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

REVIEW

OF THE RUSSIAN CHRISTIAN ACADEMY FOR THE HUMANITIES

2018

volume 19

issue 1

Since 1997

Published 4 times a year

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ

2018
том 19
выпуск 1

Издается с 1997 г.

Выходит 4 раза в год

Санкт-Петербург

Главный редактор
Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора
А. А. Ермичев

Редакционная коллегия
Г. В. Вдовина, Г. И. Григорьев, И. И. Евлампиев,
М. В. Михайлова, А. М. Прилуцкий,
Р. В. Светлов, В. А. Щученко

Редакционный совет
Д. К. Богатырёв (председатель),
С. И. Дудник, А. А. Корольков, Л. Е. Шапошников,
Х. А. Гарсиа Куадрадо (Памплона, Испания),
М. Инглот (Рим, Италия), М. Пизери (Аоста, Италия),

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2018. Том 19. Вып. 1. — СПб.: Изд-во РХГА, 2018.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief
Dmitry Shmonin

Editor
Alexander Ermichev

Editorial Board
Galina Vdovina, Gregorii Grigoriev, Igor Yevlampiev,
Marina Mikhailova, Alexander Prilutskii,
Roman Svetlov, Vladimir Schuchenko

Advisory Board
Dmitry Bogatyrev (St. Petersburg, Russia) — *chairman*,
Sergey Dudnik (St. Petersburg, Russia),
Alexander Korolkov (St. Petersburg, Russia), Lion Shaposhnikov (Nizhny Novgorod, Russia), José Ángel Garcia Cuadrado (Pamplona, Spain),
Marek Inglot, SJ (Rome, Italy), Maurizio Piseri (Valle d'Aosta, Italy)

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

© Русская христианская
гуманитарная академия, 2018
© Авторы выпуска, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

К 100-ЛЕТИЮ РЕВОЛЮЦИИ И ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ В РОССИИ

Гуторов В. А. Большевистская революционная стратегия как прелюдия Гражданской войны 11

Богатырёва Л. В., Базанов П. Н. Русская эмиграция о Гражданской войне 1917–1922 годов 23

Гайнутдинова Л. А. Октябрьская революция 1917 года и современность 32

Шешунова С. В. «Это, братцы, война не военная…»: гражданская война в произведениях «красных» и «белых» писателей 41

ТЕОЛОГИЯ

Митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев). Иисус Христос как педагог и современный педагогический университет 55

Иеромонах Гавриил (Мельников). Ранние произведения свт. Тихона Задонского и эволюция его взглядов 63

Иеромонах Мефодий (Зинковский). Соотношение понятий «личность», «сущность» и «общение» в богословии митрополита Иоанна Зизиуласа 73

Теология и медицина

Резник О. Н. Теология и новые биомедицинские технологии 91

Диакон Олег Терлецкий, священник Михаил Легеев. Роль и место медицины в исцелении природы человека 108

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Хромцова М. Ю. Компаративная теология
о встрече с религиозным «другим»: проблемы и возможности 125

Канаева Э. Ю. Взгляд одного богослова на примат папы с двух сторон:
эволюция взглядов Варлаама Калабрийского 138

Дедов А. С. Религиозный экстаз Василия Радаева:
опыт психологической интерпретации. 144

ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ

Лебедев С. П., Токарев Н. В. Мышление и умозрение
в раннем античном идеализме 152

Гуторович О. В., Машукова Е. Ю. Этатизация войны и проекты вечного мира. 165

Юрина Е. С. Τὸ ὄνομα и τὰ πράγματα
как общий контекст философии и литературы 177

Шадов А. А. Сферология П. Слотердайка
в контексте дискурса о воображении 184

Буланов С. Л. Философия Ницше на примере «Антихриста». 191

Гущян Л. С. Униторское движение в восточно-армянских областях
в первой половине XIV века. 203

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Ермичёв А.А. Революция и золотой век русской философии. 211

Скороходова С. И. К вопросу о философии религии Ю. Ф. Самарина. 224

Кожурин А. Я. Бытование консервативных идей
в послереволюционной России и в эмиграции. 235

Гончарова О. М. Философские искания русских поклонников
Ж.-Ж. Руссо (Н. М. Карамзин, Д. И. Фонвизин, А. Н. Радищев) 252

Златопольская А. А. «Естественная» и «гражданская» религия
Ж.-Ж. Руссо в русской мысли начала XX века 264

Из архива русской мысли

Артем-Александров К. В. К статье А. Л. Казем-Бека
«Когда последних ленинцев ставят к стенке» 274

Александр Казем-Бек. Когда последних ленинцев ставят к стенке. 277

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ. КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Богатырёва Л. В., Исупов К. Г. Русская классика в философской и литературной критике Серебряного века 280

Богданова О. В. «Футлярная тема» в рассказе А. П. Чехова «О любви» 290

Ковалевский Г. В. Из прошлого к веку нынешнему: к проблеме восприятия личности и творчества П. И. Чайковского 299

Стадников Г. В. Данте в художественном мире Генриха Гейне 311

Клюев А. С. Синергетической философии музыки — 20 лет 317

Авдеев В. М. Строительные ритуалы в традиционном обществе: символика материала 325

РЕЦЕНЗИИ

Ермичёв А. А. В. Л. Вихнович. Профессор Семен (Соломон) Осипович Грузенберг. — СПб.: Центр содействия образованию, 2018. — 350 с. с иллюстрациями 332

Горянина Е. И. Две книги о С. Л. Франке (Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа — М.: Издательство ББИ, 2017. — 202 с. — (Серия «Религиозные мыслители»); Аляев Г. Е. Семен Франк. — СПб.: Наука, 2017 с. — 255. — (Серия «Мыслители прошлого») 335

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Быстрова Я. В. Несколько слов о прошедшем семинаре «Менталитет как другая культура: эволюция российского менталитета в XX веке» в рамках дней философии в Санкт-Петербурге — 2017 338

НАШИ ПОТЕРИ

ВЛАДИМИР ПАВЛОВИЧ БРАНСКИЙ 346

CONTENTS

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

Gutorov V. A. Bolshevik revolutionary strategy as a prelude to Civil War 11

Bogatyreva L. V., Bazanov P. N. Russian emigration of the Civil War of 1917–1922. 23

