прогнозируется еще больший рост мобильного Интернета [3].

Современная информационная эпоха, в которую люди буквально «живут» в Интернете, безусловно, оказывает значительное влияние на культурную, общественную, а также религиозную жизнь. Отношение Церкви к информационной сфере оказывается неразрывно связанным с трансформационными процессами в ней самой. В разное время представители Русской Православной Церкви высказывали диаметрально противоположные взгляды на роль и место Сети в жизни современного общества. Сегодня нет сомнений, что информационное пространство является перспективным средством и благотворной средой для христианского благовестия. В своем докладе на Архиерейском Соборе 2013 г. Святейший Патриарх Кирилл особо подчеркнул необходимость развития миссионерской деятельности в Сети:

Миссия Церкви может и должна быть широко распространена в интернет-пространстве. Блоги, социальные сети — все это дает новые возможности для христианского свидетельства. Не присутствовать там — значит расписаться в собственной беспомощности и нерадении о спасении собратьев [1].

Глобальная сеть Интернет в последнее время становится для нецерковных людей единственным источником легко доступной информации о жизни Церкви и жизни в Церкви. Однако большинство цифровых СМИ рассуждают о церковной жизни в скандально-ложном свете. Задача миссии в современном мире заключается не только и не столько в стремлении обращения в свою веру, сколько в необходимости объективно рассказать о своей вере, возможно, с целью поиска общих ценностных норм читателя и автора, позволяющих противостоять тенденциям постмодерна.

В современной православной среде миссионерская деятельность, к сожалению, не воспринимается как необходимая часть христианской жизни. Поэтому необходима работа с внутрицерковным мнением, популяризация миссионерского служения, привлечение молодых членов Церкви к такого рода работе.

Цель данной статьи — определить основные формы и методы миссионерской деятельности в информационном пространстве, используя контент-анализ, выявить особенности «цифровой миссии», ее сильные и слабые стороны, привести некоторые рекомендации для миссионерской работы в информационной среде.

Термин «миссия» (от лат. *mittere* — посылать, отправлять) означает «поручение, задание». Церковь призвана всегда проповедовать христианскую истину во исполнение заповеди Спасителя и Господа нашего Иисуса Христа, данной апостолам: *Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча соблюдать их все, что Я повелел вам* (Мф. 28: 19–20).

Под воздействием изменений в обществе, под влиянием процессов его модернизации формы и методы миссионерской работы со временем трансформировались. Сегодня различают две основные формы миссии — внешнюю и внутреннюю. Главное различие этих форм заключается в адресатах миссионерского служения. Внешняя миссия обращается к нецерковным людям или сторонникам иных верований, внутренняя миссия направлена на тех, кто уже является христианином, для более глубокого понимания своей религии.

Помимо прямой миссии в последнее время все большее значение приобретает т. н. миссия присутствия, свидетельствующая о Благой Вести через выражение православного взгляда на события в различных областях культурной и общественной жизни. Среди различных форм миссии присутствия (культурная, социальная, личная) нас больше всего интересует миссия информационная, доносящая до общества православное свидетельство и позиции Церкви по самому широкому кругу вопросов посредством СМИ (печатные издания, телевидение, радио, Интернет).

В современном обществе эпохи постмодерна и глобализации, где доминирует повсеместное безразличие и почти забыта заповедь о любви к ближнему, перед миссионером стоит непростая задача — донести до человека *весть*, побудить равнодушного обратиться к Евангелию, предоставить ему возможность выбора (даже, в каком-то смысле, поставить его перед необходимостью нравственного выбора). Являясь проводником православной традиции, миссионер призван показать не только (и не столько) богатство богословского наследия Православной Церкви, но и, прежде всего, свой личный опыт следования за Христом. И это должно быть сделано на языке, понятном нашим современникам, — миссионерские тексты XIX в. при всей своей догматической отточенности используют специфически религиозную терминологию и устаревший контекст.

Существуют выработанные рекомендации для результативной миссионерской деятельности в СМИ [5], которые направлены прежде всего на противостояние очернению образа РПЦ в информационном пространстве посредством вбросов искаженных сведений и скандально подаваемых фактов. Для этого необходимо быстро реагировать на происходящие в обществе события и давать им своевременную христианскую оценку в целях формирования общественного мнения. В Интернете для этого следует задействовать широкую группу мирян, выполняющих миссионерское поручение через участие в интернет-форумах, диспутах, в теле- и радиопередачах, церковных конференциях, благотворительных акциях и иных формах общественной деятельности. Святейший Патриарх Кирилл особо выделил необходимость создание групп православных пользователей в соцсетях:

Можно наблюдать, как сайт или группа в социальной сети становятся важным элементом приходской жизни, помогают превращать случайных «захожан» в верных прихожан [2].

Одна из крупнейших социальных сетей русскоязычного сегмента Интернета (Рунета) «ВКонтакте» имеет несколько сообществ с православной тематикой. Крупнейшее из них — «Верую. Православие» включает в себя более миллиона подписчиков, что является очень неплохим результатом, хотя на самые популярные паблики подписано в среднем 8–9 миллионов человек. К сожалению, большая часть из этих групп посвящена низкопробному юмору [9].

Особенности миссии в сети Интернет напрямую связаны с характерными свойствами коммуникации в виртуальном пространстве:

1. Общедоступность как основной принцип Интернета. Каждая православная страница является миссионерской априори, в большей или меньшей степени, вне зависимости от того, официальная ли это страница епархии или блог рядового мирянина.

2. Независимость от расстояний и времени. Пользователь, находясь в определенной точке пространства, имеет возможность просматривать любые страницы или общаться одновременно с представителями различных культур, которых может быть неограниченное множество в определенную единицу времени, активно или пассивно участвующих в коммуникативном процессе.

3. Быстрота распространения информации и быстрая степень обратной связи. Каждое слово, произнесенное в Сети, получает (или не получает) мгновенные отклики, которые можно проанализировать и понять, как именно относятся люди к твоему информационному послы.

4. Относительно небольшие финансовые вложения без ограничения в выборе наполнения ресурса (творческая свобода) с предоставлением неограниченного времени на подбор материалов.

5. Возможность широко использовать внушительный мультимедийный потенциал современных интерактивных сервисов.

6. Возможность не только вести живой диалог с нецерковными людьми, но и общаться и духовно возрастать со своими единоверцами.

Интернет-миссия, безусловно, сталкивается и с определенными трудностями [12]:

1. «Рядом», т. е. по другим адресам, но столь же доступным для читателя, находятся неприемлемые вещи — порнография, оккультнистские сайты и т. д.

2. Электронное сообщество, как правило, имеет свой язык, которым приходится если не пользоваться, то, по крайней мере, владеть.

3. Для всех участников требуется владение определенными техническими средствами — компьютером и (при создании сайта) соответствующим программным обеспечением.

4. Не всегда есть возможность наладить обратную связь с адресатом проповеди и понимать его конкретные потребности, наблюдать за процессом воцерковления (в идеале).

По данным православных каталогов «Христианство.ру» и «Искомое.ру» совокупная аудитория религиозных сайтов в русском сегменте Интернета невелика. Это связано с тем, что интересы большинства пользователей лежат далеко за пределами религиозной сферы. Также причина невысокого читательского интереса к православным сайтам заключается в низком уровне их оформления, непродуманной структуре и редкой актуализации.

Большинство официальных интернет-узлов составляют странички приходов, епархиальные и монастырские сайты. Однако посещаемость большинства из них, ничтожно мала — от 2 до 15 человек в сутки, в то время как основная масса читателей группируется вокруг таких крупных порталов, как «Православие и мир» и «Православие.ру», отвечающих самым разнообразным запросам читателей. Однако аудитория таких порталов хоть и велика, но отличается статичностью.

Значительная часть сайтов православных приходов из-за своего мрачного, топорного и непрофессионального оформления часто производит отталкивающее впечатление, что является скорее антимиссией. Структура их, как правило, непродуманна, расписание богослужений и контакты — наиболее востребованную пользователями информацию — бывает трудно найти, отсутствует поиск по сайту. Публикуемый материал ограничивается зачастую фоторепортажами с праздников воскресной школы, отчетами о строительной и хозяйственной деятельности прихода, публикацией проповеди священника на праздники.

В последнее время все же можно наблюдать медленный переход от количества к качеству. Малые сайты поглощаются более крупными порталами, занимая в них статус раздела, а первоначальное место сайта, не будучи оплаченным в течение года или двух, аннулируется.

Для многих наших современников Интернет стал прежде всего источником новостей, которые не читают, а бегло просматривают, поэтому нам необходимо разрабатывать максимально информационные, оперативные и объективные сайты, соблюдая некоторые правила оформления и подачи информации, сайт должен быть хорошо структурирован, обладать простым и легким дизайном, информация должна публиковаться небольшими порциями, иметь выделенные ключевые слова, графически оформленные подзаголовки. Поднять посещаемость ресурса помогут и система обмена сайтов баннерами и ссылками, а также трансляция новостей посредством RSS-технологии.

В XIX в. успешность миссии в отдаленных уголках нашей Родины оценивалась по приросту принявших крещение местных жителей. Сегодня этот показатель не может считаться ключевым в оценке эффективности распространения проповеди, т. к. около 90% тех, кто считает себя православными, являются таковыми лишь номинально.

Одним из важнейших показателей результативности миссионерско-катехизаторской работы является приход человека в храм, постепенное его воцерковление, регулярное приобщение Таинствами и укоренение в приходской жизни.

Невозможно создать что-то типа универсальной «шкалы благочестия» или «измерителя веры», тем более подобные «замеры» невозможно произвести в массах людей, а результат нельзя приложить к бухгалтерским ведомостям. В этом случае нам остается только применить критерий св. апостола Иакова: *Я покажу тебе веру мою из дел моих* (Иак. 2: 18) [10].

Есть мнение, что критерием эффективности миссии может являться влияние конкретного прихода на окружающий мир: допустим, в течение отчетного года в районе какого-то храма снизилось количество уголовных преступлений.

Однако не стоит забывать, что на человека помимо Церкви огромное влияние оказывает множество институтов — светские СМИ, службы социальной защиты, силовые структуры и, прежде всего, семья.

Эффективность миссионерской проповеди в большой мере зависит и от профессионализма самого миссионера: насколько хорошо он знает целевую аудиторию, владеет ли языком данной социальной группы, насколько глубоко он понимает тот материал, который пытается донести до слушающих, относится ли к собеседникам уважительно. Для миссии в Сети это особенно важно, т. к. на основе образа «виртуального миссионера» у человека складывается мнение об остальных православных. В общении с собеседником нужно быть открытым, дружелюбным, честным, искренним, избегать наигранности, стараться заботиться об обратной связи с людьми, обеспечивать для них возможность личной встречи. Лучшим православным свидетельством является свидетельство своей жизнью. Внимание к окружающим, искренность, забота, доброта, готовность выслушать и помочь, честность, трудолюбие, чувство ответственности — все эти качества должны быть свойственны не только миссионерам, но и всем православным христианам.

Существуют в миссионерской методологии определенные подходы, которые, хоть и эффективны с точки зрения светского человека, но для православного благовестника являются категорически не приемлемыми. Речь идет об агрессивных методах манипуляции человеком и контроле его сознания, с успехом используемых тоталитарными сектами.

Вера, религия — не товар, который необходимо «всучить» клиенту любой ценой. Когда просветитель об этом забывает, увлекается разного рода планированием и проектированием своего миссионерского успеха, он постепенно начинает подменять одно дело другим: просвещение и духовную поддержку — вербовкой в свою религиозную организацию [4].

Одним из самых популярных православных интернет-порталов с миссионерской направленностью считается созданный в 2004 г. сайт «Православие и мир» (<http://www.pravmir.ru/>). Его аудиторию составляют как православные, так и неверующие и сомневающиеся. Редакция сайта оперативно реагирует на яркие события, происходящие в российском обществе, оценивая их с православной точки зрения, поддерживает живой диалог со своими читателями, ведет активную благотворительную деятельность. Ищущие свой путь к вере могут найти здесь ответы на многие интересующие их вопросы (первые шаги в храме, православные посты и праздники, святые и чтимые иконы, смысл жизни и т. д.). Структура сайта понятна, оформление выполнено в приятных светло-голубых тонах, есть мультимедийный отдел, где можно ознакомиться с фото, видео, аудиоматериалами и медиа-статьями. Грамотно используются интерактивные возможности Интернета: часто публикуются опросы, интересные задания и тематические тесты, помогающие расширить кругозор читателей.

Весьма интересным и популярным является уникальный проект «Батюшка онлайн» (<http://batyushka-online.ru/>), возникший в Ульяновске в 2011 г. Сегодня у проекта сотни тысяч подписчиков в самых известных соцсетях — «ВКонтакте», «Instagram», «Facebook», ведутся ежедневные трансляции через

мобильное приложение Periscope. В режиме реального времени на вопросы читателей отвечают известные священники Русской Православной Церкви из России и других стран мира. На данный момент в проекте участвуют более 50 священников, среди которых есть профессиональные музыканты, ученые, юристы, спортсмены, телеведущие, врачи, писатели, журналисты и потомственные священники. За время существования проекта его участники ответили более чем на 100 тысяч вопросов. Проект «Батюшка онлайн» активно развивается. Помимо официального сайта у него есть собственное приложение для смартфонов.

Одним из главных увлечений сегодняшней молодежи считается видеоблогинг — ведение видеодневника, как правило, на канале YouTube, мировая аудитория которого составляет более миллиарда человек [11], что является третьей пользовательской аудиторией Интернета. Практически каждый подросток стремится создать свой видео-канал, который поможет не только приобрести популярность, но и предоставляет возможность зарабатывать деньги на партнерской программе.

Вот в такой среде создал свой канал, который называется «Мысли вслух» (<https://www.youtube.com/user/oMitrofanov>), иеромонах Александр (Митрофанов). В 2010 г. молодой клирик Сыктывкарской и Воркутинской епархии и председатель епархиального отдела по работе с молодежью начал записывать видеообращения к этой самой молодежи на понятном ей языке. Тематика рассуждений отца Александра самая разнообразная — от популярных фильмов и сериалов, книг до политики и социально острых вопросов. Монологи отца Александра ведутся на понятном для современной молодежи языке, зачастую бывают приправлены юмором и сарказмом, видеоряд может содержать и вставки графических элементов и сопровождается грамотно подобранной музыкой.

Православный сегмент Рунета имеет и свои нишевые социальные сети. Они не столь популярны, как «ВКонтакте» или «Facebook», но находят своих читателей. Самая популярная из этих сетей, носящая название «Елицы» (<https://elitsy.ru/>), появилась в 2014 г. и ее целевой аудиторией являются православные люди и те, кто православием интересуется. На сегодняшний день в ней зарегистрировано свыше 150 тысяч пользователей. Помимо основного функционала, общего с остальными соцсетями (общение и получение информации), «Елицы» служит созданию связей между приходами и епархиями. В соцсети действуют такие востребованные проекты, как «Вопросы батюшке», «Православные святыни», «Доброе утро с протоиереем Андреем Ткачевым», «Добрый вечер с отцом Макарием Маркишем», «Духовная музыка с иеромонахом Амвросием» и др.

Самым молодым православным нишевым проектом стало приложение-мессенджер «Правжизнь Телеграмм», которое позволяет обмениваться быстрыми сообщениями, а также пересылать фото, аудио- и видеозаписи, различные файлы. Кроме того, приложение дает возможность подписаться на официальный канал того или иного храма или войти в общую группу какого-либо прихода.

В связи с использованием Сети миссионерское поле за последние годы значительно расширилось. Появление специализированных интернет-ресурсов, миссионерская направленность конкретных интернет-проектов, миссия в бло-

госфере и социальных сетях — все это формирует качественно иной контекст миссионерского служения, придает ему большую мобильность, эффективность в глобальном масштабе. Один из крупнейших знатоков православного Рунета К. Лученко отмечает, что

Интернет как ни один другой медийный канал адекватен информационным нуждам Церкви. Интернет, по сравнению с другими медиа, менее стеснен идеологическими и финансовыми рамками, а также профессиональными журналистскими форматами, и оказался более пригоден для нужд Церкви. Интернет позволяет максимально разнообразно представить содержание и иерархически выстроить необходимое количество тем и справок, организовать материал по принципу «сюжет в развитии», — все это помогает полнее раскрыть сложные темы, связанные с различными аспектами церковной проблематики, точнее выразить смыслы [6, с. 9].

Для того чтобы православная миссия в Интернете была эффективной, необходимо, чтобы она была быстрой, доступной, своевременно и активно реагировала на события, происходящие в российском обществе, внося свой вклад на формирование общественного мнения, основанного на своевременной христианской оценке того или иного события.

Православному интернету нужно быть интересным, острым, дискуссионным, не поучающим, в некотором смысле даже вызывающим, использующим современные массовые формы, но наполняющим их церковным содержанием [8, с. 53].

Миссионер, работающий в информационном пространстве, должен хорошо себе представлять, кто составляет его аудиторию, чем она интересуется, что думает, как общается.

Интернет быстро развивается, и есть все основания полагать, что количественная и качественная активность православных «сетевых миссионеров» в ближайшие годы возрастет за счет притока как мирян, так и священнослужителей. Миряне, безусловно, преобладают и будут преобладать, т. к. их количественно больше и они более свободны. Несмотря на широкое присутствие священства в Сети, миссионеров в узком смысле среди них крайне мало.

Прогресс не стоит на месте, но как бы в будущем ни возрастало влияние виртуального мира на нашу жизнь, необходимо помнить, что Церковь живет в реальном мире, в котором молится, совершает Литургию, пастырски окормляет своих членов и проявляет заботу, попечение и любовь. Наша задача открыть этот прекрасный мир для далеких от православия людей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви (2 февраля 2013 г.) // Портал «Патриархия.ру». Дата обновления: 03.02.2013. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2770923.html> (дата обращения: 26.03.2017).

2. Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы // Портал «Патриархия.ру». Дата обновления: 22.10.2010. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1346828.html> (дата обращения: 26.03.2017).

3. Исследование GfK: Тенденции развития Интернет-аудитории в России // Сайт «ГФК». Дата обновления 26.01.2017. — URL: <http://www.gfk.com/ru/insaity/press-release/issledovanie-gfk-tendencii-razvitija-internet-auditorii-v-rossii/> (дата обращения: 26.03.2017).
4. Камышников С. Некоторые проблемы подготовки церковных миссионерских кадров и управленческие пути их преодоления // Государственное управление. Электронный вестник. — Вып. 10. — Март 2007 г. — URL: http://e-journal.spa.msu.ru/uploads/vestnik/2007/vipusk_10._mart_2007_g./kamyshnikov.pdf (дата обращения: 26.03.2017).
5. Концепция миссионерской деятельности РПЦ // Сайт Отдела внешних церковных связей РПЦ. — URL: <https://mospat.ru/ru/documents/church-mission/ii/> (дата обращения: 26.03.2017).
6. Лученко К. Православный Интернет. — М., 2007. — С. 184.
7. О современной внешней миссии Русской Православной Церкви // Портал «Патриархия.ру». Дата обновления: 16.07.2013. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3102956.html> (дата обращения: 26.03.2017).
8. Петр (Мещеринов), иг. Православному Рунету нужно быть острым, дискуссионным, использовать массовые формы, но наполнять их церковным содержанием // Лученко К. Православный Интернет. — М., 2007. — С. 53.
9. Самые популярные паблики «ВКонтакте» // Портал «9нет.ру». Дата обновления: 08.02.2017. — URL: <http://9net.ru/53-public-vk.html> (дата обращения: 26.03.2017).
10. Сергей Стаценко, прот. К вопросу о критериях оценки эффективности катехизаторской и миссионерской деятельности // Портал «Богослов.ру». Дата обновления: 14.02.2011. — URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1464615.html> (дата обращения: 26.03.2017).
11. Статистика // Портал YouTube. — URL: <https://www.youtube.com/yt/press/ru/statistics.html> (дата обращения: 26.03.2017).
12. Судариков В. Православная миссия в глобальной компьютерной сети интернет: возможности, проблемы, перспективы // Портал «Библиотека православного христианина». — URL: <http://www.wco.ru/biblio/books/sudar1/main.htm> (дата обращения: 26.03.2017).

*Диакон Дмитрий Коростелев**

ХАРАКТЕРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ МУЗЫКИ СЩМЧ. СЕРАФИМА (ЧИЧАГОВА)

В статье рассматривается музыкальное творчество священномученика Серафима (Чичагова) и его отличительные содержательные и музыкальные особенности. Акцент сделан на уникальном междисциплинарном положении сочинений владыки Серафима, их внутреннем отличии от современных им духовных и светских музыкальных произведений. Автор последовательно анализирует отличительные стилевые и содержательные особенности каждой из жанровых сторон творчества сщмч. Серафима, большее внимание уделяя вокально-инструментальным и фортепианным произведениям, составляющим наиболее значительную часть музыкального наследия святого, более кратко охарактеризованы литургические сочинения митр. Серафима. Предпринята попытка взглянуть на музыку святого не с узко музыковедческой стороны, а выявить ее богословскую составляющую.

Ключевые слова: Серафим (Чичагов), духовная музыка, светская музыка, содержательные черты, песня, фортепиано, фисгармония, внутренняя динамика, полнота.

Deacon Dmitry Korostelyov
THE CHARACTERISTIC FEATURES
OF HIEROMARTYR SERAPHYM CHICHAGOV'S MUSIC

The article explores the musical works by hieromartyr Seraphym (Chichagov) and their characteristic substantive and musical features. The accent is on the unique interdisciplinary position of the compositions by metropolitan Seraphim and their inner difference to the contemporary spiritual and secular music. The author continuously examines each genre area of hieromartyr Seraphym's music and its characteristic stylistic and substantive features. Much attention is paid to vocal and piano works, the most significant part of the musical heritage of the st. Seraphym. Liturgical works by metropolitan are characterized in the whole. It was made an attempt to find theological component in this music, so it is analyzed not from pure musicological side.

* Дмитрий Валентинович Коростелев, диакон, магистр богословия, аспирант кафедры богословия и литургики, Общецерковная аспирантура и докторантура им. св. Кирилла и Мефодия, референт ректора, методист кафедры богословия и литургики; Московская государственная консерватория им. П. И. Чайковского, концертмейстер; korostelev8@yandex.ru

Keywords: Seraphym (Chichagov), spiritual music, secular music, substantive features, song, the piano, harmonium, intensity, plenitude.

Музыка сщмч. Серафима (Чичагова) представляет собой удивительное в своей неординарности явление, по внешней своей форме лежащее на сопряжении церковного и светского искусства, а по содержанию принадлежащее, несомненно, последнему: не поддающееся однозначной жанровой оценке, яркое по индивидуальному стилю, бросающее вызов исследователям с разных позиций. Это не просто инструментальная музыка с программой, не просто романсы на духовные «сюжеты», не «литургические концерты», не совсем профессиональное композиторское творчество, а некое отражение уникального жизненного — церковного и музыкантского опыта.

Но одновременно это и не богословские работы, не сводимые к словесным экстрактам звуковые «апофтегмы» святого, не совсем и миссионерский «проект» начала XX в. (хотя все перечисленное в какой-то степени присутствует в этой музыке, о чем речь ниже). На основании имеющихся скурых свидетельств современников о музыке вл. Серафима (например: «Он был прекрасный музыкант и не только музыкант, но и композитор... его чудная игра так и осталась навсегда у меня в памяти» [3, с. 429]) нельзя составить представление, какие именно цели преследовало создание и издание автором (уже в епископском сане) этих пьес и песен. Думается, причина — в его любви к музыкальному искусству и удивительной способности непосредственно, простыми средствами, может быть, не всегда так искусно, как иной композитор-профессионал, но все же предельно духовно точно выразить посредством звуков свои чувствования и мысли.

Цель настоящей статьи — выявить основные характерные черты смыслового наполнения музыки сщмч. Серафима, отличающие ее от современного ей музыкального искусства (с привлечением в качестве примера двух композиций современных Чичагову авторов), и выявить то особое, присущее только его творениям содержательное измерение, которое резко выделяет музыку сщмч. Серафима на фоне многообразного современного ему церковного и светского искусства.

Для начала попытаемся классифицировать музыкальное наследие вл. Серафима. Оно состоит из количественно небольшого числа литургических пьес, порядка десяти духовных романсов-песен, нескольких примыкающих к ним вокальных ансамблей-гимнов и двух неравноценных количественно, но несколько отличных стилистически друг от друга собраний «листочков из альбома» для фортепиано или фисгармонии.

Литургическая музыка вл. Серафима сильно отличается от современных ей образцов необычайным аскетизмом в выборе средств, практически везде соблюдаемым принципом слог-аккорд (без распевов), и отсутствием привлекательных для многих регентов и церковных хоров музыкальных красот. С одной стороны, обороты и музыкальная речь настолько очевидно укоренены в современном сщмч. Серафиму музыкальном искусстве, а с другой, он совершенно чужд ему, чужд глубинно, онтологически. Это — на наш взгляд, глубоко церковное искусство, пользующееся в своих целях достижениями родственного ему по биологическому времени музыкального языка, но не под-

падающее под его, если так можно сказать, обаяние. Автор держит дистанцию, четко понимает цели и средства и не путает одни с другими.

Напрашивается аналогия с иконописью, тем более что сщмч. Серафим создал несколько удивительных икон, поражающих как мастерством (хотя они и выполнены в традиционном для того времени живописном стиле), так и глубиной. Родственно в иконах вл. Серафима его музыка те, что через стилистику времени очень ярко проступает вне- и надвременное. В его музыке и иконах видна особая, монашеская строгость и сдержанность в выборе необходимых средств выражения, явственно сквозит духовный опыт автора, который и не позволяет, кстати, этим произведениям стать «репертуарными». Они не могут нравиться красотами, потому что последних в них и нет, а есть особая, нездешняя красота и благородство, свет и статность, скромность и внутреннее богатство, открывающееся вдумчивому слушателю не с первого раза.

Очевидно, что литургические вещи сщмч. Серафима написаны «в пику» репертуару архиерейских хоров того (да, по сути, и нашего) времени. Вл. Серафим чрезвычайно трепетно относился к качеству звучания хора, а равно и к качеству самой музыки. Так, в письме к графине С. С. Игнатьевой от 2 ноября 1908 г. он жалуется, что в Кишиневе нет возможности «иметь хороших певчих, похожих на великороссийских и единственная моя надежда на подкрепление духа богослужения и церковным пением — рушилась бесповоротно. А без этого я буду всегда несчастным» [2, л. 106].

Своей же музыкой сщмч. Серафим словно бы говорит, что возможно создание церковной музыки с привлечением музыкального арсенала текущего момента, но содержательно литургическое музыкальное творчество не должно выходить за некие негласные, но очевидные человеку со строгим чувством стили рамки.

Поразительный баланс между музыкальным наполнением литургической музыки сщмч. Серафима и ее содержательной стороной свидетельствует о высоком композиторском таланте, позволившем автору увидеть и обозначить своими сочинениями новый пласт развития церковного музыкального искусства.

Чувство стиля как категории не только эстетической, но и этической, помимо литургических музыкальных сочинений, ярко проявило себя и в **песнях сщмч. Серафима** (думается, обозначение жанра «песня» более уместно здесь, чем традиционное для русской вокальной лирики «романс»). Это не характерные для времени рубежа XIX–XX вв. романтические вокальные пьесы, по большей части имевшие любовное содержание. Если и есть в них речь о любви, то о любви к Богу, нередко провозглашаемой гимнически («Ты Бог мой, Ты Свет, Ты Любовь»). В песнях этих вл. Серафим позволяет себе больше теплоты и лирики, личного человеческого чувства и горячности музыкального высказывания, однако они не менее возвышенны, чем его литургическая музыка.

В вокальных пьесах Чичагова есть одна характерная образная сторона, которая существенно отличает их от большинства романсов того времени — это их светлый строй. Именно строй, а не тональность или лад. Они могут быть написаны в миноре, но настроение, смыслово-содержательный стержень в них светлый, чуждый чувственной мелочности, уныния и эмоциональной взвинченности.

Песни повествуют (а тексты все написаны самим сщмч. Серафимом) об испытаниях, немощах, боли души, поиске Бога, страданиях, а вместе с тем главное в них — это свет, исходящий от Бога и вселяющий надежду в слушающего эту музыку. Автор этих песен, что теперь представляется очевидным, писал их не для развлечения, а с целью поднять дух верующего человека.

Для сравнения возьмем, к примеру, внешне близкие по стилю и содержанию третий номер из «Шести дуэтов» П. И. Чайковского «Слезы» на слова Ф. И. Тютчева и песню сщмч. Серафима «Тайна». Это два элегических повествования о душевных страданиях. Определяет содержание, конечно, текст, и в особенности смысловой акцент на той части текста, которая представлялась композитору наиболее значимой. В обоих случаях это — итоговые фразы. У Чайковского — Тютчева:

Льетесь безвестные, льетесь незримые,
Неистошимые, неисчислимые.

У Чичагова:

Вечная правда
Сыном раскрыта,
Кровью омыта,
Веруй и жди!

Очевидна разница в итоге. Но она кроется не только в тексте. Музыка подчеркивает: у Чайковского страстную неудовлетворенность, некую угнетенность, у Чичагова — отрешенность от суеты и духовную радость. При схожем интонационно-гармоническом языке (до почти буквальных совпадений) развитие материала у вл. Серафима происходит иным образом: он не динамизирует фактуру, движение линий и гармонический план, все это остается у него ровным, несколько отстраненным на протяжении всего произведения. Фактурно это подчеркивается длинными глубокими органными басами, и вообще басовая линия у сщмч. Серафима обычно неспешная и содержит много протяженных органных пунктов. Несмотря на такую внешнюю неподвижность фактуры, музыка Чичагова словно «горит» изнутри, она чрезвычайно содержательно насыщена — но при этом минимально внешне эмоциональна.

Вновь напрашивается аналогия с иконописью: статичные с первого взгляда, иконы при внимательном рассмотрении исполнены необычайной внутренней динамики и мощи, переданных через напряженный и смыслово насыщенный контрапункт линий. Два качества, на наш взгляд, вследствие такого уподобления определяющих отличие музыки вл. Серафима от светского искусства, таковы: *внутренняя динамика* и *полнота*. Динамика при этом понимается не как чисто музыкальное движение, а как близкое к изначальному значению слова понятие внутренней силы.

Вокальная линия песен сщмч. Серафима, в противоположность басовому пласту фактуры, весьма гибка, подвижна и очень свободна в плане диапазона, подчас охватывая за короткий промежуток времени крайние регистры голоса. Создается впечатление, что она не очень вокальна, и в этом есть некая закономерность: две песни существуют в редакциях и для голоса с аккомпанементом,

и для фортепиано соло (первая в обоих вариантах называется «Зачем сомненье в любви Христовой», вторая — в инструментальном «облачении» названа «Несение креста», в вокальном же стала одной из лучших песен — «Первомученик архидиакон Стефан»).

Неизвестно, какой вариант был первоначальным, т. к. вокальные пьесы изданы в 1911 г., а инструментальные датируют 1905–1912 гг., т. е. временем начала архиерейского служения сщмч. Серафима, поскольку в изданных Юргенсоном нотах (автографы ни одного из его сочинений не сохранились) он обозначен как «епископ Серафим». Можно все же с большой долей вероятности утверждать, что версия для инструмента была первой. Об этом, помимо соответствующего характера вокальной линии, говорят и некоторые метрические несоответствия в текстовых и вокальных ударениях партии голоса в песне «Зачем сомненье в любви Христовой», из-за чего выписанный автором размер 6/8 приходится в иных местах невольно менять на 3/4.

Вокальные пьесы сщмч. Серафима, таким образом, можно охарактеризовать авторскими словами, комментирующими жанр песни «Радость там, счастье и прощенье»: «Музыка и на нее слова». Слова здесь не менее важны (особенно важны они для понимания смысла сочинения), но очевидно, появились позже музыки и *комментируют ее*.

Пьесы для фисгармонии или фортепиано представляют собой основную часть музыкального наследия сщмч. Серафима. Интересно, что судя по сохранившимся фото владыки за этим инструментом, он использовал фисгармонию без педальной клавиатуры (с помощью которой, наподобие той, что есть у органов, можно было бы извлекать ногами басовые ноты), и на изображениях видны только две обычные педали для нагнетания воздуха. Однако в тексте пьес постоянно присутствуют длительные тянущиеся органные пункты (создающие дополнительную сложность при исполнении на фортепиано). Следовательно, подобный инструмент с органной педалью вл. Серафиму все же, по меньшей мере, встречался (мехи качает в таком случае помощник).

Большая часть пьес оркестрова по звучанию и замыслу, особенно это относится к пяти «листочкам из альбома», малому собранию (во втором собрании 33 пьесы). Композитор придает им своего рода метафорическое звучание, когда сквозь плотную ткань фортепианной фактуры явственно сквозят оркестровые краски (в одной пьесе он даже указывает, что один фрагмент играет оркестр, а другой — скрипка).

«Листки» эти можно разделить на несколько условных категорий: созерцания («Утро», «Вечерняя заря», к ним примыкают пьесы «Одиночество» и «Сон»), повествования о душевных и духовных страданиях и испытаниях (они наиболее многочисленны и непосредственны в названиях; вот некоторые из них: «Скорбь о людях», «Мировая скорбь», «Мир отнят злыми людьми», «Элегия. Мой путь не кончен», «Тяжело всю жизнь терпеть обиды — незаслуженно, за правду, труд и искренние чувства», «Глубоко пали люди!»), и пьесы-славословия и в своем роде богословские рассуждения («Слава любви Твоей, Христе Боже!», «Мысли о Боге»).

Как видно из заглавий, это действительно музыкальный дневник автора, созданный не для концертного зала, а для личного проигрывания в камерной обстановке.

новке, вдумчивого размышления и сердечного утешения играющего и слушающего. Издать их, думается, владыку подвигли либо миссионерские цели, либо просто желание поделиться с единомысленными людьми плодами глубоко пережитого.

Конечно, первостепенный интерес для нас представляет пьеса «Мысли о Боге», с соответствующими подзаголовками по музыкальному тексту: «Рассуждение», «Первая мысль о Боге», снова «Рассуждение», «Вторая мысль» и «Третья мысль». Это уникальный образец «богословия в музыке», и не метафорически понятаго, а совершенно конкретного. Только словесная сторона этих мыслей и рассуждений осталась тайной. Уместно здесь вспомнить слова внуки святого, игумении Серафимы (Черной-Чичаговой), проведеншей с ним несколько последних лет его жизни под одной крышей на станции Удельная под Москвой: «Вечером дедушка садился за фисгармонию и играл или сочинял духовную музыку, а я садилась позади него на диван, читала или смотрела на него и, замороженная звуками его музыки, проникалась ощущением благодати, от него исходившей» [4, с. 34].

Интересным представляется сравнить одну из пьес вл. Серафима с сочинением, написанным в те же годы. Обе эти пьесы имеют одинаковое заглавие: «Искушение». Вторая вещь принадлежит перу А. К. Лядова и входит в состав его Четырех пьес ор. 64, созданных в 1909–1910 гг. (Внешняя, но занимательная деталь: регент архиерейского хора сщмч. Серафима в бытность последнего епископом Кишиневским и Хотинским, свящ. М. А. Березовский, некоторое время учился в Петербурге у Лядова.)

Главное отличие между этими одноименными пьесами — в понимании самого слова «искушение». Содержание пьесы владыки иллюстрируется его же «подстрочными» комментариями по разделам музыкального текста: «искушение», «скорбь» и «молитва». Молитва, выраженная в звуках, не единична в наследии сщмч. Серафима: одна из них вписана в песню «Первомученик архидиакон Стефан», другие содержатся в пьесах «Мольба» и «Скорбь о Родине». «Музыка Владыки Серафима — это часть его молитвы, а молитва — это прежде всего устремленность души к Богу» [1, с. 47].

Необходимо определенное дерзновение, чтобы решиться облечь в музыкальную фактуру такую тонкую материю, как молитва. Пьесы и фрагменты крупных сочинений с таким заголовком нередки в романтическую эпоху, как некое воспоминание о состоянии, нехарактерном для интеллигентного человека той поры (показательна в этом отношении пьеса «Молитва» М. И. Глинки (1847), представляющая собой инструментальный романс в итальянском стиле с торжественной серединой хорального склада). Многое прояснит тут сравнение с эпохой барокко в Европе (XVII — первая пол. XVIII вв.), когда никому из композиторов такое название просто не могло прийти бы в голову, т. к. большая часть музыки (разве что кроме оперной) была так или иначе связана с церковью, хотя и не православной.

Можно утверждать, что вл. Серафиму удалось создать музыкальное отражение молитвы: он не переходит грань как в сторону сентиментальности и *изображения* явления, так и в сторону стилизации церковного богослужебного пения. Он с изящной, а потому, можно сказать, выстраданной простотой и лаконизмом *отображает*, т. е. передает средствами музыкального языка суть

явления молитвы. Непринужденность того, как он это делает, равна непостижимости самой возможности передать звуками сугубо словесное. По сути в этой невозможности непередаваемого эти молитвы примыкают к «Мыслям о Боге».

Вернемся к пьесам под названием «Искушение». Лядов видит в этом слове иной контекст: он подсказан нам авторской ремаркой «Amorosamente» («влюбленно»). Это атмосфера «романтической» неги, здесь нет ни скорби, ни молитвы. Недаром, думается, Лядов на уровне фактуры и мелодико-гармонического языка (практически вся пьеса — это цепь перетекающих одно в другое неразрешенных «мерцающих» созвучий) предстает как явный последователь своего младшего собрата по композиторскому цеху А. Н. Скрябина, причем Скрябина «среднего» периода творчества, с его крайне сомнительными духовными исканиями. Можно констатировать, что здесь искушение, с одной стороны, не вызывает никакой реакции «героя» музыкального повествования, а с другой — что оно не отображается и не понимается композитором как духовное явление, а лишь *изображается*, подобно романтической зарисовке некоего чувства.

В этом нам видится основное отличие пьес светских авторов от творений сщмч. Серафима — изобразительность вместо реальной полноты и данности явления. Вл. Серафим смотрит на мир с иной точки зрения, чем мирские композиторы. Она близка точке зрения иконописца — показать явление в обратной перспективе и в его сути. Характерные черты музыки сщмч. Серафима — динамика во внешней статике и полнота видения, определяют и ее внешние черты. Фортепианные пьесы не складываются в цикл, они — лишь страницы дневника духовной и душевной жизни святого, темпы в его музыке преобладают медленные, развитие мысли неспешное. Вокальные песни нельзя назвать романсами, равным образом и по текстовому содержанию, и по музыкальному наполнению. Литургическая музыка вл. Серафима не призвана ублажать слух меломанов, она иконографична и неброска, но вместе тем глубоко по духу и строю гармонирует со службой. Все эти сочинения созданы не для эстрады, но передают сокровенные мысли и чувства «от сердца к сердцу».

Музыка сщмч. Серафима, таким образом, при определенных сходных стилистических чертах и сопряженных жанрах, имеет противоположный вектор развития, нежели светское искусство, но в церковном творчестве практически не имеет аналогов, оставаясь явлением единичным и уникальным.

ЛИТЕРАТУРА

1. Буерин В. Свящ. Митрополит Серафим (Чичагов) и его «Музыкальный дневник» // Ты Бог мой! Музыкальное наследие священномученика Серафима (Чичагова): сб. статей. — М.: Сибирская благовонница, 2016. — С. 43–50.
2. Письма епископа Серафима к Игнатъевой С. С. // ГАРФ. — Ф. 730. — Оп. 1. — Д. 4851. — Л. 1–127.
3. Серафима (Булгакова), мон. Воспоминания // Преподобный Серафим и Дивеевская обитель. — М.: Отчий дом, 2011. — С. 359–470.
4. Серафима (Черная-Чичагова), иг. Музыка в жизни священномученика митрополита Серафима (Чичагова) // Ныне и присно. — 2004. — № 2. — С. 33–34.

УДК 130.2:141.201

*А. Н. Балаш**

«НЕМАТЕРИАЛЬНЫЕ»: ПОДЛИННОСТЬ КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВА В ПОСТСТРУКТУРАЛИСТСКОМ И ПОСТМОДЕРНИСТСКОМ ДИСКУРСЕ

Статья посвящена осмыслению трансформации аутентичного поля культуры в ситуации постмодерна и постмедиальности, которая была обозначена как актуальная проблема в междисциплинарных дискуссиях и кураторских проектах последней четверти XX — начала XXI в. В качестве показательной модели рассматривается выставочный проект Ж.-Ф. Лиотара «Нематериальные» (*Les Immatériaux*) (1985, Центр Помпиду, Париж), опирающийся на представления о новых возможностях и границах восприятия, значимости взгляда как деятельного и креативного инструмента познания мира в условиях развития высокотехнологичной цивилизации. Также в статье рассматривается антиномия картины классической эпохи и экрана постмедиальной культуры, трактованная как знаковая трансформация художественного мышления и визуальной культуры в работах М. Фуко, Ж. Делеза, Ж. Бодрийяра, А. Бадью.

Ключевые слова: аутентичность, взгляд, восприятие, репрезентация, постструктурализм, постмодернизм, постмедиальность.