Gainutdinova L. A. Octobers revolution 1917 and modernity 32

Sheshunova S. V. "This war, my friends, is not a war…":
the Civil War in the works of "red" and "white" writers 41

THEOLOGY

Metropolitan Hilarion (Alfeyev) of Volokolamsk. Jesus Christ as a teacher
and modern pedagogical university 55

Hierom. Gabriel (Melnikov). St. Tikhon Zadonsky`s early works
and the evolution of his views 63

Hierom. Methody (Zinkovskiy). Correlation of the concepts of «person»,
«essence» and «communion» in the theology of metr. Jh. Zizioulas 73

Theology and medicine

Reznik O. N. Theology and new biomedical technologies 91

Deac. Oleg Terletskij, priest M. Legeev. The role and place of medicine
in the healing of human nature 108

RELIGIOUS STUDIES

Khromtcova M. Y. Comparative theology about meeting with the religious "other": problems and opportunities 125

Kanaeva E. I. The twofold approach of one theologian to the Papal primacy: the evolution of Barlaam the Calabrian's views 138

Dedov A. S. Religious ecstasy of Basil Radaev: Experience of psychological interpretation 144

PHILOSOPHY: HISTORICAL AND THEORETICAL SUBJECTS

Lebedev S. P., Tokarev N. V. Thinking and Speculation in Early Ancient Idealism 152

Gutarovitch O. V, Mashukova E. Yu. The etatization of the war and projects of eternal peace 165

Iurina E. S. Τὸ ὄνομα and τὰ πράγματα as a common context of philosophy and literature. 177

Shadow A. A. Spherology of P. Sloterdijk in the context of discourse of imagination 184

Bulanov S. L. Philosophy of Nietzsche on the example of "Antichrist". 191

Gushian L. S. The unitarian movement in the east Armenian provinces in the 1st half of the XIV century. 203

RUSSIAN PHILOSOPHY

Yermichyov A. A. Revolution and the Golden Age of Russian Philosophy 211

Skorokhodova S. I. On the Issue of the philosophy of religion Yu.F. Samarin 224

Kozhurin A. Ya. The being of conservative ideas in post-revolutionary Russia and Russian emigration 235

Goncharova O. M. Philosophical search of J.-J. Rousseau's Russian Followers (N. M. Karamzin, D. I. Fonvizin, A. N. Radishchev) 252

Zlatopolskaya A. A. The "natural" and "civil" religion of J.-J. Rousseau in the Russian thought early in the twentieth century 264

From the archives of Russian thought

Artem-Aleksandrov K. V. On the article of A. L. Kazem-Bekh "When the last Leninists are put against the wall". 274

Kazem-Bekh A. L. When the last Leninists are put against the wall.... 277

HISTORY OF CULTURE. CULTURE STUDIES

Bogatyreva L. V., Isupov K. G. Russian classics in philosophical and literary criticism of the silver age 280

Bogdanova O. V. The theme of encasement in the story of Anton Chekhov's "About love" 290

Kowalewski G. V. From the past to the current age: the problem of reception of the work and persona of Peter Tchaikovsky 299

Stadnikov G. V. Dante in the poetic world of Heinrich Heine 311

Klujev A. S. 20 Years of the Synergetic Philosophy of Music 317

Avdeev V. M. Construction rituals in traditional societies: the symbolism of the material 325

REVIEWS

Ermitchev A. A. Vikhnovitch V. L. Professor Semen(Solomon) Osipovitch Gruzenberg SPb: Center for assistance in education, 2018. — 350 p. illustrations are included 332

Goryanina E. I. Two books about S. L. Frank (Obolevich T. Semen Frank. Touches to the portrait of the philosopher. — M.: Publishing house BBI, 2017. — 202 p. — (Series: Religious philosophers); Alyaev G. E. Semen Frank. — SPb., Science, 2017. — 255 p. — (Series: Philosophers of the past) 335

ACADEMIC LIFE

Bystrova I. V. Some words about the last seminar «Mentality as other culture: evolution of the russian mentality in the XX-th century» within the framework of days of philosophy in St.-Petersburg — 2017 338

OUR LOSS

VLADIMIR PAVLOVICH BRANSKY 346

К 100-ЛЕТИЮ РЕВОЛЮЦИИ И ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ В РОССИИ

УДК 32:1

В. А. Гуторов*

БОЛЬШЕВИСТСКАЯ РЕВОЛЮЦИОННАЯ СТРАТЕГИЯ КАК ПРЕЛЮДИЯ ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ**

Статья посвящена анализу ключевых моментов стратегии большевистской партии в 1917 г., направленной на вооруженный захват власти. Целенаправленная реализация этой стратегии в обстановке мировой войны и революционной ситуации, возникшей в феврале 1917 г., фактически исключала возможность мирного разрешения политического конфликта и сделала неотвратимой Гражданскую войну в России. Крах российской монархии стал результатом переплетения множества объективных и чисто субъективных обстоятельств, среди которых радикальная большевистская политика играла решающую роль. Именно ситуация Гражданской войны во многом предопределила характер модернизации России в XX в. Ее драматический опыт отчетливо показывает, что гораздо легче декретировать демократические институты, чем развить политические условия и практику необходимые для создания стабильной системы демократического правления.

Ключевые слова: революция, политический кризис, большевизм, Гражданская война, политические институты, социальный конфликт.

V. A. Gutorov

BOLSHEVIK REVOLUTIONARY STRATEGY AS A PRELUDE TO CIVIL WAR

The article is devoted to the analysis of the key moments of the strategy of the Bolshevik party in 1917, aimed at armed seizure of power. The purposeful implementation of this strategy in the context of a world war and the revolutionary situation that arose in February 1917 virtually excluded the possibility of a peaceful resolution of the political conflict and

* Гуторов Владимир Александрович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой теории и философии политики факультета политологии, Санкт-Петербургский государственный университет; gut-50@mail.ru.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 17–83–01004.

made the Civil War in Russia inevitable. The collapse of the Russian monarchy was the result of interweaving a host of objective and purely subjective circumstances, among which radical Bolshevik politics played a decisive role. It was the situation of the Civil War that largely predetermined the nature of Russia's modernization in the twentieth century. Her dramatic experience clearly shows that it is much easier to decree democratic institutions than to develop the political conditions and practices necessary to create a stable system of democratic governance.

Keywords: revolution, political crisis, Bolshevism, Civil War, political institutions, social conflict.

В современном научном мире остается все меньше ученых, которые склонны принять как данность и защищать тезис о «бескровной победе», одержанной большевиками в октябре 1917 г. Все больше распространяется понимание того очевидного исторического факта, что убийство Александра II, совершенное народовольцами 1 марта 1881 г., фактически стало отправным пунктом волны террора, захлестывавшей Россию на протяжении более чем полувекового периода. Это хорошо понимали и многие представители русского интеллектуального мира, на глазах которых разыгрывалась жестокая революционная драма. Вот как, например, описывал ситуацию наступающей гражданской войны писатель И. А. Бунин, полемизируя с поклонниками блоковской поэмы «Двенадцать»:

> Московские писатели устроили собрание для чтения и разбора «Двенадцати», пошел и я на это собрание. Читал кто-то, не помню кто именно, сидевший рядом с Ильей Эренбургом и Толстым. И так как слава этого произведения, которое почему-то называли поэмой, очень быстро сделалась вполне неоспоримой, то, когда чтец кончил, воцарилось сперва благоговейное молчание, потом: послышались негромкие восклицания: «Изумительно! Замечательно!» Я взял текст «Двенадцати» и, перелистывая его, сказал приблизительно так:
>
> — Господа, вы знаете, что происходят в России на позор всему человечеству вот уже целый год. Имени нет тем безсмысленным зверствам, который творит русский народ с начала февраля прошлого года, с февральской революции, которую все еще называют совершенно безстыдно «безкровной». Число убитых и замученных людей, почти сплошь ни в чем неповинных, достигло, вероятно, уже миллиона, целое море слез вдов и сирот заливает русскую землю. Убивают все, кому не лень; солдаты, все еще бегущие с фронта ошалелой ордой, мужики в деревнях, рабочие и всякие прочие революционеры в городах. Солдаты, еще в прошлом году поднимавшие на штыки офицеров, все еще продолжают убийства, бегут домой захватывать и делить землю не только помещиков, но и богатых мужиков, по пути разрушают все, что можно, убивают железнодорожных служащих, начальников станций, требуя от них поездов, локомотивов, которых у тех нет… А вот на днях прибежал из Симферополя всем вам известный П., — я назвал точно его фамилию, — и говорит, что в Симферополе рабочие и дезертиры ходят буквально по колена в крови, живьем сожгли в паровозной топке какого-то старенького отставного военного. Не странно ли вам, что в такие дни Блок кричит на нас: «Слушайте, слушайте музыку революции!» и сочиняет «Двенадцать», а в своей брошюре «Интеллигенция и революция» уверяет нас, что русский народ был совершенно прав, когда в прошлом октябре стрелял по соборам в Кремле, доказывая эту правоту такой ужасающей ложью на русских священнослужителей, которой я просто не знаю равной… [5, с. 78–79].

В постреволюционной России в 1920–1930-е гг. советские правители всячески стремились «легитимизировать» идею террора, соединяя и закрепляя в исторической памяти отечественную и якобинскую традиции, превращая революционный терроризм в объект культа и в одну из основ государственной пропаганды и системы политического образования. Это проявлялось не только в поспешном сооружении в Москве сразу после Октябрьской революции помпезных памятников вождям якобинцев или же в том, что ряд улиц в центре Санкт-Петербурга, бывшей имперской столицы, переименованной в Ленинград, были названы именами убийц Александра II, но и, в частности, в целенаправленной издательской политике: переводились в основном книги по истории Французской революции, авторы которых явно сочувствовали якобинским идеям (см., напр.: [13; 7; 15]).

Одним из возможных объяснений стремления большевистского руководства к проведению такого рода «образовательной политики» является утопическая идеализация террористических практик, основанная на стремлении подражать во всем своим якобинским предшественникам. Разумеется, невозможно отрицать наличия множества элементов утопизма в программных установках большевиков, которые были изначально свойственны любому социалистическому направлению в эпоху модерна. Марксизм в этом плане не является исключением.

> В основе социализма, как мировоззрения, — подчеркивал С. Н. Булгаков в 1910 г., — лежит старая хилиастическая вера в наступление земного рая (как это нередко и прямо выражается в социалистической литературе) и в земное преодоление исторической трагедии… Социализм есть апокалипсис натуралистической религии человекобожия… Это рационалистическое, переведенное с языка космологии и теологии на язык политической экономии переложение иудейского хилиазма, и все его dramatis personae поэтому получили экономическое истолкование» [4, с. 424–425].
>
> Мы имеем теперь все данные для того, чтобы утверждать, — писал П. И. Новогородцев в 1917 г. накануне октябрьского переворота, — что марксизм представляет собою самую типическую утопию земного рая со всеми ее основными особенностями… По своему внутреннему содержанию эта утопия представляет собою систему абсолютного коллективизма, и, как всякая система этого рода, она вызывает против себя все те же возражения, которые неизбежно возникают при обсуждении каждого подобного учения [16, с. 228].

Путем соединения морально-религиозного пафоса «с торжественным провозглашением культа чистой науки» «социалистический идеал получал …обаяние твердого научного открытия, наделялся характером непреложной научной истины. То, что было в нем сверхнаучного и утопического — предания и пророчества, перешедшие к марксизму от старых социалистических систем, равно как и его собственные догматы и верования, — все это скрывалось под покровом строгих научных теорий» [16, с. 229].

Вместе с тем следует признать, что как накануне, так и на всех этапах развития революционного процесса в России большевикам почти всегда удавалось органично соединять (в т. ч. и в чисто прагматическом плане!) утопические элементы собственной социалистической программы с мессианскими настро-

ениями и чаяниями русского крестьянства. Сразу после 25 октября 1917 г. это проявилось, в частности, и в крайне удачном и своевременном «перехвате» эсеровской программы земельной реформы, обеспечившем легитимность новому большевистскому правительству в самые сложные и кризисные моменты. Гибкость большевистской тактики впоследствии признавал и Н. А. Бердяев.