A. N. Balash

«IMMATERIALS»: AUTHENTICITY OF CULTURE AND ART IN POST- STRUCTURALISTIC AND POSTMODERNISTIC DISCOURSE

The article is conceptualizing the transformation of the authentic cultural medium in the postmodern and postmedial situation, which was recognized current problem in interdisciplinary discussions and curators' projects of the last quarter of XX century and beginning of XXI century. As an indicative model the exhibition project "Immaterials" by G.-F. Liotar (*Les Immatériaux*) (1985, Pompidou Centre, Paris) has been considered, which was based on the concepts of new capacities and boundaries of perception, significance of a view as an active and creative instrument for cognition of world in the circumstances of developing high tech civilization. Next to that, the article considers the antinomy between a painting

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

belonged to classical époque and a screen in postmedial culture, interpreted as a symbolic transformation of artistic way of thinking and visual culture in the works by M. Foucault, G. Deleuze, J. Baudrillard, A. Badiou.

Keywords: authenticity, view, perception, representation, poststructuralism, postmodernism, postmediality.

Выставка «Нематериальные» (*Les Immatériaux*), состоявшаяся в 1985 г. в центре Помпиду в Париже, куратором которой выступил французский философ Жан-Франсуа Лиотар, не имела широкой популярности у публики, но глубоко впечатлила художников и специалистов. В коллективной монографии, опубликованной к 30-летию этой выставки, она была охарактеризована как одно из ключевых и радикальных событий постмодерна [22, с. 78]. «Это была одна из первых выставок, предсказавших наше виртуальное будущее. Ее главной целью было исследовать последствия перехода от материальных объектов к бесплотным информационным технологиям и, шире, от модернизма к постмодернизму», — так определял значение «Нематериальных» Х.-У. Обрист в своей книге «Пути кураторства» [14, с. 144].

Изначальный проект выставки, к участию в котором еще не был приглашен Лиотар, имел рабочее название «Творчество и новые материалы» (*Création et matériaux nouveaux*). Он задумывался как опыт выявления и осмысления актуальных направлений технологии и дизайна в их взаимоотношении с интеллектуальной культурой и культурой повседневности. Лиотар, который к тому времени уже предложил свою модель современного социума и культуры в известном докладе «Состояние постмодерна» (1979), коренным образом изменил суть и заглавие проекта. Новое название — «Нематериальные» (или «Нематериалы») — обозначило истончение и трансформацию традиционных каналов восприятия, уступающих место новому опыту — опыту присутствия в виртуальном пространстве. Пространство Центра Помпиду, междисциплинарное по своему характеру, задуманное как «лаборатория, приглашающая публику принять участие в экспериментах» [21, с. 64–66], само по себе «провоцировало» к созданию концепции, предложенной Лиотаром. «Центр Помпиду был первым музеем, культивировавшим множество различных точек зрения на свой предмет вместо следования единственному нарративу» [21, с. 73], что в полной мере соответствовало исследовательской и кураторской позиции философа.

По мнению куратора и историка кураторства П. О’Нила, эксперимент Лиотара превратил выставку в «проявление философии», в самостоятельный креативный и интеллектуальный концепт, «в котором идеи, произведения, объекты и зоны интерпретации пересекаются сенсорно, философски и пространственно» [15, с. 150–151]. Комментируя концепцию «Нематериальных», сам Лиотар уподоблял ее лабиринту [22, с. 29], образ которого ярко воссоздают фотографии экспозиции, хранящиеся в библиотеке Кандинского Центра Помпиду [22]. Х.-У. Обрист выделил следующие основополагающие аспекты решения выставки, запомнившиеся ему как зрителю: открытый лабиринтообразный маршрут с одним входом и выходом и со множеством возможных путей; серые сетки вместо стен; наушники, которые получал каждый посетитель и через которые велась радиотрансляция, прерывавшаяся по мере его пере-

мещения между отдельными зонами («sites») экспозиции [14, с. 145]. В целом построение выставочного пространства было направлено на то, чтобы «пробудить восприимчивость» зрителей [14, с. 145].

Следует отметить, что сновополагающие аспекты выставки Лиотара — созданное им затрудненное пространство, стремление обострить его восприятие зрителями — демонстрировали последовательную преемственность между концепцией «Нематериальных» и творческим наследием Марселя Дюшана. Интерес к дада и Дюшану, возникший в конце 1960-х гг. в интеллектуальной и художественной жизни европейского неоавангарда [17, с. 266–267], ретроспективная выставка Дюшана в Центре Помпиду (1977) и связанная с ней работа Лиотара «Трансформаторы поля» (1977) [16, с. 139] указывают на источник экспозиционных идей французского философа и определяют его подход к феномену репрезентации.

Интеллектуальная ревизия Лиотара направлена на дюшановские методы представления арт-объектов и создания концептуальных выставочных пространств (оформление выставок сюрреализма 1938, 1947 гг. в Париже и 1942 г. в Нью-Йорке). Особенно значимой в контексте пространственного решения «Нематериальных» была экспозиция «Первые документы сюрреализма» (1942), на которой Дюшан создал сложное, затрудненное для преодоления пространство-лабиринт, растянув веревку между и поверх экспонируемых объектов (инсталляция «16 миль шпагата»). Помехи и преграды, разрушавшие традиционные приемы репрезентации, провокативным образом акцентировали и обостряли механизмы восприятия, лишая их нейтральности и «подручной» незаметности.

К той же цели были направлены и многие реди-мейды Дюшана, посвященные анализу *infra-mince* («сверхтонкого») в восприятии мира. Одна из зон «Нематериальных», своим названием непосредственно отсылавшая к дюшановскому понятию, представляла экспозицию из записей художника о возможных трансформациях и сдвигах восприятия ради достижения сверхтонкого («Зеленая коробка», 1934), сопровождавшуюся радиотрансляцией с чтением фрагментов из романов Марселя Пруста. В другой зоне, озаглавленной «Окрашенные запахи» (*Odeur Peinte*), находились два объекта Дюшана, которые также работали с истончением восприятия. Это были несуществующие и, однако, явно представляемые при созерцании соответствующих арт-объектов запахи влечения «Belle Haleine, Eau de Voilette» (1921) и разложения «Torture-Morte» (1959), которые можно интерпретировать и как анаморфозу классической аллегии обоняния, и как первый творческий опыт в области создания симулякров [22, с. 77].

Общий обзор уже этих «сайтов» «Нематериальных» с их подчеркнuto локальной и специфичной тематикой убеждает, что выставка проводилась с позиций отказа от общего метанарратива, с вниманием к «маленьким рассказам» [11, с. 144] как приоритетной форме современного творчества. В целом лабиринт «Нематериальных» с его парадоксальными «сайтами» воспринимался как визуальная и пространственная метафора процессов усложнения и, одновременно, — упрощения современной технонаучной культуры [12], которые становятся вызовом интеллектуальным элитам и требуют своего осмысления.

Среди базовых ценностей, которые подверглись глубинной трансформации в лабиринте «Нематериальных», оказался и вопрос о подлинности, который ранее определял легитимность явления или произведения в пространстве культуры. На выставке представление о подлинности претерпело если не девальвацию, то существенную дематериализацию. В этом смысле одним из показательных экспонатов «сайта» «Лабиринт языка» (*Labyrinth du langage*) была работа основателя видеоарта Нам Джун Пайка «Теле-Будда» (TV Buddha): статуя Будды, сидящая перед экраном, на который транслируется ее изображение, снятое находящейся здесь же камерой.

Особенность этого произведения, впервые созданного художником в 1974 г., состояла в его принципиальной повторяемости; причем контекст этого повторения трансформировал и сам объект. Так, на выставке 1986 г. «Будда» стал гипсовым слепком известного памятника — древнеегипетского писца Каи из коллекции Лувра. Его изображение воспроизводилось также на мониторе компьютера, имело интерактивный характер и было доступно для индивидуального ознакомления посетителем в предназначенном для него «месте» выставочного лабиринта. Таким образом, уже существовавший ранее арт-объект собирался заново, сохраняя свою общую идею и одновременно корректируя ее в связи с задачами конкретной репрезентации.

Подобную трансформацию произведения в зависимости от контекста его презентации специалисты признают одной из базовых для художественных проектов и искусства рубежа XX–XXI вв. в целом:

В результате произведение лишалось таких ценностей, как «оригинальность, аутентичность и неповторимость» — отныне они приписывались площадке <...> наблюдалось общее повышение значимости места как ключевой точки аутентичного опыта, что создало ощущение логически последовательной связи между местом и идентичностью [15, с. 124].

Р. Краус предложила определять это новое свойство произведений искусства эпохи постмодерна «интермедиаальностью», заменяющей понятие «аутентичность»:

интермедиаальная утрата отдельными искусствами специфичности <...> дает им взамен птичью способность разлетаться по множеству мест: эти места теперь и будут называться «специфичными», а создаваемые на них инсталляции будут комментировать <...> предлагаемые местами условия действий [9, с. 20].

Важно также, что и зритель не требовал присутствия на выставке «оригинальных» объектов: формы репрезентации «Нематериальных» снимали вопрос о подлинности представляемых экспонатов, уравнивали созданное теперь и ранее, впервые или многократно повторенное. Антиномия подлинности/неподлинности снималась динамичной величиной — аутентичностью объекта пространству репрезентации и психологическим ожиданиям зрителя, все более погружающегося в вариативную искусственную среду.

Практику Лиотара, когда философ выступает в качестве куратора концептуального выставочного проекта, продлил Ж. Деррида. В 1990–1991 г. в Лувре состоялась созданная им экспозиция «Мемуары слепого: автопортрет и другие

руины», которая дала материалы для книги «Истина в живописи», посвященной антиномии зрения и слепоты в истории европейской культуры. В то же время одна из самых влиятельных и значимых интерпретаций феноменологической проблемы взгляда в историко-культурном контексте принадлежит Мишелю Фуко, который в начале книги «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук» (1966) дал описание «Менин» Веласкеса, составившее важную веху в развитии жанра экфрасиса в XX в. [19, с. 41–53].

В анализе «Менин» Фуко главное место занимают художник, отстранившийся от картины, взгляд которого устремлен в пространство зрителя, а также обратная сторона холста, на котором он работает. Фуко здесь особенно интересуется эффектом двойного экспонирования: изображенные фигуры созерцают зрителя и определяют «раму» для его жизненного пространства. С другой стороны, зритель видит только обратную сторону картины, создаваемой художником, и вынужден лишь по косвенным данным домысливать изображенное на ней. В результате анализа Фуко приходит к выводу об амбивалентности проблемы репрезентации: «Вся картина представляет собой сцену для того, кто сам в свою очередь является сценой» [19, с. 51]. Во многом этот парадокс является свободной парафразой ставших широко известными в 1960-е гг. слов Вальтера Беньямина, который в 1930-х гг., анализируя взаимодействие зрителя и произведения искусства, предложил идею перекрестных взглядов: «Тот, на кого смотрят (или кому кажется, что на него смотрят), поднимает взгляд» [3, с. 165]. Идея Беньямина была близка феноменологическим исследованиям Э. Гуссерля и оказалась продолжена и углублена М. Мерло-Понти, для которого «видение начинается в вещах» [10, с. 149], и Ж.-П. Сартром, который интерпретировал мир вещей «как опору для взгляда» [10, с. 156], а позднее возвращена в контекст художественной культуры Ж. Диди-Юберманом в книге с характерным названием: «То, что мы видим, то, что смотрит на нас» [7].

Можно предположить, что говоря о зрителях картины, Фуко вовсе не думал о ее элитарных заказчиках и владельцах, оставшихся в прошлом, но имел в виду зрителей как посетителей современного художественного музея: «...взгляд художника обращен в пространство вне картины, в пустоту, что позволяет ему принять столько моделей, сколько придет зрителей» [19, с. 42]. В интерпретации Фуко время картины открыто в будущее: взгляд художника, направленный за пределы картиной плоскости, «в пустоту», образует уникальное пространство, способное раскрываться новыми смыслами.

Картина Веласкеса анализируется Фуко как конструктивная структура, образованная световыми потоками, определяющими направление взгляда предполагаемого зрителя. Окна, дверные проемы, зеркала по разному пропускают свет: изображение трактуется как находящееся «в свету» — в сущности, уподобляясь фотографии:

Если начать двигаться от взгляда художника, который, находясь в левой части, образует как бы смещенный центр картины, то сначала появляется изнанка полотна, затем развешенные картины вместе с их центром — зеркалом, затем открытая дверь, еще какие-то картины, у которых из-за чересчур сжатой перспективы видны лишь их плотные рамы, и, наконец, в крайней правой части — окно, или, скорее, проем, через который льется свет. Эта спирально закрученная раковина

демонстрирует полный цикл изображения: взгляд, палитру, кисть, полотно, свободное от знаков (материальный инструментарий изображения), картины, отражения <...> этот свет виден на картине как бы бьющим из щели между рамой и полотном; отсюда он достигает лба, щек, глаз, взгляда художника, держащего одной рукой палитру, а другой — кисть... [19, с. 49].

Перед этим светом, по мысли Фуко, отступают реальные исторические персонажи, позировавшие для Веласкеса, и их место занимают все новые зрители, взгляд которых фиксирует исходящие от картины световые потоки, уподобляясь объективу фотокамеры.

В этом, а также в других своих текстах, посвященных произведениям Р. Магрита и Э. Мане, М. Фуко намечил пути исследования изменений социальных и символических аспектов зрения и восприятия в художественной культуре. Внутренней причиной этих изменений он считал динамичные взаимоотношения визуального опыта и его вербальной интерпретации в текстах культуры: «отношение языка к живописи является бесконечным отношением» [20, с. 47]. Одним из инновационных вариантов взаимоотношения текста и изображения, утвердившимся в художественной практике XX в., Фуко называл коллаж, в котором «система репрезентации по сходству и система референции через знаки сплетаются в единую ткань <...> что предполагает их встречу в ином пространстве, нежели пространство картины» [20, с. 40]. Тема ткани как метафоры образования новой образной системы, отличной от картины в ее традиционном понимании окна, распахнутого в мир, намечает новые пути мысли.

Идея складки, непосредственно связанная с трансформацией представления о ткани мысли и культуры, предложенная Жилем Делезом в работе «Складка. Лейбниц и барокко» (1988), позволяет визуализировать механизмы восприятия и их осмысление и преломление в классической традиции. В связи с чем особо примечателен графический набросок «Барочный дом (аллегория)» [5, с. 7]. Намеченная Делезом архитектурная модель имеет ярко выраженный стилистический характер, что создает, на первый взгляд, отчетливые аллюзии и заставляет думать о характерном историко-культурном феномене — дворце эпохи барокко. Однако более внимательное знакомство с наброском Делеза позволяет расширить поиск аналогий, начиная с грандиозных живописных циклов, представлявших аллегории пяти чувств (и прежде всего известную «Аллегорию зрения» Яна Брейгеля Бархатного (1617)). Важно отметить и неразрывную связь этой темы с идеей *vanitas vanitatis*, указывающей на конечность процессов восприятия, ограниченных существованием каждого конкретного индивида. Острая и экспериментальная рефлексия над расширением возможностей восприятия, возникшая в жизненной практике и творчестве артистической и интеллектуальной богемы, от Ш. Бодлера до О. Хаксли, была продолжена неоавангардом, литературой и рок-культурой 1960–1990-х гг. Следует признать, что их отблеск также лежит на модели Делеза.

Сопоставление графической схемы «барочного дома» и авторских комментариев к ней позволяет уточнить характеристики мыслимого философом архитектурного пространства, представляющего модель нашего восприятия. Смысловой осью всей композиции названа идея лабиринта: «...лабиринт не-

прерывности материи в ее частях и лабиринт свободы в душе и ее предикатах» [5, с. 7]. В нижнем этаже двухэтажного «дома» Делеза обозначены пять отверстий — четыре окна и центральный дверной проем, которые можно трактовать как аллюзию аллегории пяти чувств. Одновременно они напоминают анализ пространства «Менин» у Фуко, структура которого сформирована световыми потоками, наполняющими картину через окна, двери и отражения в зеркалах. Второй этаж не имеет окон. Его Делез описывает как «темный кабинет, драпированный полотнищем, принимающим разнообразные формы посредством складок» [5, с. 50], называя его визуализацией монады Лейбница. В то же время, говоря о генезисе идеи складки, Делез возводит ее к поздним сочинениям М. Хайдеггера, полагая, что этот термин приходит на смену понятиям «промежуток», «просвет», обозначающим прорывы подлинного бытия [5, с. 53].

Далее этот темный кабинет назван «потайной комнатой», с которой оказывается связан ряд историко-культурных аналогий:

Давно известны места, где то, на что следует смотреть, находится внутри: келья, ризница, склеп, церковь, театр, кабинет для чтения или с гравюрами <...>. В темной комнате имеется лишь небольшое отверстие в потолке, через которое струится свет, проецирующий при помощи двух зеркал на полотно очертания предметов, которых не видно, так как второе зеркало должно быть наклонено сообразно положению полотна. <...> Стены украшаются трансформирующимися изображениями, рисованными небесами и всевозможными видами оптических иллюзий <...>. Эта архитектура воздвигает часовни и строит комнаты, где боковой свет проходит сквозь невидимые даже для обитателей этих комнат потолочные отверстия. Одно из первых творений барокко находится во флорентийском Студиоло с его потайной комнатой без окон [5, с. 50].

В качестве исторического прототипа «потайной комнаты без окон» Делез указывает на примечательный в контексте его мысли памятник эпохи маньеризма — студиоло Франческо I (концепция В. Боргини, художественное решение Дж. Вазари, 1570–1574) — алхимическую лабораторию и кабинет редкостей великого герцога Тосканского в Палаццо Веккьо во Флоренции [13]. Аллегорическая программа этого студиоло раскрывает тематику четырех стихий, а также ремесел, связанных с обработкой природных материалов. В целом же в студиоло представлен аллегорический портрет самого Франческо I, чей чуткий и искусный глаз способен разглядеть в этом небольшом пространстве, как в миниатюре, образ всего мироздания. Картины, размещенные здесь не только на стенах, но и на дверцах стеновых шкафов для коллекций, превращаются в символические окна, наполняющие эту темную «потайную комнату» умозраительным светом.

Об уникальной возможности живописи расширять поля нашего зрения Делез размышлял в другом тексте, посвященном творчеству Френсиса Бэкона. Он утверждал, что живопись

наделяет нас глазами всюду: в ушах, животе, легких <...> субъективно, она нагружает наш глаз, который перестает быть органическим и становится поливалентным переходным органом; объективно, она являет нам реальность тела, линий и цветов, освобожденных от органической репрезентации [6, с. 66].

«Глаза повсюду» — усиленная (в контексте мысли Делеза «истерически» усиленная [6, с. 58–68]) способность зрения стать доминирующим каналом восприятия, который в значительной степени может нивелировать все альтернативные источники.

В этой тотальной визуализации неизбежным подспорьем и одновременно антидотом зрению становится максимально индифферентный телу глаз — фотообъектив, который все более узурпирует статус исключительного канала восприятия, «взгляд» которого навязывают все более широко внедряющиеся во все сферы культуры фотографические образы: «мы не только видим с их помощью, но и видим именно их и в конце концов только их <...> то, что мы видим, то, что мы воспринимаем, и есть фотографии» [6, с. 98]. Мир аутентичной культуры оказался внутренне не готов к неизбежному и незаметно происходящему тотальному распространению оцифрованных экранных репродукций: «Будто бы то, что веками чудесным образом развивалось, внезапно стало неподвижным, ошеломленным собственным изображением и собственным изобилием» [4, с. 25]. «Полное насыщение пространства культуры образом» [9, с. 90] не только подвергло сомнению возможность существования современного искусства в единичных и самодостаточных объектах, но также оспорило уникальность произведений прошлого, предлагая в замен широкое распространение экранных форм репродукций классических произведений, отстраненных и недифференцированных в общем контексте, мерцающих в пространстве рекламы и массмедиа. Вспоминая Р. Барта, многогранно проанализировавшего трансформацию объектов природы, истории и культуры в «знаки» природности, историчности и культурности [2], следует предположить, что оцифрованные памятники культуры и произведения искусства демонстрируют свою способность становиться такими «знаками» в современном культурном пространстве.

В связи с чем показательны ставшие в наше время уже частью истории искусства конца XX в. первые опыты видеоарта в области визуальной реконструкции работ старых мастеров. Среди них одно из самых известных — видео- и звукоинсталляция «Приветствие» Билла Виолы (1995), созданная как медиареплика картины Понтормо «Встреча Марии и Елизаветы» (1530) [8]. В «Приветствии» Виолы картина Понтормо представляется как произошедшее и многократно повторяемое событие, разыгрываемое тремя женщинами в современных костюмах на фоне приглушенных архитектурных декораций, сопровождаемое гулом едва различимых голосов. Возможно, наиболее точный инструментарий для описания работы Б. Виолы дает «Инэстетика» Алена Бадью: структура созданного им видео отличается от живописного прототипа тем, что оно показывает событие как «уже увиденное» [1, с. 84] и в этом смысле также представляет собой «визит гостей из прошлого (visitation)» [1, с. 84], при котором возможность видео запечатлеть длительность движения «изымает образ из него самого, делая нереальным, хотя и запечатленным» [1, с. 84–85]. Здесь картинная плоскость как окно, распахнутое в простирающийся за ним мир, превращается в непроницаемую поверхность светящегося и мерцающего экрана, на котором проецируется в закольцованном режиме некоторое действие [18], представляя «Идею во всем блеске ее утраты, в отличие <...>

от живописи, где Идея целиком и полностью дана» [1, с. 91]. Этот визуальный опыт возвращает нас к «Аллегии барочного дома» Ж. Делеза, где световая проекция при помощи зеркал проецирует изображение на полотно, свободно закладывающееся в новые складки.

Эту же тенденцию как стилообразующую для современной эпохи отмечал и Жан Бодрийяр: в текстах, составивших сборник «Прозрачность зла», он интерпретировал ее как скольжение «от изображения к изображению, с экрана на экран» [4, с. 57–58]. Обозначенная и осмысленная еще В. Бенямином дилемма близкого и далекого как смыслообразующая для культуры, равно как и ее опасное преодоление в мире тотального технического репродуцирования, с позиции Бодрийяра в полной мере применима и по отношению к современным формам репрезентации, развивающимся как коммуникативные практики в уплощенном экранном пространстве:

...поскольку ни удаленность, ни близость не проявляются телом по отношению к тому, что его окружает, и экран с изображениями, и интерактивный экран <...> все они расположены слишком близко и в то же время слишком удалены <...> они создают измерение эксцентрическое, которому соответствует деполяризация пространства и неразличимость очертаний тела [4, с. 82].

В новой психосоматической реальности взгляд как канал восприятия и познания мира уступает место имперсональной «магии» объектива, в фокус которого стремится попасть любой объект:

...нет больше ни действия, ни события, которые не преломлялись бы в техническом изображении или на экране, ни одного действия, которое не испытало бы желания быть сфотографированным, заснятым на пленку <...> ни одного действия, которое не стремилось бы к совершенству в виртуальной вечности», представляющей из себя потенциальную возможность существования «на всех экранах и внутри всех программ» [4, с. 84].

Именно это стремление к виртуальной вечности и фиксировала работа «Теле-Будда» Нам Джун Пайка на выставке «Нематериальные» Лиотара. Объектом репрезентации здесь являлась вовсе не экспонируемая копия, а «система видеонаблюдения» [9, с. 50]: видео, снятое с направленной на нее камеры, которое транслировалось на монитор компьютера. Эта инсталляция, где в длительность прерващены множество статичных кадров с неподвижной гипсовой статуей, позволяет «воссоздать тайную форму Другого, исходя из его фрагментов» [4, с. 230].

Тем самым снимается представление о различии подлинника как оригинала и подлинника как прототипа. Утверждение статуса произведения как ценного и значимого происходит не в результате осмысления опыта его непосредственного восприятия, а лишь благодаря его появлению на экране в виде оцифрованного изображения, не допускающего никакого сомнения в своей аутентичности, как и все, что попадает в виртуальное пространство. Это снятие антиномии подлинного и неподлинного, признание всего нового виртуального пространства аутентичным становится очевидной реальностью современной культуры. В этой новой реальности «нематериальное» фрагмен-

тирует и воссоздает как «форму Другого» базовые категории новоевропейской традиции, порождая трансформации эстетического поля, художественных практик и каналов восприятия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бадью А. Малое руководство по инэстетике. — СПб.: Изд-во Европейского университета в СПб., 2014. — 156 с.
2. Барт Р. Мифологии. — М.: Академический проект, 2010. — 352 с.
3. Беньямин В. О некоторых мотивах у Бодлера // Беньямин В. Бодлер. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. — С. 116–185.
4. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. — М.: Добросвет, 2014. — 260 с.
5. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. — М.: Логос, 1997. — 264 с.
6. Делез Ж. Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения. — СПб.: Machina, 2011. — 176 с.
7. Диди-Юберман Ж. То, что мы видим, то, что смотрит на нас. — СПб.: Наука, 2001. — 264 с.
8. Ипполитов А. Встреча // Билл Виола и Шрин Нешат в Государственном Эрмитаже. — СПб.: ГЭ, 2003. — С. 14–15.
9. Краус Р. «Путешествие по Северному морю»: искусство в эпоху постмедиальности. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. — 103 с.
10. Кузин И. В. Взгляд как учредитель существования // Кузин И. В. Телесность как социально-философский концепт. — СПб.: Изд-во РГХА, 2016. — С. 124–168.
11. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. — СПб.: Алетейя, 2016. — 160 с.
12. Лиотар Ж.-Ф. Заметка о смыслах «пост». — URL: http://lib.ru/CULTURE/LIOTAR/s_post.txt (дата обращения: 21.08.2017).
13. Махо О. Г. Студиоло Франческо I Медичи — позднеренессансная трансформация идеи кабинета правителя-гуманиста // Культура Возрождения XVI в. — М.: Наука, 1997. — С. 259–265.
14. Обрист Х. У. Пути кураторства. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. — 160 с.
15. О'Нил П. Культура кураторства и кураторство культур(ы). — М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. — 272 с.
16. Скопин Д. А. Категория возвышенного у Ж.-Ф. Лиотара // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. — 2011. № 3 (23). — С. 137–145.
17. Турчин В. С. Дюшан + dada // Турчин В. С. Образ двадцатого ... в прошлом и настоящем. — М.: Прогресс-Традиция, 2003. — С. 241–267.
18. Фоменко А. Живопись после живописи. Картина в век механических технологий // Искусство кино. — 2009. № 9, сентябрь. — URL: <http://kinoart.ru/archive/2009/09/n9-article18> (дата обращения: 21.08.2017).
19. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — СПб.: A-cad, 1994. — 408 с.
20. Фуко М. Это не трубка. — М.: Художественный журнал, 1999. — 143 с.
21. Шуберт К. Удел куратора. Концепция музея от Великой французской революции до наших дней. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. — 224 с.
22. 30 years after «Les Immatériaux» / ed. Y. Hui, A. Broeckmann. — Lüneburg: Meson Press, 2015. — 275 p.

*О. В. Богданова**

**Д. Д. ШОСТАКОВИЧ В КОНТЕКСТЕ «НОСОЛОГИИ»
Н. В. ГОГОЛЯ****

Статья посвящена проблеме музыкальной интерпретации Д. Д. Шостаковичем повести Н. В. Гоголя «Нос». В статье рассмотрены предпосылки и история создания первой оперы Шостаковича — «Нос» — и прослежены основные мотивы гоголевской повести, которые получили отражение в музыкальном оперном тексте. В результате исследования показано, что глубина гоголевской повести значительно больше, чем традиционно принятое ее восприятие как «социальной сатиры». Анализ показал, что повесть Гоголя — глубоко философское произведение, выходящее далеко за пределы «чина», несмотря на «легкость» жанровой формы, использованной писателем при создании произведения. Между тем характер эпохи, в которую Шостакович создавал свою оперу, помешали ему вложить емкий философский смысл в музыкальную интерпретацию литературного текста, но актуализировали аспекты восприятия гоголевского «Носа» в плане ориентации на социальные и живые процессы времени.

Ключевые слова: Дмитрий Шостакович, Николай Гоголь, повесть «Нос», опера «Нос», образ, мотив, символ.

O. V. Bogdanova

D. SHOSTAKOVICH IN CONTEXT OF «NOSOLOGIA» BY N. GOGOL

The article is devoted to musical interpretation the story of N. Gogol “The Nose” by D. Shostakovich. The article discusses the background and history of the creation of the first opera of D. Shostakovich and traced the main motives of Gogol’s story in the musical text. The study shows that the depth of Gogol’s story much more than the traditionally accepted to interpret it. as “social satire”. The analysis showed that the Gogol’s story is a deep philosophical work, it goes far beyond “the rank”, despite the “lightness” of the genre forms used by the writer in the creation of the work. However, the nature of the era in which Shostakovich created his Opera, prevented him to invest capacious philosophical meaning in the musical

* Богданова Ольга Владимировна, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института филологических исследований Санкт-Петербургского государственного университета; olgabogdanova03@mail. ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 16–04–00367.

interpretation of a literary text. Opera of Shostakovich has highlighted the aspects of the perception of Gogol's "The Nose" in terms of orientation to social and life processes of time.

Keywords: Dmitri Shostakovich, Nikolai Gogol, story "The Nose", opera "The Nose" image, motif, symbol.

Д. Д. Шостакович был создателем ряда опер, большая часть которых написана на основе литературных произведений: это «Нос» (1927–1928) и «Игроки» (1941–1942) по Н. В. Гоголю, «Леди Макбет Мценского уезда» (1930–1932; вторая редакция — «Катерина Измайлова», 1953–1962) по Н. С. Лескову, «Сказка о попе и его работнике Балде» (1934) по А. С. Пушкину и др. Гоголевский «Нос» занимает в этом ряду особое место, ибо он лег в основу первого оперного произведения Шостаковича и заложил основы будущих музыкальных оперных стратегий композитора.

Идея обращения к тексту повести Гоголя «Нос» была подсказана Шостаковичу Б. В. Асафьевым. Сам же Шостакович объяснял причины обращения к гоголевскому тексту так: «Меня часто спрашивают, почему я написал оперу "Нос". Ну, прежде всего, я люблю Гоголя. Скажу без хвастовства, что знаю наизусть страницы и страницы. У меня с детства сохранились поразительные воспоминания о "Носе"» [8, с. 58]. Композитор имеет в виду постановку «Носа» в знаменитом кугелевском «Кривом зеркале»: «Это было до революции. Бушевала война, а я еще был ребенком. Помню свое восхищение спектаклем, он был очень умно поставлен. Помнится, позже, когда я искал тему для оперы, я сразу вспомнил эту постановку "Носа"» [8, с. 58].

Современная Шостаковичу критика обыкновенно относила обращение композитора к теме «Носа» к влиянию на него авангардного творчества Вс. Мейерхольда, и в частности, его постановки Гоголя. Однако Шостакович возражал: «Теперь, когда пишут о "Носе", всё твердят о влиянии Мейерхольда: якобы его постановка "Ревизора" так потрясла меня, что я выбрал "Нос". Это не так. Когда я попал в Москву и в квартиру Мейерхольда, я уже работал над "Носом". Все уж было продумано, и не Мейерхольдом...» [8, с. 58].

К работе над либретто Шостакович приступил вместе со своими друзьями и творческими союзниками. Он пишет об этом:

Я работал над либретто с двумя изумительными людьми: Сашей Прейсом и Георгием Иониным. Это было замечательное, чудное время. Мы собирались рано утром. Мы не работали ночью, прежде всего потому, что нам был противен богемный стиль работы: работать надо утром или днем, нет никакой нужды устраивать полуночные трагедии. А во-вторых, ночью не мог работать Саша Прейс. У него была ночная работа. <...> Нам было очень весело [8, с. 58].

Между тем, осознавая ответственность обращения к тексту классика, молодые люди первоначально решили прибегнуть к помощи мастера — Евгения Замятина. Обыкновенно эту *важную* деталь отмечает каждый, пишущий о «Носе» Шостаковича. Однако сам композитор был более скептичен и признавался:

Сначала мы обратились к Замятину. Мы хотели, чтобы он стал нашим руководителем, ведь он был большой мастер. Но большой мастер не включился в нашу игру и оказался не лучше нас. Нужен был монолог майора Ковалева. Все

отказались его сочинять, а Замятин сказал: «Почему бы нет?» Он сел и написал. Между прочим, плохой монолог. Вот и весь вклад большого мастера русской прозы. Так что Замятин попал в число соавторов, так сказать, случайно. От него было мало толку, мы справились сами [8, с. 59].

Более того, основной текст либретто был написан непосредственно самим Шостаковичем: «Помнится, <...> я <...> подумал, что смогу без больших трудностей сам написать либретто. В общем, так я и сделал. Я сам набросал сюжет, основываясь на своей памяти, а потом уже мы вместе стали развивать его» [8, с. 59].

Что касается творческой установки, которую реализовывал Шостакович в *своем* гоголевском «Носе», то она была вполне осмысленной и вдумчивой:

Я не собирался писать сатирическую оперу, да и не очень я себе представляю, что это такое. <...> В «Носе» находят сатиру и гротеск, но я сочинял совершенно серьезную музыку, в ней нет никакой пародийности или шуточности. <...> В «Носе» я не пытался острить, и думаю, мне это удалось [8, с. 59].

Однако возникает вопрос: какова была интенция Шостаковича? что он видел и вычитывал в тексте Гоголя? какие собственные приоритеты собирался реализовать в современной опере?

Учитывая то, что исходным толчком к написанию либретто «Носа» для Шостаковича послужил ранее виденный им спектакль в «Кривом зеркале», поставленный по инсценировке А. И. Дейча (первоначальное название — «Сон майора Ковалева»), в которой А. Р. Кугель при помощи Гоголя намеревался «гораздо остро» «бичевать взяточничество и тупоумие двадцатого века» [4, с. 102], то становится очевидным, что и Шостакович главным ракурсом изображения злоключений носа майора Ковалева неизбежно избирал обличение социального чиновничьего миропорядка.

Премьера «Носа», виденная Шостаковичем в юности, состоялась в театре Кутеля в январе 1915 г. (режиссер Н. Урванцов, художник Ю. Анненков, роль Ковалева исполнял Л. Лукин, роль Носа — Л. Фенин). В финале спектакля артист, читавший заключительный монолог «от автора» (В. Подгорный), создавал характерный образ чиновника николаевского времени, больше всего почитавшего начальство и боявшегося даже тени свободной мысли, слова о чине он произносил с придыханием, вызванным сочетанием испуга и глубокого уважения к советникову положению носа.

Однако трактовка Дейча и Кугеля не была примитивной и плоской, исключительно актуализированной и социологизированной. Шостаковича, как и других зрителей, должна была поразить трагически сочувственная нота, обращенная к «маленькому» человеку Ковалеву. По воспоминаниям Дейча, актеры мастерски обнаруживали сложные переходы настроения героев:

Л. Лукин великолепно передавал все нюансы переживаний бедного коллежского асессора, который в высоком чине статского советника к ужасу своему опознавал сбежавший нос. Растерянность сменялась решимостью поймать самозванца и посадить его на место. Но чиновничья робость вновь овладевала им, и голос начинал дрожать под пристальным взглядом незнакомца, затянутого в белый

форменный мундир с высоким стоячим воротником. Л. Фенин, игравший роль Носа, держал себя в этой сцене важно и внушительно, как подобает высокому лицу, говорил медленно, с расстановкой, цедея слова в нос, несколько гнусавя, как это естественно для носа [4, с. 106–107].

Центральная сцена в газетной экспедиции определяла трагикомический характер представления.

Критика, отозвавшаяся на спектакль «Кривого зеркала», признавала, что пьеса получилась «драматургически слаженной», а известный критик А. А. Измайлов в статье «Кошмар одной бессонной ночи» склонялся к тому, что «режиссер и театр перенесли повесть Гоголя в психологическую область, ослабив сатирические моменты» [6, с. 247]. Измайлов считал, что гротескно-фантастическая постановка «Кривого зеркала» вполне соответствовала замыслу Гоголя. Однако насколько это верно? Какова доминантная нота повествования Гоголя?

Как известно, к созданию повести «Нос» Н. В. Гоголь приступил в конце 1832 или в начале 1833 г., черновая редакция была закончена не позднее августа 1834 г., к окончательной обработке повести прозаик приступил в 1835 г., намереваясь разместить ее в «Московском наблюдателе» С. П. Шевырева и М. П. Погодина. Однако повесть была отвергнута в Москве как «грязная, пошлая и тривиальная», и «Нос» появился в 1836 г. в Петербурге в третьем номере пушкинского «Современника». В примечании от издателя Пушкин писал:

Н. В. Гоголь долго не соглашался на напечатание этой шутки, но мы нашли в ней так много неожиданного, фантастического, веселого, оригинального, что уговорили его позволить нам поделиться с публикою удовольствием, которое доставила нам его рукопись. *Изд.* [7, с. 54].

В. Г. Белинский одним из первых — печатно — отозвался на появление гоголевской повести и первым же наметил и акцентировал ее социально-тенденциозный ракурс. В рецензии на XI и XII тома «Современника» за 1838 г. он писал:

Вы знакомы с майором Ковалевым? Отчего он так заинтересовал вас, отчего так смешит он вас несбыточным происшествием со своим злополучным носом? — Оттого, что он есть не майор Ковалев, а *майоры Ковалевы*, так что после знакомства с ним, хотя бы вы зараз встретили целую сотню Ковалевых, — тотчас узнаете их, отличите среди тысяч [1, с. 52].

Белинский подчеркивал как сатирическую направленность гоголевской повести, так и социальную типичность образа ее главного героя: «Типизм есть один из основных законов творчества, и без него нет творчества» [1, с. 52–53]. То есть традиция восприятия повести «Нос» как социально-бюрократического гротеска и абсурдированной типизации сложилась еще среди современников Гоголя.

В современном литературоведении повести Гоголя «Нос» посвящен обширный пласт научной литературы. Среди исследователей повести такие крупные литературоведы и лингвисты, как Н. Л. Степанов, Г. А. Гуковский, В. И. Еремина, В. В. Виноградов, Ю. В. Манн, С. И. Машинский, М. М. Бахтин,

В. М. Маркович, С. Г. Бочаров, О. Г. Дилакторская и мн. др., каждый из которых намечает конкретизированный ракурс научного изыскания, обращается к определенным квалификационным проблемам тематико-идеологического и поэтологического плана. Но по-прежнему доминирующим ракурсом восприятия повести остается тенденция социальная, общественно ориентированная, «чиновничья». Исследователи, как правило, говорят о том, что гоголевская фантастика второй половины 1820–1830-х гг. окрашена в тона социального обличения современности, нравственного разоблачения деспотической самодержавной государственности, погружена в лоно «дидактической сатиры». Так, О. Г. Дилакторская называет главной темой «Носа» «тему чина», саму повесть — «повестью о чиновнике, в которой сатирически провозглашается “апофеоза” чину» [5, с. 153]. С точки зрения Дилакторской, «вся фабула “Носа” может быть охвачена пословицей: “Не по человеку спесь. Нос не по чину”» [5, с. 162].

Действительно, «электричество чина», кажется, доминирует в повести. Чин героя-носа оказывается выше чина главного персонажа — майора Ковалева, и ведет себя нос так, как приличествует «значительному лицу»: служит в департаменте, получил чин статского советника, разъезжает в карете по Невскому проспекту, наносит светские визиты, благочестиво молится в Казанском соборе, намерен выехать в Ригу. Кажется, иерархическое положение носа действительно «парализует» главного героя (и, несомненно, привлекает внимание автора). Однако живой юмор Гоголя, открывшийся еще в его мало-российских повестях, озорная веселость Пушкина, с которой тот воспринял «Нос» Гоголя, позволяют, с одной стороны, «облегчить» тяжесть социальной ориентированности гоголевского «петербургского текста», с другой — увидеть его глубинные философско-психологические константы.

Возникает вопрос: что, если не чин, интересует Гоголя в повести «Нос»? каков главный ракурс гоголевского повествования? в чем философская глубина гоголевской «шутки»?

Как известно, замысел «Носа» тесно связан с царившей в литературе 1820–1830-х гг. темой «носологии». Небезосновательно утверждение о том, что в основу гоголевского текста положен ходячий анекдот, объединивший те обывательские истории и байки, расхожие толки и каламбуры, фольклорные максимы и народные присказки, в которых главным действующим лицом оказывался нос, а сюжетная канва историй неизменно была связана с похождениями носа, рассказами о его необыкновенных исчезновениях и удивительных появлениях, которые у образованных людей первой трети XIX столетия смыкались с известными литературными аллюзиями, мотивами, интертекстами как мировой, так и отечественной классики (Л. Стерн, Э. Т. А. Гофман, А. Погорельский, А. Бестужев-Марлинский, В. Одоевский, М. Загоскин и мн. др.). По наблюдениям В. В. Виноградова,

в «носологической» литературе первой половины XIX в., в которой мелькали перед глазами читателя носы отрезанные, запеченные, неожиданно исчезающие и вновь появляющиеся, даны были все элементы, легшие в основу гоголевской разработки темы о носе; намечены отдельные сцены — отрезывание носа, нос в теплом хлебе, обращение к медику, хотя они Гоголем развиты совершенно своеобразно; дан толчок к контрастной реализации некоторых каламбуров о выгодах безносого

состояния, напр. о пользовании чувством обоняния, об отсутствии щелчков по носу; подготовлен семантический путь к персонификации носа и подсказан общий характер стиля: бичующий пафос романтического негодования, который звучал в отрывке из книги «Лунный свет», переходит в вульгарный стиль анекдота, с грубой преднамеренностью сгущающий комические эффекты и наивную косность бытового языка [2, с. 19].