> Русские, — отмечал он, — по характеру своему склонны к максимализму, и максималистический характер русской революции был очень правдоподобен… Только большевизм оказался способным овладеть положением, только он соответствовал массовым инстинктам и реальным соотношениям… Он воспользовался русскими традициями деспотического управления сверху вместо непривычной демократии, для которой не было навыков… Он воспользовался свойствами русской души, во всем противоположной секуляризированному буржуазному обществу, ее религиозностью, ее догматизмом и максимализмом, ее исканием социальной правды и царства Божьего на земле, ее способностью к жертвам и к терпеливому несению страданий, но также к проявлениям грубости и жестокости, воспользовался русским мессианизмом… Он провозгласил обязательность целостного, тоталитарного миросозерцания, господствующего вероучения, что соответствовало навыкам и потребностям русского народа в вере и символах, управляющих жизнью и т. д. [2, с. 113, 114–115]. (Об утопических традициях русской культуры и социальной мысли см.: [8–10; 22].)

В связи с этим возникает следующий вопрос: какие именно элементы большевистской стратегии и тактики сделали неизбежной Гражданскую войну в России, продолжавшуюся более трех лет? Для ответа на данный вопрос необходимо последовательно рассмотреть особенности развития революционного процесса в 1917–1918 гг. Февральская революция 1917 г. и особенно ее позорные итоги представляются чередой исторических загадок и по сей день ставят перед учеными и политическими аналитиками множество неразрешимых проблем и дилемм. Характер и общая «тональность» оценок, даваемых февральским событиям сто лет спустя, свидетельствуют о крайнем удивлении, испытываемом современными исследователями при анализе той «игры в поддавки», которую Временное правительство вело с Лениным и большевиками, никогда особенно и не скрывавшими своих намерений свергнуть это правительство и захватить власть, опираясь на солдатские штыки [17].

Первым ходом в этой игре стал «приказ № 1, изданный Петроградским советом. Он был составлен и издан 1 марта 1917 г., еще до получения известия об отречении Николая II (2 марта), что дает основание характеризовать его как акт неприкрытой государственной измены. Согласно этому приказу, руководство частями переходило в руки выборных представителей от нижних чинов, которые делегировали своих депутатов в вышестоящие органы военной власти. Все решения генералов и офицеров ставились под контроль этих представителей. Строгая дисциплина, безусловное подчинение нижестоящих вышестоящим отменялись. Таким маневром армия из защитницы Отечества превращалась в неуправляемое стадо, становилась крайне опасным орудием разрушения государственного порядка» [17].

Совершенно очевидно, что именно дезорганизация вооруженных сил России, одной из главных причин которой был пресловутый приказ № 1, стала

прелюдией октябрьского переворота. Будущие его руководители прекрасно это понимали. Среди материалов к биографии Ленина, собранных Троцким, имеется и следующий, весьма знаменательный комментарий последнего, несомненно, суммирующий общую оценку обоими большевистскими вождями открывающихся новых перспектив:

> Вот что слышал и видел Ленин, вот что он физически чувствовал, с неотразимой ясностью, с абсолютной убедительностью, прикоснувшись после долгого отсутствия к охваченной спазмами революции стране. «Вы, дурачки, хвастунишки и тупицы, думаете, что история делается в салонах, где выскочки-демократы амикошонствуют с титулованными либералами, где вчерашние замухрышки из провинциальных адвокатов учатся наскоро прикладываться к сиятельнейшим ручкам? Дурачки! Хвастунишки! Тупицы! История делается в окопах, где охваченный кошмаром военного похмелья солдат всаживает штык в живот офицеру и затем на буфере бежит в родную деревню, чтобы там поднести красного петуха к помещичьей кровле. Вам не по душе это варварство? Не прогневайтесь, отвечает вам история, чем богата, — тем и рада» [19, с. 52–53].

Среди авторов самого документа обычно фигурируют члены Петросовета Ю. М. Стеклов (Нахамкес), сотрудничавший с Лениным в эмиграции в парижской школе подготовки партийных кадров «Лонжюмо», будущий главный редактор «Известий», и адвокат Н. Д. Соколов. Личность последнего вызывает сегодня особенный интерес у историков, причем по весьма специфическим причинам.

> Необходимо, — отмечает В. В. Кожинов, — вглядеться в фигуру Соколова. Ныне о нем знают немногие… Лишь гораздо позднее стало известно, что Соколов, как и Керенский, был одним из руководителей российского масонства тех лет, членом его немногочисленного «Верховного совета» (Суханов, кстати сказать, тоже принадлежал к масонству, но занимал в нем гораздо более низкую ступень)… И к настоящему времени неопровержимо доказано, что российское масонство XX в., начавшее свою историю еще в 1906 г., явилось решающей силой Февраля прежде всего именно потому, что в нем *слились воедино* влиятельные деятели различных партий и движений, выступавших на политической сцене более или *менее разрозненно*. Скрепленные клятвой перед своим и, одновременно, высокоразвитым западноевропейским масонством… эти очень разные, подчас, казалось бы, совершенно несовместимые деятели — от октябристов до меньшевиков — стали дисциплинированно и целеустремленно осуществлять единую задачу. В результате был создан своего рода мощный кулак, разрушивший государство и армию… Масонам в Феврале удалось быстро разрушить государство, но затем они оказались совершенно бессильными и менее чем через восемь месяцев потеряли власть, не сумев оказать, по сути дела, ровно никакого сопротивления новому, Октябрьскому, перевороту… [11, с. 175–177, 180] (ср., однако: [14, с. 295–297; 3, с. 383–396; 18, с. 239 сл.]).

Хорошо известным является и следующий исторический факт, связанный с распространением приказа № 1 в армейской среде:

> В ночь с 1 на 2 марта подрывавший армию рескрипт был отпечатан в виде листовок (9 млн экз.!) и отправлен на фронт (вся Русская армия тогда насчитывала

11 млн чел.). Кстати, на участие противника в его фабрикации указывает тот факт, что дополнительный тираж приказа поступил в русские окопы… с немецкой стороны! И не случайно даже один из главных зачинщиков Февральской революции, председатель Госдумы М. В. Родзянко, специально изучавший вопрос о появлении на фронте приказа № 1, не сомневался в его немецком происхождении [17].

В связи с этим обстоятельством некоторые историки склонны подозревать существование некоего скоординированного немецкого плана разрушения российского государства и его главной опоры — армии, невольными или, наоборот, сознательными исполнителями которого были как масонские члены Временного правительства, так и большевистские лидеры с Лениным во главе.

Вместе с генеральным лозунгом превращения империалистической войны в войну гражданскую, — отмечает, например, Г. В. Вернадский, — Ленин… выдвигал и частную задачу: желательность военного поражения России. Эту войну Россия вела против Центральных европейских держав. Таким образом, поражение России могло означать только победу Германии. Следовательно, ленинский интернационализм, на словах осуждая германскую буржуазию (равно как и буржуазии других стран), на практике играл на руку германским «социал-патриотам» и в целом германской буржуазии и кайзерскому режиму… Осенью 1915 г. немецко-русский социал-демократ Парвус (участвовавший в русской революции 1905 года) объявил в своей, издаваемой в Берлине газете “Die Glocke” («Колокол»), что он призван «служить интеллектуальным барометром отношений между вооруженной Германией и революционным российским пролетариатом». Парвус намекал своим читателям на то, что Германский генеральный штаб добивается революции в России. Следует отметить, что он употреблял в основном абстрактные фразы из резолюций Ленина. Но для Ленина Россия была только одной из составляющих генеральной политики интернационализма. Он не испытывал сожаления, что согласно его концепции, Россия потерпит поражение [6, с. 132–133].

Эпохальным финалом, знаменовавшим полный крах либерально-демократических иллюзий в России и перспективу возврата к жесткой авторитарной модели развития на новом «тоталитарном витке» исторической спирали, стал разгон большевиками Учредительного собрания. Краткая хронология событий, свидетельствующих о том, что Ленин в эти дни показал себя одним из самых талантливых учеников Макиавелли, превосходно изложена в работе Г. В. Вернадского:

…До свержения Временного правительства Ленин неоднократно объявлял о необходимости скорейшего созыва Учредительного собрания и даже обвинял Временное правительство в намеренной задержке созыва. В момент захвата власти он рассуждал в том же духе. 8 ноября в своих комментариях по поводу принятия декрета о земле Ленин упомянул тот факт, что наказ по аграрной реформе составлен эсерами: «И если даже крестьяне пойдут и дальше за социалистами-революционерами и если они даже этой партии дадут на Учредительном собрании большинство, то и тут мы скажем: пусть так». Согласно постановлению Временного правительства от 22 августа 1917 г. выборы в Учредительное собрание были назначены на 25 ноября, а днем созыва собрания считалось 11 декабря 1917 г. 10 ноября во время переговоров с Комитетом профсоюза железнодорожников, Совет народных комиссаров принял постановление о созыве Учредительного со-

брания в надлежащее время. Действительно, 25 ноября 1917 г. почти повсеместно прошли выборы в Учредительное собрание. Они дали ошеломляющие для большевиков результаты. Из 715 избранных в Собрание 412 были эсерами, причем большинство из них принадлежало к правым эсерам, 183 депутата представляли большевиков, 17 — меньшевиков и 16 — кадетов. Как только результаты выборов стали известны, Ленин решил их «подправить». 4 декабря ВЦИК Советов утвердил декрет, представляющий народу право отзыва членов Учредительного собрания. На основе этого декрета Советы рабочих и солдатских депутатов, а также Советы крестьянских депутатов наделялись правом назначать новые выборы по своему усмотрению во все городские, сельские и представительные институты, включая Учредительное собрание. В связи с этим созыв Учредительного собрания был отложен. 9 декабря Совет народных комиссаров провел декрет, постановляющий, что первое заседание Учредительного собрания должно открыться только после прибытия в Петроград более 400 избранных членов Собрания и одобрения комиссара по выборам в Учредительное собрание. Комиссаром по выборам был назначен большевик Урицкий. 11 декабря 1917 г., в день, назначенный Временным правительством для открытия Собрания, эсеры и кадеты организовали уличные демонстрации в Петрограде в его защиту. Уже прибывшие в Петроград эсеры и кадеты попытались войти в Таврический дворец и открыть Собрание без разрешения большевиков. Но по приказу Совета народных комиссаров отряды Красной гвардии заняли Таврический дворец, и попытка не удалась. Вечером того же дня Ленин объявил кадетов врагами народа (в отношении эсеров он еще не решился так поступить). Несколько кадетов — членов Учредительного собрания — были арестованы и заключены в Петропавловскую крепость. В середине января двоих из них — Шингарева и Кокошкина — по болезни перевели в госпиталь. Там их убили матросы и красногвардейцы, силой ворвавшиеся в палату. 14 декабря левые эсеры сделали запрос во ВЦИК об основаниях ареста членов Учредительного собрания, обладавших правом депутатской неприкосновенности. В ответ Ленин заявил: *Нам предлагают созвать Учредительное собрание так, как оно было задумано. Нет-с, извините! Его задумывали против народа. Мы делали переворот для того, чтобы иметь гарантии, что Учредительное собрание не будет использовано против народа, чтобы гарантии эти были в руках правительства.*

Большинством (150 против 98 при 3 воздержавшихся) ВЦИК принял резолюцию, одобряющую действия Совета народных комиссаров и подтверждающую необходимость решительной борьбы против контрреволюционной буржуазии. Эсеры попытались устроить демонстрацию против Советского правительства на II Всероссийском съезде крестьянских депутатов, который открылся 9 декабря. Однако после продолжительных и бурных дебатов съезд раскололся. Правые эсеры покинули его и созвали отдельное заседание. Левые эсеры одобрили (с оговорками) политику Совета народных комиссаров и избрали Всероссийский ЦИК советов крестьянских депутатов в составе 81 левого эсера и 20 большевиков. 22 декабря съезд закончил свою работу. После этого Ленин заключил, что почва для прямого столкновения с Учредительным собранием подготовлена. 24 декабря он составил свои тезисы об Учредительном собрании. В соответствии с ними Собрание могло быть разрешено только на основе соглашения о выборах новых членов по требованию местных советов, а также на условии безусловного признания советской власти. Вскоре было опубликовано распоряжение Совета народных комиссаров о созыве Учредительного собрания 18 января.