Современные специалисты уверенно доказывают, что фантастика Гоголя опирается на устное народное поэтическое творчество, на городской фольклор, на традицию романтической литературы начала XIX в. и в конечном итоге становится частью загадочно-таинственной мифологии «петербургского текста», начинавшего складываться в русской литературе того периода. И, кажется, вопрос, почему нос становится одним из героев повести Гоголя, находит свое очевидное объяснение — традиция, современная Гоголю атмосфера мистического Петербурга. Между тем ответ, возможно, лежит глубже.

Как правило, исследователи доверяют утверждению Б. М. Эйхенбаума, что «композиция у Гоголя не определяется сюжетом — сюжет у него всегда бедный, скорее — нет никакого сюжета» [9, с. 24]. Однако в повести «Нос» сюжетная канва не только четко организована, но и структурирована. При чем основу повествования составляет такая форма наррации, при которой отчетливо имитируется стратегия газетного сообщения: «Марта 25 числа случилось в Петербурге необыкновенно странное происшествие...» [3, с. 40]. Обозначено место действия — Петербург, уточнено — Вознесенский проспект [3, с. 40] и Садовая улица [3, с. 44], указана дата (25 марта), назван день недели — пятница [3, с. 56], поименованы непосредственные участники описываемых событий — цирюльник Иван Яковлевич и коллежский асессор Платон Кузьмич Ковалев. При этом (как нередко принято в газетной статье) фамилия одного из героев «не сообщается» (по тексту — «фамилия его <цирюльника> утрачена»), однако до сведения читателя доносятся важные факты-детали — на вывеске цирюльникова заведения «изображен господин с намышленною щекою и надписью: “И кровь отворяют”» [3, с. 40] — как подтверждение правдивости и достоверности сообщения (или объявления, или газетной статьи). Неслучайно «газетный» мотив будет пронизывать всю повесть Гоголя [3, с. 45 и далее], а сцена в газетной экспедиции займет одну из центральных позиций сюжетного построения [3, с. 49–53]. Возвращение к ней будет закреплено в финале повествования — «как Ковалев не смекнул, что нельзя чрез газетную экспедицию объявлять о носе...» [3, с. 65]. Иными словами, рассказ о носе майора Ковалева и причастности к тому цирюльника Ивана Яковлевича предстает у Гоголя одной из возможных вариаций («очевидностей») обширной петербургской носологии, закрепленной в формате газетной статьи, привычного для публики газетного сообщения, сопровождаемого «действительными» фактами, деталями, подробностями.

«Объективность» хроникальной наррации, маркированная отсутствием *субъекта* повествования и намеренно сохраняемая до определенной поры, поддерживает нейтральность газетного дискурса — тогда как акцентированное отступление от «сухости» газетной фактологии («Но я несколько виноват, что до сих пор не сказал ничего об Иване Яковлевиче, человеке почтенном

во многих отношениях...» [3, с. 42]), наоборот, сознательно обнаруживает присутствие в тексте зоны голоса газетчика-репортера. Обнаруживший (проявивший) себя я-рассказчик (я-газетчик) впоследствии будет удерживать все повествование в рамках привычной современникам Гоголя городской истории-анекдота, многочисленные образцы которых обыкновенно печатались в столичной прессе пушкинско-гоголевской поры.

Присущая Гоголю сказовая манера повествования, актуализированная посредством субъективированной речи введенного в текст почти «внесценического», но объективированного репортера, позволяет прозаику дополнить («расцветить») сюжетные перипетии передаваемой истории личностными оценками «знающего» и «опытного» профессионала, способного к суммированию и обобщению: «Иван Яковлевич, как всякий порядочный русский мастеровой, был пьяница страшный...» [3, с. 42]. Или не менее основательно: «Но Россия такая чудная земля, что если скажешь об одном коллежском ассессоре, то все коллежские ассессоры, от Риги до Камчатки, непременно примут на свой счет. То же разумей и о всех званиях и чинах» [3, с. 44]. Маска газетного репортера дает возможность Гоголю чередовать и совмещать стратегии фактологического хроникального изложения и необременительного аксиологического обобщения, мотивированно приближая художественное повествование к форме оживленного и заинтересованного публицистического репортажа, допускающего смешение факта и вымысла, объективности и субъективности, едва ли не приближаясь к параметрам обывательского (газетного) слуха. Неслучайно чиновник газетной экспедиции признается: «И так уже говорят, что печатается много несообразностей и ложных слухов...» [3, с. 51].

Условный гоголевский рассказчик-репортер со всей определенностью наделен не только стремлением к точности («две головки луку», «две половины» [3, с. 40]; «два года», [3, с. 44]; «три цирюльника» [3, с. 43]; «трехлетний сынок» [3, с. 54]; и др.), но и «профессиональной» способностью к моделированию художественно-публицистической наррации — он структурирует текст согласно законам творческой образности. Так, сообразно «парности» двух центральных персонажей композиция повести первоначально двухчастна (I и II), но постепенно — по закону сходства характеров — смыкается и изливается в малую финальную часть (III), обнаруживая в итоге уже не только подобие, но и «равенство» героев.

Однако в чем же равны персонажи? Явно не в социальном положении и определенно не в чинах.

Представляется, что, если бы Гоголь хотел написать повесть о чинах (о высоком чине носа и малом чине Ковалева), то, вероятно, таланта и художественного воображения писателя хватило бы на то, чтобы не нагружать сюжет избыточными перипетиями (фабульная линия цирюльника, его пересечения с полицейским, отношения цирюльника с женой и др.), а образную систему не усложнять излишними персонажами (цирюльник, обер-полицмейстер, частный пристав, чиновник газетной экспедиции, г-жа Подточина, кучер, даже врач). Верится, что Гоголю достало бы умения упростить фабульную нить, создать текст ясный, полный видимого смысла и сфокусированный вокруг чина (чинов) — носа и майора Ковалева. Между тем Гоголь пошел по иному пути.

Одним из центральных мотивов повести «Нос» становится мотив зеркала, зеркальности, зеркальной симметрии. Образ зеркала, удваивающий и множащий «отражения» обстоятельств, характеров, судеб различных героев, позволяет Гоголю сопоставить прежде всего жизненные ситуации главных персонажей — цирюльника Ивана Яковлевича и коллежского асессора Ковалева, симметрично-зеркально «запараллелить» их образы, обнаруживая как их видимое сходство, так и (не)видимую разность. Судьбы героев посредством *многократно* упомянутого в тексте образа зеркала [3, с. 43, 45, 55, 58, 62, 63, 64] — нередко на одной странице дважды или трижды — оказываются равными, сходными, отраженными. При этом мотив зеркала допускает приумножение отраженности главных героев в их «малых» копиях, посредством отображения качеств характера и типологии характера главных персонажей в героях второстепенных, фоновых, даже внетекстовых.

Принцип симметрии и подобия организует весь текст повести Гоголя. Уподоблению подвергаются всё и вся: живое и мертвое, человеческое и животное, одухотворенное и бездушное, социальное и нравственное. И основа зеркальности закладывается уже в самом начале повествования, когда рассказ о двух главных героях начинается симметрично и внутренне связано. Репортерская точность введения персонажей сохраняется в обоих случаях.

О цирюльнике:

Иван Яковлевич проснулся довольно рано и услышал запах горячего хлеба. Приподнявшись немного на кровати, он увидел, что супруга его, довольно почтенная дама, очень любившая пить кофий, вынимала из печи только что испеченные хлебы. — Сегодня я, Прасковья Осиповна, не буду пить кофию, — сказал Иван Яковлевич, — а вместо того хочется мне съесть горячего хлебца с луком. <...> Иван Яковлевич для приличия надел сверх рубашки фрак и, усевшись перед столом, насыпал соль, приготовил две головки луку, взял в руки нож и, сделавши значительную мину, принялся резать хлеб. Разрезавши хлеб на две половины, он поглядел в середину и, к удивлению своему, увидел что-то белевшееся. Иван Яковлевич ковырнул осторожно ножом и пощупал пальцем. «Плотное! — сказал он сам про себя, — что бы это такое было?» Он засунул пальцы и вытащил — нос!.. [3, с. 40–41].

О майоре Ковалеве:

Коллежский асессор Ковалев проснулся довольно рано и сделал губами: «брр...» — что всегда он делал, когда просыпался, хотя сам не мог растолковать, по какой причине. Ковалев потянулся, приказал себе подать небольшое стоявшее на столе зеркало. Он хотел взглянуть на прыщик, который вчерашнего вечера вскочил у него на носу; но, к величайшему изумлению, увидел, что у него вместо носа совершенно гладкое место! Испугавшись, Ковалев велел подать воды и протер полотенцем глаза: точно, нет носа! Он начал щупать рукою, чтобы узнать: не спит ли он? кажется, не спит. Коллежский асессор Ковалев вскочил с кровати, встрахнулся: нет носа!.. [3, с. 43–44].

Обращает на себя внимание абсолютно точно повторенная фраза: часть I — «цирюльник Иван Яковлевич *проснулся довольно рано...*» [3, с. 40], часть II — «Коллежский асессор Ковалев *проснулся довольно рано...*» [3, с. 43]. В обоих случаях началом повествования служит пробуждение героев и их удивление.

Однако зеркальная отраженность оптически изменяет детали каждой ситуации и каждого из героев — словно в зеркале право меняется на лево, и наоборот. Цирюльник нашел нос — Ковалев потерял нос, цирюльник желает избавиться от носа — Ковалев прилагает все усилия к тому, чтобы найти нос, цирюльник неряха («У тебя, Иван Яковлевич, вечно воняют руки!» [3, с. 42]) — Ковалев чистюля («воротничок его манишки был всегда чрезвычайно чист и накрахмален» [3, с. 44]), при выходе из дома цирюльник испуган множеством народа на улице — у Ковалева же наоборот: «...ни один извозчик не показывался на улице, и он должен был идти пешком...» [3, с. 45], цирюльник в попытке избавиться от носа страшится полиции (будь то будочник или квартальный надзиратель) — майор Ковалев именно у полицейских ищет помощи и защиты («Он велел тотчас подать себе одеться и полетел прямо к обер-полицмейстеру» [3, с. 44]). И этот ряд можно продолжить.

Симметричная структура композиционной организации обнаруживается в любом сюжетном повороте истории, находит отсвет в различных направлениях фабульного развития — мотивация действий и поступков героев может быть различной, характер поведения героев остается единым.

Так, фантастическая история появления/исчезновения носа до глубины души поражает обоих персонажей. Однако причину необычного события каждый из героев видит в различных истоках. Современники Гоголя привыкли к тому, что причиной чудесного курьеза, рассказанного на газетных полосах, нередко оказывались опьянение или сон (неслучайно первый вариант повести «Нос» имел сновидческую этимологию). И Гоголь здраво и реалистически уместно распределяет знакомые газетные мотивации между парными персонажами. Иван Яковлевич — как «всякий порядочный русский мастеровой» — самое первое и самое вероятное объяснение случившемуся ищет в пьянстве: «Пьян ли я вчера возвратился или нет, уж наверное сказать не могу. А по всем приметам должно быть происшествие несбыточное...» [3, с. 41]. В «пару» к нему Платон Кузьмич пытается пробудиться от затянувшегося (как ему кажется) сна: «Испугавшись, Ковалев велел подать воды и протер полотенцем глаза: точно, нет носа! Он начал щупать рукою, чтобы узнать: не спит ли он? кажется, не спит...» [3, с. 43]. Каждый из героев подбирает (и избирает в итоге) близкую и понятную ему мотивировку, одну из тех, что обыкновенно предлагали газеты.

Гоголь намеренно концентрирует в тексте сюжетные мотивы и композиционные ходы, которые успели стать для читателя привычными, и почти демонстративно превращает сложившуюся газетную традицию в отправную точку для объяснения свершившихся в повести чудес. И потому еще одной — неупущенной и учтенной — мотивацией «несбыточного» в череде событий повести становится вера доверчивой публики в ворожбу, колдовство, чародейство, заговоры и порчу. По сюжету повести майор Ковалев, не задумываясь, приписывает причину потери собственного носа «мщению» г-жи Подточиной.

Майор Ковалев, сообразя все обстоятельства, предполагал едва ли не ближе всего к истине, что виною этого должен быть не кто другой, как штаб-офицерша Подточина, которая желала, чтобы он женился на ее дочери. Он и сам любил за нею приволкнуться, но избегал окончательной разделки. Когда же штаб-офицерша

объявила ему напрямик, что она хочет выдать ее за него, он потихоньку отчалил с своими комплиментами, сказавши, что еще молод, что нужно ему прослужить лет пяток, чтобы уже ровно было сорок два года. И потому штаб-офицерша, верно из мщения, решила его испортить и наняла для этого каких-нибудь колдовок-баб [3, с. 55].

Правда, версия с колдовками-бабками вскоре рассыпается, т. к. тон, стиль, характер письма г-жи Подточиной становятся доказательством легковёрности майора Ковалева и ошибочности его гипотезы, но мотив ворожбы оказывается по-газетному «отработанным» Гоголем.

Что же касается цирюльника Ивана Яковлевича, то на первый взгляд кажется, что рядом с ним мотива ворожбы нет. Однако это не так. Многократно обвиненный в причастности к пропаже носа майора Ковалева, тем не менее, цирюльник только нашел нос в хлебе, тогда как испекла хлеб его законная жена Прасковья Осиповна. Рано утром, «приподнявшись немного на кровати, он увидел, что супруга его, довольно почтенная дама, очень любившая пить кофий, вынимала из печи только что испеченные хлебы» [3, с. 40]. Именно она месила тесто, выпекала хлеба — «и бросила один хлеб на стол» [3, с. 40]. О жене цирюльника сказано, что она очень любила кофий. А затем добавлено: «Пусть дурак ест хлеб; мне же лучше, — подумала про себя супруга, — останется кофию лишняя порция» [3, с. 40]. Понятно, что прием повтора использован Гоголем в данном случае неслучайно, а для того чтобы обозначить «дьявольскую» (магическую) сущность супруги Ивана Яковлевича. Ибо, с одной стороны, хорошо известно, что кофе — «напиток дьявола», который долгое время считался вредным и любимым только «черными силами». С другой стороны — именно кофе служит первейшим средством гадания, прежде всего «на кофейной гуще». Потому жена цирюльника оказывается не только не меньше, но скорее даже больше причастна к злоключениям носа, чем другие персонажи. А негодование и злость, которые героиня испытывает при обнаружении цирюльником носа, поистине «дьявольские»: «Где это ты, зверь, отрезал нос? — закричала она с гневом. — Мошенник! пьяница! Я сама на тебя донесу полиции. Разбойник какой! <...> Чтобы я стала за тебя отвечать полиции?.. Ах ты, пачкун, бревно глупое! Вон его! вон! неси куда хочешь! чтобы я духу его не слыхала!» [3, с. 41]. В этой филиппике Прасковьи Осиповны привлекают внимания два обстоятельства. Во-первых, во фразе о возможном доносе в полицию почему-то звучит местоимение «сама»: «Я сама на тебя донесу полиции...», хотя вполне резонно было бы сказать просто: «Я на тебя донесу полиции». Появление словечка «сама» как будто выдает героиню, которая только прикрывается этой угрозой, хотя *сама* больше других знает, в чем дело. Во-вторых, Гоголь с какой-то целью искажает устойчивый оборот «чтоб духу его тут не было» — жена цирюльника подменяет фразеологизм «разоблачающим» ее нарушением: «чтобы я духу его не слыхала», т. е. она слышит (!) дух носа. Таким образом Гоголь почти однозначно указывает на ведьминские корни цирюльниковой жены, тем самым «уравновешивая» мистические женские (парные) образы как на стороне брадобрёя (жена Прасковья Осиповна), так и майора Ковалева (г-жа Подточина).

Зеркально симметричных деталей, которые сопровождают парнообразные образы цирюльника Ивана Яковлевича и майора Ковалева, огромное множество, они обильно рассыпаны по всему тексту. Форма узнаваемого газетного репортажа, избранная Гоголем, позволяет ему настойчиво акцентировать внимание на отдельных деталях, на точности детали, на самом присутствии детали. И за таковым обилием деталей не сразу, но уверенно становится заметна некая особая странность гоголевского повествования — восприятие цельного образа (облика, внешности, личности) того или иного персонажа осторожно и последовательно вытесняется частью — метонимической деталью, то физической (часть тела), то социальной (часть костюма).

Первоначально подобная стратегия словно бы не заметна: «Черт его знает, как это сделалось, — сказал он наконец, почесав рукою *за ухом*» [3, с. 41]. Или: «С досадою *закусив губы*, вышел он из кондитерской...» [3, с. 45]. И даже: «...как вдруг заметил в конце моста квартального надзирателя благородной наружности, с широкими *бакенбардами*...» [3, с. 43]. Однако вскоре, например, губы становятся более «говорящими», чем само лицо: «Чиновник задумался, что *означали* крепко сжавшиеся его *губы*» [3, с. 51]. Бакенбарды незаметно начинают обретать самостоятельность и личностность: «Бакенбарды у него были такого рода, какие и теперь еще можно видеть у губернских и уездных землемеров, у архитекторов и полковых докторов, также у отправляющих разные полицейские обязанности и вообще у всех тех мужей, которые имеют полные, румяные щеки и очень хорошо играют в бостон: эти бакенбарды идут по самой середине щеки и прямехонько доходят до носа» [3, с. 44]. Целый пассаж отводится на разъяснение смысла и значения бакенбард, на осознание их значимости и значительности. А оборот «бакенбарды *идут* по самой середине...» невольно и комично (и, конечно, намеренно) порождают ассоциацию к похождениям носа.

И далее все последующее повествование уже предстает набором «телесных», «биологических», «физиологических» и прочих антропологических деталей, которые наделяются самоценностью и самостоятельностью. Наконец, к финалу образ, например, квартального надзирателя окончательно измельчается и растворяется: «Ковалев слышал уже *голос* его на улице, где он увещевал *по зубам* одного глупого мужика» [3, с. 57].

То есть нос (носик), глаза (око), рот (ротик), зубы (даже десна — [3, с. 63]), бровь («не в бровь, а прямо в глаз» [3, с. 54]), борода, бакенбарды становятся у Гоголя не просто заместителями, но полноценным воплощением всего тела (человека, личности) — прием метонимии (синекдохи) не только реализуется, но материализуется писателем. При этом Гоголь, несомненно, следовал за Пушкиным, подхватывая и «олицетворяя» вслед за современником отдельную «часть тела» [3, с. 63]:

Когда ж, и где, в какой пустыне,
Безумец, их забудешь ты?
Ах, *ножки, ножки!* где вы ныне?
Где мнете вешние цветы?

Вероятно, почувствовав эту связь, создатель «Евгения Онегина» потому и был так весел и радостен при чтении (и дальнейшей публикации) «Носа» — гоголевская детализация была ему близка и понятна.

Сходная с «телесной», примерно та же динамика прорисовывается и на уровне социальном: как подмечает Гоголь, человека (личность) подменяет фрак или сюртук [3, с. 42], шляпа или шпага [3, с. 43], мундир или воротничок [3, с. 45], очки [3, с. 49] или даже пуговица [3, с. 47].

Испуганный обретением чужого носа цирюльник не видит человека (в данном случае полицейского), только воротник и шпагу: «Уже ему мерещился алый воротник, красиво вышитый серебром, шпага... и он дрожал всем телом» [3, с. 41]. О господине, встреченном Ковалевым на улице: «Он был в мундире, шитом золотом, с большим стоячим воротником; на нем были замшевые панталоны; при боку шпага» [3, с. 45]. И соответственно: «По шляпе с плюмажем можно было заключить, что он считался в ранге статского советника» [3, с. 45]. Потому потерянного из виду в Казанском соборе господина Ковалев пытается признать не по облику и внешности, но по «казенным» отличительным деталям: «Он очень хорошо помнил, что шляпа на нем была с плюмажем и мундир с золотым шитьем; но шинель не заметил, ни цвета его кареты, ни лошадей, ни даже того, был ли у него сзади какой-нибудь лакей и в какой ливрее» [3, с. 48].

О самом же майоре Ковалеве судят именно по пуговицам: «...между нами не может быть никаких тесных отношений. Судя по пуговицам вашего вицмундира, вы должны служить по другому ведомству...» [3, с. 47]. В этом контексте уместно вспомнить, что на фраке цирюльника Ивана Яковлевича вообще не было пуговиц — на их месте «висели одни только ниточки» [3, с. 42]. При этом именно о нем обер-полицмейстер скажет, что тот «еще третьего дня стащил он в одной лавочке бортище пуговиц» [3, с. 57].

То есть Гоголь не выделяет социальный признак — чин — в качестве доминирующего признака человека, как традиционно принято считать в отечественном литературоведении, но демонстрирует раздробленность, разрозненность, многочастность личности — и, как следствие, самостоятельность части вопреки целостности. Причем части любой — биологически-телесной или форменно-казенной. Неслучайно в финале повести возникает закономерное сравнение: у одного из героев (подчеркнуто — военного) нос был «никак не больше жилетной пуговицы» [3, с. 64].

Таким образом, Гоголь говорил о стойком ощущение иррациональности всего миропорядка, не только социального, но и психологического. Он обращался к бытовому сознанию читателя, к удивительной и одновременной привычной особенности восприятия мира и человека в его раздробленности и частичности. Сюжетные контуры повести Гоголя очерчивали знакомые жизненные перипетии и ситуации, когда привычным оказывается восприятие части вместо целого, лишь слегка приправленные элементами фантастики, основанной на увлечении публики ясновидением, спиритизмом, вещими снами, идеями магнетизма, колдовства и проч. Гоголь весело и озорно показывал реальность мозаичного мира, в калейдоскопе которого бакенбарды значительнее выражения лица, ножка и талия привлекательнее ее обладательницы, галуны

или воротнички внушительнее самого чиновника. В качестве заглавного персонажа Гоголь избрал нос, облеченный в чин статского советника, но на его месте вполне могла бы оказаться, например, пуговица, приписанная к некоему одному значительному департаменту, или, например, шляпка, кокетливо прикрывающая часть розовеющей щечки молодой дамы. Вероятно, в окончательном выборе Гоголя сыграла роль устойчивая распространенность носологических мотивов как в литературе, так и в газетной практике, как среди магов-астрологов, так и среди обывателей. Вполне вероятно, что одним из слагаемых мог быть и собственный гоголевский нос.

Но как бы то ни было, ориентируясь на тип сознания современника (шире — человека вообще), Гоголь воссоздал образ неразгаданного в своей сложности реального мира и сумел отразить удивительную особенность человеческой психологии, когда не только на уровне литературной фантастики, но и в реальном мире часть воспринимается равной (и равноправной) целому, когда, например, глаза исконно считаются зеркалом нравственной человеческой сущности (зеркалом души), а нос едва ли не первейшим признаком «породы».

Гоголевская оригинальная фантазмагория под названием «Нос» стала удивительно тонким воплощением глубинных наблюдений писателя над философической непознанностью человеческого мира, во многом необычного и по-своему иррационального. Но особенно важно то, что Гоголь создавал не социально ориентированное и тенденциозно-обличительное произведение, а веселую «шутку», как точно определил Пушкин, ибо творчество для обоих — и для Пушкина, и для Гоголя — было прежде всего наслаждением, удовольствием, радостью созидательного существования. При этом за талантливой реализацией их творческого видения неизменно вставал реальный образ мира — фантастического и непостижимого, где лицо может превратиться в один большой нос (незаконченный отрывок Гоголя «Фонарь умирал», 1832 г.), а ножка стать предметом терзания молодой души:

Дианы грудь, ланиты Флоры
Прелестны, милые друзья!
Однако ножка Терпсихоры
Прелестней чем-то для меня.

Возвращаясь к опере Д. Д. Шостаковича, следует отметить, что композитор в духе революционного и чрезвычайно социологизированного времени, несомненно, был, в отличие от Гоголя, настроен при создании своего «Носа» весьма серьезно. Доминирующим пафосом эпохи 1930-х гг., как известно, был пафос обличительный, сатирический, гротескный. Именно таковым и был магистральный ракурс оперы (и либретто) Шостаковича. По его собственным словам, он «обратился к известной повести Н. В. Гоголя потому, что она давала возможность создать *сатиру* на времена Николая I» [8, с. 58]. В этом признании очевидно, что упоминание «эпохи Николая I» — всего лишь дань цензурным препонам, тогда как в действительности композитором двигало ощущение осознаваемой исторической параллели: сатирическое начало оперы было направлено не на прошлое, но на современность.

В конце 1920-х гг., создавая оперу, Шостакович, опираясь на текст Гоголя, не воспринимал произведение классика как «шутку», не чувствовал легкости и веселости, с которыми была осуществлена повесть. Между тем, отдавая должное глубине замысла композитора, следует признать, что его опера не должна была стать голой и жалящей сатирой. Вслед за кутелевским «Носом» Шостакович умел разглядеть в тексте Гоголя не время, а вечность, не судьбу отдельного чиновника, но человека вообще. Неслучайно позднее композитор так размышлял по поводу судьбы бедного чиновника:

Действительно, если вдуматься, ну что смешного в том, что человек лишился носа? Какой может быть смех над этим несчастным уродом? Человек не может жениться или пойти на работу. <...> «Нос» — ужасная история, а вовсе не забавная история ужасов. Разве может быть забавным полицейское преследование? Всюду, куда ни пойдешь, — полицейский, без него нельзя шагу ступить или бросить клочок бумаги. И толпа в «Носе» тоже далеко не забавна. Каждый по отдельности — неплохой человек, разве что немного странный. Но вместе они — толпа, которая жаждет крови [8, с. 58].

Угадываемая апелляция к событиям 1920–1930-х гг. в атмосфере советской действительности очевидна. И применительно к собственной опере Шостакович прибавлял:

И это следует учитывать любому, кто возьмется ставить оперу. <...> Ничего забавного нет и в образе Носа. Без носа ты не человек, зато нос без тебя вполне может стать не просто человеком, а важным сановником. И здесь нет никакого преувеличения, история очень правдоподобна. Живи Гоголь в наше время, он бы увидел куда более странные вещи. Вокруг нас ходят такие *носы*, что дух захватывает... [8, с. 58].

Таким образом, повесть Гоголя, прочитанная Шостаковичем по-своему, давала возможность композитору привнести в текст либретто, а посредством музыки и в пространство всей оперы глубокое психологическое (литературное и музыкальное) начало, которое не исчерпывалось сочувствием к «маленькому» человеку, но граничило с философским осознанием сложных и неоднозначных перипетий человеческого общества и судьбы отдельной личности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. — М.: АН СССР, 1953–1959. — Т. 3: Статьи и рецензии. Пятидесятилетний дядюшка. 1839–1840. — С. 52–63.

2. Виноградов В. В. Натуралистический гротеск. Сюжет и композиция повести Гоголя «Нос» // Виноградов В. В. Избранные труды: Поэтика русской литературы. — М.: Наука, 1976. — С. 5–44.

3. Гоголь Н. В. Нос // Гоголь Н. В. Собр. соч.: в 9 т. — М.: Русская книга, 1994. — Т. 3: Повести. — С. 40–65.

4. Дейч А. И. Голос памяти: театральные впечатления и встречи. — М.: Искусство, 1966. — 375 с.

5. Дилакторская О. Г. Фантастическое в повести Н. В. Гоголя «Нос» // Русская литература. — 1984. — № 1. — С. 153–166.
6. Измайлов А. А. Кривое зеркало. Книга пародии и шаржа. — М.: ИД Ивана Лимбаха, 2002. — 336 с.
7. Пушкин А. С. <Примечание> // Современник. — 1836. — Т. 3. (репринт: М., 1967). — С. 54.
8. Свидетельство: мемуары Дмитрия Шостаковича в записи и под редакцией Соломона Волкова. — Нью-Йорк, 1979. — 219 с.
9. Эйхенбаум Б. М. Как сделана «Шинель» Гоголя // Эйхенбаум Б. М. О прозе. О поэзии. — Л.: Художественная литература, 1986. — С. 24–46.

*Л. А. Гайнутдинова, Р. И. Гайнутдинов**

РАДИКАЛЬНЫЙ ЛИБЕРАЛИЗМ ЖАН-ЖАКА РУССО И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Идеологическая романтизация абсолютизации свободы и равенства, имея своими истоками политическую философию Ж.-Ж. Руссо, не теряет своей актуальности и сегодня. В процессе демократизации поставторитарных обществ практическое воплощение этих идей часто ведет к радикализации повестки политических преобразований, существенно утончая грань между демократией и диктатурой. Подобное не раз наблюдалось в политической истории, начиная с Великой французской революции и заканчивая современной волной «цветных революций».

Ключевые слова: Ж.-Ж. Руссо, общественный договор, радикальный либерализм, свобода, демократизация, гражданское общество, «цветная революция», гражданское неповиновение.

Gaynutdinova L. A., Gaynutdinov R. I.

RADICAL LIBERALISM OF J.J.ROUSSEAU AND MODERN AGE

The ideological romanticization of freedom and equality absolutization, having its roots in J. — J. Rousseau political philosophy, does not lose its relevance even today. In the process of post-authoritarian societies' democratization the practical equivalent of these ideas often leads to radicalization of political changes agenda, which makes the border between democracy and dictatorship significantly thinner. This has often been observed in political history, starting from the French Revolution up to a modern wave of "color revolutions".

Keywords: Jean-Jacques Rousseau, social contract, radical liberalism, freedom, democratization, civil society, "color-coded" revolution, civil disobedience.

Великая французская революция разрушила старое монолитное и строго иерархизированное общество, создав социальную базу для процессов самоиден-

* Гайнутдинова Людмила Александровна, доктор политических наук, доцент, заведующая кафедрой политологии факультета истории и социальных наук, РГПУ им. А. И. Герцена; lgaynutdinova@list.ru.

Гайнутдинов Рашид Ибрагимович, доктор политических наук, доцент, профессор кафедры гуманитарных наук, Русская христианская гуманитарная академия; rig11@bk.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 15-03-00827.

тификации и новой легитимности. Французская революция была событием, примера которому история не знала. Рассматриваемая как начало того времени, когда человек, руководствуясь принципами разума, сам будет определять свою судьбу, Французская революция пробудила в сознании самых выдающихся людей Европы восторженное воодушевление. По мнению К. Ясперса,

в мышлении эпохи произошел сдвиг. Возникнув как духовная жизнь фактически немногих людей, считавших, что они — представители времени, оно обратилось к блеску упорядоченной государственной жизни и, наконец, к самому бытию людей... Со времени революции людей охватило беспокойство по поводу их существования в целом, ответственность за которое они несут сами, так как оно может быть изменено в соответствии с определенным планом и устроено наилучшим образом [6, р. 291].

В отличие от Англии, где существовала мощная либеральная традиция, французский либерализм, не имея таких глубоких корней, родился в ходе самой революции. Именно это наложило на него особый отпечаток и придало особую национальную специфику. «Декларация прав» означала не столько утверждение новых прав, сколько отрицание прежних. Свобода превратилась в основную ценность: она декларировала, что все люди от рождения свободны и равны в правах. На самом же деле под равенством имелся ввиду только разрыв с прежней общественной асимметрией — наследственной, привилегированной, и эта асимметрия замещалась новыми ценностями — свободным доступом к новой системе иерархий. Чтобы ускорить процесс, успокоить нетерпение новых элит, нужна была политическая власть. Поэтому радикально и насильственно ликвидировались прежние асимметричные свободы во имя нового равенства, что вело к неожиданным изменениям хода и характера Французской революции — она превратилась в противоположность тому, что служило ее началом. Национальная ткань оказалась разорванной, все общественные клеточки распались, воля, направленная на установление свободы человека, привела к террору, уничтожившему свободу полностью. Рожденная из недр революции свобода открыла путь новой, прежде неведомой человечеству по своей жестокости тирании: политические институты, основанные на наследственной передаче власти, были уничтожены, и казалось, что наконец-то народ обрел всю полноту власти, но эта власть, прекрасно обоснованная в многочисленных теориях, в реальной жизни ускользала из рук и стала неуловимой [6]. Поиску ответа на вопрос «почему это произошло?» были посвящены многие возникшие под влиянием революционных событий сочинения, среди которых и «Размышления о революции» (Э. Берк, 1790), и «Рассуждения о Франции» (Ж. де Местр, 1797), и «Исследование французской революции» (А. В. Рехберг, 1793), и «Очерки по исправлению суждений публики о французской революции» (И. Фихте, 1793) и др. Дж. Талмон прав, отмечая, что

тоталитарная демократия рано развилась в систему принуждения и централизации не потому, что она отвергла ценности либерального индивидуализма XVIII в., но потому, что она изначально имела слишком перфекционистское отношение к ним... Человека нужно было не просто освободить от ограничений. Все существующие традиции, устоявшиеся институты, социальные механизмы должны быть

опрокинуты и переделаны с единственной целью обеспечить человеку полноту его прав и свобод и снять с него всякую зависимость [8, p. 178].

Позднее предложенные теоретиками марксизма-ленинизма пути достижения свободы, равенства, преодоления противоречий капитализма также оказались не соотнесенными с реалиями социальной жизни. Стало ясно, что подобный подход чреват серьезными опасностями: пренебрежением реальными пределами исторического действия, переоценкой роли и значения революционного насилия. Реакция на революцию росла: в XIX в. вере в прекрасное будущее уже противостоит ужас перед разворачивающейся бездной, понимание той реальности, к которой ведут радикализм любой революции и чудовищные превращения ее светлых идеалов в свои противоположности. Возможность предотвратить повторение революции была возведена в принцип политики всех европейских государств.

Однако, несмотря на все исторические параллели, феномен романтического истолкования свободы, равенства не теряет своей актуальности и сегодня, сопутствуя периоду острых цивилизационных противоречий, наличию опасных социокультурных трещин и изломов как в развитых странах Запада, так и в ходе процесса «вестернизации» менее развитых стран. Со времени Французской революции в мире живет специфически новое сознание эпохальности значения времени. Предвидение Канта (1798) сохранило свое значение вплоть до настоящего времени: «Подобный феномен не забывается, ибо он открыл задатки человеческой природы и ее способность к лучшему, что до той поры не уразумел из хода вещей ни один политик» (цит по: [3, с. 4]). В целом идеологические истоки всех этих процессов лежат в политический идеях Нового времени, эпохи Просвещения, и в первую очередь в политической философии Ж.-Ж. Руссо, которая положила начало радикально-демократической парадигме, практическая актуализация которой наблюдается и в наши дни, и с которой не могут не считаться новые реформаторские движения в политике, в т. ч. и в нашей стране.

Общественная программа Ж.-Ж. Руссо: идеологические постулаты

В труде «Об общественном договоре, или Принципы политического права» [3] философ и писатель Жан-Жак Руссо (1712–1778) всесторонне изложил свои взгляды и представления об идеальном политическом устройстве. Ядром социально-политической концепции Руссо является идея народного суверенитета как основополагающего принципа республиканского политического строя. В основе государственной власти, по мнению Руссо, лежат воля и свободы каждого отдельного человека, которые остаются абсолютными, неограниченными и после заключения общественного договора. Поэтому Руссо выдвигает свой знаменитый тезис о том, что носителем и источником власти является народ, который может и должен свергать власти, нарушающие условия общественного договора. Суверенно не государство, суверенен народ: народ творит законы, меняет их и принимает новые. Суверенитет народа проявляется в осуществлении законодательной власти, он неотчуждаем

и неделим. Руссо выступал против концепции разделения властей, предлагая четкое разграничение функций государства. Народовластие возможно лишь при одной форме правления — республике, а формы организации правительства могут быть различны — монархия, аристократия, демократия. Рассматривая процесс возникновения общественного, или гражданского, состояния Руссо уделяет особое внимание тому обстоятельству, что, как он думает, первоначальный договор оказался неистинным, потому что богачи силой и хитростью захватили власть и связанные с нею преимущества. Потребность эпохи заключается в том, чтобы разорвать прежний и заключить новый, теперь уже справедливый договор. В качестве одного из средств его достижения Руссо допускает революцию и даже, в тех исключительных случаях, когда отечеству грозит опасность, диктатуру. Но главное внимание у Руссо уделяется все же законам построения гражданского общества, в связи с чем и разрабатываются принципы народного суверенитета и общей воли.

Конечно, политические идеи Руссо оказали огромное влияние не только на общественное сознание Франции, но и на весь ход Великой французской революции, провозгласив торжество гражданской концепции в политике и стремление преодолеть несвободу совершенствованием личности и общества путем просвещения. Эта просвещенческая концепция, противостоящая государству, быстро вышла за пределы того, что было ранее предложено в теориях Локка и Монтескье, и положила начало новому направлению политической мысли — буржуазному революционному радикализму. Именно эти взгляды легли в основу идеологии самой радикальной группы революционеров времен Французской революции — якобинцев и служили обоснованием якобинского террора. Именно вследствие данной идеологической причины Французская революция отошла от своих целей — создания политических институтов и сосредоточилась вместо этого на решении социальных вопросов. Революционеры не ограничивали себя в выборе средств, принесли в жертву саму революционную законность и развязав страшный политический террор.

Несомненно, Руссо был идеалистом, утверждая, что демократия основана на реальном тождестве распоряжающихся и подчиняющихся. По мнению К. Шмидта, эта идея сводится к представлению о ряде отождествлений, не связанных ни с какой «ощутимой реальностью... ни с чем-то таким, что характеризуется реальным правовым, политическим или социологическим равенством» (цит по: [2, с. 318]). Согласно данному взгляду, демократия оказывается вполне совместимой и с диктатурой, особенно, если ее обосновывают педагогическими соображениями. Заслуга Руссо в том, что он впервые разработал современный процедурный тип демократической легитимности, в котором легитимную силу обретают не столько основные достижения, сколько формальные условия возможного достижения консенсуса. Можно критиковать Руссо за то, что он смешивает уровни принципа легитимности и конкретной организации, но нельзя упускать из виду, что именно этот шаг позволил ему продвинуться от виртуальной модели обсуждения к реальной. Однако, считает Ю. Хабермас, просто как принцип легитимности демократия может легко стать источником «легитимации» недемократических практик, что часто и подтверждает политическая практика [2].

Критикуя идеологические постулаты Ж.-Ж. Руссо, превозносящего суверенитет народа в виде прямой демократии, Х. Аренд также отмечает ключевую проблему: суверенитет народа никак не может быть институционализирован в виде единого собрания, поскольку не найдется такого зала, чтобы вместить весь народ [1, с. 394]. Подобная ситуация ведет к нестабильности и жесткой конкуренции между теми, кто стремится воплотить народную волю, к манипуляциям, практике плебисцитов и террору, что уже присуще любой модели радикальной демократии, которая отторгает представительство в принципе и культивирует гражданское неповиновение вплоть до захвата власти.

Превращение концепции просвещения Ж.-Ж. Руссо в парадигму радикального либерализма

По мере того как Просвещение превращалось в широкое движение, оно становилось более публичным и более эгалитарным. Поляризация отношений между обществом и государством была заложена в жестком противопоставлении морали и политики: общество, лишённое политической власти, присваивало себе право исповедовать принципы морали и стоять на их страже. Отрицание политики вело к установлению определенных моральных критериев, позволяющих критиковать власть и выносить суждения о проводимой ею политике. Сама по себе мораль, конечно, неполитична, но именно поэтому она ставит под сомнение аморальное государство и в конечном счете превращается в огромную политическую силу. Таким образом, происходит радикализация общественной программы, направленной на государство: целью общества являлось уже не сосуществование с государством, а разрушение и его уничтожение. Дж. Коэн и Э. Арато отмечают тесную взаимосвязь между Просвещением и кризисом старого режима, а также между этим кризисом и грядущей революцией [2, с. 321]. Они говорят о выдвинутой Пьером Бейлем идее Литературной республики, которая стала прообразом радикальной демократии Руссо и может интерпретироваться как конфронтация между государственным правлением и критиками-моралистами, свидетельствуя о том, что критика из оружия публичной и морально-этической сферы превратилась в политическое оружие.

Анализируя процесс радикализации теории Ж.-Ж. Руссо, Дж. Коэн и Э. Арато отмечают, что его политическая философия, положившая начало новой традиции, основана на утопических демократических нормах прямого участия граждан в общественной жизни и утверждает утопический идеал гражданского общества — выработку такого институционального устройства, которое на современной эгалитарной почве осуществляло бы классические принципы участия всех в управлении государством в качестве и управляющих, и управляемых [2, с. 752]. То есть каждый гражданин становится законодателем посредством такого институционального устройства, которое отождествляет управляющих и управляемых. Руссоистская концепция демократической легитимности основана на противопоставлении: либо демократическая политическая система обеспечивает прямое участие граждан

в принятии политических решений, либо она недемократична. Предполагается, что нормы демократической легитимности могут быть полностью институционализированы в идеальном организованном политическом обществе. По мнению К. Шмидта, Руссо демонстрирует самую радикальную попытку решить противоречие между политическим строем и нормативным порядком общества [7, р. 214]. Идея тождества управляемых и управляющих автоматически отрицает наличие демократического потенциала у любого варианта принципа представительства, ибо представительство всегда предполагает дистанцию между представителями и представляемыми. И как следствие, структурные предпосылки парламентской демократии — разделение государства и гражданского общества, общественного и частного, сосредоточенность на индивидуальных правах — представляются источником политического отчуждения. К. Шмидт утверждает, что суверенитет народа не может быть институционализирован полностью, поскольку народная воля в современных условиях не может быть ни выражена посредством представительства, ни сформирована на каком-то общем собрании, она воплощается в отдельной личности, претендующей на ее выражение и поддержанной в этих претензиях методами «всеобщего единодушного одобрения» [7, р. 217]. Соответственно лидер соединяет в своем лице легитимность (принципы, лежащие в основе закона) и суверенитет (возможность принимать чрезвычайные решения). По этим соображениям на основании модели демократии как тождества правящих и управляемых, обнаруживаемой им у Руссо, в якобинстве и в большевизме, Шмидт приходит к выводу, что грань между демократией и диктатурой исключительно тонка.