За два дня до открытия Собрания ВЦИК одобрил предложенную Лениным резолюцию о том, что вся власть в Российской республике принадлежит Сове-

там и советским учреждениям. Поэтому любая попытка, от кого бы она не исходила, присвоить себе те или иные функции правительственной власти будет рассматриваться как контрреволюционное действие. Совершенно очевидно, что эта резолюция была прямо направлена против Учредительного собрания. В противовес ей эсеры и кадеты выдвинули лозунг: «Вся власть Учредительному собранию!». В поддержку этого призыва 18 января, в день открытия Учредительного собрания, в Петрограде была организована уличная демонстрация, подавленная Красной гвардией. Тем не менее, заседание открылось. Его председателем был избран лидер партии эсеров Чернов. Он получил 244 голоса против 151. После этого, а также после отказа Собрания следовать программе, предложенной ВЦИК, большевики покинули заседание. Левые эсеры последовали за ними. В ночь с 19 на 20 января ВЦИК, заслушав доклад Ленина, принял декрет о роспуске Собрания. Заседания закрыл отряд матросов. Часть членов Собрания — большевики и левые эсеры — были включены в состав ВЦИК советов. Остальные тихо покинули Петроград и или совсем отошли от политической деятельности, или вступили в открытый конфликт с советским режимом [6, с. 180–183] (см. также: [12, с. 228–254]).

Логика дальнейшего развития событий заставляет предположить, что разгон Учредительного собрания большевиками в январе 1918 г. по существу можно рассматривать не только как символ будущей победы тоталитарного государства над «мелкобуржуазной стихией», олицетворяемой русским крестьянством, которое составляло абсолютное большинство населения страны, но, в определенной степени, и как продолжение реализации «стратегии опережающего удара». Она оправдала себя в октябрьские дни 1917 г., в период крестьянских бунтов восстаний в 1918–1920 гг. и, наконец, в период коллективизации. Суть этой стратегии была чрезвычайно точно определена Львом Троцким, отмечавшим, что на первом решающем этапе, благодаря союзу с крестьянами, одетыми в солдатские шинели, большевикам удалось почти бескровно захватить власть в столице.

Октябрьская революция, — утверждал Троцкий, — была борьбой пролетариата против буржуазии за власть. Но решал исход борьбы в последнем счете мужик. Эта общая схема, распространяющаяся на всю страну, в Петрограде нашла наиболее законченное выражение. То, что придало здесь перевороту характер короткого удара с минимальным количеством жертв, это сочетание революционного заговора, пролетарского восстания и борьбы крестьянского гарнизона за самосохранение. Руководила переворотом партия; главной движущей силой был пролетариат; вооруженные рабочие отряды являлись кулаком восстания; но решал исход борьбы тяжеловесный крестьянский гарнизон… Взвесить революционное влияние рабочих на крестьянство невозможно: оно имело постоянный, молекулярный, всюду проникающий и поэтому не поддающийся учету характер. Взаимопроникновение облегчалось тем, что значительная часть промышленных предприятий размещена в сельских местностях. Но даже и рабочие Петрограда, наиболее европейского из городов, сохраняли близкие связи с родными деревнями. Усилившаяся в летние месяцы безработица и локауты предпринимателей выбрасывали в деревню многие тысячи рабочих; большинство их становилось агитаторами и вожаками… Политическая свобода крестьянина означает на практике свободу выбирать между

разными городскими партиями. Но и этот выбор не производится априорно. Своим восстанием крестьянство толкает большевиков к власти. Но, только завоевав власть, большевики смогут завоевать крестьянство, превратив аграрную революцию в закон рабочего государства… Чисто демократический характер крестьянского движения, который должен бы, казалось, придать официальной демократии несокрушимую силу, на самом деле полнее всего обнаружил ее гнилость. Если глядеть сверху, крестьянство сплошь возглавлялось эсерами, выбирало их, шло за ними, почти сливалось с ними. На майском съезде крестьянских советов Чернов получил при выборах в Исполнительный комитет 810 голосов, Керенский — 804, тогда как Ленин собрал всего-навсего 20 голосов. Недаром Чернов именовал себя селянским министром! Но недаром и стратегия сел круто разошлась со стратегией Чернова. Хозяйственная разобщенность делает крестьян, столь решительных в борьбе с конкретным помещиком, бессильными пред обобщенным помещиком в лице государства. Отсюда органическая потребность мужика опереться на сказочное государство против реального. В старину он создавал самозванцев, сплачивался вокруг мнимой золотой грамоты царя или вокруг легенды о праведной земле. После Февральской революции он объединялся вокруг эсеровского знамени «Земля и воля», ища в нем помощи против либерального помещика, ставшего комиссаром. Народническая программа относилась к реальному правительству Керенского, как поддельная царская грамота — к реальному самодержцу [20, с. 259–260, 19, 25, 18].

Вместе с тем, уже находясь в изгнании, Троцкий в ответ на нападки сталинистов в Коминтерне, обвинявших его в «извращении» ленинского учения о союзе пролетариата и крестьянства, вполне резонно возражал:

В своем осуждении «троцкизма» Коминтерн с особой силой обрушился на тот взгляд, согласно которому русский пролетариат, став у руля и не встретив поддержки с Запада, «придет во враждебные столкновения… с широкими массами крестьянства, при содействии которых он пришел к власти». Если даже считать, что исторический опыт полностью опроверг этот прогноз, сформулированный Троцким в 1905 г., когда ни один из нынешних критиков его не допускал самой мысли о диктатуре пролетариата в России, и в этом случае остается неопровержимым фактом, что взгляд на крестьянство как на ненадежного и вероломного союзника составлял общее достояние всех русских марксистов, включая и Ленина. Действительная традиция большевизма не имеет ничего общего с учением о предустановленной гармонии интересов рабочих и крестьян. Наоборот, критика этой мелкобуржуазной теории всегда входила важнейшим элементом в многолетнюю борьбу марксистов с народниками. «Минет для России эпоха демократической революции, — писал Ленин в 1905 г., — тогда смешно будет и говорить о ‘единстве воли’ пролетариата и крестьянства…». «Крестьянство, как землевладельческий класс, сыграет в этой борьбе (за социализм) ту же предательскую неустойчивую роль, какую играет теперь буржуазия в борьбе за демократию. Забывать это — значит забывать социализм, обманывать себя и других насчет истинных интересов и задач пролетариата» [20, с. 344–345].