Демократия как незавершенный процесс институционализации современного социума

Важно помнить, что независимо от того, какое достигнуто институциональное устройство политической системы на данный момент, демократия должна рассматриваться как незавершенный процесс, процесс просвещения, обучения и совершенствования. Каждая реальная организационная форма демократии имеет свои недостатки и свои достоинства, и никакая комбинация различных принципов демократии не может полностью устранить перекосы и противоречия. Поэтому Дж. Коэн и Э. Арато говорят о множественности демократических форм как идеале институционализации современного социума и четко различают нормативные принципы демократической легитимности и вопросы организации государственной власти, с тем чтобы первые могли быть ценностной базой и моральной отправной точкой для критики последней [2, с. 706]. Можно высказывать претензии относительно недостаточной демократичности институтов, игнорирования мнения той или иной группы, недостаточного внимания к чьим-то аргументам и т. д. И уж всегда можно предъявлять претензии на недостаточную демократичность самих институтов политической системы, однако необходимо учитывать, что в демократической системе нельзя руководствоваться принципами радикального противоп-

ставления, исключаящими органическую зависимость между источником легитимности и организацией власти, между управляемыми и управляющими, между представителями и представленными, между государством и гражданским обществом. То есть необходимо преодолеть именно тот разрыв, который стремятся использовать радикальные демократы во все времена, начиная с Великой французской революции и заканчивая нашими днями, призывая к гражданскому и политическому неповиновению, разрушению политической системы и захвату политической власти.

Примером этого может служить выступление 19 сентября 2017 г. с трибуны ГА ООН Д. Трампа, который сказал:

Народ Венесуэлы голодает, страна рушится, его демократические институты уничтожают. Эта ситуация совершенно неприемлема, и мы не можем оставаться в стороне и наблюдать. Как у ответственной страны и соседа у нас и у других есть цель. Эта цель — помочь венесуэльцам вновь обрести свободу, возродить их страну и восстановить их демократию [4].

Как видим, в русле радикальной либеральной парадигмы глобального доминирования, президент США превознес суверенитет венесуэльского народа над суверенитетом государства. Подобный спич с трибуны ГА ООН ведет к нестабильности, манипуляциям с одним из основных принципов демократии — принципом представительства и культивированию гражданского неповиновения вплоть до захвата государственной власти в стране.

Современные радикальные демократы в ходе происходящих с определенной периодичностью «цветных революций», разрушая и захватывая власть, провозглашают свободу во имя нового равенства. На самом же деле под равенством имеется ввиду только разрыв с прежней общественной асимметрией, которая замещается новыми ценностями — привилегированным доступом к новой системе иерархий. Национальная ткань разрывается, все общественные клеточки распадаются, воля, направленная на установление свободы, часто приводит к террору, уничтожая эту самую свободу. Очень быстро мы становимся свидетелями закономерного изменения хода и характера т. н. революции — она превращается в противоположность тому, что служило ее началом. Когда народу кажется, что, наконец-то, он, «совершивший» эту революцию, обретает всю полноту власти, эта власть, прекрасно обоснованная в многочисленных теориях и концепциях, в реальности ускользает из его рук и становится неуловимой. А господствовавшие в предреволюционный период и сыгравшие позитивную роль в процессе подготовки революционных событий идеи, самой революцией высвечиваются как абсолютно недееспособные.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арендт Х. Истоки тоталитаризма / пер. с англ. Борисовой И. В. и др.; послесл. Давыдова Ю. Н.; под ред. Ковалевой М. С., Носова Д. М. — М.: ЦентрКом, 1996. — 672 с.
2. Коэн Дж., Арато Э. Гражданское общество и политическая теория. — М.: Весь мир, 2003. — 784 с.

3. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. — М., Канон-Пресс-Ц, Кучково Поле, 1998. — 416 с.
4. Трамп Д. Выступление на ГА ООН 19.09.2017 // РБК. — URL: <http://www.rbc.ru/society/19/09/2017/59c140339a794756d58d2fd5РБК> (дата обращения: 20.09.2017)
5. Федорова М. М. Метаморфозы «свободного индивида» (Заметки о формировании проблемного поля политической философии в XIX веке) // Полис. Политические исследования. — 2003. — № 5. — С. 76–88.
6. Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М.: Изд-во Политической литературы, 1991. — 527 с.
7. Schmidt C. The Crisis of Parliamentary Democracy. — Cambridge: MIT Press, 1985. — 223 p.
8. Talmon J. L. The Origins of Totalitarian Democracy. — London: Secker & Warburg, 1952. — 249 p.

*И. В. Головачева**

НАСЛЕДИЕ «ДВОЙНИКА»: ОТ ДОСТОЕВСКОГО К ГЕНРИ ДЖЕЙМСУ**

Вопрос о роли русского пре-текста — «Двойника» Достоевского — в замысле и поэтике знаменитого готического рассказа «Веселый уголок» («The Jolly Corner», 1908) американского писателя Генри Джеймса прежде не ставился. А между тем Джеймс, скорее всего, слышал об этом фантастическом произведении от своего русского собрата по перу, приятеля и корреспондента, И. С. Тургенева. У Джеймса мог быть и другой источник знания о двойническом сюжете Достоевского: французский литератор и дипломат Э. М. де Вогюэ. При личном общении Вогюэ, относительно недавно опубликовавший свой труд, вероятно, рассказал Джеймсу о фантастическом тексте Достоевского, равно как и своих встречах с русским писателем в Петербурге, что оказало влияние на подход Джеймса к топосу допфельгангера. В статье анализируется отличие двойнических текстов Достоевского и Джеймса от других произведений о двойниках. Глубинное родство «Двойника» и «Веселого уголка» доказывается, в частности, на примере кульминационных сцен, в которых борьбу оригинала с копией венчает победа копии.

Ключевые слова: Генри Джеймс, Достоевский, двойничество, «Веселый уголок».

I. V. Golovacheva

THE HERITAGE OF «THE DOUBLE»: FROM DOSTOEVSKY TO HENRY JAMES

The issue of Russian pretext — Dostoevsky's «Double» — of the world-famous gothic story «The Jolly Corner» (1908) by Henry James has not been considered before. However, James may have learned about this fantastic text by Dostoevsky from his Russian brother of the quill and friend, Ivan Turgenev. The French author and politician E. M. de Vogüé was another possible source for James when these two met. De Vogüé quite probably told James about the fantastic story by Dostoevsky, as well as about his acquaintance with the famous Russian man of letters. Finding out about the Doppelganger plot, James intended to write

* Головачева Ирина Владимировна, доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; igolovacheva@gmail.com.

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-33-11007.

his own piece, a New York story featuring doubles. The paper highlights the aspects of both Doppelgänger stories that distinguish them among other classical plots with the doubles. The essential similarity of the two texts is proved — among other things — by the analysis of the respective final scenes in which the protagonists fail to combat their doubles.

Keywords: Henry James, Dostoevsky, doppelgänger, «The Jolly Corner».

Цель данной компаративистской штудии состоит в том, чтобы сопоставить двойнические тексты Ф. М. Достоевского и Генри Джеймса с целью доказать их типологическое, а возможно, и генетическое сходжение. Тема допфельгангеров в «Двойнике» (1846) Достоевского предстает в столь же четком недвусмысленном виде, как в рассказе Э. А. По «Уильям Уилсон». Напомним, что о влиянии По на Достоевского говорится, например, в комментарии М. А. Турьян [4, т. 11] к знаменитой статье Достоевского «Предисловие к публикации “Три рассказа Эдгара Поэ”». Турьян, в частности отмечает, что имя Э. По должно было привлечь внимание Достоевского еще в 1840-х гг. На тему связи поэтик По и Достоевского также см.: [1; 6; 8].

Вместе с тем надо отметить, что текст Достоевского о двойниках радикально отличен, например, от повести Э. Т. А. Гофмана («Die Doppelgänger», 1821), где изображается *псевдодвойничество*, а именно близнецы. В произведении Достоевского подлинное двойничество, т. е. наличие дубликата (не близнеца!), подкрепляется объективно: появление и поступки допфельгангеров фиксируются второстепенными героями. Иными словами, у данной аномалии есть свидетели. В самом деле, дублирование Голядкина — это явление совсем иного сорта по сравнению с шизофренической раздвоенностью Ивана Карамазова на него самого и его личного черта.

Два Голядкина в повести Достоевского впервые в литературе обеспечили уникальный, а главное, продуктивный язык, выражающий бытование дублированного тела. В этом смысле В. Шкловский, думается, несправедлив, характеризуя Голядкина как «самый простой, печальный и безнадежный вариант двойника». Не совсем точен критик и тогда, когда утверждает, что Голядкины ничем друг от друга не отличаются [5]. В самом деле, сам Шкловский отмечает неодинаковую удачливость Голядкиных. По существу, изображая двойников, Достоевский рисует разные судьбы и разные характеры.

Прямым наследником Достоевского «по линии двойников», думается, стал Генри Джеймс с его знаменитым «Веселым уголком» («The Jolly Corner», 1908). Данное произведение — один из самых известных рассказов о проверке на идентичность эмигранта, в данном случае американца, который долгие годы прожил в Европе и вернулся на родину. Американец Джеймс приспособил двойничество для выражения собственной биографической реальности: он провел многие годы в Старом Свете, периодически навещая родину. Создавая «Веселый уголок», он поставил перед собой творческую задачу: дать художественное выражение той двойственности, которую ощущают американцы в Европе, равно как и выразить те проблемы самоидентификации, с которыми сталкиваются «новые европейцы», обращающиеся к американским истокам. Джеймса недаром называют родоначальником «международной темы». Одним из общепризнанных открытий Джеймса на этом пути стал «международный призрак», двойник из «Веселого уголка».

Несмотря на то что мы не располагаем прямыми доказательствами знакомства Джеймса с двойнической повестью Достоевского, весьма вероятно, что американский писатель слышал о ней от своего русского собрата по перу, приятеля и корреспондента И. С. Тургенева. Известно, что Тургенев присутствовал на вечере у Белинского в декабре 1845 г., когда Достоевский зачитывал первые главы еще неоконченного «Двойника». Тургенев тогда очень хвалил его произведение. (См. об этом подробнее в комментарии Г. М. Фридлиндера: [4, т. 1, с. 443].) Весьма вероятно, что русский писатель в дальнейшем поделился с Джеймсом своими впечатлениями от «Двойника».

У Джеймса был и другой источник сведений о Достоевском — книга французского литератора и дипломата Э. М. де Вогюэ «Русский роман» (“Le roman russe”) с главой о Достоевском «Религия страдания» (“La religion de la souffrance”). Точно установлено, что книга Вогюэ в английском переводе [10] попала в личную библиотеку Джеймса вслед за французским переводом «Записок из Мертвого дома» Достоевского (“Souvenirs de la maison des morts”), что со всей очевидностью доказывает интерес американского автора к искусству русского писателя. (Про библиотеку Джеймса см. подробнее примечания в [9], а также [7].) «Русский роман» сыграл исключительно важную роль в продвижении русской классики в Европе и Америке. Несмотря на то что Вогюэ не написал о «Двойнике» в своем труде, он наверняка читал эту повесть Достоевского в оригинале.

В 1889 г. Джеймс и Вогюэ параллельно гостили у П. Бурже на Ривьере. Тогда же Вогюэ, относительно недавно опубликовавший свой труд, скорее всего, рассказал Джеймсу о своих встречах со знаменитым русским писателем в Петербурге, а также — осмелимся предположить — о фантастическом тексте Достоевского. Возможно, услышав об удивительной петербургской истории, Джеймс задумался о создании собственного, нью-йоркского, рассказа о дoppelgängerах. Побочным доказательством весьма вероятного интереса Джеймса к двойническому тексту Достоевского может служить и то обстоятельство, что с конца 1860-х гг. американский классик и сам был увлечен созданием таинственных сюжетов. Следовательно, таинственное в чужом исполнении не могло его не заинтересовать. Подлинные готические шедевры американского классика — «Поворот винта», «Зверь в чаще» и «Веселый уголок» — были созданы в 1890–1900 гг., т. е. как раз после встречи с Вогюэ.

Сюжет джеймсовского «Веселого уголка», на первый взгляд, значительно отличается от сюжета «Двойника». «Уголок» строится вокруг эпизода возвращения главного героя, Спенсера Брайдона, в Нью-Йорк из Европы. Попав в устремленный к будущему мегаполис, Брайдон, по иронии судьбы, оказывается в собственном прошлом: субъективно он возвращается к тому «я», которое было отброшено в момент отплытия в Старый Свет. В родном нью-йоркском доме Брайдон осознает, что преследующая его там призрачная сущность — это в некотором роде он сам, но в «американском исполнении». Его двойник воплощает альтернативную, добровольно *не* выбранную героем жизнь в Америке.

Как и в повести Достоевского, двойники у Джеймса наделены совершенно фантастической акцентированной независимостью. Но американский автор не просто «выносит» образ alter ego Брайдона за пределы его личности. Как

уже было сказано, у двойников разные характеры, и, что очевидно, разные судьбы. Джеймс пошел дальше Достоевского, дав двойнику Брайдона не только пространственную, но и темпоральную самостоятельность. Читатель осознает, что жизнь двойника протекала до встречи с Брайдоном-эмигрантом не просто в другом «измерении», на другом континенте, но и в другом биографическом, в ином историческом времени. Джеймс наделил двойника альтернативной судьбой, прописав его в Америке, в стране другой цивилизационной скорости и исторической судьбы.

Поворот, совершенный Джеймсом в двойническом дискурсе, поистине революционен. (Данная традиция получила продолжение в англо-американской прозе. См., напр.: [2].) Однако истоки этого новаторства обнаруживаются именно у Достоевского. В самом деле, Голядкин-двойник до встречи с Голядкиным-оригиналом также имел собственную биографию, его жизнь протекала в пространстве и времени, о которых читатель остается в неведении. Наряду с самим фактом дублирования личности именно пространственно-временная компонента, т. е. намеренный зазор в биографии, сюжетная лакуна, и придает текстам Достоевского и Джеймса готическое звучание.

Что же представляет собой двойник главного героя Джеймса? Брайдон-второй ведет себя в заброшенном особняке как у себя дома, очевидно зная каждый его уголок. вспомним, однако, что точно так же двойник Голядкина необъяснимо и пугающе легко ориентируется в его доме:

...Чужой, не бывалый человек, попавши на эту лестницу в темное время, принуждаем был по ней с полчаса путешествовать, рискуя сломать себе ноги. <...> Но спутник господина Голядкина был словно знакомый, словно домашний; взбегал легко, без затруднений и с совершенным знанием местности [4, т. 1, с. 188].

Бродя по самому запутанному участку дома, Брайдон натывается на запертую дверь. Странное и жуткое в этом, на первый взгляд, тривиальном факте, состоит в том, что незадолго до этого он собственноручно открыл ключом эту дверь. Он не сомневается, в том, что за таинственная сущность скрывается в запертой комнате. Несколько минут Брайдона одолевают страхи и сомнения, однако, в итоге он приходит к решению благоразумно отступить. Для сравнения — герой Достоевского точно так же на время предпочитает держаться подальше от своего дублера. Разница в поведении двух пар заключается в том, что большую часть повествования двойник у Джеймса остается невидимым, но не по причине своей призрачности. От сокрушительной встречи с alter ego Брайдона ограждает то нерешительность, то страх.

Противостояние оригинала и копии в большинстве двойнических текстов — это выражение не только борьбы за самость героев-подлинников, но и за *честь*, т. к. сама возможность подмены персоны «тенью» — воспользуемся юнговскими терминами — воспринимается как бесчестье. Так, в «Двойнике» идея позорного поражения гротескно прозвучала в реплике извозчика, не желающего везти Голядкина-первого: «Хороший человек норовит жить по честности, а не как-нибудь, и вдвойне никогда не бывает» [4, т. 1, с. 241]. Одержимость идеей бесчестия приводит к эффектным и аффективным метаниям героя Достоевского: он то бежит, то вступает в борьбу с двойником, то впадает в ступор.

Тема чести/бесчестия в двойничестве вполне логично приводит к появлению *топоса дуэли*, который ярче всего представлен в вышеупомянутом рассказе По. Но если в «Уильяме Уилсоне» происходит вполне традиционная кровавая дуэль героя и дублера на рапирах, то схватки двух Голядкиных напоминают светские потасовки разобидевшихся школяров. Тема дуэли отчетливо, хоть и пародийно, звучит в заключительном письме Голядкина двойнику: «Пребываю готовым на услуги и — *на пистолеты*» (курсив мой. — И. Г.) [4, т. 1, с. 244]. Никакие пистолеты так никогда и не появились, но атаки последовали. Так, Голядкин-первый во время разговора с Голядкиным-вторым в кофейной «не в силах владеть собою, *бросился наконец на него с очевидным намерением растерзать его* и повершить с ним, таким образом, окончательно» (курсив мой. — И. Г.) [4, т. 1, с. 263].

Сопоставляя «Веселый уголок» с «Двойником», мы обнаруживаем в обоих текстах равномерные колебания, наступления-отступления главных героев. Так, у Достоевского «старенький» Голядкин, страшась появления «новенького» Голядкина, тем не менее «*даже желал этой встречи*, считал ее неизбежно и просил только, чтоб поскорее все это кончилось, чтоб положение-то его разрешилось хоть как-нибудь» (курсив мой. — И. Г.) [4, т. 1, с. 187–188].

А вот как развиваются события в рассказе Джеймса. Когда Брайдон, прежде отступавший (подобно Голядкину), наконец решает встретиться лицом к лицу с двойником, он различает тень, постепенно сгущающуюся и принимающую форму человеческой фигуры. Перед ним предстает тот, кого он так давно страшился и кого все-таки решил разглядеть. Однако вопреки его ожиданиям, вид у двойника не угрожающий, а скорее жалкий: тот словно молит о пощаде. И вновь напрашивается сравнение с Голядкиным-младшим, который, придя в гости к Голядкину-старшему, ведет себя так, слово он «в крайнем, <...> замешательстве, очень робел, покорно следил за всеми движениями своего хозяина, ловил его взгляды и по ним, казалось, старался угадать его мысли. Что-то *униженное, забитое и запуганное* выражалось во всех жестах его» (курсив мой. — И. Г.) [4, т. 1, с. 201].

Как уже было сказано, между «стареньким» и «новеньким» Голядкиными имеется однозначное соответствие. Джеймс, в свою очередь, придумал такой вариант двойничества, в котором образ «другого я», отличен от «я» не только по сути, но и по облику, т. е. *оригинал ассиметричен дубликату*. Брайдон обнаруживает, что двойник на него не похож! Он выглядит старше, крупнее и сильнее, у него великолепные сильные белые руки, на одной из них не хватает двух пальцев. Возможно, этот телесный изъян — военное ранение, полученное на Гражданской войне. Да и одеты двойники по-разному. Обнаружив, что двойник совсем на него не похож, Брайдон отрешивается от него: тот представляется ему монстром: «Это обнаженное лицо было слишком мерзостным, чтобы он согласился признать его своим <...>. Чтобы это лицо, вот это лицо — было лицом Спенсера Брайдона?» [3, с. 665]. В разительной несхожести джеймсовских двойников заключается, пожалуй, самое радикальное отличие от практически не отличимых Голядкиных.

Все двойнические тексты так или иначе изображают противостояние. В этом смысле наиболее запоминающейся из всех сцен противоборства

двойников является кровавая дуэль у Эдгара По. В «Двойнике» Достоевского обнаруживается тончайшая дуэльная ирония: Голядкин сжимает непонятно как очутившийся у него в руке перочинный ножичек, т. е. самый непрезентабельный «клинок». Другой канцелярский предмет — перо — используется им по такому же «дуэльному» назначению: «Теперь дело шло не о пассивной обороне какой-нибудь: *пахнуло решительным, наступательным*, и кто видел господина Голядкина в ту минуту, как он, краснея и едва сдерживая волнение свое, *кольнул пером* в чернильницу...» (курсив мой. — И. Г.) [4, т. 1, с. 218]. Замена колющего оружия на колюще-пишущее орудие весьма знаменательно: весь голядкинский пыл ушел в письмо и дуэль не состоялась.

В рассказе Джеймса, как и в повести Достоевского, дуэль травестируется. Авторская ирония проявляется в выборе оружия, в открыто снисходительном отношении автора к герою. Готовясь «соблюсти достоинство», Брайдон представляет его себе как «знамя», как «материальный образ, присущий более романтической эпохе <...> Единственная разница могла быть в том, что в те героические времена он <...> проследовал бы на лестницу с обнаженной шпагой в руке. А сейчас <...> светильник <...> будет изображать у него шпагу <...>» [3, с. 655]. Налицо осмеяние героико-романтического пафоса, замена освященного традицией оружия бытовым предметом. Брайдон-двойник, «призрачный и вместе с тем реальный — мужчина того же состава и той же стати», ждет противника, чтобы померяться с ним силами» [3, с. 664]. Поначалу двойник робко прячет лицо в ладонях, у него отнюдь не воинственный вид. Затем он обнажает лицо и Брайдон отступает.

Нетрудно заметить, что как Достоевский, так и Джеймс явственно отталкиваются от романтической традиции, что очередной раз подчеркивает родство двойнического дискурса у Достоевского и Джеймса. В самом деле, если дуэль Уилсонов из рассказа По отличается темпом, решительностью и жестокостью — герой с кровожадной свирепостью несколько раз подряд пронзает двойника рапирой, то ни о каких смертях в текстах Достоевского и Джеймса нет и речи. Голядкин и Брайдон *уничтожены* не физически (как у По), а морально. Голядкин, судя по всему, уносится в дьявольской карете если не в тартарары, то в приют для душевнобольных, а Брайдон, очнувшись после забытья, вызванного шоком осознания своего поражения, ищет утешение в фантазиях и философических рассуждениях, призванных завуалировать его унижение. Брайдон и на данном этапе проявляет слабость: он даже не пытается скрыть, что ревнует Алисию Сильверстоун, свою подругу, к двойнику, в чем ей и признается.

Несмотря на то что финал «Веселого уголка» выглядит много оптимистичней, чем финал у Достоевского — ведь герой Джеймса не сходит с ума, как Голядкин, — итог противостояния двух Брайдонов столь же неудовлетворителен. Правда, Джеймс обманул любые читательские ожидания. Не ясно, на чьей стороне преимущество и победил ли герой двойника. Именно это и сделало многозначный рассказ настолько знаменитым. Специалисты по творчеству Джеймса разделились на два лагеря. Одни считают, что это произведение заканчивается победой героя, другие уверены в его поражении. Однако обратим внимание на следующие детали: увидев, как «чужак» перешел в наступление,

Брайдон понял, «что не выстоит. <...> Голова у него закружилась; все стало гаснуть; все погасло» [3, с. 655–666]. Разве такая победа не сродни поражению? К тому же «победитель» пролежал на пороге вестибюля, растянувшись на полу и без сознания. При всей двусмысленности кульминационного эпизода «Веселого уголка» его, думается, следует все же трактовать как демонстрацию победы двойника, а вовсе не Брайдона, который сам признает, что вынужден был отступить под натиском «куда более крупного, чем он сам, животного», он спасовал перед его «яростно кипучей силой» [3, с. 655]. Заметим, что своего рода «кипучую энергию» являет миру и Голядкин-младший, победительно избавившийся от соперника.

Торжество двойников у Достоевского и Джеймса демонстрирует опасную неустойчивость границ личности, зависимость Я от тени, подверженность индивидуума распаду. Именно эти смыслы, прочитываемые в обоих двойнических текстах, наряду с типологическими схождениями, указанными выше, позволяют смело предположить влияние повести русского классика на замысел и разработку сюжета Генри Джеймса.

ЛИТЕРАТУРА

1. Виднэс М. Достоевский и Эдгар Аллан По // Scando-Slavica. Copenhagen. — 1968. — Vol. 14. — P. 21–32.
2. Головачева И. Двойник эмигранта: «другой» как Я в автореференциальной прозе // Лотмановский сборник. 4. / ред. Л. Н. Киселева, Т. Н. Степанищева. — М., 2014. — С. 559–567.
3. Джеймс Г. Веселый уголок // Джеймс Г. Повести и рассказы. — Л.: Художественная литература. Ленинградское отделение, 1983.
4. Достоевский Ф. М. Собр. соч.: в 15 т. — Л., 1988.
5. Шкловский В. Двойники и о «Двойнике» // Шкловский В. За и против. Заметки о Достоевском. — М, 1957. — С. 50–63.
6. Burnett L. Dostoevsky, Poe and the Discovery of Fantastic Realism // F. M. Dostoevsky (1821–1881): A Centenary Collection / ed. Leon Burnett. — Colchester, 1981. — P. 58–86.
7. Edel L., Tintner A. The Library of Henry James, From Inventory, Catalogues, and Library Lists // The Henry James Review. — Vol. 4, N3. — Spring. 1983. — P. 158–90.
8. Grossman J. D. Edgar Allan Poe in Russia: A Study in Legend and Influence. — Wurzburg, 1973. — P. 44–53.
9. Kimmey J. James and Dostoevsky: The Heiress and The Idiot // The Henry James Review. — Vol. 13, N1. — Winter. 1992. — P. 67–77.
10. Vogüé E. M. de. The Russian novelists/ trans. Jane Loring Edmunds. — Boston, 1887.

*А. В. Моторин**

СТАНОВЛЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОГО НАПРАВЛЕНИЯ В СОВРЕМЕННОМ РУССКОМ ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИИ**

В статье рассматривается развитие и современное состояние православного направления (метода) в русском литературоведении.

Ключевые слова: художественное направление, метод, православное направление литературоведения, русская литература.

A. V. Motorin

THE BECOMING OF ORTHODOX METHOD IN CONTEMPORARY RUSSIAN LITERARY CRITICISM

The development and current state of orthodox method in the Russian literary criticism are discussed in the article.

Keywords: art direction, method, direction of Orthodox literary studies, Russian literature.

Понятие творческого *направления* (художественного и научного) сложилось в России в первой четверти XIX в. и стало соответствием содержанию греческого слова «*метод*», которое означает «*путь (ис)следования*» [20, с. 527] к определенной цели, путь научного поиска. Сообразно этому понятию тот, кто следует куда-либо, должен полагать перед собою цель и обладать неким целостным мировидением для того, чтобы распознавать свое движение в познаваемом мире. В основе всякой научной методологии обязательно лежит целостное системное мировоззрение, а всякое подлинное мировоззрение стремится к постижению бесконечности бытия и потому питается определенной верой, которая служит необходимым способом познания бесконечной Истины. Корень слова *вера* в русском, как и во многих других языках, не случайно порождает

* Моторин Александр Васильевич, доктор филологических наук, профессор, Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого; amotorin@yandex.ru.

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-33-11007.

слова, означающие *верность*, *достоверность*, истинность, правильность познания. В научной методологии вера порождает гипотезы, т. е. целеполагающие предположения, которые в ходе познания так или иначе подтверждаются, если, конечно, познание совершается усердно, ведь в бесконечной полноте бытия есть все, что человек может предположить. Эта удостоверительность познания Истины изначально признана христианством, ибо подтверждена самим Христом, сказавшим в Евангелии: «Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам» (Мф. 7: 7). Соответственно и апостол Павел пишет о вере: «Вера же есть уповаемых извещение (в синодальном переводе: «осуществление ожидаемого». — А. М.), вещей обличение невидимых» (Евр. 11: 1). Устойчиво подтверждаемая научная гипотеза перерастает в достоверную теорию, учение, которое по сути оказывается научным *вероучением*. Научный метод — это путь следования за целеполагающей верой, за ее удостоверительными предположениями.

Устойчивые верования порождают свои научные, а также художественные направления (методы) познания мира, более или менее долго и производительно работающие. Между прочим, и христианство не могло не породить мощной научной методологии и плодотворного направления в искусстве, которые расцветают уже в первые века по Рождестве Христовом и с тех пор не прекращают свое бытие, то усиливаясь, то слабая и принимая под воздействием обстоятельств разные эпохальные виды. В частности развивается и православная методология изучения словесности.

Многообразное духовное сознание, основанное на вере в бытие человеческой души и сверхчеловеческих духов, обретает яркое выражение в художественном слове и при этом составляет (в своих устойчивых проявлениях) *духовные направления словесности*. В состав духовного словесного искусства входит, прежде всего, *богослужбное, обрядовое искусство* — не только христианское (церковное), но и, например, исламское, масонское, — и оно составляет свою область художественного творчества, требующую особого изучения. Однако не менее важны другие области художественного духовного слова — *области словесности внеобрядовой*: мирской и светской.

Мирская словесность либо прямо устремлена к какому-то обрядовому вероисповеданию (в разной степени у разных писателей), либо же связана с этим вероисповеданием косвенно, находясь в созвучии с ним, подобно тому, как связана частная бытовая жизнь верующего человека с его определенными, принятыми в данной общине обрядовыми действиями.

От мирской словесности надо отличать *словесность светскую*, или *гуманистическую*, область которой определяется представлением о свете независимого человеческого разума, освещающего и, тем самым, осмысляющего, являющего (при крайних взглядах — творящего) окружающий мир — без всякого подчинения той или иной вероисповедной обрядности. В некоторых светских представлениях свету человеческого разума предпочитается свет чувств, сердечного понимания. В любом случае такой свет мыслится самодостаточным, всеобъемлющим и по сути божественным началом бытия (хотя «божественность» при этом либо отрицается, либо не различается с «человечностью» — на основе сознательного или бессознательного самообожения).

Светское сознание может признавать бытие человеческого духа (или души), а может и отрицать его, становясь в таком случае «бездуховным», противоречащим собственному существованию. Светская словесность в своем развитии стремится вытеснить обрядовую и мирскую, соответственно, и в светской филологии заметна склонность вообще не распознавать мирскую словесность, а богослужebную представлять вымирающей, нехудожественной, недостойной внимания.

Мирское и обрядовое, в частности церковное, искусство являются хотя и качественно различными, но не разорванными и даже неразрывными проявлениями, ступенями духовного художественного творчества — особенно в пределах одного и того же вероисповедания (впрочем, и в творчестве, выражающем разные вероисповедания, проявляются общие родовые черты духовного искусства как такового).

В России вплоть до времен Петра I преобладало двуединство православной — церковной и мирской — словесности: «Только в новое время о духовных предметах стали писать по преимуществу лица духовного звания. В старые времена русский народ жил <...> преимущественно жизнью религиозною» [18, с. 2].

Уразумение взаимосвязи обрядового и внеобрядового (мирского) искусства возвращает к исконному, духовному по сути пониманию художественного слова как слова искусного, привлекательного, действенного, влиятельного, могущественного, преображающего и одухотворяющего человеческую жизнь. Художественным в этом смысле может оказаться всякое словесное творчество: и мифологический эпос, и лирическое стихотворение, и молитва, и церковная проповедь, и ученый труд, — а не только слово, основанное на сознательном вымысле, столь ценимом при светском подходе (в христианстве же такой нарочитый вымысел даже, напротив, считается творческим пороком).

В течение XVIII в. усиливалось болезненное противостояние прежнего (православного) и нового (светски-бездуховного, а также неправославно-духовного, укорененного в античной эстетике и языческой мифологии) отношения к художественному слову.

В первой половине XIX столетия при романтическом возрождении православной духовности противоборство разных типов творческого самосознания продолжалось. Одновременно совершалось противоречивое становление новой теории словесности, для которой характерно довольно широкое понимание пределов художественности [3, с. 129–143].

В бурную эпоху рубежа XIX–XX вв. сущность художественного слова вновь обостренно осмыслиется и противоречиво расширяются границы художественного самосознания. С одной стороны, такому расширению способствуют немногочисленные писатели, творчески исповедующие Православие, например, о. Павел Флоренский, А. Ф. Лосев [15], с другой — сторонники разнообразных духовных течений неправославного толка. Светское бездуховно-рассудочное изображение жизни также по-своему способствовало расширению границ художественности, но вместе с тем оно стремилось подавить любые проявления духовного мировосприятия, разложить их изнутри своим недоверием, и такая его направленность могла восприниматься, с духовной точки зрения, как «умирание искусства» [2].

Исследование православного направления духовности, коренного для русско-художественного слова, развивалось в Новое время с большими затруднениями. В течение XVIII в. это направление предавалось незаслуженному забвению. Эпохой некоторого православного возрождения в русской культуре стал XIX в. С 1820-х гг. романтики начали указывать на, казалось бы, очевидную укорененность русской словесности в Православии. Лучшие писатели XIX в. пытались, насколько было возможно, восстановить достоинство творчества православного, осваивая все его возможности и области вплоть до обрядово-богослужевных. Они понимали, что воссоединение родной словесности с древними вероучительными преданиями, воспитавшими народ, есть воссоединение с теми корнями, которые обеспечивают творческому слову цветение и плодоношение. Православный взгляд на творчество особенно ясно выражали с 1840-х гг. славянофилы и Н. В. Гоголь, а позднее (уже с богословской точки зрения) — свт. Игнатий Брянчанинов, А. М. Бухарев (архимандрит Феодор), свт. Феофан Затворник.

Лишь в 1840–1850-е гг. эта точка зрения обрела полную силу, но с тем, чтобы в дальнейшем опять ослабевать. В объявлении об издании славянофильской «Русской беседы» в 1856 г. обобщенно отмечено:

Единственная почва для самобытного и полного развития всякого народа есть, конечно, его народность <...> Народность русская неразрывно соединена с православною верою. Вера — душа всей русской жизни; она же должна определять характер всякой умственной деятельности в нашей родине [14, с. 100].

Здесь слышится и уверенность в своей правоте, и противодействие иным точкам зрения, снова обретающим влияние в обществе.

С конца XIX и на протяжении большей части века XX длилось очередное отчуждение между русской культурой и Православием. Это непосредственно выражалось и в области филологии.

Только с 1980-х гг. постепенно поднимается волна исследований, посвященных различным особенностям православного по духу художественного слова. Современные ученые опираются на разыскания своих предшественников, трудившихся в XIX в. В частности, вновь оживилось осмысление ключевого вопроса о соотношении, взаимодействии, взаимовлиянии православного богослужевного и мирского искусства.

О повороте исследовательских предпочтений красноречиво свидетельствуют многочисленные научные конференции, сборники статей, выпускаемые по их итогам, коллективные монографии. О том же повороте свидетельствуют журналы «Русская литература», «Литературная учеба», «Литература в школе» и другие повременные филологические издания (православные оттенки в их содержании вполне определились уже к середине 1990-х гг. [4]). Заметной вехой на пути православного слововедения стал объемистый библиографический указатель по теме [19].

К настоящему времени издано уже довольно много монографических исследований, затрагивающих самые разные проявления православной духовности в творчестве писателей XIX столетия, составляются тематические сборники статей, посвященные отношению выдающихся писателей к Православию, выпускаются в свет новые научные собрания сочинений, при подготовке которых

учитываются православные корни художественного направления и языка издаваемых классиков.

В сущности, сейчас возрождается целое православное направление в современном русском слововедении, причем оно достигает той степени зрелого развития, когда внутри него возникают разные, в чем-то даже противоборствующие течения, школы, но при этом сохраняется их единая методологическая основа, т. е. стремление соединить общие законы и приемы научного познания с герменевтикой, основанной на православном вероучении. Главная цель данного направления — осветить и осмыслить корневое духовно-православное развитие отечественной словесности от времен Крещения Руси до нынешних дней, а вместе с тем определить место этого художественного направления среди прочих, духовных и бездуховных. Понятно, что православная методология исследования может быть успешной только при наличии у исследователя соответствующей веры и глубокой просвещенности во всех вопросах вероисповедания.

Уже проведенные в истекшую треть столетия исследования можно подразделить на два вида. В одних выявляются некоторые избранные признаки православной веры в содержании словесных произведений: на уровнях отдельных художественных категорий (таких, например, как соборность, пасхальность, преображение, молчание, смирение), на уровнях сюжета, мотивов, стилистики, реминисценций, образности, в частности образов героев. Для подобных исследований, несомненно полезных и плодотворных, иногда характерно невнимание к целостности художественного произведения и порождающего это произведение творческого направления, метода, мирозерцания. Между тем православные по видимости мотивы, образы, символы, выдержки из Библии и даже целые категории верующего сознания могут быть использованы писателем с нехристианскими или антихристианскими целями (как, например, в романах Л. Толстого «Война и мир», «Воскресение»). Довольно часто отдельные проблески православности могут противоречиво сосуществовать в произведении с иными духовными началами и при этом подчиняться этим началам, служа в целом утверждению какой-то иной веры.

В других исследованиях, связанных с православной методологией, предпринимаются попытки целостного описания произведений как принадлежащих к православному духовному направлению. И здесь возникает вопрос определения признаков православности художественного произведения в целом. В решении этого вопроса выявилось несколько точек зрения.

Наиболее широкое понимание православного направления в русской словесности является и самым распространенным. Оно предлагается многочисленным сообществом ученых, в частности литературоведами многих университетских городов России, включая Москву, Санкт-Петербург, Калининград, Петрозаводск, Великий Новгород. В названных городах в 1990–2000-х гг. проводятся конференции, объединяющие единомышленников из России и зарубежья. Границы православности определяются в этой школе на всех уровнях художественного выражения, в частности таких, как «цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр» (выдержка из подзаголовка сборников «Евангельский текст в русской литературе...», выпускающихся в Петроза-

водском университете по итогам одноименной конференции). Как заметил В. Н. Захаров, выражая данное воззрение, «русская литература была не только христианской, но и православной. <...> Вопреки историческим обстоятельствам, она оставалась ею и в советские времена. Надеюсь, это ее будущее» [8, с. 8-11]. При таком взгляде православное направление представляется корневым, непрерывным, основным и всепроникающим в русской словесности со времени Крещения Руси.

В русле этого подхода, предполагающего усмотрение духа веры на уровне поэтики, в образно-словесной ткани произведений, В. А. Котельников обращает особое внимание на язык лучших мирских писателей, которые, благодаря тонкому усвоению живого духа церковнославянского языка и — через него — духа русского Православия, поднимаются в творчестве до «стиля продолжающегося откровения Св. Духа», т. е. до «языка Церкви» [10, с. 17]. Автор соглашается с исследователями, считающими слабыми, поверхностными секулярные тенденции в русской культуре XVIII — первой половины XIX веков» [10, с. 21].

И. А. Есаулов дает концептуальное обоснование «построению новой истории русской литературы», основывая это построение на «доминантном для отечественной культуры типе христианской духовности» [6, с. 3]. В свете такого рассмотрения русская художественная словесность оказывается единым развивающимся целым: от древнерусских слов («Слово о законе и благодати», «Слово о полку Игореве») до новейших произведений. Данный подход сохраняется и в другой монографии И. А. Есаулова, где автор сочувственно ссылается на точку зрения В. Н. Топорова, высказанную в книге «Святость и святые в русской духовной культуре»:

...при исследовании истоков русской *художественной* литературы (или, вернее, самой «художественности») в ретроспективно углубляющемся анализе тексты, подобные «Слову о законе и благодати», оказываются, может быть, наиболее непосредственными носителями «художественности», независимо от того, как они могли интерпретироваться в XI в. [16, с. 359; 7, с. 7-8].

По убеждению И. А. Есаулова, «изучение поэтики русской литературы в отрыве от ее религиозных корней является сегодня явным анахронизмом» [7, с. 320].

Такой широкий подход к определению духовной сути нашей словесности созвучен известному определению Достоевского, заметившего, что Православие составляет неотъемлемую сущность русского народа. Но при этом подходе возникает двоякая опасность: с одной стороны — возможность искажения духовного образа русского народа в его определенном историческом (а не идеальном) состоянии, а с другой стороны — опасность размывания границ Православия, смешения этой веры с иными духовными, вероисповедными направлениями. В течение тысячелетия Православие, пожалуй, и стало основой народного самосознания, и это запечатлелось в языке, но надо учитывать, что в тонком собственно творческом слое народа всегда существовало борение мнений, постоянно возникали разные, часто далекие от Православия духовные учения, причем именно эта часть народа создавала художественную словесность, отражая в ней свои искания.

Среди сторонников православного литературоведения представлены и другие точки зрения, сужающие границы православности в словесности. Например, М. М. Дунаев видит «критерии Православия» в «Священном Писании и Священном Предании Церкви Христовой», в «догматах православного вероучения» [5, с. 9], — и все это предлагает искать в глубине художественных образов:

Важнейшее в нашей отечественной словесности — ее православное миропонимание, религиозный характер отображения реальности. Религиозность же литературы не в какой-то связи с церковной жизнью проявляется, равно как и не в исключительном внимании к сюжетам Священного Писания <...> Но: в особом способе воззрения на мир [5, с. 3].