В конце XX в. точность анализа Троцким политической ситуации и «крестьянского вопроса» в России накануне и после Октябрьской революции была, в определенной степени, подтверждена В. В. Кожиновым. Он отмечал:

Естественно встает вопрос о преобладающей части населения России — крестьянстве. Казалось бы, именно оно должно было решать судьбу страны и, разумеется, судьбу Революции. Однако десятки миллионов крестьян, рассеянные на громадном пространстве России, в разных частях которой сложились существенно различные условия, не представляли собой сколько-нибудь единой, способной к решающему действию силы… Вообще-то сотни тысяч крестьян в то время всецело поддерживали «черносотенцев», но это не могло привести к весомым результатам, ибо дело Революции решалось в «столицах», в «центре», который — поскольку Россия издавна была принципиально «централизованной» в политическом отношении страной — мог более или менее легко навязать свое решение провинциям… В 1917 г. крестьянство в своем большинстве проголосовало на выборах в Учредительное собрание за эсеровских кандидатов, выступавших с программой национализации земли (а это целиком соответствовало заветной крестьянской мысли, согласно которой земля — Божья), и в результате эсеры получили в Собрании преобладающее большинство. Но когда поутру 6 января 1918 г. большевики «разогнали» неугодное им Собрание, крестьянство в сущности ничего не сделало для защиты своих избранников (да и как оно могло это сделать — организовать всеобщий крестьянский поход на Петроград?)… Крестьянство, количественно составлявшее основу населения России, не могло быть самостоятельной, активной и весомой политической (и, в частности, революционной) силой в силу бедности, весьма низкого жизненного уровня его преобладающего большинства. Совершенно ложно представление, согласно которому революции устраивают нищие и голодные: они борются за *выживание*, у них нет ни сил, ни средств, ни времени готовить революции. Правда, они способны на отчаянные бунты, которые в условиях уже подготовленной другими силами революции могут сыграть огромную разрушительную роль; но именно и только в уже созданной критической ситуации (так, множество крестьянских бунтов происходило в России и в XIX в., но они не вели ни к каким существенным последствиям) [11, с. 68–70].

И действительно, последующие несколько лет практически вся крестьянская Россия превратилась в «русскую Вандею», с которой новая власть вела непримиримую войну, используя те же методы, которые якобинцы когда-то применяли в Бретани.

Массовые восстания начались с лета 1918 г. В Центральной России их было не менее 300: в Смоленской, Воронежской, Новгородской, Псковской, Костромской, Петроградской губерниях. Одно было под Москвой — в Дмитровском уезде. Особенно массовым было пензенское восстание. В связи с его подавлением Ленин телеграфировал: «Необходимо произвести беспощадный массовый террор против кулаков, попов и белогвардейцев. Сомнительных запереть в концентрационный лагерь вне города. Телеграфируйте об исполнении». «Крайне возмущен, что нет ровно ничего определенного от Вас о том, какие же, наконец, серьезные меры беспощадного подавления и конфискации хлеба у кулаков пяти волостей проведены Вами. Бездеятельность Ваша преступна. Надо все силы направлять на одну волость и очистить в ней все излишки хлеба». «Повторяю приказ прибывшим с экспедицией латышам остаться пока, до нового распоряжения, в Пензе. Выделяйте надежнейших из ваших восьмисот солдат и действуйте беспощадно — сначала против одной волости, доводя дело до конца». Ленин завизировал телеграмму Цюрупы, в которой требовалось назначить по каждой волости заложников,

на которых возложить обязанность собрать все излишки хлеба и вывезти его на ссыпные пункты [21, с. 50–51].

Общий характер исторических фактов, характеризующих переход Февральской революции на более радикальную стадию разрушения традиционных политических институтов, на протяжении столетий формировавших механизмы российской монархической государственности, определенно свидетельствует о том, что ее крах стал результатом переплетения множества объективных и чисто субъективных обстоятельств, среди которых большевистская стратегия вооруженного захвата власти и гражданской войны играла решающую роль. Именно ситуация Гражданской войны во многом предопределила характер модернизации России в XX в. Хотя представление о том, что либерально-демократическое государство является наиболее адекватной формой политической организации, соответствующей цивилизованным отношениям, выглядит идеологически и ценностно ориентированным, в историческом плане оно отражало широкое распространение либеральных идей и институтов в XIX — начале XX в., затронувших все без исключения европейские страны, включая традиционные монархии. С кризиса этих институтов после Первой мировой войны начался процесс развития в тоталитарном направлении в России, Италии и Германии. В тех европейских странах, где было достигнуто наибольшее равновесие между организацией производства и политической системой, коммунизма и фашизма удалось избежать. Однако исторический опыт показывает, что более глубокой причиной подобных резких изменений и переворотов является стремление к модернизации стран, отстающих в развитии, как ответ на вызов, брошенный техническим процессом. В длинном ряду современных военных диктатур и авторитарных режимов тоталитарные государства могут рассматриваться как своеобразная аномалия. Тем не менее при всем различии тоталитарных и авторитарных режимов возможно их сопоставление как *современных государств*, идущих по пути модернизации. Т. Мак Даниэл, например, отмечает:

> …Коммунистические режимы в целом могут быть сгруппированы с некоторыми некоммунистическими государствами, такими как Турция Ататюрка, в качестве осуществляющих модернизацию однопартийных диктатур. Хотя вполне подходит называть таких правителей, как Сталин и Ататюрк, автократами, такая автократия имеет отличие: не стремясь к личному правлению, основанному на традиционной легитимности, эти правители рвут с прошлым, пропагандируя идеологии обновления и обеспечивая массовое участие посредством развития массовых политических организаций… Такие автократические системы мобилизации ясно доказали способность создать основы современного индустриального общества. В определенном, самом крайнем случае, продемонстрированном сталинской системой, они действовали, фактически уничтожая отдельное существование гражданского общества — факт, указывающий на ту огромную цену, которую эти режимы были готовы платить за свою версию прогресса [23, p. 10] (ср.: [1, с. 191, 193, 206, 255]).

Трагический опыт Февральской революции 1917 г. отчетливо показывает, что гораздо легче декретировать демократические институты, чем развить политические условия и практику необходимые для создания стабильной системы демократического правления.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арон Р. Демократия и тоталитаризм. — М.: Текст, 1993.

2. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. — М.: Наука, 1990.

3. Брачев В. Масоны у власти. — М.: Алгоритм, Эксмо, 2006.