Такой взгляд предполагает, что в русской словесности наряду с православными по духу произведениями нередко встречаются и неправославные.

Еще более узко на православность художественного творчества смотрит А. М. Любомудров. Для него главным признаком становится «церковность» художественного сознания, которая должна выражаться в тексте, например, в идее «необходимости воцерковления для спасения» [12, с. 99].

Наконец, крайнюю из возможных точек зрения выражает М. И. Маслова, которая сводит почти всю словесность Нового времени к светской, основанной на «ренессансном гуманизме» и противопоставляет ее почти всей древнерусской духовной словесности, «возникшей в лоне Церкви», основанной на «христороцентризме»:

...истинным христианским духом обладают действительно только духовные сочинения, в основе которых слово Божественного Откровения <...>. С пониманием этой простой истины приходит и понимание несообразности литературоведческих светских критериев в отношении произведений христианской словесности. Эти критерии оценивают лишь внешнюю сторону церковных произведений, не только не лишенных художественности, но и единственно обладающих подлинной художественностью. Внутреннее же содержание, сущность этих произведений не поддается литературоведческому анализу [13].

Разница подходов к определению границ и признаков православности в русской словесности Нового времени стала причиной открытых споров внутри православного направления филологии.

В ходе поступательного развития православной филологии наметилось возвращение к древнерусским понятиям о творчестве, а это приводит к постепенному расширению пространства художественного слова — за счет включения в него всей древнерусской жанровой системы, причем не только в ее историческом прошлом, но и в позднейшем богослужебно-церковном и околбогослужебном развитии. Наблюдается стремление рассматривать творчество церковных и мирских писателей как единое целое русской словесности. Для исследований в этом направлении важное методологическое значение представляют работы А. Н. Ужанкова [17].

Если на ранней ступени развития православной филологии приходилось говорить о «невозделанности историко-литературного материала в этом

направлении» [9, с. 3], то теперь обнаруживается некоторый перекокс исследователяского внимания в сторону Православия, особенно по отношению к словесности XIX в. Между тем, несмотря на то что православное направление нашей словесности значительно окрепло в XIX в., оно было тогда отнюдь не единственным. Само Православие на протяжении всей своей истории укореняется в душе каждого народа и каждого человека сложно, трудно, в борьбе с многоразличными духовными искушениями, которые у писателей тут же выражаются в творчестве — и это у тех, кто крещен и считает себя православным, что же говорить о других, сознательно и упоенно передающих свои нехристианские духовные искания.

Впрочем, уже в XIX в. сложился и в дальнейшем расширялся опыт изучения всякого рода иноверия в русском художественном слове, причем с опорой разных исследователей на весьма различные методологические, мировоззренческие основания.

Понятийно-логическое проявление разных духовных направлений изучалось в трудах А. Н. Пыпина, И. И. Замотина, В. И. Семевского, П. Н. Сакулина, Г. В. Флоровского, Н. А. Бердяева, В. В. Зеньковского, Н. О. Лосского, З. А. Каменского, Н. И. Цимбаева, В. М. Лурье, Ю. В. Стенника и др. Особая эстетическая грань понятийно-логического выражения духовности описывалась в работах Б. Ф. Егорова, В. А. Кошелева и др.

При современном восприятии русской словесности и ее филологического осмысления надо различать, с одной стороны, уже сложившуюся в своем разнообразии методологию исследований, а с другой — православное (а может быть, и неправославное, даже антиправославное) духовное (а может, и бездуховное) содержание художественных произведений. Православного писателя можно прочесть, изучить, истолковать, перетолковать неправославно, и наоборот, неправославного — православно. К примеру, образец магического (масонского) прочтения Гоголя дает М. Я. Вайскопф [1], при том что Гоголь всю жизнь боролся с масонством и магией вообще. Напротив, масонский подход к творчеству декабристов, применяемый Л. Дж. Лейтоном [11], в большей мере созвучен их взглядам, увлечениям и художественному направлению. Ясно, что при большей мировоззренческой близости методологии филолога с творческим методом изучаемого писателя художественный образ мира в толкуемых произведениях раскрывается с большей полнотой и точностью.

Подлинный филолог стремится верно раскрыть, осветить художественное мирозерцание писателя, однако глубина вдохновенно созданных произведений часто не вполне осознается даже их творцом и предоставляет большую свободу толкований. Труд взаимопонимания в осмыслении родной словесности постоянно ведется всем пишущим, читающим, слушающим сообществом современников, образующих народ. В этом поиске единства, совершаемом не без духовной борьбы, поддерживается, развивается и направляется к определенным целям самосознание народа.

К настоящему времени во всей совокупности толкований духовного содержания русской словесности XVIII–XXI вв. проявились два крайних уклона: представители одного стремятся выявлять только признаки православного сознания в художественном мирозерцании авторов и на этом основании

причислять большинство писателей к православному направлению, представители другого уклona, напротив, сознательно стараются не замечать (а иногда невольно, по неведению не замечают) художественных проявлений Православия даже там, где они очевидны. В итоге подлинная — сложная и противоречивая — история становления новой русской словесности в ряде исследований оказывается упрощенно-сглаженной, искаженной: не возникает полная картина творческих свершений, духовных взлетов и падений. Соответственно не осознается истинная сила и направленность воздействия родного слова на новые и новые поколения читающего народа.

Теперь особенно потребны описания устойчивых разновидностей внеобрядового художественно-образного выражения духовных движений XIX в. — эпохи ключевой в развитии мирского и светского словесного творчества России.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вайскопф М. Я. Сюжет Гоголя: Морфология. Идеология. Контекст. — М., 1993.
2. Вейдле В. В. Умирание искусства: Размышления о судьбе литературного и художественного творчества. — Париж, 1937.
3. Возникновение русской науки о литературе. — М., 1975.
4. Дмитриев А. П. Тема «Православие и русская литература» в публикациях последних лет // Русская литература. — 1995. — № 1. — С. 255–269.
5. Дунаев М. М. Православие и русская литература: в 6 ч. 2-е изд., испр. и доп. — М.: Христианская литература, 2001–2004. — Ч. 1–2.
6. Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе. — Петрозаводск, 1995.
7. Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. — М.: Кругъ, 2004.
8. Захаров В. Н. Русская литература и христианство // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Сборник научных трудов. — Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского ун-та, 1994. — Вып. 1. — С. 5–11.
9. Котельников В. А. От редактора // Христианство и русская литература. Сб. 2. — СПб., 1996. — С. 3–8.
10. Котельников В. А. Язык Церкви и язык литературы // Русская литература. — 1995. — № 1. — С. 5–27.
11. Лейтон Л. Дж. Эзотерическая традиция в русской романтической литературе: Декабризм и масонство / пер. с англ. Э. Ф. Осиповой. — СПб.: Академический проект, 1995.
12. Любомудров А. М. Церковность как критерий культуры // Христианство и русская литература. Сб. 4. — СПб., 2002. — С. 87–109.
13. Маслова М. И. О «христианском духе» русской литературы: pro et contra // Микрокосмос. Научно-богословский и церковно-общественный альманах Миссионерского отдела Курской епархии Русской Православной Церкви. — Вып. 2. — Курск, 2009. — URL: <http://www.bogoslov.ru/text/492382.html>.
14. Егоров Б. Ф. Борьба эстетических идей в России середины XIX в. — Л., 1982.
15. Тахо-Годи Е. А. Художественный мир прозы А. Ф. Лосева. — М.: Большая российская энциклопедия, 2007.
16. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре: в 2 т. — М.: Гнозис; Школа «Языки русской культуры», 1995. — Т. 1.

17. Ужанков А. Н. Стадиальное развитие русской литературы XI — первой трети XVIII века: Теория литературных формаций. — М., 2008.

18. Филарет, епископ Харьковский. Обзор русской духовной литературы: 862–1720. — СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1857.

19. Христианство и новая русская литература XVIII–XX вв.: Библиографический указатель: 1800–2000 / РАН, Ин-т рус. лит. (Пушк. дом); сост. А. П. Дмитриев, Л. В. Дмитриева; под ред. В. А. Котельникова. — СПб.: Наука, 2002. 896 с.

20. Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. — М., 1994. — Т. 1. — 622 с.

*С. В. Никоненко***

АНАЛИТИЧЕСКИЙ МЕТОД КАК СПОСОБ ПОНИМАНИЯ ЯЗЫКА РУССКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

Статья посвящена рассмотрению рецепции русской классической литературы в аналитической философии. Классики этой традиции (Л. Витгенштейн, И. Берлин, М. Оукшотт, Х. Блум, Р. Рорти и др.) делают предметом своих исследований не только образы и идеи, но также художественный язык вообще. При этом они обращаются к творчеству Достоевского, Толстого, Пастернака, Набокова и др. поэтов и писателей. В статье отмечается, что главными аналитическими теориями философского литературоведения выступают две теории: концепция «страха влияния» Х. Блума, которая может быть успешно применена к проблемам преемственности в русской классической поэзии, и концепция поэтического образа М. Оукшотта. Также подробно рассматривается теория художественного языка и творчества Р. Рорти на примере анализа суждений Набокова о природе личности. Аналитические философы рассматривают классиков русской литературы как авторов-индивидуалистов; каждый из них творит свой собственный художественный мир и язык. В статье делается попытка показать, что в аналитической философии художественный язык понимается как автономная лингвистическая форма.

Ключевые слова: аналитическая философия, русская литература, язык, образ, поэзия, художественное творчество.

S. V. Nikonenko

*ANALYTICAL METHOD AS THE WAY OF UNDERSTANDING OF RUSSIAN CLASSICAL
LITERATURE'S LANGUAGE*

The matter of the article is the reception of Russian classical literature in the analytical philosophy. Main analytical philosophers (L. Wittgenstein, I. Berlin, M. Oakeshott, H. Bloom, R. Rorty, etc.) put the language of literature as the main object for theoretical understanding. They study Dostoevsky, Tolstoy, Pasternak, Nabokov, etc. There are two main analytical

* * Никоненко Сергей Витальевич, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; serg-nikonenko@rambler.ru.

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-33-11007.

theories of the philosophy of literature: 1. H. Bloom's theory of the fear of influence. It may be successfully applied to the influence and communication in Russian classical poetry; 2. M. Oakeshott's theory of poetical image. R. Rorty's criticism of V. Nabokov's understanding of personality is considered here. Russian writers are looked as individualists in analytical philosophy of literature. The author tries to prove that the language of fiction is the autonomous linguistic structure.

Keywords: analytical philosophy, Russian literature, language, image, poetry, creativity in art.

Аналитическая философия и русская литература. Казалось бы, это вещи несовместные. В самом деле, аналитические философы практически не исследовали творчество русских писателей и поэтов, а зачастую даже никак не упоминали о них. Рассел, Витгенштейн, Остин, Куйан и другие философы были хорошо знакомы с творчеством Гоголя, Достоевского, Толстого, Тургенева, с переводами русских поэтов. Однако они предпочитали высказываться о русской литературе исключительно в частном порядке, и эти высказывания никак нельзя считать комментариями. Во многом тут сыграли свою роль особенности аналитической традиции, которая была сосредоточена на сугубо философской проблематике, а если и выходила к литературе, то в контексте вопросов моральной и политической философии. К тому же в Англии и США, в отличие от Франции и России, литературоведение традиционно рассматривалось как частная гуманитарная наука, которая была далека от философии.

Если обратиться к источникам, то все же среди аналитических философов, которые писали о русской литературе, выделяются две фигуры: Исая Берлин и Ричард Рорти. И. Берлин — россиянин по происхождению — написал целый том трудов по русской философии, политике и литературе. Он также описал свои встречи с находящимися в полуопале писателями советского времени: А. Ахматовой, Б. Пастернаком и др. Однако относительно Берлина следует отметить, что в его трудах о русской литературе практически невозможно выделить «аналитическую» составляющую (в отличие, к примеру, от его философии истории). Берлин-литературовед примыкает к российской традиции идеологической литературной критики, сосредотачиваясь по преимуществу на социально-политической проблематике художественного творчества.

Здесь мы подходим к центральной идее, которая легла в основу замысла этой статьи: попытаться показать, что среди суждений философов-аналитиков для изучения русской литературы наиболее значимы не только прямые комментарии отечественных классиков, но также и их формальные теории художественного и поэтического текста, принципы которых могут быть перенесены на творчество Лермонтова, Блока, Гоголя, Достоевского, Толстого, Тургенева, Набокова и других русских писателей. Поясним еще раз: аналитические философы и литературоведы могут обращаться к англоязычным поэтам, но их методы могут быть приложены и к поэтам русским, причем порой в отечественной поэзии присутствуют убедительные иллюстрации их методов. Здесь, вне всякого сомнения, мы должны быть максимально снисходительны к философам-аналитикам, ведь практически никто из них не знал русского языка и знакомился с русской классической литературой по переводам. В этой связи мы сначала обратимся к суждениям о поэтическом языке М. Оукшотта

и Х. Блума, показав применимость их теорий к отечественной поэзии, и затем дадим слово Р. Рорти, который рассматривает критику творчества Набокова как одну из ключевых составляющих для понимания собственной философской системы.

Майкл Оукшотт — широко известный политический и социальный философ, классик философии политического консерватизма. В его наследии присутствует лишь одна большая статья о литературе: «Голос поэзии в беседе человечества». В этой статье Оукшотт ставит вопрос об особенностях поэтического языка, которые отличают этот язык от всех других языков.

Прежде всего, поэтический язык не зависит от критериев дескриптивности и свободен от следования фактам.

«Факты» в беседе появляются только для того, чтобы вновь распасться на возможности, из которых они были составлены; «очевидности» сгорают прямо на глазах, и не потому, что они вступают в контакт с другими «очевидностями» или с сомнениями, а потому, что их уничтожает присутствие идей другого порядка; сближаются между собой понятия, обычно друг от друга далекие, — пишет Оукшотт [5, с. 246].

Поэтическая реальность создается самим художественным описанием; она носит не вещественный, а эйдетический характер. Как определяет Л. Витгенштейн: «Образ есть факт» [3, 2.141]. Если в области логики и эпистемологии это положение спорно, то в отношении поэтического языка Витгенштейн считает его совершенно истинным, поскольку язык художественного произведения, как он полагает, самодостаточный. По этому поводу он утверждает: «Произведение искусства не стремится передать ничего другого, кроме самого себя» [4, с. 465]. Оукшотт считает положение Витгенштейна очевидным. В поэтическом языке реальность творится из ткани словесных образов. Он пишет: «Образы созерцания отличаются от образов и научного, и практического воображения, не по причине своей “универсальности”, но вследствие того, что они узнаются как индивидуальности» [5, с. 263]. Тем самым, поэтическая реальность есть совершенный эйдетический мир, творимый Словом, который представляет собой не вещественную и физическую, а эйдетическую и эстетическую действительность.

В этом отношении, по мнению Оукшотта, поэт следует исключительно критериям «правдивости». Произведение правдиво тогда, когда оно представляет собой индивидуально окрашенную гармоническую связь образов, которая держится на остриях копий в виде метафор. Именно поэтому крайняя субъективность поэта, произвол его воображения восполняют нехватку эйдетического мира, в котором царят гармония и красота. По большому счету, поэт в состоянии вдохновенного проникновения в Образ вообще находится над миром, подобно пушкинскому Поэту.

На мой взгляд, поэзия появляется тогда, когда воображение становится созерцательным, то есть тогда, когда образы определяются не как «факты» или «не-факты», когда они не вызывают морального одобрения или неодобрения... но тогда, когда образы создаются, пересоздаются, когда на них смотрят, когда ими играют, их перевертывают, о них думают, ими наслаждаются... Поэт собирает

образы, как девушка букеты цветов, подбирая их только по тому, как они будут смотреться вместе, — полагает Оукшотт [5, с. 267].

Тем самым, поэтический язык построен на основе принципа свободного воображения и отвлеченного эстетизма. Оукшотт словно не замечает такого важного аспекта поэтического творчества, как раскрытие бури противоречивых страстей, трагической борьбы и конфликтов. Он обрисовывает аполлонический, даже идиллический поэтический мир, назначение которого — восполнить нехватку Гармонии, увести в царство красоты пусть не в реальности, но в воображении. Поэтому мысли о художественном языке Оукшотта могут позволить понять устремления Тургенева и Фета, Соловьева и Бальмонта, которые своим творческим кредо избрали творение утонченной красоты мира и не менее утонченной чувственности, которая будет способна все это созерцать.

Теория поэтического влияния Харолда Блума — это, собственно, не теория поэзии, а теория взаимоотношения сильных поэтов. Блум — это философствующий литературовед, который активно использовал методы аналитической философии применительно к художественному слову. Он пишет:

Поэтическое Влияние — когда оно связывает двух сильных, подлинных поэтов — всегда протекает как перечитывание первого поэта, как творческое исправление, а на самом деле это — всегда неверное истолкование. История плодотворного поэтического влияния, которое следует считать ведущей традицией западной поэзии со времен Возрождения, — это история страха и самосохраняющей карикатуры, искажения, извращения, преднамеренного ревизионизма, без которых современная поэзия как таковая существовать бы не смогла [2, с. 31].

В книге Блума «Страх влияния» нет ни слова о русских поэтах. Однако его теория чрезвычайно уместна для понимания творчества многих русских поэтов, и прежде всего Лермонтова. Блум утверждает, что только великий поэт может переводить другого великого поэта. Лермонтов, как известно, — переводчик Байрона. Переводы Лермонтова, собственно говоря, лишь условно могут быть названы «переводами». На самом деле это авторские переложения по мотивам поэзии Байрона. В переводах Лермонтова на первый план выходит передача «духа», пафоса байронической лиры; причем, на наш взгляд, Лермонтов существенно усиливает демонизм и страстную напряженность байроновского стиля. По Блуму, великий поэт-последователь «встает рядом» с Байроном, но не в виде реплики и копии, а в виде равного ему мастера, который дает возможность зазвучать Байрону на другом языке, при жизни нового поколения.

Вместе с тем Блум верно отмечает, что великий поэт, как правило, тяготится собственным гением; его пугает вспыхивающая спонтанность вдохновения, которая необъяснима для творца. Блум приводит примеры из английской поэзии. В отечественной поэзии тема обращения к загадке собственного гения развита, на наш взгляд, гораздо сильнее, нежели в поэзии английской. Приведу лишь названия трех великих стихотворений, широко известных: «Поэт» Пушкина, «Нет я не Байрон, я другой...» Лермонтова и «Поэты» Блока. Во всех этих стихотворениях звучит тема глубокого контраста поэтического гения и случайности обстоятельств жизни и личности поэта. Вместе с тем эти произведения

бесценны как исповедальные тексты, стремления понять суть собственной гениальности и увидеть собственный путь, его значение для человечества. В этом смысле, Блум, на наш взгляд, — это тонкий аналитик поэтического самосознания. «Сильный поэт — как великий человек Гегеля — и герой поэтической истории, и ее жертва» [2, с. 55], — пишет он. Сила поэтического гения идет бок о бок с постоянной экзистенциальной уверенностью в ненужности для мира, заброшенности, тщетности поэтической проповеди.

В конце концов, при преемственности и созвучии образов и строя языка для сильного поэта важно быть уверенным, что он не просто подражатель. Для Лермонтова крайне важно найти отличие своего гения и своего пути от Байрона. Равно как для него важно показать, что Печорин — не копия пушкинского Онегина, при очевидном созвучии имен, реалий и обстоятельств жизни этих литературных персонажей. Для Блока крайне важно показать, что служение идеалу Вечной Женственности, выведенному Соловьевым, на определенном творческом этапе не исключает трагического осознания «заката» этого идеала, падения непорочной чистоты Прекрасной Дамы. Блум пытается раскрыть тайну столь сложного процесса, как «бунт» ученика против великого учителя-поэта. Он утверждает:

Тайна поэтического стиля, изобилие, украшающее каждого сильного поэта, сродни наслаждению собственной зрелой индивидуальностью, редуцируемой к тайне нарциссизма... Сильный поэт вглядывается в зеркало своего падшего предшественника и сохраняет не предшественника и не себя, но гностического двойника, темную инаковость, или антитезис, которым и он, и предшественник страшатся стать, продолжая быть [2, с. 125].

Динамика развития поэтического творчества, по Блуму, совмещает в себе, казалось бы, несовместимое: стремление сохранить своего предшественника в веках и, вместе с тем, стремление, подвергнуть его забвению. При этом, что характерно, Блум остается последовательным аналитиком. В отличие от французских литературоведов, которые искали иррациональные основания поэтической преемственности, Блум не делает никаких концептуальных обобщений, всего лишь констатируя факт дружбы-вражды двух великих поэтов. Он словно оставляет в приватном пространстве решение вопроса о том, кто «художественнее», кто «поэтичнее» и кто «прогрессивнее». Поэзия развивается в самодостаточности собственного дискурса; и Поэтическая История может быть понята только из внутренней сущности поэзии. Блум сделал с поэтическим языком то, что в 1902 г. Дж. Мур сделал с языком этики: он доказал «неанализируемость» поэтического слова в рамках любого другого языка, кроме языка поэзии.

Исходя из того, что мы установили при анализе идей Блума, можно сделать вывод, что аналитическая философия в отношении исследования поэтического языка стоит на позициях последовательного антиреализма. Поэтический язык — это автономный язык, который поглощен стихией собственной контекстуальности, не смешиваясь при этом с другими языками. Крупнейшим сторонником этой идеи является Ричард Рорти, который, правда, писал не о поэзии, а о прозе. Но, во-первых, Рорти язык прозы понимает как

аналог языка поэзии и, во-вторых, в качестве объекта для анализа он избирает близкое ему по духу творчество В. Набокова. Изучение творчества русского писателя в книге «Случайность, ирония и солидарность» перерастает значение литературно-критической штудии и становится своеобразным эстетическим кредо философа-аналитика, эталоном стиля суждений о художественном языке.

Рорти комментирует не только художественные, но также и литературоведческие сочинения Набокова. Он отмечает, что литературный герой не просто создан в воображаемом мире — он также живет в таком мире. В художественном мире господствует приватный эстетизм, где нет места моральной проповеди и «большому стилю». Рорти обрисовывает Набокова как писателя-либерала, как антипода Толстого и Достоевского, как принципиально «безыдейного» и даже «аморального» автора. Но вместе с тем Набоков для Рорти — олицетворение современной литературы, которая особенно внимательна к частному, индивидуальному миру героя. Этот герой живет в «идиосинкразическом воображении», не особо обращая внимание на других людей и всеобщие принципы. Всеобщие истины морали для него мертвы, лишены всякой конкретности. По мнению Рорти, Набоков не считает, что писатель должен судить своего героя, ставить, наподобие Достоевского, в ситуацию трагического столкновения с жизнью, ситуацию мучительного морального выбора.

Единственное, что позволяет человеку сочетать альтруизм и радость, единственное, что делает возможным героическое действие или блестящую речь — это очень специфическая цепь ассоциаций с некоторыми в высшей степени идиосинкразическими воспоминаниями [6, с. 196], — пишет Рорти.

Вместе с тем Рорти не скрывает того, что Набоков возводит индивидуализм в некий принцип, стремится придать ему черты всеобщности, что роднит писателя со своими предшественниками «старой школы».

В послесловии к «Лолите» он отождествил искусство с присутствием четырех элементов: «любезности, нежности, доброты и восторга»... Я считаю, что Набоков пытается втиснуть невероятную, сформулированную ad hoc, моральную философию в скобки, так же как он пытался втиснуть метафизическое бессмертие во фразу «другое состояние бытия», которую он использует для определения «эстетического наслаждения» [6, с. 202–203], — отмечает Рорти.

При этом Рорти в новых постмодернистских условиях следует «романтическому мифу» об автономном художнике-пророке, который пропагандировали его предшественники Витгенштейн, Блум и Оукшотт. В этом смысле индивидуалистический эстетизм Набокова встречает у Рорти горячую поддержку. «Это привело его к созданию приватной мифологии об особой элите — художниках, которые сильны своей образностью, которые никогда не убивали, чья жизнь была синтезом нежности и восторга» [6, с. 215], — пишет он о Набокове. В сознании Рорти — критика русской литературы — присутствует противопоставление «большого стиля» морализирующих писателей (Достоевский, Толстой) представителям романтической поэзии. Но поскольку по причине языкового барьера Рорти недостаточно знаком с Лермонтовым и Блоком, он «переносит» их черты на Набокова. В «безыдейности» Набокова он усматривает дух либе-

рального индивидуализма, прообраз нового типа человека, занятого исключительно приватным совершенством. Поэтому противоречивость, аморальность и даже извращенность набоковских героев ничуть не смущают Рорти. «Он создает персонажи наблюдательные и бессердечные, поэтов, любознательность которых лишь избирательна, которые настолько же чувствительны, настолько и черствы», — пишет он [6, с. 205].

В задачи настоящей статьи не входит оценивать и критиковать позиции аналитического философского литературоведения. Аналитические философы радикально разводят языки литературы и философии, подчиняя их совершенно разной «логике». Вместе с тем аналитики конца XX в. констатируют, что художественный язык постепенно становится «метаязыком» современной культуры, оказывая существенное влияние на языки других культурных форм. На наш взгляд, Рорти высказывает мнение о месте литературы в современной культуре, которое типично для суждений аналитических философов. «С точки зрения той литературной культуры, которая преобладает среди сегодняшних интеллектуалов, религия и философия выглядят как роды (жанры) литературы», — пишет он [7, с. 32]. И русская литература во многом сотворила эту «литературную культуру» современности.

Мы подошли к выводам статьи; подведем итог:

1. В аналитической философии литературы присутствует теория художественного языка, в рамках которой этот язык понимается как *автономная лингвистическая форма*. В этом смысле воззрения аналитиков могут быть применены к языку русской литературы как общий эстетический подход.

2. В аналитическом философском литературоведении присутствует значимое для понимания истории русской литературы учение о *поэтическом влиянии*. Теория Блума позволяет объяснить сложные экзистенциальные поиски и сомнения наследующего поэта по отношению к великому предшественнику, что особо значимо для понимания поэзии Лермонтова и Блока. На наш взгляд, в отечественном литературоведении нет сложившейся концепции поэтической преемственности; поэтому аналитические литературоведческие теории преемственности в англоязычной поэзии представляются актуальными и для поэзии русской. Тем более следует учесть, что само становление отечественной поэзии эпохи романтизма происходит под знаком самоопределения Пушкина и Лермонтова относительно англоязычного поэта Байрона.

3. Теория литературы Рорти может считаться классической разработкой художественного языка в поздней аналитической философии. Особо значимо то, что Рорти в качестве выразителя новой «литературной культуры» берет русского писателя Набокова. Не менее значимо и то, что трактовка Набокова в качестве писателя-индивидуалиста отражает господствующее мнение практически всех аналитиков о русских классиках. Идеи, общественно-политическое содержание русской литературы мало интересуют аналитиков, сосредоточенных на исследовании литературного языка. Русские писатели для аналитиков — это *индивидуалисты*, пророки приватного этического совершенства, носители художественного языка, в котором нет места ничему, кроме жажды правды и утонченного эстетизма.

ЛИТЕРАТУРА

1. Берлин И. Подлинная цель познания. — М.: Канон+, 2002.
2. Блум Х. Страх влияния. Карта перечитывания. — Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 1998.
3. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / пер. с нем. И. Добронравова и Д. Лахути. — М.: Изд-во иностранной литературы, 1958.
4. Витгенштейн Л. Культура и ценность // Витгенштейн Л. Философские работы. — М.: Гнозис, 1994. — Ч. I.
5. Оукшотт М. Голос поэзии в беседе человечества // Рационализм в политике и другие статьи / пер. с англ. Е. Косиловой. — М.: Идея-Пресс, 2002.
6. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / пер. с англ. И. В. Хестановой и Р. З. Хестанова. — М.: Русское феноменологическое общество, 1996.
7. Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов // Вопросы философии. — 2003. — № 3.

*П. Н. Базанов**

РУССКАЯ КУЛЬТУРА В ТВОРЧЕСТВЕ Н. И. УЛЬЯНОВА**

В статье впервые показаны взгляды известного историка русской эмиграции Н. И. Ульянова на русскую культуру. Дан обзор его идей и концепций развития отечественной культуры в русском зарубежье. Проанализированы взгляды Н. И. Ульянова на историю таких течений русской мысли, как западничество, славянофильство и евразийство. Показаны отношение Н. И. Ульянова к П. Я. Чаадаеву, Петру I и петровским реформам. Н. И. Ульянов был убежден, что преобразования Петра Великого дали нашей культуре Золотой и Серебряный век. Историк выступал сторонником аполитичности культуры литературы и искусства.

Ключевые слова: Н. И. Ульянов, культура, русская эмиграция, литература, философия, русская культура, западничество, славянофильство и евразийство.

P. N. Bazanov

RUSSIAN CULTURE IN THE WORK OF N. I. OULIANOFF

The article shows the first views of the famous historian of Russian emigration N. I. Oulianoff in the Russian culture. A review of his ideas and concepts for the development of national culture in the Russian diaspora. The views of N. I. Oulianoff in the history of Russian thought of such flows as “Westernism” Slavophilism “and” Eurasianism “. Showing ratio N. I. Oulianoff to P. Y. Chaadaev, Peter I and peter’s reforms. N. I. Oulianoff was convinced that the reforms of Peter the Great gave our culture Golden and Silver Age. Historian spoke supporter apolitical culture of literature and art.

Keywords: N. I. Oulianoff, culture, Russian emigration, literature, philosophy, Russian culture, Westernism, Slavophilism, Eurasianism.

Судьба и развитие русской эмигрантской культуры в зарубежье занимает большое место в творческом наследии историка из «второй волны» Николая Ивановича Ульянова (1904–1985). Даже первое публичное выступление само-

* Базанов Петр Николаевич, доктор исторических наук, доцент, ФГБОУ ВП Санкт-Петербургский государственный институт культуры; bazanovpn@list.ru

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

го известного историка «второй волны» эмиграции в Касабланке называлось «Культура и эмиграция». Впоследствии текст доклада стал первой публикацией в «Новом журнале», удостоился подробного разбора в рубрике «Комментарии» главного редактора профессора Гарвардского университета М. М. Карповича и также получил многочисленные отклики в печати [3].

Н. И. Ульянов был искренно восхищен уровнем культуры «первой волны» русской эмиграции, современники даже считали, что он преувеличивает, придавая ей всемирное значение. С другой стороны, после Второй мировой войны над культурой Русского Зарубежья нависла опасность скатывания в провинциализм, обывательщину, массовую культуру и политиканство. Ульянов был сторонником длительной культурной работы, а не немедленного переворота в СССР и чудесного возвращения на родину из-за партийной работы.

Еще в 1952 г. историк провидчески писал про «первую «волну»:

Эмиграция поэтому имела законные основания считать себя монопольной обладательницей русской культуры. Придет время, когда этот период ее существования станет предметом специальных исследований, о нем будут написаны книги, и тогда в полной мере откроется, какими огромными силами располагала зарубежная Россия. В течение трех десятилетий русские профессора вписывали блестящие страницы в историю университетов Запада, русские инженеры участвовали в крупнейших сооружениях нашего времени, музыка во главе с Глазуновым, Стравинским, Прокофьевым, Рахманиновым царила безраздельно, в мировой столице живописи, в Париже, наши художники завоевали себе видное место. О балете и говорить не приходится, он остался непревзойденным. Даже литература, труднее всех пережившая отрыв от родной почвы, создала шедевры, приобретшие мировую известность. Не говорю о большой культуртрегерской роли эмиграции, как популяризатора и распространителя русского искусства и русского знания за границей [12, с. 264].

Статья Н. И. Ульянова «Культура и эмиграция» так понравилась писателю Р. Б. Гулю, что он даже написал 8 февраля 1952 г. письмо главному редактору «Нового журнала» М. М. Карповичу:

2. Ульянов. У меня появилась одна, м. б., нелепая идея. Не оттиснуть ли нам экземпляров 50 статьи Ульянова для вербовки новых подписчиков (т. е. посылать ее намеченным жертвам, она очень убедительно говорит о необходимости такого журнала как наш). Что Вы об этом думаете? Напишите [4, с. 24].

В другом письме Р. Г. Гуля М. М. Карповичу от 25 мая 1952 г. снова дается положительная порой даже восторженная оценка:

Теперь о статье Ульянова, кот. посылаю. Статья, мне кажется, превосходная. И она опять, еще больше, чем та, напоминает Федотова. Но у нее, на мой взгляд, есть дефекты. Она написана, как мне кажется, на одном уровне. Сначала все идет хорошо и на высоком уровне, а есть места, где он вдруг снижается, нападая на Левицкого несколько вульгарно по форме, есть кое-какие грубости, кот. я бы устранил. Читая статью, я делал наспех кое-какие вычеркивания карандашом, не рассматривайте их как редакцию, это только так, примерно. Если Вы эту статью примете, то мне думается, ее надо будет подсократить. М. б. тогда Вы отметите все, что выпустить. И для корректности, я бы везде поставил инициалы Левиц-

кого и лишил бы статью всего, что могло бы обидеть Левицкого. Но по сути, мне думается, что это прекрасная статья и в сущности ведь это же позиция Ваша и ведомого Вами журнала. Мне кажется, эта статья оч. полезной потому, что Левицкий (и вовсе не он один) представляет собой самый настоящий обскурантизм и некое мракобесие, одевая его в «защитные» цвета. Когда я был на Христ. съезде в Сиклифе, ведь единственное Ваше выступление было и гуманистическое и западническое, а и у Арсеньева, и у Левицкого были именно эти самые «восточные» уклоны. И этот уклон в нашей эмиграции, мне кажется опасным и вредным, Ульянов же стоит на большой столбовой дороге, причем не узкого какого-то западничества (как многие меньшевики, напр.). Ему, вероятно, так же, как и нам с Вами, многое дорого и в славянофилах — больших славянофилах. Тут же ведь большими славянофилами и не пахнет. Левицкий гнет именно в Конст. Леонтьева и рад бы, вероятно, погнуть и даже просто в Победоносцева с его «Россией ледяной пустыней, по которой ходит лихой человек», и культурный, на высоком уровне отпор этому, мне думается, был бы оч. хорош. Мне представляется, даже очень бы было хорошо, если бы Левицкий написал Ульянову ответ (в одной книге Ульянов, в другой Левицкий). А если бы Вы снабдили это своими «Комментариями», было бы совсем чудесно. Журнал бы оживился и злободневной, и нужной, и интересной полемикой в высоком плане, а не плане «медвежьей свалки» (во все, что заостряет статью в плане личном, мне думается, надо бы было удалить, да и по размеру она длинновата, это бы ее сократило). В ответ на письмо Ульянова я ему написал, что редакция получила его статью и я ее послал Вам. Буду ждать Вашего ответа [4, с. 48–49].

Известный общественный деятель, дипломат В. А. Маклаков писал публицистке Е. Д. Кусковой 18 мая 1953 г.:

Я прочел статью Ульянова. Не знаю, почему она должна бы эмиграцию потрясти. Когда это на празднике эмиграции ей говорят в лицо выбор места и темы может обидеть. Я бы там этого не стал говорить, но ведь все это печальная правда (за исключением нескольких преувеличений), при том естественная и неувидительная. Всякое дерево, которое вырвут из почвы и окунуть в ведро или бочку постепенно засохнут. Тоже происходит и с ней, кроме тех, кто превращается в «иностранца». И можно ли за это эмиграцию упрекнуть. Скорее упрекать можно за то, что она вообразила (те кто так думали), — что Россия с нею, что она ее представляет, что она Россия, а не только памятник прошлого. Можно упрекнуть тех, кто воображает, что он отсюда восстановить Россию, что их соглашение гибель Кремля. Но Ульянов ведь эмиграцию упрекнул не за это, а за то, что этих несбыточных притязаний она не могла оправдать. Такой же упрек не справедлив и не убедителен. Как же можно упрекнуть не одного человека за то, что он сделал, а целый народ за то, что он сделать не мог. Читая Ульянова, я вспомнил совет в стихотворении в прозе Тургенева: упрекай других в том недостатке, который в самом себе сознаешь, ты можешь быть искоренен; ты воспользуешься угрызениями собственной совести. В этом то чувство, которое вызвало во мне эта статья. Вольно же таких чудес ожидать от эмиграции. Скорее можно было ее упрекать, за то, что она, не имея сил, старается делать, и это чужими руками» [19, л. 53 об.].

Наибольший отклик в обществе вызвали статьи Н. И. Ульянова «После Бунина» (1954) и «Десять лет» (1958), неоднократно впоследствии перепечатывавшиеся и переиздававшиеся. В них Н. И. Ульянов выступает как куль-

туролог и литературный критик, озабоченный падением уровня культуры и художественной прозы и поэзии послевоенной эмиграции. Выступал историк и против примата политики над литературой. Литературное творчество, по его мнению, заменилось в СССР особым видом агитационно-пропагандистской словесности, в которой сохранилась только оболочка искусства. После 1917 г. появилось целое поколение писателей, для которых мотивацией творчества служит не эстетическое переживание, а политическая задача, т. н. социальный заказ. Н. И. Ульянов подчеркивал, что литература эмиграции не была свободна от этой тенденции (П. Н. Краснов, Н. Н. Брешко-Брешковский), усилившейся после Второй мировой войны под влиянием И. Л. Солоневича и авторов из «второй волны». В противоположность стремлению писать только политически нужные и актуальные произведения — «писаревщине» (столь любимой большевиками и лично В. И. Лениным), историк поддерживает идеологию «автономии искусства», «искусства ради искусства», выдвинутую в Серебряном веке нашими декадентами. Н. И. Ульянов явно симпатизирует позиции В. Я. Брюсова, убежденного противника партийности культуры, литературы и искусства, апологета творческой свободы. Во всех своих работах о культуре и литературе историк опровергает распространенные заблуждения о решающем влиянии литературы на политические события.

Известный культуролог Русского Зарубежья А. Р. Небольсин писал: «Как я понимаю культурную миссию русской эмиграции?.. это борьба с модернизмом. Великие русские эмигранты Н. С. Арсеньев, В. В. Вейдле, историк Николай Иванович Ульянов». Это борьба за христианскую цивилизацию. Но даже коммунизм был часть того движения XX в., которое называют модернизмом. «Культ современности, наживы, культ жадности и в общем антихристианское движение» [5, с. 229]. Далее он уточняет свою мысль:

Эмигранты оказались в общем обязаны защищать христианскую цивилизацию, так ее можно назвать, даже в других странах. Многие из них понимали роль России и потенциальные роли и может быть теперь Россия опять возьмет инициативу в этой роли, что Россия как бы защищает мировую цивилизацию от всяких ее врагов. Вот незыблемые принципы русской эмиграции [5, с. 229].

Не является ли противоречием в творчестве Н. И. Ульянова его любовь к декадансу, Серебряному веку, модерну и декадентам и защита от модернизма? В положительной рецензии на книгу Г. В. Адамовича историк откровенно издевается над взглядами известного поэта. Тот отрекается от красоты — от всякого благолепия, «потому что сколько не вглядываюсь, не вижу других оснований к нему, кроме тьмы. Боголепие держалось на тьме». Это что-то вроде толстовского вегетарианства: не могу есть убоины.

Можно ли без кощунства произнести слово «Бог», если усомниться хоть на миллионную долю секунды, что все равны, что в доступе к духовным и жизненным благам все должны быть сравнены? Что-то странное, чтобы не сказать архаическое, звучит во всем этом. Что бархатного платья (Анны Карениной. — П. Б.) без неравенства, без эксплуатации не может быть — это сущая правда. Но ведь и Парфенона, и Аполлона Бельведерского, и Софокла, Фидия, Перикла не существовало бы. Не будь миллионов рабов, на костях которых построена

греческая и римская цивилизации. Такие же кости лежат в основании романо-готической культуры. Русская литература выросла на крепостном праве, а европейская, кроме того, еще и на колониальных зверствах. Если культуре суждено и впредь существовать, вряд ли у нее будет другой грунт, кроме человеческих костей. Это ужасно, но это что-то вроде закона, его же не преидеши. Только социалисты берутся разрешать эту антиномию. Они гарантируют одинаковый всем доступ к духовным и жизненным благам. Но социализм, так же, как Бог, служит по сей день предметом веры. Ни один из семидесяти видов социализма, включая сюда и марксизм, не явил нам преимуществ перед утопиями Фурье и Сен-Симона. Не утопического социализма мы не знаем. Сам Адамович признает, что «если все равны, если все имеют право на то же самое, то бархата не всех не хватит». Да и не он (Г. В. Адамович. — П. Б.) ли припечатал Сартра, «верящего в правоту социализма, ратующего за социальную и расовую справедливость, за равенство, назвав все это вздором, который стыдно читать» [13, с. 73].

По мнению профессора В. М. Сечкарева,

Все, что он (Н. И. Ульянов. — П. Б.) пишет, сводится главным образом к переоценке ценностей, и, увы, часто она оказывается негативной. Но до чего полезна эта негативность! Как много фетишей в культурной жизни не заслуживают пьедестала, на котором они пребывают! В то же время Ульянов отлично видит и ценности, живущие «на задворках», и он с той же убедительностью и той же точностью словесного оформления выводит из незаслуженного изгнания [8, с. 262].

По мнению авторов учебника «История русской культуры» Л. Г. Березвой и Н. П. Берлякова, «возвращение в Россию культуры эмиграции стало открытием новой России». Они отмечают успех таких авторов, как П. Н. Милюков с его знаменитыми «Очерками по истории русской культуры», В. А. Рязановского и Н. И. Ульянова. «Несомненно, что возвращение наследия русской классической гуманитарной мысли заметно оживило научный интерес к истории» [2, с. 263].

В традиционной троице русской общественной мысли — западничество, славянофильство (почвенничество), евразийство (востокофилия) — Н. И. Ульянов был, по словам востоковеда и евразийца В. П. Никитина, «истым западником» [17, л. 2]. Европофил Н. И. Ульянов выступал и против пропаганды в истории и культуре т. н. «традиционного общества», утверждая, что чаще всего «традиционализм» — это реакционное явление, оправдывающее отсталость любого народа. Также историк иронически относился к цивилизационной концепции развития человечества («культурно-исторических типов»). Европоцентризм Н. И. Ульянова сближает его как историка культуры с П. Н. Милюковым и еще более — с В. В. Вейдле. Классические славянофилы вызвали у Н. И. Ульянова естественный протест своим этнографизмом. Историк возмущался определениями типа «русский, кто носит бороду, лапти, косоворотку или сарафан с кокошником и ест блины». Восприятие России как «православной Индии», отрицание науки и блестящей русской культуры XVIII–XIX вв., утопическое понимание московского царства как счастливой Аркадии и Беловодии вызывали у профессионального историка, специализировавшегося на этом периоде, здоровый скептицизм — как можно своими домыслами фальсифицировать реальную историю.

Московская Русь в результате ученых усилий предстала далеко не той славянофильской Аркадией, об исчезновении которой можно было бы жалеть и брать ее за образец идеального русского государства. Я вряд ли погрешу, сказавши, что культурой своей она немногим превосходила Хиву или Бухару XIX века. (В древности они были культурнее Москвы). [14, с. 10].

При такой позиции историк не принижал уровня народной русской культуры.

Есть у нас и народная песня, которая не уступит никакой другой, и в народных танцах недостатка нет, но не этим вкладом в мировую сокровищницу ценностей определяется роль России. Ее заслуга в том, что почти во всех областях творчества — в науке, искусстве, политике, в военном деле — выдвинуты имена и деяния мирового значения. Наша культура не местная, а всемирная. Вот почему нам не след уходить в этнографию, рядиться в сарафаны, косоворотки и распространять запах блинов и пельменей. Оставаясь национальными, мы больше всего должны ценить и развивать в себе мировые общечеловеческие устремления, завещанные нам Петром Великим, Ломоносовым, Пушкиным и всеми творцами и поборниками нашего культурного величия» [12, с. 261].

Сам историк так объяснял свои взгляды: «А ведь мы, как все подсоветские, были “западниками” не потому, что советский человек обязан быть западником, но и потому, что читали Ахматову: “Еще на Западе земное солнце светит / И кровли городов в его лучах горят”» [16, с. 133]. Актуально звучит и кредо «западников», выраженное в нижеприводимой цитате:

Какими бы болезнями ни страдала Европа, она остается Европой — родной всемирной, общечеловеческой культуры, и не нам, обязанным ей всей своей славой, покидать ее в час беды. Сегодня это надо сказать ясно и во всеуслышание [12, с. 263].

Остро критикует Н. И. Ульянов евразийцев и почвенников. В письме В. П. Никитину он пишет:

Вообще, мне не нравится в евразийстве тенденция к *бухгалтерскому подсчету восточных и западных элементов* в русской истории и в русском обличьи. Не лучше ли было заняться изучением своих русских корней? Тогда быть может окажется, что на Восток незачем ходить в поисках нашего своеобразия [18, л. 2].

В одной из первых своих работ, написанных в эмиграции, Н. И. Ульянов высказывает классические постулаты западничества:

Это не случайность, что ни славянофильство, ни новое его издание — евразийство, не были приняты русской жизнью и русским сознанием. В них чужая недоброе, не свое, хотя они и рядились в национальные одеяния [12, с. 262].

При этом Н. И. Ульянов не является расистом и подчеркивает антипатриотизм евразийства:

Что же касается монголов, то я и их считаю оклеветанными Берлиным, и при всем моем невежестве в ориенталистике очень бы хотел выступить со статьей

в их защиту. Если выберу время, попробую сделать. Что касается «Наследия Чингис-Хана» Н. С. Трубецкого, то рассуждения его, мне кажется, порочны в самой своей основе. Нам незачем искать источников идей защиты земли за пределами Руси, в чужих **высказываниях**. Эта идея русская и выразилась она до татарского нашествия. Вспомните «Слово о полку Игореве», «Повесть временных лет» или «Плач о гибели земли Русской». Чингис-Хан не мог оставить в наследие того, что не имел сам. Его империя — это натиск, захват, **растворение**. Понятия обороны не существовало? Русская же военная доктрина всегда была оборонительная, а не наступательная [18, л. 2].

Вместе с тем Н. И. Ульянов остается западником-патриотом, в статье «Комплекс Филофея» он показывает, что вышеупомянутый меньшевик П. А. Берлин фактически пересказывает расистские взгляды польского русофоба XIX в. Ф. Духинского:

Если я **ссылался на Духинского**, то не в силу своего «западничества», а лишь для того чтобы показать нашим меньшевикам (врагам расистской теории) расистский первоисточник их теперешних взглядов на Россию [18, л. 2].

Интересно, как объясняет феномен западничества в России сам Н. И. Ульянов. Он справедливо относит это направление не к XIX в., а к значительно более раннему времени. «Увлечение Западом началось у нас давно. В XVII веке молодой Ордин-Нащокин совершил побег в “страну святых чудес”, но попутешествовав, вернулся обратно» [11, с. 180]. Имеется в виду один из самых образованных людей Московского царства, стольник Воин Афанасьевич Ордин-Нащокин — сын ближнего боярина и дипломата Афанасия Лаврентьевича Ордин-Нащокина, основателя российской почты. Н. И. Ульянов четко разделяет западничество на два направления. Одно дело — заимствовать за границей научные, технические и культурные достижения (истинный патриотизм), другое — слепо переносить на российскую почву все без разбора по принципу зарубежное — значит отличное. Особую опасность представляет перенос чуждых идеологических структур. «Совсем иную реакцию вызывало западничество религиозное. Как только доходило до обращения в католичество, либо до преклонения перед ним, так явственно звучал мотив: “Как сладостно отчизну ненавидеть!”» [11, с. 180]. К духовным предшественникам автора этих знаменитых строк В. С. Печорина историк причислял И. А. Хворостина и П. Я. Чаадаева.

Тысячелетний комплекс вражды латинства к православному миру не допускал компромисса. Едва ли не первым образцом в этом роде был кн. И. А. Хворостинин — современник и наперсник первого Лжедмитрия. В противоположность тем из людей XVII века, что понимали превосходство западного просвещения и хотели соответствующих реформ в России, он ни о каких реформах не думал, просто проникся безразличностью к стране и народу, швырял навоз в православные иконы, смеялся над обрядами и обычаями и жаловался, что на Москве «жить не с кем». А человек он был больше наглый и высокомерный, чем просвещенный. С поразительной легкостью усвоил он «гордый взор иноплеменный», которым после него стали смотреть на Россию все неопиты латинства. Когда начались католические симпатии его духовного потомка Чаадаева — трудно сказать» [11, с. 180].

Убежденный западник, Н. И. Ульянов выступает против мыслителя, олицетворяющего это направление, — П. Я. Чаадаева. Над знаниями во всеобщей истории «Басманного философа» Н. И. Ульянов откровенно смеялся:

Откуда он, например, вычитал, будто «рабство» в Европе (он разумел крепостное право) обязано своим исчезновением западной церкви? Или с какой стати приписываются ей все успехи цивилизации? Как будто вовсе не был затравлен Абельяр и не был сожжен Джордано Бруно, как будто Лютер не называл Коперника дураком, а Галилей не стоял перед трибуналом инквизиции! [11, с. 179].

Н. И. Ульянов убедительно доказывал, что никакого революционного демократизма и прогрессизма во взглядах П. Я. Чаадаева не было. Все беды России сводились к отсутствию католичества, в самой реакционной форме «а-ля Ж. де Местр».

Все началось с несчастного момента, когда, «повинуясь нашей злой судьбе, мы обратились к жалкой, глубоко презираемой этими (западными. — Н. У.) народами Византии за тем нравственным уставом, который должен был лечь в основу нашего воспитания». Если история наша жалка и ничтожна, если мы — последний из народов, если даже на лицах у нас — печать примитивизма и умственной незрелости, причина этому одна — наше религиозное отступничество. Аракчеев, Бенкендорф, крепостное право, — все оттого, что мы не католики [11, с. 180].

Прекрасная иллюстрация западнического догматизма: стоит нам (жителям России) перенять нечто из Европы и Америки (от футбола и джаза до фашизма и гомосексуальных браков), как все станет хорошо.

Прельщенная «обличениями», революционная и либеральная общественность не поняла также, что «мстил» Чаадаев русской жизни не как человек европейского просвещения, а как католик. Ни наук, ни искусств, ни политических учений, ни декларации прав человека и гражданина, ничего, кроме католичества, для него не существовало на Западе. В многовековой вражде империи св. Петра с империями Павла и Андрея Первозванного — корень его высказываний о России. [11, с. 179].

Резко отрицательное отношение к П. Я. Чаадаеву было присуще не только Н. И. Ульянову, такая позиция имеет давнюю традицию, не исчерпывающуюся только философами-славянофилами. Еще поэт Н. М. Языков написал прекрасное стихотворение: «К Чаадаеву»:

Вполне чужда тебе Россия,
Твоя родимая страна!
Ее предания святых
Ты ненавидишь все сполна.
Ты их отрекся малодушно,
Ты лобызаешь туфлю пап, —
Почтенных предков сын ослушной,
Всего чужого гордый раб!
Свое ты все презрел и выдал,
Но ты еще не сокрушен;
Но ты стоишь, плешивый идол

Строптивых душ и слабых жен!
Ты цел еще: тебе донныне
Венки плетет большой наш свет,
Твоей презрительной гордыне
У нас находишь ты привет.
Как не смешно, как не обидно,
Не страшно нам тебя ласкать,
Когда изволишь ты бесстыдно
Свои хуленья изрыгать
На нас, на всё, что нам священно,
В чем наша Русь еще жива.
Тебя мы слушаем смиренно;
Твои преступные слова
Мы осыпая похвалами,
Друг другу их передаем
Странноприимными устами
И небрезгливым языком!
А ты тем выше, тем ты краше:
Тебе угоден этот срам,
Тебе любезно рабство наше.
О горе нам, о горе нам!

Не менее критическую оценку дает П. Я. Чаадаеву писатель Ю. Н. Тынянов в своем знаменитом романе «Смерть Вазир-Мухтара». Влияние Ю. Н. Тынянова на Н. И. Ульянова очевидно. Он лично знал и ценил писателя, беседовал с ним об историческом романе и считал более ученым человеком, чем любимый им М. А. Алданов [1, л. 1]. Те же, что и у Н. И. Ульянова, акценты на безумных голубых глазах П. Я. Чаадаева.

Тотчас же он сделал неуловимое сумасшедшее движение ускользнуть в соседнюю комнату. Бледно-голубые, белесые глаза прятались от Грибоедова. Было не до шуток, пора было все обращать в шутку [10, с. 39].

Чаадаев погрозил ему пальцем. Грибоедов вслушался. Он почувствовал неестественность белого лица и блестящих голубых глаз, речи, самые звуки которой были надменны. Новая Басманная с флигельями отложила, отпала от России [10, с. 41].

И как никогда актуально звучит фраза, приписываемая Ю. Н. Тыняновым П. Я. Чаадаеву:

— Я многому там (на Западе. — П. Б.) научился, — сказал Чаадаев, пристально глядя на него. — Но не всем дано научиться. Пружинки тамошней жизни сначала прямо отталкивают. Движение необъятное — вот все, не с чем симпатизировать. *Но научитесь говорить слово *hote*, как англичанин, и вы позабудете о России* (Курсив мой. — П. Б.) [10, с. 43].

Н. И. Ульянов считал, что «европейскую культуру надо было брать с боя, как с боя было взято православие и византийская образованность при Владимире Святом» [14, с. 14]. Отсюда апология Пера Великого и его деятельности:

Петровские реформы — источник всей нашей культуры и нашего национального самосознания. Мы утверждались в этом лучшими нашими людьми — Ломоносовым, Карамзиным, Пушкиным, Соловьевым, Ключевским, Богословским, Платоновым, вынесшими Петру не только оправдательный вердикт, но и выдавшими величайшую похвальную грамоту» [14, с. 28].

Н. И. Ульянов — страстный поклонник Петра Великого. Недаром он писал, что хулители Петра I «не замечают даже, что язык, которым бранят его — прямой продукт его культурных преобразований». Патриот-западник Н. И. Ульянов является органичным выразителем новгородско-псковской, северорусской традиции отношения к петровским реформам, Швеции, западной науке, романо-германскому натиску. Он стоит не только на платформе своих предков и земляков крестьян Северо-Западной России, но считает себя продолжателем историков С. М. Соловьева, В. О. Ключевского и С. Ф. Платонова (последним учеником которого был). В одной из своих работ Н. И. Ульянов, сравнивая культуру московского периода с петербургским, эмоционально восклицает:

Итак — век Пушкина или век Никиты Пустосвята? Вирши Симеона Полоцкого или поэзия александровской эпохи? Дороже ли нам наука, просвещение, искусство, все, чем мы живем, даже здесь, в эмиграции — или какие-то неясные «духовные ценности» допетровской эпохи? Да и знанием допетровского времени, равно как всего нашего прошлого, обязаны мы тому же Петру, раскрепостившему, историческую науку вместе со всеми другими науками. ...Из всех эмигрантских умопомрачений хула на петровские реформы — самое бредовое, самое патологическое» [15, с. 82].

Современники высоко оценивали творчество и талант Н. И. Ульянова. Рецензент журнала «Возрождения» А. Ф. Слизкой считал, что «главное его книги заключается не во внешнем блеске, не в гимнастике ума, а в глубине, оригинальности и смелости его суждений...» [9, с. 209]. Главный редактор того же журнала С. С. Оболенский подчеркивал: «Хорошо, что умная книга проф. Н. И. Ульянова написана так страстно, от великой любви к настоящей жизни, к подлинной культуре и к России» [7, с. 121]. А культуролог А. Р. Небольсин добавляет к этим мнениям: «...диалектичность Н. И., его умение спорить и полемизировать, не препятствующие обмену мыслей. ...Его русская речь, живые мысли и ясное мышление одинаково привлекают. Он бытийственно насыщен, как сказал бы Ф. Степун» [6, с. 291].

Отечественный мыслитель Н. И. Ульянов даже на фоне многомнения Русского Зарубежья отличался необычными взглядами на историю нашей культуры. Еще в начале 1950-х гг. он предрекал угасание культуры и литературы Русского Зарубежья, предостерегал от увлечения политической, антисоветской конъюнктурой, ратовал за высокие стандарты культуры соотечественников. Убежденный патриот-западник, он скептически смотрел на славянофильство и евразийство. При этом отрицательно относился к взглядам П. Я. Чаадаева, но с апологией писал про деятельность Петра I и петровские реформы, считая, что без них не было бы Золотого и Серебряный века — «восьмого чуда света».

ЛИТЕРАТУРА

1. Архив Дом-музея М. Цветаевой 79 КП — 838/2 Н. Ульянов. Нечто о критике. Ст. о творчестве М. А. Алданова. Вырезка из газеты [Новое Русское Слово] 4 июня 1967 г. — Л. 1.
2. Березвая Л. Г., Берлякова Н. П. История русской культуры. — Ч. 2. — М.: Владос, 2002.
3. Карпович М. М. Комментарии: 1. Эмиграция и культура. Эмиграция и политика // Новый журнал. — 1952. — № 28. — С. 273–284.
4. Карпович М., Гуль Р. Письма о «Новом Журнале» // Новый журнал. — 2002. — № 226. — С. 21–62.
5. Небольсин А. Р. [Выступление в Совете Федерации РФ: «Я скажу несколько слов»] // Российское зарубежье: История и современность. — М., 1998. — С. 229–230.
6. Небольсин А. О «Диптихе» Н. Ульянова // Новый журнал. — 1968. — № 91. — С. 288–291.
7. Оболенский С. [Рецензия] // Возрождение. — 1968. — № 194. — С. 116–121.
8. Сечкарев В. Н. Ульянов — эссеист и ученый: К семидесятилетию // Новый журнал. — 1975. — № 119. — С. 261–266.
9. Слизкой А. «Диптих» // Грани. — Frankfurt a.M, 1968. — № 68. — С. 206–209.
10. Тынянов Ю. Смерть Вазир-Мухтара. Рассказы. — М.: Правда, 1984.
11. Ульянов Н. «Басманный философ» (Мысли о Чаадаеве) // Диптих. — Нью-Йорк, 1967. — С. 162–188.
12. Ульянов Н. И. Культура и эмиграция // Новый журнал. — 1952. — № 28. — С. 261–272.
13. Ульянов Н. И. О сути // Новый журнал. — 1967. — № 89. — С. 67–78.
14. Ульянов Н. И. Петровские реформы // Отклики: Сб. ст. памяти Н. И. Ульянова (1904–1985). — Нью Хэвен, 1986. — С. 9–28.
15. Ульянов Н. И. Позорный рецидив // Спуск флага. — New Haven, 1979. — С. 72–82.
16. Ульянов Н. Шестая печать // Диптих. — Нью-Йорк, 1967. — С. 132–141.
17. Columbia University Libraries, Rare book and Manuscript Library Bakhmeteff Archive (BAR). V. P. Nicitin Papers. Box.1. Files: Переписка Н. И. Ульянова. Нью-Йорк, 1956–1957 гг. с В. П. Никитиным. Письмо В. П. Никитина Н. И. Ульянову от 27 авг. 1956. — Л. 1–2.
18. Columbia University Libraries, Rare book and Manuscript Library Bakhmeteff Archive (BAR). V. P. Nicitin Papers. Box.1. Files: Переписка Н. И. Ульянова. Нью-Йорк, 1956–1957 гг. с В. П. Никитиным. Письмо Н. И. Ульянова В. П. Никитину от 16 сентября 1956 г. — Л. 1–2.
19. Hoover Institution on war, revolution and peace; Stanford University. V. A. Maklakov Collection, Box. 10, Fold 13. — Л. 53–53об.

*Л. О. Акопян**

**ДО И ПОСЛЕ ШОСТАКОВИЧА:
ВОСПРИЯТИЕ СОВЕТСКОЙ МУЗЫКИ НА ЗАПАДЕ**
Статья вторая*****

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. Во второй статье на данную тему речь идет о западной рецепции творчества советских композиторов-нонконформистов 1960–1980-х гг. и о наметившемся на Западе уже в постсоветское время оживлении интереса к советской музыке «умеренного», а отчасти и официального направления.

Ключевые слова: советский авангард 1960–1980-х, нонконформисты, Четырнадцатая симфония Шостаковича, Денисов, Губайдулина, Шнитке, Щедрин, Вайнберг, «Пассажирка», Свиридов, Уствольская.

*L. H. Hakobian (Akopyan)
BEFORE AND AFTER SHOSTAKOVICH:
THE WESTERN RECEPTION OF SOVIET MUSIC
(Article 2)*

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 second of the two articles dedicated to the adventures of Soviet music in the West deals with

* Акопян Левон Оганесович, доктор искусствоведения, Государственный институт искусствознания; levonh451@yandex.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 16–04–00367.

*** Статья первую см: Вестник Русской христианской академии. 2017. Т. 18, вып. 3. С. 285–298.

the Western reception of the oeuvre of Soviet non-conformist composers of the 1960–80, as well as with such a curious phenomenon as the recent rise of interest in the Soviet music of ‘moderate’ and ‘official’ kind.

Keywords: Soviet avant-garde of the 1960–80s, non-conformist Soviet composers, Shostakovich's 14th Symphony, Denisov, Schnittke, Gubaydulina, Shchedrin, Weinberg, *The Passenger*, Sviridov, Ustvolskaya.

Новый этап истории советской музыки, существенно повлиявший на модус ее рецепции в «большом мире», начался с появлением т. н. советского авангарда, расцвет которого пришелся на 1960-е, 1970-е и большую часть 1980-х гг.

Одним из первых о существовании нонконформистского течения в советской музыке упомянул французский музыковед и критик Андре Одейр — автор обзора западной музыки XX в., вышедшего в самом начале 1960-х. Очевидно, он ничего не знал о творчестве представителей этого течения (возможно, он не знал даже их имен); тем не менее он а priori предположил, что «неофициальные» советские композиторы — «не более чем запоздалые последователи Шёнберга» [15, с. 219]. Спустя несколько лет, в середине 1960-х, продукция молодых советских нонконформистов — прежде всего Андрея Волконского (1933–2008, эмигрировал из СССР в 1973 г.), Эдисона Денисова (1929–1996), Арво Пярта (р. 1935, эмигрировал из СССР в 1980 г.), Валентина Сильвестрова (р. 1937), Николая Карегникова (1930–1994), Альфреда Шнитке (1934–1998) и Софии Губайдулиной (р. 1931) (порядок перечисления примерно соответствует хронологии появления их первых подлинно зрелых работ, стилистически и содержательно противостоящих советскому официозу) — начала приобретать международную известность. Некоторые их работы, прежде всего камерная кантата Денисова «Солнце инков» и Третья симфония («Эсхатофония») Сильвестрова, даже вызвали определенную сенсацию; обе названные партитуры исполнялись в Мекке музыкального авангарда — западногерманском Дармштадте — соответственно в 1965 и 1967 гг. под управлением авторитетнейшего Бруно Мадерны, и гуру новой музыки Теодор В. Адорно удостоил симфонию Сильвестрова сдержанной похвалы [6, с. 73]. Заметный шум вызвала публикация в итальянском журнале “Il contemporaneo” (август 1966) статьи Денисова «Новая техника — это не мода», в которой отстаивалось право советских композиторов на обогащение музыкального языка новыми приемами и техниками, еще недавно запрещенными в СССР (об этой публикации, не санкционированной советскими инстанциями, см.: [9, с. 25–28]).

Естественно, свободный мир сочувствовал храбрецам, отказавшимся действовать по правилам пресловутой советской системы. Вместе с тем западные комментаторы слишком часто выказывали снисходительное отношение к их творчеству, трактуя его как хотя и небезынтересное, но скорее второсортное, во многом подражательное и стилистически «нечистое» ответвление «большого» авангарда. До некоторого момента «большому миру» явно не хватало проницательности, чтобы признать наличие в творчестве этих композиторов глубинной и абсолютно оригинальной метафизической составляющей, сближающей их с Шостаковичем, особенно с его глубоко метафизической, квазирелигиозной, местами почти авангардной по музыкальному языку Четырнадцатой симфонией (1969) (об этом аспекте позднего Шостаковича и его

младших коллег-нонконформистов см., в частности, [2]). Отношение к советским нонконформистам начало принципиально меняться, по-видимому, после европейского турне скрипачей Гидона Кремера и Татьяны Гринденко с Первым Concerto grosso Шнитке (сезон 1977/78) и особенно после осуществленной с участием Кремера мировой премьеры скрипичного концерта Губайдулиной Offertorium (1981, Вена). Но налет снисходительности ощущался и в некоторых откликах на «неофициальную» советскую музыку, показанную весной 1979 г. во время фестиваля в Кёльне, и во многих рецензиях на концерты, проходившие в том же году в рамках выставки «Париж — Москва», и в достаточно наивных «Заметках о советском авангарде» известного американского пианиста и дирижера Джоэла Сакса [19]. Наивность автора проявилась прежде всего в том, что он счел относительно «умеренную» (по сравнению с западными образцами) стилистику советских нонконформистов показателем их отсталости, даже не подозревая, что подлинная причина могла заключаться в стремлении художников, сознающих свою духовную миссию, дистанцироваться от элитарных установок западных коллег. Сходными недостатками характеризуются и вышедшие в тот период франкоязычные обзоры официальной и неофициальной советской музыки [11; 16].

Здесь я позволю себе личное воспоминание. В 1980 г. выдающиеся московские музыканты, скрипач Олег Каган и виолончелистка Наталия Гутман, совершили турне по ФРГ, исполняя, в частности, созданный незадолго до того и посвященный им Двойной концерт для скрипки, виолончели и струнного оркестра армянского композитора Тиграна Мансуряна (р. 1939). В то время Мансурян входил в ту же неофициальную группу, что и Денисов, Шнитке, Сильвестров, и, соответственно, рассматривался властями как ненадежный элемент. Будучи невыездным, он мог узнать о реакции на свою музыку только из привезенных Каганом и Гутман газетных рецензий; я же, будучи его учеником и другом, помогал ему с переводами. Рецензии в целом были весьма положительными: музыка (преимущественно спокойная, лирическая по тону, далекая от «авангардных» крайностей) явно произвела благоприятное впечатление, и некоторые критики даже находили в мансуряновских мелодических линиях сходство с брукнеровскими. Вместе с тем Мансуряна то и дело называли «молодым ливанцем» (ему было уже за сорок, и хотя он родился в Бейруте — крупном центре армянской диаспоры, — всю свою сознательную жизнь он провел в Армении), а его музыка квалифицировалась как «грузинская». Естественно, мы были глубоко удовлетворены тем фактом, что произведение малоизвестного композитора из окраинной советской республики удостоилось высокой оценки в одной из культурнейших западноевропейских стран, — это воспринималось как победа не только Мансуряна, но и всей современной армянской культуры, — и были готовы простить ошибки немецким критикам, для которых отдаленный кавказский регион со всеми его «племенами» — армянами, грузинами и прочими — все еще оставался *terra incognita*. С тех пор Мансурян успел прославиться, его произведения регулярно выходят на дисках известной немецкой фирмы ЕМС и часто исполняются в Германии силами немецких музыкантов. Можно было бы надеяться, что ныне, особенно учитывая развитие глобализации и повсеместное насаждение политкорректности,

армянского композитора Мансуряна больше не будут именовать грузинским или ливанским. Однако же в связи с премьерой его Реквиема (2011, Мюнхен) в Интернете появился следующий текст (за подписью Dietrich Großherr): «Requiem (2011) für Sopran, Bariton, gemischten Chor und Streichorchester' <...> von Migran [sic!] Mansurian. Er ist Georgier, Sohn armenischer Eltern und ist im Libanon aufgewachsen» — т. е. Мансурян опять объявлен грузином (хотя и сыном армянских родителей), а в качестве страны, где он сформировался, назван Ливан [18]. Все это лишний раз свидетельствует о том, что в западном восприятии советской музыки живой, пусть даже иногда снисходительный интерес слишком часто сочетался (и до сих пор сочетается) с недостаточным пониманием или полным незнанием ее социального, этнического, культурного бэкграунда, что легко можно принять за высокомерие или безразличие.

Тем не менее с нашей стороны было бы несправедливо акцентировать внимание на том, что отечественные художественные достижения не всегда адекватно понимались и оценивались по ту сторону железного занавеса. Ведь самая оригинальная, серьезная и независимая часть отечественной музыки могла существовать и развиваться в значительной степени благодаря поддержке из-за рубежа. В нижеследующей таблице приведены сведения о ряде опусов, созданных самыми активными и стилистически «продвинутыми» советскими композиторами в 1960-х, 1970-х и в начале 1980-х гг. по просьбам или заказам, поступившим из-за рубежа, и впервые исполненных за границей, большей частью силами иностранных музыкантов (не учтены достаточно многочисленные произведения этих же авторов, исполненные вначале в СССР и лишь затем получившие известность за его пределами).

Год создания	Автор	Произведение	Сведения о премьере
1962	Сильвестров	Трио для флейты, трубы и челесты	2 сентября 1964, Западный Берлин, с участием О. Николе (флейта)
1963–1964	Каретников	Симфония № 4	Май 1968, фестиваль «Пражская весна»
1964	Сильвестров	«Мистерия» для альтовой флейты и 6 групп ударных	12 сентября 1965, Венеция, С. Гаццеллони и ансамбль «Страсбургские ударные»
1965	Денисов	Crescendo e diminuendo для клавесина и 12 струнных	14 мая 1967, Загребская биеннале, дирижер И. Гядров
1965	Шнитке	«Диалог» для виолончели и 7 инструменталистов	Сентябрь 1967, фестиваль Варшавская осень», солист А. Чеханьский, дирижер Т. Добжиньский
1965	Сильвестров	«Монодия» для фортепиано и оркестра	6 октября 1967, Западный Берлин, дирижер Я. Кренц

1966	Денисов	«Пять историй о господине Койнере» для тенора и 7 инструментов, слова Б. Брехта	20 февраля 1968, Восточный Берлин, солист Х. Хистерман, дирижер Й. Фрайер
1966	Денисов	«Плачи» для сопрано, фортепиано и ударных на тексты из русского фольклора	17 декабря 1968, Брюссель, солистка Б. Речицка
1966	Шнитке	Скрипичный концерт № 2	12 июля 1966, Ювяскюла (Финляндия), солист М. Лубоцкий, дирижер Ф. Церха
1966	Сильвестров	Симфония № 3 «Эсхагофония»	6 сентября 1968, Дармштадт, дирижер Б. Мадерна
1967	Каретников	«Крошка Цахес», балет в 3 действиях по Э. Т. А. Гофману	1970, Ганновер
1967	Сильвестров	«Гимн» для 4 флейт, 4 труб, фортепиано, челесты, арфы, колоколов, 6 скрипок и 6 контрабасов	15 сентября 1970, Амстердам, дирижер П. Хуппертс
1968	Денисов	«Осень» для камерного хора, слова В. Хлебникова	30 марта 1969, Руайан, дир М. Куро
1968	Денисов	«Романтическая музыка» для гобоя, арфы и струнного трио	16 мая 1969, Загребская биеннале, Х. Холлигер, У. Холлигер Французское струнное трио
1968	Губайдулина	«Ночь в Мемфисе», кантата для меццо-сопрано, мужского хора и оркестра, слова из древнеегипетской поэзии в переводах А. Ахматовой и В. Потаповой	Декабрь 1970, Прага, солистка М. Мразова
1968	Шнитке	... pianissimo... для оркестра	19 октября 1968, Донауэшинген (ФРГ), дирижер Э. Бур
1968	Щедрин	«Звоны», концерт для оркестра № 2	11 января 1968, Нью-Йорк, дирижер Л. Бернстайн

1969	Денисов	«ДССН» для кларнета, тромбона, виолончели и фортепиано	26 сентября 1969, фестиваль «Варшавская осень», ансамбль «Музыкальная мастерская»
1969	Денисов	Струнное трио	23 октября 1969, Париж, Французское струнное трио
1970	Денисов	«Живопись» для оркестра	30 октября 1970, Вайц (ФРГ), дирижер Э. Бур
1971	Денисов	Соната для виолончели и фортепиано	8 апреля 1971, Руайян, П. Пенассу и М. — Э. Баррьентос
1971	Денисов	«Весенняя песнь», 4 стихотворения Ш. Бодлера для сопрано и оркестра	16 мая 1971, Загребская биеннале, солистка Д. Дороу, дирижер С. Хубад
1971	Губайдулина	Concordanza для 10 инструменталистов	23 мая 1971, фестиваль «Пражская весна», ансамбль Musica Viva Pragensis
1971	Губайдулина	Струнный квартет № 1	24 марта 1979, Кёльн
1971	Шнитке	Двойной концерт для гобоя, арфы и струнных	9 мая 1971, Загребская биеннале, солисты Х. Холлигер и У. Холлигер, дирижер И. Гядров
1972	Денисов	Концерт для виолончели с оркестром	25 сентября 1973, Лейпциг, солист В. Вебер, дирижер Х. Кегель
1973	Денисов	«Жизнь в красном цвете», вокальный цикл для голоса и 6 инструменталистов, слова Б. Виана	Май 1973, Загребская биеннале, солистка Р. Трекслер
1974	Денисов	«Знаки на белом» для фортепиано	24 сентября 1974, фестиваль «Варшавская осень», А. Феллеги
1974	Денисов	Концерт для фортепиано с оркестром	5 сентября 1978, Лейпциг, солист Г. Филипп, дирижер В. — Д. Хаушильд
1974	Шнитке	«Желтый звук» для инструментального ансамбля, сопрано и хора по В. Кандинскому	Лето 1975[?], Сент-Бом (Франция)
1975	Денисов	«Акварель» для 24 струнных	12 июня 1975, Париж, дирижер Д. Шабрен
1975	Денисов	Концерт для флейты с оркестром	22 мая 1976, Дрезден, солист О. Николе, дирижер Х.-П. Франк

1975	Шнитке	Реквием для солистов, хора и оркестра на текст католической мессы по усопшим	Осень 1977, Будапешт
1977	Денисов	Концерт для скрипки с оркестром	18 июня 1978, Милан, солист Г. Кремер, дирижер Ю. Судан
1977	Денисов	Concerto piccolo для 4 саксофонов (1 исполнитель) и ударных	28 апреля 1979, Бордо, Ж.-М. Лонде (Londeix) и ансамбль «Страсбургские ударные»
1978	Денисов	Концерт для флейты, гобоя и оркестра	24 марта 1979, Кёльн, солисты О. Николе и Х. Холлигер, дирижер А. Марковский
1979	Шнитке	Симфония № 2 «Санкт-Флориан» для солистов, хора и оркестра на текст католической мессы	23 апреля 1980, Лондон, дирижер Г. Рождественский
1980	Денисов	Реквием для сопрано, тенора, хора и оркестра на латинские и французские литургические тексты и слова Ф. Танцера на разных языках	30 октября 1980, Гамбург, дирижер Ф. Травис
1980	Губайдулина	Offertorium, концерт для скрипки с оркестром (1-я редакция)	30 мая 1981, Вена, солист Г. Кремер, дирижер Л. Сегерстам
1980	Шнитке	Струнный квартет № 2	Май 1980, Эвиан, Мюир-квартет
1980	Шнитке	«Пассакалья» для оркестра	8 ноября 1981, Баден-Баден, дирижер Ж. Мерсье
1981	Денисов	Трио для гобоя, виолончели и клавирина	Ноябрь 1981, Донауэшинген (ФРГ)
1981	Денисов	«Пена дней», опера в 3 действиях, либретто композитора по Б. Виану	15 марта 1986, Париж, Опера-комик, дирижер Дж. Бёрдекин

1981	Губайдулина	Descensio («Нисхождение») для 3 тромбонов, ударных, фортепиано, арфы и челесты	30 апреля 1981, Париж, дирижер П. Мефано
1981	Шнитке	Minnesang для 52 голосов без сопровождения, слова немецких миннезингеров XII — XIII веков	12 октября 1981, Грац, дирижер К. Э. Хоффман
1981	Шнитке	Симфония № 3	5 ноября 1981, Лейпциг, дирижер К. Мазур
1982	Денисов	Камерная симфония № 1	7 марта 1983, Париж, дирижер Лукас Пфафф
1982	Шнитке	Concerto grosso № 2 для скрипки, виолончели и оркестра	Сентябрь 1982, Западный Берлин, солисты О. Каган и Н. Гутман, дирижер Дж. Синопולי
1983	Губайдулина	Perception («Восприятие») для сопрано, баритона и 7 струнных, слова Ф. Танцера	1986, Локенхауз (Австрия), дирижер Д. Р. Дэвис
1983	Шнитке	Seid nüchtern und wachet... («Так бодрствуйте, бдите...»), кантата для солистов, хора и оркестра, слова из «Истории доктора Фауста», XVI век	19 июня 1983, Вена, дирижер Г. Рождественский
1984	Губайдулина	«Посвящение Марине Цветаевой» для хора без сопровождения, слова Цветаевой	27 ноября 1985, Стокгольм, дирижер Г. Шёквист
1984	Денисов	In Deo speravit cor meum («На Бога уповаает сердце мое») для скрипки (или флейты), гитары и органа	1 ноября 1984, Кассель
1984	Корндорф	Con sordino для 16 струнных и клавиесина	10 сентября 1984; Краков, дирижер Р. Делекта

1984	Сильвестров	«Постлюдия» для фортепиано и оркестра	1985, Лас-Вегас, дирижер В. Балей
1984	Фирсова	«Земная жизнь», кантат для сопрано и камерного ансамбля, слова О. Мандельштама	10 ноября 1986, Лондон, солистка П. Уолмсли-Кларк, Нэш-ансамбль, дирижер Л. Френд
1984	Шнитке	Скрипичный концерт № 4	Сентябрь 1984, Западный Берлин, солист Г. Кремер, дирижер К. фон Дохнани
1984	Щедрин	«Эхо-соната» для скрипки соло	27 июня 1985, Кёльн, У. Хельшер

В эту таблицу включены данные не только по западным демократиям, но и по странам т. н. реального социализма: ведь удостоиться премьеры в таких всемирно признанных центрах авангарда, как Варшава или Загреб, было ничуть не менее престижно. Присутствие Родиона Щедрина (р. 1932) могло бы показаться странным — ведь он, в отличие от других упомянутых здесь композиторов, находился в большом фаворе у официальных советских инстанций. Но было бы несправедливо не упомянуть его оркестровый концерт 1968 г. «Звоны» — несомненно одно из самых «передовых» музыкальных сочинений, созданных в Советском Союзе 1960-х гг., с точки зрения смелости гармонического языка и своеобразия оркестрового колорита.

Судя по таблице, Денисов работал «на экспорт» активнее и последовательнее своих коллег, будучи востребован прежде всего во Франции, а также в Германии. Неудивительно, что в западной специальной литературе 1970-х он удостоился большего внимания (см. хотя бы известный франкоязычный обзор послевоенного западного авангарда: [10]). Так или иначе, в эпоху расцвета авангарда — т. е. до того, как мода на неоромантизм и «новую простоту» привела к росту популярности Шнитке с его «полистилистикой» и Сильвестрова с его «слабым стилем», — искусство «радикальных» композиторов из СССР оставалось все же на периферии интересов наиболее изоцированной части западной аудитории, поскольку критерии радикализма на Западе и в СССР были разными. С точки зрения западных приверженцев авангарда, музыка советских «авангардистов» грешила отсутствием стилистической строгости, чистоты и последовательности. Будучи обусловлен стремлением большинства названных композиторов к расширению своей аудитории, этот «дефект» (о его возможных глубинно-психологических причинах см., в частности, [1]) при поверхностном взгляде легко мог показаться результатом компромисса с формами художественного высказывания, приемлемыми в рамках господствующей идеологии. Даже автор самого фундаментального, в высшей степени ценного исследования советского музыкального авангарда 1960-х гг. [20] — мы, постсоветские музыковеды, должны быть благодарны американскому ученому за работу, которую значительно раньше следовало бы выполнить кому-нибудь из нас, — демонстрирует в этом отношении до некоторой

степени поверхностный подход. Так, он приписывает склонность советских «авангардистов» к «не слишком герметичному, часто легко узнаваемому языку» и их «заново пробудившийся интерес к содержательности и понятности» тому обстоятельству, что они воспитывались в духе «социалистического реализма» [20, с. 274], и фактически трактует этот «заново пробудившийся интерес» как шаг назад, к «соцреалистическим корням» (за что они будто бы «удостоились одобрения со стороны официальной критики» [20, с. 274], что не соответствует истине). В действительности же следовало бы говорить скорее об их возросшем самосознании в качестве свободомыслящих духовных лидеров, носителей определенного мировоззрения, которое по известным причинам не могло быть выражено в словесной форме (подробнее на эту тему см.: [13; 14]), — ибо музыка при репрессивном режиме, пользуясь словами Андрея Платонова, есть «окончательно запрещенная литература, когда она замыкала, — и из этого, из окончательного запрещения, — явилось самостоятельное великое искусство» ([5, с. 31], см. также: [3, с. 40]).

В продолжение разговора о сочетании заинтересованности, сочувствия и недопонимания, столь характерном для западного восприятия духовных ценностей, созданных в Советской стране, процитируем интервью, которое Пьер Булез — бескомпромиссный композитор-авангардист и выдающийся дирижер — дал литератору Михаилу Мейлаху в 2005 г. Отвечая на вопрос о своем отношении к Губайдулиной, Булез уклонился от прямой оценки ее музыки, а вместо этого заговорил об отсталости русских композиторов поколения Губайдулиной:

— Скажу откровенно, — когда я познакомился с музыкой этих русских композиторов, я понял, что они до обидного долго были изолированы от тех образцов, в которых изначально нуждались. Конечно, они пытались наверстать упущенное, но есть вещи, которые надо знать с самого начала. Это, если хотите, вопрос образования — школа, азы, а у них оно было слишком традиционным. Разумеется, они ни в чем не виноваты, но открытие Запада для них наступило слишком поздно [8, с. 100].

Все это звучит довольно тривиально и до некоторой степени обидно — даже такому безусловно великому человеку, как Булез, трудно простить столь высокомерный тон, — но дальше он обращается к более интересной материи:

— Сила <...> русских музыкантов в их замкнутости. Как только двери открываются — воцаряется тишина.

— Но в 60-е и 70-е годы они как раз были изолированы...

— Да, они еще жили в замкнутом пространстве и сопротивлялись давлению. Но как только распахнули окна — что осталось? Невольно вспоминается [немецкая] оккупация [Франции во время второй мировой войны]. Конечно, это не то же самое, но можно все-таки сравнивать. Немецкая оккупация — трудный период. Но концертные и театральные залы были переполнены. Припоминаю, как за неделю до освобождения Парижа я посетил концерт моего консерваторского профессора. В зале — яблоку упасть некуда! И это днем, в три часа, — в городе ведь не было электричества, не было и транспорта — значит, люди пришли пешком. Не говоря о том, что в любой момент могли начать падать бомбы. А зал был

полон. Но уже в последующие два года театральные залы заполнялись только наполовину. Тяга к культуре сокращалась, как шагреневая кожа. Впрочем, ситуация вполне типичная. Люди черпали силы в сопротивлении. Как только нечему стало сопротивляться, силы их оставили. Таково мое впечатление [8, с. 101].

И в этом с Булезом трудно не согласиться. Советская музыка, можно сказать, не выдержала испытания свободой, внезапно наступившей в середине 1980-х. С началом «перестройки» и «гласности» дискриминация т. н. нонконформистов или авангардистов прекратилась. За рубежом прошли премьеры ряда ключевых партитур, включая симфонию Губайдулиной «слышу... умолкло...» (1986, Западный Берлин), оперу Денисова «Пена дней» (1986, Париж) и оркестровую «Стихиру» (на 1000-летие Крещения Руси) Щедрина (1988, Вашингтон), а весной 1988 г. советская музыка всех направлений была беспрецедентно широко представлена на советско-американском фестивале «Делаем музыку вместе» (“Making Music Together”) в Бостоне. Отныне характер отношений советской музыки с внешним миром утратил былую «интригу», и нет ничего удивительного в том, что в начале 1990-х гг. многие ведущие композиторы бывшего СССР предпочли эмигрировать, хотя в более сложные коммунистические времена они, несмотря на эпизодические трения с официальными инстанциями, преуспевали на родине. Некоторые из них добились на Западе коммерческого успеха благодаря умелой эксплуатации своего советского опыта и характерных стилистических приемов из советского прошлого. Среди показательных в этом смысле примеров — грузинский композитор Гия Канчели (р. 1935) и латышский композитор Петерис Васкс (р. 1946); эти и другие аналогичные случаи заслуживают серьезного музыкально-социологического исследования (подступы к нему осуществлены в [4]). Перед советскими композиторами, чья карьера началась в середине 1980-х и позднее, не воздвигались искусственные препятствия, которые им следовало преодолевать. Соответственно их искусство утратило свою «советскую» специфику, обусловленную необходимостью заменить «самостоятельным великим искусством» то, что подверглось «окончательному запрещению».

Рецепция советской музыки на Западе вступила в новую фазу. Похоже, ныне основное внимание переключилось на стилистически «умеренных» композиторов, чье творчество до конца XX в. находилось на периферии культурной панорамы. В каталогах звукозаписывающих фирм все более и более заметное место занимают такие имена, как Мечислав Вайнберг (1919–1996), Александр Локшин (1920–1987), Герман Галынин (1922–1966), Борис Чайковский (1925–1996), Борис Тищенко (1939–2010)... Наследие малоизвестных в «большом мире» композиторов советской эпохи — тех, чьи шансы на прижизненное международное признание были ограничены вследствие холодной войны и других внешних обстоятельств, — достаточно активно реанимируется в целом ряде стран при весьма незначительной поддержке со стороны российского музыкального сообщества. Еще одна симптоматичная тенденция последнего времени — явный подъем интереса к некоторым крупным фигурам советского музыкального истеблишмента, включая Рейнгольда Глиэра и Дмитрия Кабалевского; показательно, что антологии их музыки были выпущены

такими серьезными звукозаписывающими фирмами, как Chandos и Naxos. Можно надеяться, что эта тенденция получит развитие и со временем наступит очередь Тихона Хренникова, Виссариона Шебалина, Ваню Мурадели и Юрия Шапорина (заметим в скобках, что последний был фигурой существенно более крупного масштаба, нежели Хренников или Мурадели).

Наметившийся на Западе рост спроса на советскую музыку стилистически консервативного и «умеренного» рода ярко контрастирует с внутрироссийской ситуацией. Примечательный феномен — сенсационный международный успех произведений Вайнберга, особенно его оперы «Пассажирка», завершенной в 1968 г. и никогда не звучавшей в СССР. Ее московская концертная премьера в декабре 2006 г. прошла без особого резонанса, тогда как более поздние постановки в ряде крупных европейских, а затем и американских театров, судя по всему, воспринимались с неизменным энтузиазмом. До сценических постановок оперы в России дело дошло только в сезоне 2016/17. Несомненно, «Пассажирка» содержит немало впечатляющей музыки, но довольно трудно представить себе, чтобы в современной России она смогла вызвать к себе устойчивый интерес меломанов и поклонников музыкального театра: старомодная «полистилистика» музыки и, особенно, построенная на интонациях баховской Чакони мелодраматическая кульминация рискуют оказать деструктивное воздействие на возвышенное «послание» оперы. В современной России Вайнберга помнят главным образом как художника с безупречной репутацией, пострадавшего в 1953 г. во время «дела врачей», как друга Шостаковича и автора превосходной прикладной музыки к популярным художественным и мультипликационным фильмам; что касается его обширного наследия в более серьезных жанрах, то российское музыкальное сообщество по существу только сейчас приступает к его освоению. Между тем на Западе, судя по всему, искусству Вайнберга удалось задеть некоторые чувствительные струны. Стоит процитировать следующие слова с посвященного ему сайта: «В музыке Вайнберга есть нечто божественное — свет, преодолевающий любые ограничения и препятствия и способный изменить мир к лучшему» [17]. Неожиданный и все еще продолжающийся ренессанс Вайнберга, помимо оперных постановок, многочисленных концертных исполнений и новых записей его музыки (большой частью в интерпретации зарубежных музыкантов) привел к появлению первой (не считая давно устаревшей советской книги 1972 г.) монографии о композиторе [12].

Вероятность того, что музыка Вайнберга и таких мастеров его поколения, как Локшин, Галынин или Борис Чайковский, в обозримом будущем станет исполняться в России чаще, чем за ее пределами, по различным причинам кажется не слишком высокой. С другой стороны, Георгий Свиридов (1915–1998) — композитор, чьи произведения в России звучат достаточно часто, — все еще почти неизвестен за границей. Можно предполагать, что рецепция Свиридова за пределами России затруднена ярко выраженным национальным характером его музыки и неразрывной связью его творчества со словом; вдобавок на репутации Свиридова неоднозначно сказалась посмертная публикация его поздних дневников [7], свидетельствующих о том, что по вопросам литературы, искусства и общественной жизни он придерживался крайне реакционных,

шовинистических и юдофобских взглядов. Несомненно, сам факт этой публикации резко снижает шансы на адекватное признание Свиридова в «большом мире», где его слава ретрограда и националиста грозит заслонить несомненные эстетические достоинства его высших композиторских достижений. Особый случай — Галина Уствольская (1919–2006): вокруг этого ленинградского/петербургского композитора еще в 1960–1970-х гг. сформировалась группа стойких приверженцев, к которой с 1990-х примкнул ряд выдающихся зарубежных — преимущественно немецких и нидерландских — исполнителей, что неудивительно, ибо стихийная мощь ее музыки производит почти физиологическое воздействие на слушателей вне зависимости от их происхождения и культурной принадлежности.

Риснем предположить, что иерархия ценностей, к которой тяготеют серьезные музыканты и представители музыкального бизнеса на Западе, отличается от иерархии, преобладающей в музыкальном сообществе современной России. Для многих из нас значительная часть серьезной музыки, созданной во времена господства Советской власти, звучит слишком «гладко» и «благополучно», в ней слишком сильно ощущается стремление авторов адаптироваться к советским условностям. При всей своей искренности и мастерovitости такая музыка не выказывает признаков внутреннего сопротивления, о котором говорил Булез, и поэтому с нашей точки зрения проигрывает искусству, созданному вопреки обстоятельствам, а не в пассивном или безразличном согласии с ними. Несомненно, критерии оценок изменятся, и поколения, не имеющие советского опыта, обнаружат эстетические достоинства и в произведениях, не вызывающих у нас особого интереса, поскольку они слишком тесно связаны с официально одобренной эстетикой прошедшей эпохи. На сегодняшний же день очень многое из советского наследия все еще звучит, распространяется и удерживается в культурном обиходе главным образом благодаря систематической деятельности и отдельным инициативам западных исполнителей, музыковедов, издателей и продюсеров.

ЛИТЕРАТУРА

1. Акопян Л. О. О точках соприкосновения между теоретическим музыкознанием и глубинной психологией // Музыкальная Академия. — 1999. — № 1. — С. 206–213.
2. Акопян Л. О. Религиозный аспект в поздней советской музыке: от Д. Д. Шостаковича и далее // От искусства оттепели к искусству распада империи: сб. статей / отв. ред. Н. А. Хренов. — М.: ГИИ, Канон+, 2013. — С. 272–285.
3. Бакши Л. С. Попытка прощания. Несколько тезисов о музыке тоталитарной эпохи // Музыкальная Академия. — 1992. — № 1. — С. 40–46.
4. Дубинец Е. А. Моцарт отечества не выбирает. О музыке современного русского зарубежья. — М.: Музиздат, 2016.
5. Платонов А. Деревянное растение. — М.: Правда, 1990.
6. Савенко С. И. Рукотворный космос Валентина Сильвестрова // Музыка из бывшего СССР: сб. статей. — Вып. 1. — М.: Композитор, 1994. — С. 72–90.
7. Свиридов Г. Музыка как судьба. — М.: Молодая гвардия, 2002.

8. «...Только идиоты никогда не меняют своего мнения». Разговор с Пьером Буле-зом // Мейлах М. Эвтерпа, ты? — М.: Новое литературное обозрение, 2011. — Т. II. — С. 92–103.

9. Холопов Ю. Н., Ценова В. С. Эдисон Денисов. — М.: Композитор, 1993.

10. Bosseur D., Bosseur J.-Y. Révolutions musicales. La musique contemporaine depuis 1945. — Paris: Le Sycomore, 1979.

11. Di Vanni J. 1953–1983: trente ans de musique soviétique. — Arles: Actes Sud, 1987.

12. Fanning D. Mieczysław Weinberg. In Search of Freedom. — Hofheim: Wolke, 2010.

13. Hakobian L. The Beginning and the End of the Soviet Avant-Garde: 1956–1982 // Duchowość Europy Środkowej i Wschodniej w muzyce końca XX wieku / Pod redakcją K. Drobę, T. Maleckiej i K. Sz wajgiera. — Kraków: Akademia Muzyczna, 2004. — P. 73–79.

14. Hakobian L. Tertium datur. Die sowjetische Musikavantgarde 1956–1982 // Osteuropa. — 2009. — 59, 4: Macht Musik. Kultur und Gesellschaft in Russland. — S. 77–84

15. Hodeir A. Since Debussy. A View of Contemporary Music / transl. by Noel Burch. — London: Secker & Warburg, 1961.

16. Lemaire F. La musique du XXe siècle en Russie et dans les anciennes Républiques soviétiques. — Paris: Fayard, 1994.

17. Mieczysław Weinberg (Moishe Vainberg). The Composer and His Music. — URL: <http://www.music-weinberg.net/music.html> (дата обращения: 03.07.2017).

18. MÜNCHEN/ Münchner Kammerorchester: REQUIEM x 2. URL: <http://www.der-neue-merker.eu/munchen-munchner-kammerorchester-requiem-x-2> (дата обращения: 03.07.2017).

19. Sachs J. Notes on the Soviet Avant-Garde // Russian and Soviet Music. Essays for Boris Schwarz / ed. by M. H. Brown. — Ann Arbor: UMI Research Press, 1984. — P. 287–308. (Russian Music Series, 11.)

20. Schmelz P. Such Freedom. If Only Musical. — Oxford, etc.: Oxford University Press, 2009.

*М. С. Самарина**

«ПРЕСТУПЛЕНИЕ И НАКАЗАНИЕ» Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО И ИТАЛИЯ РУБЕЖА XIX–XX СТОЛЕТИЙ**

Статья посвящена проблеме восприятия литературного наследия Ф. М. Достоевского в Италии, в частности его романа «Преступление и наказание», глубоко повлиявшего на всю европейскую литературу и переведенного на многие европейские языки. Автор статьи исследует, каким образом идеи Достоевского преломлялись и усваивались итальянскими критиками и писателями рубежа XIX–XX столетий. Автор полагает, что итальянским писателям не удалось проникнуть в масштабность и глубину проблематики великого русского писателя.

Ключевые слова: Достоевский, ницшеанство, русская литература, веризм, натурализм.

M. S. Samarina

“CRIME AND PUNISHMENT” OF DOSTOEVSKY AND ITALY OF THE TURN OF XIX–XX CENTURIES

The article is devoted to the problem of perception of Dostoevsky’s literary heritage in Italy, in particular of his novel “Crime and punishment”, which deeply influenced all European literature, and was translated into many European languages. The author of the article investigates how the ideas of the Dostoevsky were caught up and assimilated by the Italian critics and writers of the turn of 19–20 centuries. The author believes that the Italian writers have failed to penetrate into the depth and immensity of the problems of the great Russian writer.

Keywords: Dostoevsky, Nietzscheanism, Russian literature, verism, naturalism.

Италия присутствует в творческой биографии практически каждого русского писателя XIX–XX столетия, от К. Батюшкова, Н. Гоголя и В. Жуковского до Л. Толстого, А. Чехова, Вяч. Иванова, А. Ахматовой, Н. Гумилева, А. Блока, Д. Мережковского, М. Горького и И. Бродского. Даже А. С. Пушкин, никог-

* Самарина Марина Сергеевна, доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; marinasamarina62@yandex.ru.

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15–33–11007

да не бывавший в Италии (и, как известно, вообще не покидавший границ Российской империи), не исключение: итальянская тема является важной составляющей на протяжении всего его творчества.

Отношение русских к Италии глубоко и точно выражено в известной статье великого русского философа Н. Бердяева «Чувство Италии» 1915 г.

Италия для нас — не географическое, не национально-государственное понятие. Италия — вечный элемент духа, вечное царство человеческого творчества. На Италию нельзя смотреть как на одну из стран, подобно другим странам Европы... Невозможно строить свое отношение к Италии с исключительно политической, государственной, национальной точек зрения... В Италии русскому вольно дышится. Русский характер и родственен и глубоко противоположен итальянскому характеру... Мы любим в итальянцах дар переживания радости жизни, которого мы, русские, почти лишены. Мы — тяжелые, всегда ощущающие бремя жизни и мировую ответственность, любим легкость итальянцев. Мы — люди севера, любим близость итальянцев к солнцу. Так тяжела была наша история и так труден характер нашей расы, что мы почти не знаем свободной игры творческих сил человека. И нас пленяет в итальянском народе этот избыток свободных творческих сил. Русская тоска по Италии — творческая тоска, тоска по вольной избыточности сил, по солнечной радости, по самоценной красоте. И Италия должна стать вечным элементом русской души. Италией лечим мы раны нашей души, истерзанной русской большой совестью, вечной русской ответственностью за судьбу мира, за всех и вся... [1, с. 367–369].

Эти слова особенно применимы к Ф. М. Достоевскому, неоднократно бывавшему в Италии (впервые — в 1862 г.) и подолгу жившему в Риме, Флоренции, Неаполе, Турине, Милане. Один из самых важных и значимых для его творчества периодов он провел во Флоренции, он приехал в 1869 г., получив деньги за только что опубликованный роман «Преступление и наказание», и жил вместе с женой Анной Григорьевной (урожденной Сниткиной) на площади напротив знаменитого дворца Питти, совсем недалеко от исторического средневекового квартала, связанного с именем Данте. Мемориальная табличка «In questi pressi fra il 1868 e il 1869 Fedor Michailovic Dostoevskij compì il romanzo "L'idiota"» находится на классическом фасаде дома № 22, возле которого всегда можно увидеть нескольких русских путешественников (на самом деле более точный адрес квартиры Достоевского — это расположенная рядом улица Гвиччардини, д. 8).

Во Флоренции он закончил текст одного из самых важных, самых концептуальных для своего творчества романов — «Идиот», работу над которым он начал в 1867 г. в Женеве, а затем продолжал писать в Милане. Это было сложное время для великого писателя — ему не хватало денег (как, впрочем, всегда — вспомним его страсть к азартным играм и катастрофические последствия этого), он скрывался от московских кредиторов. Милан ему не нравился, казался мрачным, и вскоре писатель с женой переехали во Флоренцию. Как писала его верная и любящая жена Анна (которая была и его вечной помощницей и секретарем), они вместе обошли все достопримечательности города, музеи и церкви; писатель любил прекрасные сады Боболи и часто ходил в богатейшую местную библиотеку. Флорентийская атмосфера действовала на писателя благотворно, хотя он и не переставал скучать по Петербургу. Впоследствии,

вернувшись на родину, великий писатель всегда тосковал по Италии и писал об этом в письмах и статьях. Тем не менее Италия все же не заняла в его жизни такого ключевого места, как у Гоголя, испытывавшего к Италии настоящую страсть, и осталась для него всего лишь неким светлым пятном в его биографии, не оказав значительного влияния на его творчество.

И напротив, влияние, оказанное творчеством великого русского писателя на итальянскую литературу (как и на европейскую), было, безусловно, глубоким и многосторонним.

Необходимо отметить, что к рубежу XIX и XX столетий итальянский читатель уже был довольно хорошо знаком с творчеством Достоевского [3]. Это связано с общим пробуждением интереса итальянцев к России, хотя это знакомство началось не с итальянских, а с французских переводов многих произведений русской литературы, при этом большое влияние на восприятие русской литературы в Италии имела известная книга М. де Вогюэ «Русский роман» 1885 г. Вскоре после этого, в последнее десятилетие XIX в., практически все романы Достоевского были переведены на итальянский язык.

Подъем интереса читающей публики к романам Достоевского является, безусловно, заслугой известного литературного критика Анджело де Губернатиса (1840–1913), итальянского востоковеда, санскритолога, литературного критика и большого знатока и ценителя России. Де Губернатис был некоторое время связан с кружком Бакунина и был женат на его родственнице Софье Безобразовой. В кругу его научных интересов одно из важнейших мест всегда занимала русская литература, его вклад в создание и развитие метода сравнительной мифологии высоко ценил А. Н. Веселовский. В 1877 г. в Милане вышла книга де Губернатиса о России и русской культуре, а затем появилось несколько романов Достоевского с предисловиями, написанными де Губернатисом.

Де Губернатис основал в Италии несколько периодических журналов, а также сотрудничал во множестве европейских изданий: в качестве корреспондента журнала «Вестник Европы», издателя итальянского журнала во Флоренции «Rivista Europea» (1869–1876); кроме того, он работал постоянным обозревателем еще одного журнала — «Nuova antologia», в котором был постоянный большой раздел «Иностранная литература», где публиковались материалы о русских писателях.

Де Губернатис участвовал в качестве редактора и составителя в целом ряде трудов, посвященных русской культуре и литературе; это, прежде всего, известная работа 1877 г. по русской истории, культуре и географии «Россия», изданная в Милане. Он же, кроме того, написал предисловия ко многим переводам романов Достоевского на итальянский. В своих статьях о Достоевском Де Губернатис всегда подчеркивал крайний трагизм, психологизм, несомненную болезненность его героев и специфическую «философию страдания», необходимую, по мысли великого русского писателя, для нравственного самосовершенствования и духовного перерождения [10, с. 430]. Подобную оценку творчества (в целом справедливую) Достоевского станут впоследствии разделять практически все западноевропейские критики.

Это прежде всего известный итальянский филолог — славист и переводчик романов Достоевского Доменико Чамполи (1852–1929), впервые заговоривший

о такой важной реальности, как трудность восприятия Достоевского западным читателем. Эту сложность, а иногда и невозможность понимания Чамполи объясняет принципиально другой, в сравнении с европейскими романами, проблематикой текстов Достоевского: практически в любом из европейских романов основой содержания является любовная история. Для героев Достоевского любовное чувство является не главным и не оно заполняет все их существование; любовь, скорее, является неким фоном для поисков истины и справедливости, для некоей «религии страдания» [8, с. 189–201]. Герои великого русского писателя, таким образом, заведомо шире персонажей европейских романов. При этом Чамполи ставит Достоевского выше многих выдающихся европейских писателей, т. к. ни Флобер, ни Золя, ни Гофман не смогли настолько глубоко проникнуть в психологию своих персонажей. Более того, по мнению Чамполи, гений Достоевский является всеобъемлющим, он намного выше и Тургенева, и даже Толстого, т. к. его мир намного шире и глубже прежде всего психологически. Кроме того, Чамполи рассматривал творчество Достоевского и с позиций философии натурализма, подчеркивая его интерес ко внутреннему миру преступника (прежде всего Раскольникова) и его стремление изучить преступление с точки зрения его патологического невротического состояния, что, безусловно, заставляет вспомнить Ч. Беккарию, великого итальянского мыслителя, философа и публициста, заложившего основы науки криминологии.

Необходимо отметить все же, что в это время возникает новое литературное течение, далеко ушедшее от традиционных христианских ценностей и отказавшееся от мистики итальянского католицизма, — итальянский веризм (Л. Капуана, Дж. Верга, М. Серао, Г. Деледда, Д. Чамполи, Ф. де Роберто). Это новое течение, с его естественнонаучным объяснением человеческого поведения, теорией общества и среды и ориентацией на французский натурализм (Э. Золя), просто не могло воспринять некоторые основные религиозные идеи Достоевского — идею искупительного страдания и покаяния, идею богоискательства. Действительно, трудно себе представить более противоположных по духу писателей, чем Достоевский и теоретик итальянского веризма Л. Капуана. Влияние Достоевского на итальянскую литературу в 70-е и 80-е годы XIX столетия было, таким образом, минимальным. Справедливо, что разница в творческом методе Э. Золя (основателя натурализма, глубоко повлиявшего на итальянский веризм) и Достоевского не могла остаться незамеченной в итальянской критике. Так, Де Губернатис утверждал, что Достоевский — писатель глубоко верующий, страдающий своему ближнему и сражающийся за христианский идеал любви и справедливости; Золя же — скептик, атеист, беспристрастно описывающий жестокое и бесчеловечное общество; нравственная сила, таким образом, остается на стороне русского писателя, который даже в самом закоренелом преступнике видит искру божью. Единственное, что, по мнению Де Губернатиса, сближает Достоевского и Золя — это стилистическая шероховатость и некоторая грубость формы, поскольку оба писателя изображают самые темные и неприглядные стороны человеческого существования.

К концу XIX столетия многие итальянские писатели в силу разных причин отходят от веризма, позитивизма и натурализма и переориентируются с французской культуры на культуру Германии (Ницше), а также на русскую

культуру в лице Л. Толстого и Ф. Достоевского. На первое место опять выходят нравственный пафос, психология страдания и болезненное восприятие мира, а самым читаемым и обсуждаемым из романов Достоевского становится «Преступление и наказание» [5, с. 388–399].

Наиболее ярким представителем итальянской литературы «конца столетия» был, безусловно, Габриэле Д'Аннунцио (1863–1938). Его роман «Джованни Эпископо» (1892) явно написан по следам и под глубоким впечатлением от рассказа Достоевского «Кроткая». Роман наполнен описанием душевных страданий героев, их унижений и драм. Главный герой постоянно занимается анализом своих нравственных мучений и уподобляет свой жизненный путь жизни Иисуса Христа. В романе, кроме того, есть и прямые следы влияния образов Достоевского: так, в фигуре больного и опустившегося пьяницы, с которым разговаривает главный герой, явно проступают черты Мармеладова из «Преступления и наказания». Характерно, что нигде при этом Д'Аннунцио не поднимает любимую писателями-натуралистами и веристами тему среды и ее влияния на человека, что показывает его окончательный отказ от эстетики натурализма.

Кроме идеи сострадания, Д'Аннунцио воспринял у Достоевского и его «ницшеанскую» концепцию сильной личности, идею «сверхчеловека» [6]. В романе «Невинная жертва» (1892) итальянский писатель снова поднимет проблематику «Преступления и наказания» — моральный аспект убийства «по праву сильного» [9, с. 318], оставляя без внимания религиозную составляющую, исключительно важную для героев Достоевского.

Проблема преступления и наказания волновала также и старшего современника Д'Аннунцио, основоположника веризма Луиджи Капуану (1839–1915), автора романа «Маркиз Роккавердина» (1901), герой которого, сицилийский аристократ, не вдаваясь в мучительное философствование, свойственное героям Достоевского, сознательно идет на преступление и обосновывает свое право на убийство вседозволенностью своего феодального класса. У Капуаны, таким образом, корни преступления находятся в социальной среде, а не в стремлении спасти человечество и найти истину, которым руководствовался герой «Преступления и наказания».

Творчество сардинской писательницы, лауреата Нобелевской премии по литературе и последовательницы веризма Грации Деледды (1871–1936) также является примером своеобразного усвоения и переработки ряда важнейших идей Достоевского [12, с. 113–119]. Великий русский писатель привлекал ее в первую очередь как тонкий и глубокий психолог [13, с. 31–111], а не философ. На протяжении всего творчества Грации Деледды в ее романах и рассказах особое значение имела проблематика преступления и наказания и связанного с этим необходимого искупления именно в силу того, что действие ее романов разворачивается в Сардинии, где преступность, как организованная, так и индивидуальная, являлась необходимым элементом веками формировавшегося общественного и нравственного уклада жизни [11, с. 66–67]. Таковы ее роман «Путь зла» (1896), а также рассказ «Заблуждение» (1901), который можно рассматривать как некий ответ итальянской писательницы на «Преступление и наказание» Достоевского. Герой рассказа, бедный студент Андреа

Верре, имеет много общего с Раскольниковым (даже во внешности) и поставлен в сходные с ним обстоятельства [3, с. 166–195]. Подобно Раскольникову, Андреа Верре — личность одаренная и мыслящая, но глубоко презирающая окружающих и считающая себя намного выше их. На преступление герой Деледды решается именно после прочтения романа Достоевского, глубоко его поразившего [6, с. 97–164].

Тем не менее в последний момент он все же находит в себе силы отказаться от убийства; вспоминая сон Раскольникова об убитой лошади и отбрасывая уже занесенный над старушкой нож, он понимает, что ему удалось излечиться от страшной болезни. Характерно все же, что, в противоположность герою Достоевского, в нравственном перерождении Андреа Верре абсолютно отсутствует христианская составляющая; религиозная тема, таким образом, не занимает особо важного места в этом рассказе сардинской писательницы.

Грация Деледда еще раз возвращается к теме преступления и наказания в одном из своих самых известных романов «Плющ» (1906), но уже в другом аспекте. Сардинскую писательницу интересует прежде всего область психологическая, т. е. не причины преступления, а последствия наказания — муки больной совести и искупление страданием. Героиня романа Аннеза решается на преступление из самоотречения — из стремления спасти свою семью от разорения, а своего возлюбленного от позора. Главная движущая сила ее поступка совершенно иррациональна; это самозабвенная греховная любовь и преданность своему возлюбленному. После убийства она начинает испытывать страшные муки совести, граничащие с умственным расстройством. Только разговор со священником пробуждает в ней нравственное христианское начало и возвращает ее к религии и к вере в себя и в человеческую доброту. После покаяния ее жизнь становится образцом смирения, милосердия и самоотречения.

В следующем романе сардинской писательницы «Тростник на ветру» (1913) опять возникает тема преступления и наказания. Но здесь совершенное преступление становится не результатом мучительных раздумий и философствований, а всего лишь следствием случайного стечения обстоятельств. Герой романа Эфикс, случайно убивший разгневанного отца своей невесты, сам творит над собой суд, считая своим долгом искупить свой невольный грех путем самоотречения и служения семье и обществу и, таким образом, духовно возрождается. Грация Деледда вслед за Достоевским видит спасение от мира зла в следовании простым христианским истинам.

Итальянская литература рубежа столетий, таким образом, глубоко восприняла и переработала идеи Достоевского, его психологизм, социальную проблематику, его идею самоотречения, служения и очищения страданием, его христианскую составляющую [2, с. 5–36]. При этом каждый писатель акцентировал одну из составляющих — социальную, психологическую, религиозную. Проникнуть в весь тот комплекс и масштаб личности, который характеризует сложнейшую фигуру Раскольникова с его глубокой философией, противоречивостью, гордыней и презрением к обществу, ни одному из итальянских писателей не удалось.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. Чувство Италии // *Философия творчества, культуры и искусства*. — М.: Лига. 1994. — Т. 1. — С. 367–369.
2. Володина И. П. Достоевский и итальянская литература XIX — начала XX вв. // *Достоевский в зарубежных литературах* / отв. ред. Б. Г. Реизов. — Л.: Наука, 1978. — С. 5–36.
3. Карякин Ю. Ф. О философско-этической проблематике романа «Преступление и наказание» // *Достоевский и его время*. — Л., 1971. — С. 166–195.
4. Потапова З. М. Русско-итальянские литературные связи. Вторая половина XIX в. — М., 1973.
5. Реизов Б. Г. «Преступление и наказание» и проблемы европейской действительности // *Известия АН СССР. Сер. лит. и яз.* — 1971. — Т. XXX, вып. 5. — С. 388–399.
6. Фридлендер Г. М. Эстетика Достоевского // *Достоевский — художник и мыслитель*. — М., 1972. — С. 97–164.
7. Шестов Л. *Достоевский и Нитше (философия трагедии)*. — СПб., 1903.
8. Ciampoli D. *Saggi critici di letterature straniere*. — Lanciano, 1904. — P. 189–201.
9. D'Annunzio G. *La morale di Emilio Zola* // *Documenti e prefazioni del romanzo italiano dell'Ottocento* / a cura di R. Bertacchini. — Roma, 1969. — P. 318.
10. De Gubernatis A. *Romanzieri contemporanei: F. Dostoevsky* // *Nuova Antologia*. — 1881. — Vol. 26, 1 aprile. — P. 430.
11. Gigli L. *Il romanzo italiano. Da Manzoni a D'Annunzio*. — Bologna, 1914. — P. 66–67.
12. Guarnieri Ortolani A. M. V. *Saggio sulla fortuna di Dostoevskij in Italia*. — Padova, 1947. — P. 113–119.
13. Piromalli A. *Grazia Deledda*. — Firenze, 1968. — P. 31–111.

РЕЦЕНЗИИ

*А. А. Ермичёв**

**ВОЛОШИНА С. М. УТОПИЯ И ЖИЗНЬ. БИОГРАФИЯ
НИКОЛАЯ ОГАРЕВА. — СПб.: Владимир Даль, 2016. — 509 с.**

A. A. Ermichev

*VOLOSHIN S. M. UTOPIA AND LIFE. BIOGRAPHY OF NIKOLAI OGAREV. —
ST.PETERSBURG, VLADIMIR DAHL PUBL., 2016. — 509 p.*

Рецензируемая книга хороша уже тем, что возвращает нас к русской революционной истории, к одному из выдающихся ее деятелей — поэту, публицисту, другу А. И. Герцена — Николаю Платоновичу Огареву. Это — биография Н. П. Огарева; даже не «интеллектуальная биография» (стало модным писать такие!), а просто — биография: родился, учился, радовался, страдал, дружил, ссорился, старел и умер. Написанное богато ссылками на документальные свидетельства, сохранившиеся в письмах и иного рода записках, которые автор книги нашла в архивах. Личность Николая Платоновича не может не привлечь нашего доброжелательного и снисходительного внимания.

Сангвиник и часто меланхолик, доброжелательный и ожидающий такого же отношения от окружения, он был экстравертом, непригодным к публичной деятельности. Родившись в богатой дворянской семье в 1813 г., он возмател в возбужденной атмосфере русского романтизма с его беспредельными чаяниями любви и света. Энергетика отрока и юноши вся ушла в книжность, и водой из этого колодца он питал свой растущий организм. Собственную жизнь он выстраивает по образцам, предложенным ему романтической литературой. Ему нравилось свободное единство с друзьями и женщинами, и он хотел такого же общежития для всех, включая добрый русский народ, не понимавший своего положения.

Контраст между упоительной книжностью и прозой жизни вынудил его стать диссидентом, не обладая ни волевым характером, ни знанием действительности для разрешения конфликтов с нею. Боль от конфликтов снималась анальгетиками — умеренным поэтическим творчеством, вином и участливой

* Ермичёв Александр Александрович, доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия.

женской лаской. Всю сознательную жизнь он прошел дилетантом, ничего не дав соответствующего его таланту и уму — ни в науке, ни в социальной теории, ни в поэзии. Мало-мальски благополучно он не устроил жизнь своих близких — как и свою.

Ему повезло — случай сдружил его с великим А. И. Герценом. Это приобщило его к русскому освободительному движению. Запоминаются два ярких эпизода его участия в последнем. Еще в 1840 г. Огарев единственный среди всех русских радетелей за народ — за вполне умеренную сумму (а как бы он мог жить без денег?) — освободил своих крепостных крестьян. Другой эпизод — сближение гуманного Огарева с Бакуниным и Нечаевым и сочинение кровожадного воззвания «Гой, ребята, люди русские»: «Припасаите петли крепкие на дворянские шеи тонкие! Добывайте ножи острые на поповские груди белые! Будут плакать, будут, сетовать жены их и дети малые — не должно для них пощады быть, надо всех их нам со света сжить!» и т. п.

Автор свободна от соблазна приукрасить нравственный облик своего героя, и нужно признать, что образ Н. П. Огарева малопривлекателен. Уж не потому ли в «Вехах» М. О. Гершензон написал ужасные слова о мерзости запустения в русском интеллигентском быте («ни малейшей дисциплины, ни малейшей последовательности даже во внешнем; день уходит неизвестно на что, сегодня так, а завтра, вдохновенно, все вверх ногами; праздность, неряшливость, гомерическая неаккуратность в личной жизни, наивная недобросовестность в работе...»), что хорошо был знаком с жизнью Н. П. Огарева?

Конечно, Огарева не нужно красить только темной краской (В. В. Розанов: «Огарев, такой слабый, мил»). В революционном движении были и другие, о ком, например, писали П. А. Кропоткин и В. Г. Короленко — яркие личности — подвижники, кого называет тот же М. О. Гершензон.

В книге, свободной от советско-марксистского идеологизма, множество страниц описывают перипетии внутри революционного движения — жестокие и даже неприличные схватки по самым разным поводам (не только по вопросам тактики революционного движения, но не реже — по денежным вопросам; например, об использовании денег бахметьевского фонда), между разными группами («Колокол» и «Современник», «стариками» и «молодыми»).

Войти в революционное движение не хочется, да ведь в него не входят, а попадают, вовлекаются — так же, как речной поток прихватывает оставленный на берегу скарб и весело несет его на своих волнах. Революционное движение или, лучше сказать, брожение — неперменная среда русской жизни со времени А. Н. Радищева. Оно оказало мощнейшее воздействие на все ее проявления — от экономики и политики до философии и искусства.

Теперь мы понимаем, что революционное движение (брожение) не может быть понято как целенаправленный результат сознательной деятельности сплоченного отряда рыцарей без страха и упрека, людей, как бы отлитых из единого куска стали, ордена русской интеллигенции, ведомого единым планом. Это не так. Революционное движение — это появление в общественной ткани больных клеток — отдельных людей, заражающих окружение. Год от году общество болеет, затем смиряется с мыслью о необходимости революционных перемен, и тогда они происходят. Случайная причина запускает механизм перемен.

*А. А. Ермичёв**

**ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ МЫСЛИ [13]:
ЕЖЕГОДНИК 2016–2017 / ПОД РЕДАКЦИЕЙ
М.А. КОЛЕРОВА. — М.: Модест Колеров, 2017. — 976 с.**

A. A. Ermichev

*STUDIES IN THE HISTORY OF RUSSIAN THOUGHT [13]: 2016–2017 YEARBOOK /
EDITED BY M. A. KOLEROV. — MOSCOW: MODEST KOLEROV PUBL., 2017. — 976 p.*

Вышел в свет очередной, уже тринадцатый, том «Исследований по истории русской мысли» за 2016–2017 г. Редактор и издатель серии М. А. Колеров навсегда вписал свое имя в историю русской культуры.

Как обычно, ежегодник богат содержанием. Читатель сразу же обратит внимание на впервые опубликованную на русском языке диссертацию В. М. Сечкарева «Влияние Шеллинга на русскую литературу 20–30-х годов XIX столетия». Любой из историков русской философии в разных указателях и подстрочных ссылках десятки раз встречался с именем В. М. Сечкарева и наконец теперь сможет изучить эту его работу, снабженную весьма содержательной вступительной заметкой В. В. Янцена и рецензией Д. И. Чижевского на это издание, впервые опубликованной на русском языке. В этом же разделе Н. К. Гаврюшин поясняет, какой философской научностью Шеллинг пленил князя В. Ф. Одоевского — одного из руководителей кружка любомудров и автора «Русских ночей». Именно в освоении идей Шеллинга у любомудров возникает мысль о необходимости национальной русской философии. Знатокам истории нашей культуры нет смысла пояснять значение Шеллинга и, соответственно, значение для них исследования В. М. Сечкарева

Другой блок материалов в рекомендуемом ежегоднике — неизвестные русскому читателю работы С. Л. Франка: подготовительные работы к его «Непостижимому». Публикаторы и комментаторы этих материалов — многолетние и академически добросовестные исследователи творчества С. Л. Фран-

* Ермичёв Александр Александрович, доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия.

ка Г. Е. Аляев и Т. Н. Резвых — назвали их «Размышления. Первая философия». (Кстати, в ежегоднике за 2015 г. ими же была представлена переписка С. Л. Франка со своим другом В. Б. Ельяшевичем за 1922–1950 гг., которая так много рассказывает о философе). В этом же блоке рецензируемого сборника О. Назарова поместила переведенные ею и ею же поясненные «сокращенные эскизы» трех работ С. Л. Франка — «Предмет знания» (онто-гносеология), «Душа человека» (психология-антропология) и «Духовные основы общества» (философия общественного бытия). Эти «эскизы» были напечатаны в конце 20-х гг. прошлого века в немецком «Логосе» и «Кантовских исследованиях». Так что к уже имеющейся у нас хорошей литературе о С. Л. Франке публикаторы добавили несколько неизвестных глав. С печалью напомним, что в Германии издается (или уже издано) собрание сочинений русского философа, а в России об этом можно только мечтать.

Помимо названных двух крупных блоков (их материалы занимают 512 страниц «Ежегодника») в сборнике содержится целая россыпь больших и интересных статей.

Нельзя пересказывать оглавление книги, но на самое значительное нужно сориентировать читателя. Нужно обратить внимание на большое исследование Л. Кациса о взаимоотношениях философа и тоталитарного общества. Речь идет о боли и несчастьях А. Ф. Лосева. У каждого из читателей, вероятно, сложится свое представление о мере деликатности автора исследования, бесстрашно коснувшегося своими перстами разверстой раны.

Интересен очерк немецкого автора К. Хуфена о послевоенной общественно-политической позиции Ф. А. Степуна. «Его вера в религиозные силы самозлечения населения его родной страны, ставшей коммунистической, была искренней», и потому он, будучи противником коммунистического строя, категорически отказывался от участия в любых организациях, которые бы посягали на попытки силой вразумить русских или развалить страну.

Далее можно отметить небольшую остроумную заметку Н. К. Гаврюшина «Хайдеггер и русская философия». Он считает, что нынешняя популярность Хайдеггера у нас — это дань моде.

Интересно и много другое, потому что здесь представлены документы или документированные исследования (о Н. О. Лосском, Г. В. Флоровском, Д. И. Чижевском и др.).

Обычно от рецензии ожидают указания на недостатки издания. Что касается содержания ее — недостатков нет. Благодаря таким изданиям история русской мысли становится наукой. Но есть сожаление о не очень удобном для чтения формате книги, объеме, мелком шрифте. В этом отношении первые выпуски были вполне приемлемы — в 14–15 печатных листов. Здесь и шрифт по крупнее можно было себе позволить... Издатель, видимо, не предполагал, что его работа будет длиться годами. Материал же — не убывает.

УДК 091

*Д. К. Богатырёв**

ШЕЛЛИНГ

D. K. Bogatyrev
SHELLING

Шеллинг Фридрих Вильгельм Иозеф (1775–1854) — один из творцов немецкой классической философии, поставивший (в поздний постклассический период) задачу ее системного преодоления, а через это и всей рационалистической философии Нового времени, и предложивший оригинальные решения на теистической платформе. Изложение и интерпретация воззрений Шеллинга имеет специфические сложности. Во-первых, его мышление богато идеями. Шеллинга никак не назовешь философом одной идеи вроде Спинозы или Фихте (раннего периода «Наукоучения»), которых Шеллинг сумел «помирить» в рамках своей философии. Шеллинг не только сам продуцировал идеи, но, будучи натурой впечатлительной и восприимчивой, откликался на различные веяния, пытаясь интегрировать их (не всегда органично и в специфических аранжировках) в свои концепции. Во-вторых, Шеллинг перманентно модифицировал свои воззрения, за что его сравнивали с Протеем. У многих это вызывало раздражение и даже насмешки. Он создал несколько «систем», в радикальном варианте их насчитывают шесть: натурфилософия — трансцендентальный идеализм — эстетический идеализм — философия тождества — теософия свободы — философия мифологии и откровения. Сам Шеллинг полагал, что речь нужно вести о модификациях единого по базовым интуициям мировоззрения, а философии он создал по большому счету две — негативную, которая принадлежит классике, венчающейся гегелевской системой, и позитивную. С такой самооценкой в целом можно согласиться. Сам факт наличия пяти модификаций в рамках классического периода развития наглядно демонстрирует отсутствие подлинной системы. Вполне объяснимо, что интуитивные прозрения, столь ча-

* Богатырёв Дмитрий Кириллович, доктор философских наук, профессор, ректор Русской христианской гуманитарной академии.

сто посещавшие Шеллинга, не всегда достигали концептуальной завершенности. По решительности внутренних реформ Шеллинг удерживает пальму первенства среди всех великих философов. В каком-то смысле он «философ перехода» — сначала от Фихте к Гегелю, затем от философии понятия (негативной, неизбежно приводящей к пантеизму и атеизму) к философии откровения (положительной, теистической). Обдуманной волей к изменению взглядов Шеллинг напоминает Канта, который также довольно поздно перешел к построению «критической» философии. Однако Кенигсбержец в догматический период не создал оригинальной философии, а Шеллинг блистал оригинальностью (доходящей порой до утопических фантазий) на всех этапах своей мировоззренческой эволюции. Третьей сложностью выступает терминологическая двусмысленность, порой доходящая до путаницы, связанная с попытками своеобразных (порой нарочито) интерпретаций устоявшихся концептов, а также с наделением терминов новыми смыслами на разных этапах творческого пути.

Шеллинг родился в обеспеченной семье (его отец был пастором) и получил превосходное образование. Его соучениками и друзьями в Тюбингенском университете были Гегель и Гёльдерлин. С Гегелем они вместе издавали «Критический философский журнал». Шеллинг, бесспорно, оказал сильнейшее влияние на Гегеля: преодоление кантианского и фихтеанского субъективизма, понимание природы как развивающейся системы, значение противоречий в развитии, окончательный поворот к метафизике и онтологии свободы, наконец — понятие Абсолютного как субстанции-субъекта. Можно говорить о конгенитальности некоторых интуиций великих философов, пути которых с неизбежностью, порождающей отталкивание самостоятельных мыслителей, со временем разошлись. Гегель сумел придать своим идеям систематическую форму, а в отношении Шеллинга, который всегда настаивал на системности подлинной философии, можно вести речь скорее о внутренней цельности, да и то на стадиях «Системы трансцендентального идеализма» и «Философии откровения». Тем не менее, несмотря на отсутствие формальной завершенности, Шеллинг оказывал практически во все периоды своей интеллектуальной эволюции значительное влияние на развитие европейской философии. Гегель критиковал Шеллинга в своих главных работах «Феноменология духа» и «Наука логики». Шеллинг предпринял попытку системной критики Гегеля в своей поздней философии (известны различные варианты лекционных курсов). В 1841 г. в Берлинском университете, где он занял кафедру умершего в 1831 г. Гегеля, от мэтра ждали философского откровения, нового «коперниканского переворота», на его лекциях присутствовали известные люди (несколько лекций посетили С. Кьеркегор и Ф. Энгельс). Однако чуда не произошло (в том числе и «по неверию их», хотя не только). В целом положительная философия не нашла серьезного отклика у его европейских современников, в отличие от России, где Шеллинг, уже и на ранних стадиях встреченный с большой симпатией, фактически оказался главным вдохновителем религиозно-идеалистического движения. В 1846 г. он покинул Берлинский университет. Умер в старости практически в забвении.

При всей восприимчивости Шеллинга к идейным влияниям вполне возможно обозначение главных зон притяжения его мысли. В собственно фило-

софском ракурсе таковы Фихте и Спиноза. Следует подчеркнуть традицию религиозного мистицизма и мистического пантеизма (Ф. Баадер, Я. Бёме, Дж. Бруно, И. Экхарт). Шеллинг, бесспорно, является наиболее религиозно мотивированным представителем немецкой классики, причем с очень сильным вниманием к эзотерике и нетрадиционным (гностическим) концепциям. В этом плане его религиозный исход в позднем творчестве вполне логичен. Общекультурной зоной притяжения его мысли является романтизм. Шеллинг дружил с главными идеологами немецкого романтизма, а К. Шлегель стала его женой. Он попытался придать базовым интуициям романтиков онтологический и даже теологический смысл. Все эти влияния переплавляются Шеллингом в цельное, хотя и не вполне оформленное (что, в сущности, вполне соответствует духу романтизма) мировоззрение. Идеализм Шеллинга — диалектический, мистический, эстетический.

Шеллинг входит в философию через Фихте, с которым познакомился в 1793 г. и место которого в Йенском университете занял в 1799 г., когда Фихте вынужден был оставить пост в связи с обвинениями в атеизме. Со свойственной ему восприимчивостью он глубоко вжился в идеи автора «Наукоучения». Я, самосознание, свобода, деятельность навсегда остались принципами Шеллинга в метафизике. В некотором смысле всю последующую философию Шеллинга, включая размышления в поздний период о божественном самоограничении, можно рассматривать как вариации на фихтеанские темы. В 1795 г. под влиянием Фихте выходят «Философские письма о догматизме и критицизме». Однако в фихтеанстве Шеллинга не устраивает превращение природы в тень духа, «площадку для упражнений» самосознающего субъекта по исполнению нравственного долга.

В своей натурфилософии («Идеи к философии природы», 1797) Шеллинг на основе свойственных романтизму представлений о природе как прекрасном творении и своего рода символе духовного мира предлагает систематическое обобщение данных современного ему естествознания. Натурфилософия Шеллинга подчеркнута антимеханистична в пике не только получавшим тогда все большее распространение материалистическим доктринам, но и фактически механистичным кантовским представлениям об «агрегате» материального мира. Природа в сущности жива (идея, близкая к Античности и Возрождению), а неживая материя — это недоразвитая жизнь. Шеллинг впервые в истории философии создает концептуальный набросок природы как живой и развивающейся системы. Речь не идет об эволюции во времени, как позже у Дарвина или Энгельса, но об иерархии уровней. Метод развития, который находится в самой природе, а не только в нашем сознании, мыслится Шеллингом по образцу фихтевского «Наукоучения».

Борьба сил и стихий (полюса магнита, свет и тяжесть) — основа жизни, синтезы противоположностей формируют более высокий уровень, внутри которого существующее самостоятельно на низшем уровне становится элементом системы. Сущее становится не-сущим: и в том смысле, что оно утрачивает самостоятельное существование, и в том, что «несет» на себе более высокую форму. Позднее диалектика сущего и не-сущего проявится в богословских размышлениях Шеллинга. Другой стороной процесса выступает диалектика

внутреннего и внешнего. Внешнее, переходя на новый уровень, становится внутренним: так камень, сущий на доорганическом уровне самостоятельно, на биологическом представляет собой кость в составе организма, т. е. в процессе синтетической возгонки элементов в целостность они преобразуются до трудноузнаваемого состояния. В своей натурфилософии Шеллинг осмысливает практически все современные ему естественнонаучные открытия — А. Гальвани, А. Вольта, А. Лавуазье (в физике и химии), А. Галлера, А. Брауна в биологии. Однако почему природа живет и развивается? Ответ Шеллинга: она духовна по своей глубинной сущности. Природа — дремлющий или окаменевший интеллект. Пробуждение идет от неживого к живому и завершается в человеческом сознании. Но ведь именно таков тезис материализма (реализма): сознание и дух суть произведения (порождения) материальной субстанции. Шеллинг полагает, что по-своему правы и реализм, и идеализм (фихтевский). Задачу согласования этих мировоззренческих противоположностей решает «Система трансцендентального идеализма» (1800), которая принесла славу 25-летнему философу.

Идеализм в «Наукоучении» систематически и убедительно, на основе диалектики саморазвивающегося трансцендентального самосознания, демонстрирует нам, как формируется весь мир нашей сознательной духовной жизни, включающий в себя и представление о природе как внешнем ему объекте, частью которого (в качестве тела) мы сами являемся. Однако, с другой стороны, сознание и исторически следующее за ним эмпирическое самосознание сами суть продукты живой природы. Шеллинг применяет схему, которую в свое время использовал Спиноза для разрешения проблемы картезианского дуализма души и тела: они суть одно и то же, мыслимое под различными атрибутами. Новация Шеллинга заключается в процессуальном видении проблемы. Согласно Шеллингу, реализм и идеализм рисуют нам две проекции в сущности одного и того же процесса. Можно сказать, что каждый прав по-своему, но лучше — что оба подхода ограничены, поскольку каждый принимает самое себя за единственную истину. Так происходит потому, что ни одна из сторон не видит главного — «третьей силы», которая по сути первая и выступает основанием обеих проекций. Речь идет об Абсолюте, который сколь субъект (как у Фихте), столь и субстанция (как у Спинозы).

В трансцендентально-критическом идеализме Канта и Фихте субстанция всего лишь категория, т. е. одна из базовых функций трансцендентального самосознания. Шеллинг уходит от сугубо функционалистской интерпретации субстанции. Самосознание по сути представляет собой субстанцию, т. е. такую природу, которая сама себя порождает, выступая причиной самой себя. Речь у Шеллинга, конечно же, не идет о физической природе, на отождествлении которой с субстанцией строится критикуемый им материализм. Однако нельзя сказать, что это духовная субстанция, в таком случае перед нами было бы просто модифицированное фихтеанство. Лучше сказать, что у Шеллинга субстанция «никакая»: перед нами образ «божественного Ничто», бездны апофатической теологии, которая в воззрениях немецких мистиков (Экхарта, Бёме, Баадера) интерпретируется онтологически как *ungrund*, «безосновность в Боге». Однако Шеллинг на этапе трансцендентального идеализма и философии

тождества мыслит в катафатических терминах. Абсолют-в-себе — безразличие противоположностей (как совпадают в центре магнита «+» и «-»). Принцип совпадения противоположностей в Боге был сформулирован еще Николаем Кузанским, который при этом удерживал теистические позиции. Бруно придал этой идее пантеистический разворот, выстроив концепцию совпадения абсолютных противоположностей — Бога и природы. Космос, согласно Бруно, представляет собой «бесконечное следствие бесконечной причины». Шеллинг опирается на Бруно и попадает в ловушку диалектического пантеизма: Бог — это вселенная, взятая в аспекте ее тождества, а вселенная оказывается Богом в самораскрытии. Своеобразие Шеллинга заключается в попытке синтезировать пантеизм и персонализм. Пантеистическая модель происхождения мира строится на принципе рождения, а теистическая — творения. У Шеллинга на стадии философии тождества они сливаются до безразличия — как субъект и объект в его концепте Абсолютного.

Аналогичное отождествление получило место и у Гегеля, что и привело его к концепции тотального развития, в которой развивается не только мир, но и сам Бог. Однако у Гегеля развитие имеет рациональную (диалектико-логическую) структуру. Шеллинг предлагает романтическую — иррационально-эстетическую версию этого же принципа. Интеллектуальная интуиция, на запрете которой строился кантовский агностицизм и, напротив, на ее признании — фихтевский трансцендентальный идеализм, предельно сближается Шеллингом с эстетической способностью суждения (§ 67 «Критики способности суждения», в которой дается описание этой способности, Шеллинг считал лучшим из написанного Кантом). Гений создает, с одной стороны, бессознательно как природа, а с другой — осознанно как человек. Божество понимается Шеллингом по аналогии с гением, гений и есть наиболее богоподобное из творений. Абсолют сколь порождает мир из себя, столь и творит его. Получается, что у Бога (абсолютного разума, творящего природу) нет какого-то предварительного плана, как это представляется в школьной теологии, Он не созерцает никакой парадигмы. Творение творится по мере собственной реализации (позже этот мотив будет воспроизведен у Бергсона).

Эстетической онтологии соответствует чрезвычайно высокая оценка искусства в человеческой жизни. Природа — продукт божественного художества, но в ней еще отсутствует самосознание. В культуре человеческий гений действует на основе самосознания, отсюда получившие развитие у Гегеля и Хайдеггера идеи превосходства человеческих творений над красотой в природе. Для Шеллинга искусство даже выше философии. При тождестве существенного содержания именно искусство обладает подлинной объективностью, способностью изменить мир, воздействуя на многих, тогда как философия лишь субъективна, всегда оставаясь обреченной быть уделом рефлексирующего меньшинства. В «Философии искусства» не обошлось без фантазий по поводу новой мифологии, которая якобы изменит мир. Хотя сами по себе идеи рождения новых мифов и конкуренции мифологом и подтвердили свою эвристичность в XX в., но отнюдь не так, как мечтал Шеллинг.

На стадиях философии тождества и теософии свободы тема бессознательного внутри Абсолютного получает мистико-эзотерические и гностические

коннотации. Почему из Единого, в котором противоположности находятся в состоянии «безразличия», происходит многое? Почему есть нечто, а не ничто? — важнейшие вопросы философии тождества. Концепция происхождения мира в период философии тождества формулируется в гностицистском духе. Для гностицизма характерно эклектическое соединение двух базовых идей библейского откровения — творения и грехопадения, в результате чего божество Ветхого Завета представляется злым демиургом. Шеллинг, размышляя о том, как возможно происхождение многого из абсолютного единства, учит об «отпадении вещей от Бога», толкуя это праисторическое событие как иррациональное движение воли, жаждущей самобытия. Люди, как следствие, уже рождаются обремененными виной.

Между философией тождества и теософией свободы тесная смысловая связь. Шеллинг, как и Гегель, проецирует принцип творения внутрь Абсолютного. Абсолют, творящий себя, это фактически — развивающийся Бог, концепт более чем спорный с точки зрения ортодоксии. В Боге, согласно Шеллингу, два начала — природа и личность (субстанция и субъект). Шеллинг продолжает мистику Бёме о «темной основе» в Боге. Таковая основа — не то чтобы само зло, но скорее источник зла. Она — мощь, сила и бессознательная воля (фактически желание или вожделение). Суть ее — самобытие. Развитие личностного начала в Абсолютном, которое у Бёме ассоциируется с Сыном, Шеллинг интерпретирует как процесс преодоления «божественного эгоизма» (вспомним Спинозу: «Наша любовь к Богу есть лишь модус той бесконечной любви, которой Он сам любит себя в вечности»). Внутреннюю драму божественной жизни символически выражает мистерия творения.

Как следствие, Шеллинг конструирует весьма своеобразную модель теодицеи, в которой сам Бог участвует в страданиях мира и человека и тем совершает дело искупления от зла, причиной которого Он сам в каком-то смысле оказывается. Перед нами весьма специфическая версия христианского гностицизма, в которой злой бог-демиург, создавший здешний мир, превращается во внутренний момент жизни самого Бога. История и судьба мира оказываются историей и судьбой самого Бога. Главное произведение теософского периода — «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах» (1809).

Примерно в это же время завершается формулирование Гегелем его системы абсолютного идеализма (1807 — «Феноменология», 1812–1816 — «Логика», 1818 — «Энциклопедия философских наук»). По многим базовым интуициям она близка шеллинговской метафизике, отличаясь акцентами, методом и, конечно же, системностью. Эксплицированность самого принципа дала возможность Шеллингу сделать главный переход в своей духовной эволюции — от пантеизма к теизму, к доподлинно, по его мнению, позитивной философии. Ключевые темы позднего периода представлены в многочисленных лекционных курсах, позже оформленных в качестве отдельных изданий. Главные работы: «Система мировых эпох» (1827–1828), «Философия мифологии» (1837–1842) и «Философия откровения» (1830–1850-е).

Негативная философия, а таков, в сущности, весь рационализм, отождествляет реальность с понятием. Шеллинг отнюдь не обожествляет поня-

тие, как это сделал Гегель в «Науке логики», но рассматривает его как форму человеческого мышления. Он возвращается к Канту, но только по видимости, поскольку понятие (в отличие от мнения Канта) схватывает-таки сущность (эссенцию). Но при этом понятие опускает существование (экзистенцию) со всей ее уникальностью (вспомним развернувшуюся в средневековой схоластике полемику томистов, акцентирующих «чтойность», и скоттистов, акцентирующих в противовес им «этость»). Провота эмпиризма в признании невыводимости факта из понятия (если вести речь о доказательствах бытия Божия и в отношении Высшего существа). Ошибочность новоевропейского эмпиризма в абсолютизации самого принципа и заужении опыта до чувственности. Шеллинг существенно расширяет, продолжая в этом дело «Феноменологии духа», понятие опыта. Он рассматривает и историю, и миф, и религию как разновидности опыта. Богопознание, а именно такова главная задача философии, должно иметь опытный характер. История представляет собой «непрерывно продолжающееся откровение Бога в мире». Оставаясь и в поздний период верным методологии трансцендентального философствования, Шеллинг формулирует предельные онтологические вопрошания: как возможны творение, грехопадение и история?

В концептуальной развертке ответов происходит уточнение этих базовых понятий христианского мышления, результатом чего является система христианской теистической философии. Важнейшие принципы теизма — личность, свобода, творение. Шеллинг решительно порывает (наподобие того, как Кант в критический период с догматизмом) со своим пантеистическим прошлым: пантеизм — неизбежный результат негативной философии, но сама негативная философия представляет собой предпосылку позитивной. Вопрос «Как возможно творение?» представляет собой у Шеллинга углубление классического вопрошания, сформулированное еще Лейбницем: почему есть нечто, а не ничто? В этот раз ответ Шеллинга теистический и персоналистический. Однако с претензией перейти за грань богопознания, рекомендуемую апофатической аскезой (учение о потенциях в Боге и др.).

Сам Бог не есть ни нечто (онтологический аргумент как раз и пытается, идя по ложному пути, доказать бытие Бога как «нечто»), ни ничто, отождествление с которым ведет к атеизму. Бог трансцендирует человеческое понятие. Бог — личность (субъект), но личность, содержащая в себе свою основу (субстанцию). Бог — Господь бытия. Речь не идет о тождестве субстанции и субъекта: Бог — сверхсубстанциальный субъект. Появление мира многих нечто (самостоятельно сущих духовных и материальных реалий) представляет собой результат уже не грехопадения, а божественного самоограничения. В природу Бога входит «быть неограниченно сущим» (именно таковы спинозовская субстанция, «Божество» в концепции Экхарта). Трансцендентальной предпосылкой творения выступает воля Бога «не быть неограниченно сущим». Благодаря этой воле образуется пространство для другого. Можно назвать это великой пустотой (первое не-Я по отношению к полноте божественного Я), опознанной как абсолютное пространство у Ньютона и трансцендентальное пространство у Канта и Фихте. Пространство — первое проявление тварной свободы. Оно есть абстракция, негативная свобода отрицания и пустоты. Время

представляет собой трансцендентальное условие уже более конкретной свободы движения как перехода от места к месту. Во времени с его тремя моментами уже просвечивает целостный образ Бога как Святой Троицы. Так основные категории фихтевского «Наукоучения» обретают новую жизнь, но уже на теистической платформе. Они углубляются до символически осмысливаемых экзистенциалов внутрибожественной жизни.

В поздний период Шеллинг продолжает вариации теософских тем. Основа указанной воли к самоограничению в Боге — свобода, в соответствии с которой Бог предпочитает бытие небытию, жизнь с другими и ради других собственной самобытийности. Тем самым Бог полагает начало пути собственных страданий, поскольку человек — как венец творения — создается свободным. В творении Бог преодолевает свою неограниченную субстанциональность, не-Я, природу и самость. Человек — виновник земного грехопадения, и вина его даже больше, чем привнесение в мир смерти. Человек, по метафорическому выражению Шеллинга, «втерся» между Отцом и Сыном (позже этот мотив ущерба от греха для самой Троицы будет воспроизведен в софиологии о. Сергия Булгакова и будет критиковаться В. Лосским). Искупление — процесс воссоединения человека с Богом, возглавляемый Сыном. Он же и процесс высвобождения мира от гнева Божия, существо которого в огненной природе Отца, которая по причине грехопадения никак не опосредуется Сыном. На Голгофском кресте сам Сын принимает на Себя божественный гнев («Боже мой, зачем Ты Меня оставил»). Без Христа человечество было бы обречено, но путь Сына-Логоса к Голгофе более длительный, чем земная жизнь Спасителя, которая лишь его завершает уже на стадии богочеловеческого сознания и самосознания. «Я есть путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня», — надо толковать историософски и онтологически, а не только сотериологически.

Откровение понимается Шеллингом процессуально. Оно начинается с сотворения природы, которое само мыслится как продолжающийся процесс, выходит на новый уровень в истории и достигает полноты в Церкви. Логос страдал в природе (ср. метафору «агонии понятия» у Гегеля) и продолжает страдать в истории. Предысторией христианства выступает не только Ветхий Завет, но и язычество. Мифология представляет собой теогонический процесс, который происходит уже не в самом Боге (как рождение Сына в вечности), а в человеческом сознании. Отсюда важность образа страдающего Бога, Диониса как прообраза Христа (идея будет развита Вяч. Ивановым — «Дионис и прадиионийство» и др.). Новозаветное откровение достигает полноты во Христе и продолжается Церковью. Церковь со стороны ее основателя представляет собой сверхъестественную мистическую реальность, а со стороны человеческой — естественную. Отсюда ее внутренняя дифференциация, которая предопределяется личными качествами главных апостолов. Церковь ап. Петра — это католичество, ап. Павел — родоначальник протестантизма. Исторический конфликт этих конфессий — следствие давнего (и архетипического) противостояния Петра и Павла. Церковь Иоанна — мистическая, более всего проявляющаяся в Православии, но до времени сокрытая. Поздний Шеллинг открыл для себя мир восточной патристики, а по свидетельству Одоевского, якобы признавался ему, что если бы он не был так стар, то перешел бы в Православие.

Однако эмпирическое Православие оценивается Шеллингом все-таки не очень высоко. Церковь ап. Иоанна лишь грядет вместе с эрой Святого Духа, которая одновременно станет и эсхатологическим свершением истории и полнотой Откровения. Здесь различие с мистической эсхатологией Вл. Соловьева, известной по «Трем разговорам о войне, прогрессе и конце всемирной истории».

Шеллинг оказал воздействие на различные течения европейской философии — идеализм, волюнтаризм, иррационализм, персонализм и экзистенциализм. Он задал поддержанный Ницше поворот в понимании мифа как фундаментальной реальности. Доподлинно вторую жизнь идеи Шеллинга обрели в России: через натурфилософов — Дм. Велланского, М. Г. Павлова, московских «любомудров» (В. Ф. Одоевский, Д. В. Веневитинов, А. И. Галич), славянофилов, П. Я. Чаадаева, который был лично знаком и состоял в переписке с Шеллингом. Поздняя философия Шеллинга легла в основу метафизики всеединства Вл. Соловьева, идея Третьего Завета была воспринята Д. С. Мережковским, экзистенциально-богословские темы получили продолжение у С. Н. Булгакова и Н. А. Бердяева. Значительное влияние Шеллинг оказал на А. Ф. Лосева. Об отношении к Шеллингу в России см. в антологии «Шеллинг: pro et contra» (СПб.: РХГИ, 2001).

*Д. К. Богатырёв****ПАСКАЛЬ***D. K. Bogatyrev
PASCAL*

Паскаль Блез (19.07.1623–19.08.1662) — знаменитый французский математик, физик и религиозный философ. Наряду с Декартом он является одним из творцов науки Нового времени и научного стиля мышления в целом, определившего интеллектуальную атмосферу новоевропейской цивилизации. Происходил из дворян и получил серьезное домашнее образование. Паскаль внес огромный вклад в формирование гидростатики как науки, заложил теорию вероятностей, изобрел первую счетную машину, предвосхитил некоторые идеи дифференциального и интегрального исчисления, оказал значительное влияние на формирование логики Пор-Рояля. Своеобразие математического мышления Паскаля вызывало удивление у современников (Декарт, Гюйгенс), признавшими его гением при жизни. Рано проявившийся талант и изнурительный интеллектуальный труд подорвали здоровье мыслителя. Он жил, периодически восстанавливая здоровье, и умер после мучительной продолжительной болезни. Главное философское сочинение «Мысли» (полное название «Мысли о религии и некоторых других предметах») скомпоновано его последователями на основании афоризмов и фрагментарных записей, сделанных Паскалем в те редкие минуты, когда болезнь оставляла его.

На фоне прогрессирующей болезни происходило углубление религиозности Паскаля. Он сблизился с яansenистами, вступил в жесткую полемику с иезуитами, ханжески искажавшими, по его мнению, католическую религию. Результатом этой критики стали «Письма к провинциалу». Считается, что иезуиты не простили ему памфлета. Однако основной критический импульс Паскаля направлен против вольнодумцев, деистов и атеистов. С 1655 г. Паскаль переселился в аббатство Пор-Рояль, ведя жизнь отшельника-аскета

* Богатырёв Дмитрий Кириллович, доктор философских наук, профессор, ректор Русской христианской гуманитарной академии

в духе существенной для католицизма традиции святости «сораспятия Христу». Несмотря на тяжелую болезнь, Паскаль носил под одеждой железный пояс с шипами, помогавший ему смирять гордыню, уподобляясь Спасителю в крестонесении. По мнению исследователей, Паскаль испытал в 1654 г. опыт личного богообщения, кардинально изменивший его мирозерцание, о чем свидетельствуют зашитые в его камзоле и обнаруженные после смерти документы. Из церковных мыслителей наибольшее влияние на философа оказал бл. Августин.

Паскаль находится в круге идей и образов своего времени. Воспитание его проходило при значительном влиянии идей Монтеня, а особенное интеллектуальное воздействие на Паскаля оказал Декарт. Они стали его интеллектуальными визави. Паскаль предлагает своеобразную интерпретацию идей своей эпохи. Ее можно оценить как экзистенциально-критическую, противостоящую доминирующей апологетико-догматической, представленной как рационализмом, так и эмпиризмом. Космос Нового времени, — бесконечный, подчиняющийся законам механики, неодушевленный и отделенный от Бога, — переживается Паскалем в эмоционально-смысловом контексте. «Вечное молчание этих бесконечных пространств ужасает меня». В этом экзистенциальном переживании можно прочесть не только страх, но и смирение перед бесконечностью божественного творения. Паскаль не разделял наивного гносеологического оптимизма своей эпохи, бескомпромиссно выраженного Декартом. Согласно Паскалю, сотворенная природа бесконечна и до конца непостижима как в целом, так и в мельчайших деталях.

Бог у Паскаля не безликая первопричина бытия, наиболее типической символизацией которой можно считать субстанцию Спинозы. Бог Паскаля — это «Бог не ученых и философов, а живой Бог живых, Бог Авраама, Исаака и Иакова». Познание Его недостижимо на пути догматического рационального конструирования, которым по-своему идут и ученые, и теологи. (Любопытно в связи с этим замечание В. Н. Лосского о том, что если Бог ученых и философов мертв, то Бог теологов жив лишь наполовину.) Критика рационализма у Паскаля весьма оригинальна, отличаясь и от эмпиризма, и от религиозного догматизма, и от безрелигиозного скептицизма. Представитель последнего, Монтень, — один из наиболее повлиявших на Паскаля авторов, — является притом едва ли не самым критикуемым: скептицизм его духовно-поверхностен, вольнодумство вредоносно для человеческой души. «Безбожный эпикуреизм» Монтеня «подкладывает подушечки под локти грешников».

Наиболее оригинальными элементами философии Паскаля считаются антропология и гносеология, тесно связанные и обуславливающие друг друга. Представления эмпириков и рационалистов, дуалистический взгляд на человека как состоящего из души и тела, не отвергаемые полностью, становятся у Паскаля элементами более объемного и цельного мировоззрения. Сам человек выступает сложным существом, заключающим в себе различные компоненты. Как следствие, познание оказывается многофакторным процессом, который отнюдь не исчерпывается теми абстрактными моделями «гносеологического субъекта», которые предлагают и эмпиризм, и рационализм. Фактически перед нами праобраз концепта «жизненного мира» у позднего Гуссерля, который

получил различные трактовки в феноменологии и экзистенциализме XX в. Чувственный опыт, как его представлял себе эмпиризм, не является фундаментальным ограничением разума, скорее — его дополнением. Как и разум, чувство не сообщает человеку знания всей полноты жизни. Разум ограничен более кардинально, чем только чувством: «снизу» — случаем, «сверху» — сердцем. Идея случайного и алогичного, упорно вытесняемая ментальностью Просвещения вплоть до Гегеля, была признана законной только в XX столетии и даже чрезмерно превознесена в концепциях иррационализма.

Гораздо продуктивнее представляется идея сердца как главного органа познания, восходящая к Библии и глубоко разработанная в восточной патристике (П. Флоренский находил у Паскаля «особое сродство с Православием»). «...Мы познаем истину не одним разумом, но и сердцем; этим-то последним путем мы постигаем первые начала, и напрасно пытается оспаривать их разум, который совсем тут неуместен... Знание первых начал, как например, что существует пространство, время, движение, число, прочно, как ни одно из знаний, достигаемых нами путем рассуждения». Паскаль развивает своеобразную гносеологию, которую уместнее всего охарактеризовать в качестве кардиоцентричного интуитивизма. Его идея духовно чувствующего сердца легла в основу концепции постижения ценностей духовно-эмоциональной интуицией М. Шелера.

Даже самое полное (в смысле эмпиризма и рационализма) познание, по Паскалю, не дает ни счастья, ни спасения: «Но как далеко от познания Бога до любви к Нему». Познание сердцем приближает к Богу, однако счастье и спасение зависят от Него и достигаются только силою Божией благодати, которая стала возможной для всех христиан через искупительную жертву Иисуса Христа. Поэтому «естественную религию», внутри которой только и может существовать «Бог ученых и философов», Паскаль считает явлением ложным для христианского сознания. Деизм, в частности у Декарта, Паскаль рассматривает как ступень к полному атеизму. По его мнению, идея Бога была необходима Декарту для придания целостности своей системе, Декарт «заставил Бога дать миру щелчок», а потом Он стал ему ненадобен.

Атеизм имеет три корня. Самый глубокий — слепота и поврежденность сердца человеческого, преодолеть которую в силах только Бог. Бог преодолел ее искупительным подвигом своего Сына, и это сдвигает центр отношений Бога и человека к человеку: «Тот, кто создал меня без меня, не может спасти меня без меня». Второй корень — ограниченность человеческого разума и отсутствие у людей критического отношения к этой своей когнитивной способности: «В атеизме проявляется ум сильный, но ограниченный». По Паскалю, разумнее и в каком-то смысле «выгоднее» верить в Бога и бессмертие, чем не верить. Отсюда знаменитое «пари Паскаля». Сам факт формулировки такого «пари» о бытии Божиим, бессмертии души и нашем практическом разуме, осуществляющем свой экзистенциальный выбор, можно рассматривать не только как проявление острого и оригинального ума, но и в качестве косвенного свидетельства внутренних борений мыслителя (вспомним слова Достоевского: «...через большое горнило моя вера прошла»). Третий, наиболее внешний, или «социологический», корень атеизма составляет общественное

мнение (сформировавшееся не без дурного влияния Церкви, в частности — иезуитов), в свете которого образованному человеку непристойно называть себя верующим, слыть же вольнодумцем — модно.

Антропологию Паскаля можно оценить как христианский гуманизм, но уже далеко не оптимистический в стиле Эразма и флорентийских неоплатоников, а сознающий и переживающий драму внутреннего разрыва со своим евангельским источником. Как и у Пико делла Мирандолы, человек, по Паскалю, соткан из противоречий, и их динамика превращает его жизнь в беспрестанное становление. Христианский гуманизм в лице Пико слишком оптимистичен, забывая о грехопадении, хотя и не отрицает самого понятия греха, как это позднее сделал гуманизм секулярный. Паскаль, не отказываясь от самого принципа «достоинства человека», восстанавливает понятие греха в его законных антропологических правах. В отличие от Пико, человек не сосредотачивает в себе (подобно Богу) все противоречия, что позволяет ему творить свою собственную судьбу. Человек онтологически зажат между абсолютными противоречиями — отрицательной бездной ничтожества и положительной бездной божественной любви и милосердия. Противоречивость человека, по Паскалю, вытекает не из сосредоточения в себе бытия и небытия, а всего лишь из причастности человека к этим абсолютным противоположностям. Если приобщение к небытию свершилось через акт грехопадения, то возвращение совершается через мистерию искупления. Отсюда все остальные противоречия человеческой жизни, выступающие как производные от исходного и превращающие жизнь человека в череду не приносящих ему ни свободы, ни счастья изменений. Человек неспособен жить настоящим, но всегда существует воспоминанием или мечтами о будущем.

Лейтмотив антропологии Паскаля — ничтожность и величие человека, которого можно уподобить «мыслящему тростнику». При этом если ничтожность трактуется все-таки в достаточно традиционном христианском ключе, то понимание величия вполне соотносимо с гуманистическим культом разума. Как и у Декарта, человек, по Паскалю, состоит из двух начал — пространственно-телесного и мыслящего. Пребывая в ценностном поле картезианского «*cogito ergo sum*», Паскаль переводит осмысление двусоставной природы человека из субстанциально-эссенциалистского в экзистенциально-персоналистический план. «Не в пространстве, занимаемом мной, должен я полагать свое достоинство, а в направлении моей мысли. Я не сделаюсь богаче через обладание пространствами земли. В отношении пространства вселенная обнимает и поглощает меня, как точку; мыслью же своей я обнимаю ее».

В лице Паскаля гуманистическая цивилизация, подходящая к пику своего оптимизма, впервые остро осознала свою внутреннюю ограниченность и противоречивость своей духовной стратегии. Это обусловило неоднозначность восприятия идейного наследия Паскаля. С одной стороны — оценка его как своего рода маргинального философа, «непрофессионала» в области философских наук. (Так, Гегель, несмотря на свойственный ему энциклопедизм, совсем не подвергает анализу метафизику Паскаля в своей истории философии.) С другой стороны — удивительную популярность Паскаля в Европе и России. Искренность и глубину его творчества признавали не только последователи,

но и оппоненты: «Из всех прошлых полемистов остался один Паскаль, ибо он один был гениальным человеком. Он один стоял на развалинах своего века» (Вольтер).

«Мысли» (с подачи Вольтера за главной книгой Паскаля и закрепилось такое краткое название) неоднократно переиздавались в разных редакциях, что связано с этапами освоения рукописного наследия философа и изменениями оценок его идей в новых исторических ситуациях. Считается, что «аутентичный Паскаль» стал доступен широкому читателю только начиная с XIX в., после того как В. Кузен в 1842 г. поставил перед Французской академией вопрос об издании аутентичных текстов Паскаля. Прежние издатели «Мыслей» осуществляли отбор фрагментов в соответствии со своими предпочтениями. Некоторые имели целью представить Паскаля «святым из Пор-Рояля». Но великий мыслитель в каком-то смысле и был таковым, ведь святые также проходят через искушения и сомнения, отсутствие же официальной канонизации вполне объяснимо прагматически-корпоративными и политическими соображениями.

Рост популярности Паскаля связан с кризисом Просвещения, который философ предвидел задолго до его начала. Кантовская модель критики разума, когда теоретический разум ограничен и опытом, и духовно-практической сферой («Звездное небо над моей головой и нравственный закон в моем сердце...») близка паскалевской по самой сути, хотя вполне еще соответствует менталитету Просвещения. Наряду с Кьеркегором, Паскаля принято считать одним из предшественников экзистенциализма. При этом если один из основателей теологического экзистенциализма К. Барт скорее сторонник Паскаля в противопоставлении живого Бога откристиализовавшимся в культуре и потому неизбежно ложным концептуализациям, то другой классик — П. Тиллих утверждает в пикку Паскалю, что Бог Библии и «Бог ученых и философов» — это в сущности один и тот же Бог. «Логика сердца», ставшая одной из ключевых идей аксиологии М. Шелера, восходит к философии сердца Паскаля. Паскалевские интенции были развиты Шелером, который сформулировал свою аксиологию через критику Канта («Формализм в этике и материальная этика ценностей»), до уровня концепции.

В России Паскаль оказал влияние на творчество Л. Толстого, который считал его «учителем человечества» и «философом-пророком»; Ф. Достоевского (смыслообраз «Евклидова ума» очевидно паскалевский) и русскую религиозную философию в целом. Она сочувственно откликнулась на критику западных конфессий — внешнего формализованного католицизма (заметим, что критиком «папизма» в целом Паскаль никогда не был) и протестантизма, а также самонадеянного ограниченного разума, который может быть проводником аксиологически полярных содержаний, будучи этим похожим на флюгер. Концепция сердца как духовного средоточия всех познающих способностей человека, вошедшая в русскую мысль из восточной патристики, получила в Паскале союзника с западной стороны. Наибольшее воздействие Паскаль оказал на христианско-персоналистическую традицию в лице А. Хомякова (называвшего себя учеником Паскаля), Н. Бердяева, И. Ильина, Б. Вышеславцева. Фрагментарность и персонализм сближают Паскаля и В. Розанова. Однако Л. Шестов относится к Паскалю резко критически, обвиняя его в работе

«Гефсиманская ночь» в изуверстве, фанатизме, ненависти к разуму (притом, что критика разума с позиции веры (очевидно, нехристианской) составляет основной посыл философии самого Шестова. Сложным можно признать отношение к Паскалю И. Тургенева, воспринявшего ряд идей Паскаля, но отторгнувшего главную — христианство. Вполне логично, что революционно-демократическая традиция с ее наивным рационализмом и утилитаризмом относилась к Паскалю негативно. Рецепция Паскаля в русской культуре представлена в работах Г. Я. Стрельцовой (Паскаль и европейская культура. М., 1994), Б. Н. Тарасова (Мыслящий тростник: Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. М., 2004.), а также в антологии «Блез Паскаль: pro et contra» (СПб.: РХГА, 2013).

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

Ермичёв Александр Александрович —
доктор философских наук, профессор

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Вдовина Галина Владимировна —
доктор философских наук
(Институт философии РАН)

Григорьев Григорий Игоревич —
доктор медицинских наук, доктор богосло-
вия, профессор (РХГА)

Евлампиев Игорь Иванович —
доктор философских наук, профессор
(Институт философии, СПбГУ)

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 Куадро — доктор
философии, ординарный профессор
Университета Наварры (Памплона, Испания)

Ян Красицкий — доктор философии,
профессор, заведующий кафедрой
философской антропологии
Вроцлавского университета (Польша)

Марек Инглот — ординарный профессор
факультета истории и культурного
наследия Церкви Папского Григорианского
университета (Рим, Италия)

Маслин Михаил Александрович —
доктор философских наук, заслуженный
профессор, зав. кафедрой истории
русской философии МГУ им. М. В. Ломоно-
сова, почетный профессор РХГА

Маурицио Пизери — профессор истории
образования факультета социальных
и гуманитарных наук Университета Аосты
(Италия)

Соломин Валерий Павлович —
доктор педагогических наук, профессор
РГПУ им. А. И. Герцена

Хоружий Сергей Сергеевич (Москва) —
доктор физико-математических наук,
профессор, почетный профессор РХГА

Информация для авторов

В журнале «Вестник Русской христианской гуманитарной академии» публикуются научные работы, отражающие широкий спектр проблем современного гуманитарного знания в области филологии, философии, теологии, культурологии, педагогики и психологии.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал. При представлении в журнал рукописи статьи для опубликования автор передает права на размещение текста статьи на сайте журнала в системе Интернет.

Публикация платная. Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Представленные авторами материалы проходят внутреннее и внешнее рецензирование и должны удовлетворять принятым критериям качества. В случае несоблюдения настоящих требований редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись статьи до переработки рукописи автором в соответствии с данными требованиями.

Публикация структурируется по принятому международному стандарту в следующем порядке:

- в верхнем левом углу присвоенный статье УДК,
- в правом верхнем углу фамилия и инициалы автора,
- название публикации на русском языке,
- аннотация и ключевые слова на русском языке,
- фамилия и инициалы автора на английском языке (в правом углу),
- название статьи на английском языке,
- аннотация и ключевые слова на английском языке,
- текст статьи,
- список литературы.

Рекомендованный объем публикации — от 0,5 до 1 а. л.

Аннотации составляются на русском и английском языках, объем — 800–1000 знаков. Машинный перевод русской аннотации недопустим.

Ссылки на источники оформляются в тексте в квадратных скобках, например [5, с. 56–57].

Цитаты свыше 200 знаков (четырёх строк) выделяются втяжкой и шрифтом 10 кегля, 1,0 пт.

Список литературы обязателен и оформляется по действующему национальному стандарту (ГОСТ_P7.0.5–2008).

Примечания, приложения и фотографии в публикации не используются. Справочная и графическая информация помещается внутри статьи.

В отдельном файле, приложенном к электронному письму, автор указывает свою фамилию, имя, отчество полностью, место работы и занимаемую должность, ученую степень, звание, электронный адрес и/или контактный телефон. Также автор, при необходимости, сообщает информацию о проекте, в рамках которого подготовлена статья (название организации-спонсора № гранта/соглашения, название проекта) для размещения указанной информации в специальном подстрочном примечании.

В случае если статья написана двумя или более авторами, сведения о последних даются в одном файле последовательно, по отдельности о каждом из авторов, при этом указывается один, удобный им для связи, электронный адрес и/или контактный телефон.

Автор гарантирует, что все данные в его публикации реальны и аутентичны, его работа не является плагиатом. Все авторы обязуются в случае необходимости предоставлять опровержения и исправление ошибок.

Адрес редакционной почты: vestnik.rhga@mail.ru.

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. 4

Подписано в печать 20.12.2017. Формат 70 × 100 $\frac{1}{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 29,7. Тираж 550 экз. Заказ № 1220

Отпечатано в типографии "Политикона"
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 199