4. Булгаков С. Н. Сочинения: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 2: Избранные статьи.

5. Бунин И. А. Воспоминания. — Париж: Возрождение, 1950.

6. Вернадский Г. Ленин — красный диктатор. — М.: АГРАФ, 2000.

7. Жорес Ж. История Конвента. Из истории Великой французской революции. 2-е изд. — М., Пг.: Книга, 1923.

8. Клибанов А. И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. — М.: Наука, 1973.

9. Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России. XIX век. — М.: Наука, 1978.

10. Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. — М.: Аспект Пресс, 1996.

11. Кожинов В. В. Россия. Век XX-й (1901–1939). История страны от 1901 года до «загадочного» 1937 года. (Опыт беспристрастного исследования). — М.: Алгоритм, 1999.

12. Краус Т. Ленин. Социально-теоретическая реконструкция. — М.: Наука, 2011.

13. Линдов Г. Великая Французская революция. — Пг.: Государственное издательство, 1920.

14. Масоны и Февральская революция 1917 года. — М.: Яуза-Пресс, 2007.

15. Матьез А. Как побеждала Великая Французская революция. — М.: Военный вестник, 1928.

16. Новгородцев П. И. Об общественном идеале. — М.: Пресса, Вопросы философии, 1991.

17. Пронин А. Игра в поддавки. Россия-1917: путь к катастрофе. — URL: http://myhistori.ru/blog/43462157316/Igra-v-poddavki

18. Соловьёв О. Ф. Русские масоны. От Романовых до Березовского. — М.: Яуза, Эксмо, 2004.

19. Троцкий Л. Д. О Ленине. Материалы для биографа. — М.: Грифон М, 2005.

20. Троцкий Л. Д. История русской революции. — СПб.: Лань, 2014. — Т. 2: Октябрьская революция, ч. 2.

21. Шафаревич И. Р. Русский народ в битве цивилизаций. — М.: Эскмо, Алгоритм, 2004.

22. Чистов К. В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). — СПб.: Дмитрий Буланин, 2003.

23. McDaniel T. Autocracy, Modernization and Revolution in Russia and Iran. — Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.

УДК 930 (092)

Л. В. Богатырёва, П. Н. Базанов*

РУССКАЯ ЭМИГРАЦИЯ О ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЕ 1917–1922 годов**

Впервые дается систематический обзор основных мнений русской общественной мысли о Гражданской войне 1917–1922 гг. в России. Анализируется деятельность апологетов Белого дела и его критиков. Выделяется точка зрения защитников белых из военных (А. И. Деникин, А. А. фон Лампе, П. И. Залесский), писателей (И. А. Бунин, Л. А. Андреев, А. В. Амфитеатров, И. С. Шмелёв), философов (И. А. Ильин) и историков (С. П. Мельгунов). Рассматривается критика Белого движения со стороны республиканско-демократических (П. Н. Милюков) и социалистических кругов (В. М. Чернов, Г. Н. Раковский Н. В. Воронович, Е. А. Сталинский). Показана также позиция монархистов (И. Л. Солоневич, П. М. Бермондт-Авалов, Н. Н. Головин) в зарубежье. Анализируются взгляды левых элементов эмиграции — анархистов (П. А. Аршинов, В. М. Волин-Эйхенбаум) и сменовеховцев (Н. В. Устрялов, Ю. В. Ключников, В. Н. Львов, С. С. Чахотин, С. С. Лукьянов, Ю. Н. Потехин, А. В. Бобрищев-Пушкин, Г. Л. Кирдецов, Б. В. Дюшен).

Ключевые слова: Гражданская война, белые, красные, монархисты, анархисты, сменовеховцы, И. А. Бунин, И. С. Шмелёв, И. А. Ильин, С. П. Мельгунов, П. Н. Милюков, Н. В. Устрялов, Ю. В. Ключников.

L. V. Bogatyreva, P. N. Bazanov

RUSSIAN EMIGRATION OF THE CIVIL WAR OF 1917–1922

For the first time a systematic review of the main trends of Russian social thought about the results of the Civil War of 1917–1922 is given. in Russia. The activity of the apologists of the White affair and its critics is analyzed. The point of view of white defenders from the military (A. I. Denikin, A. A. von Lampe, P. I. Zalessky), famous writers (I. A. Bunin, L. A. Andreev,

* Богатырёва Людмила Викторовна, кандидат философских наук, доцент, Русская христианская гуманитарная академия; bourlaka@mail.ru.

Базанов Петр Николаевич, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусств; bazanovpn@list. ru.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 17–83–01004.

A. V. Amfiteatrov, I. S. Shmelev), philosophers (I. A. Ilyin) and historians (S. P. Melgunov). The criticism of the activity of the White Movement on the part of republican-democratic (P. N. Milyukov) and socialist circles (V. M. Chernov, G. N. Rakovskii, N. V. Voronovich, E. A. Stalinsky) is considered. In the same way, the position of monarchists (I. L. Solonevich, P. M. Bermondt-Avalov, N. N. Golovin) is shown in foreign countries. The views of the left elements of emigration — anarchists (P. A. Arshinov, V. M. Volin-Eikhenbaum) and Smenovekhovites (N. V. Ustryalov, Yu. V. Klyuchnikov, V. N. Lvov, S. S. Chakhotin, S. S. Lukyanov, Yu. N. Potekhin, A. V. Bobrishchev-Pushkin, G. L. Kirdetsov, B. V. Duchenne).

Keywords: Civil War, white, red, monarchists, anarchists, smenovekhovtsy, I. A. Bunin, I. S. Shmelev, I. A. Ilyin, S. P. Melgunov, P. N. Milyukov, N. V. Ustryalov, Yu. V. Klyuchnikov.

Любимыми темами русской эмиграции бесконечные обсуждения, как случилась революция в 1917 г. в России и почему белые проиграли красным Гражданскую войну. Постоянные жаркие дискуссии в прессе перемежались с проектами будущего обустройства России после большевиков. Сентиментальные воспоминания о прекрасной жизни на обожаемой Родине до большевиков сменялись рассуждениями об альтернативных вариантах истории противостояния красных и белых.

«Как мы проиграли Гражданскую войну и почему?» — на разные голоса повторяли военные, философы, публицисты, писатели всего разнообразного политического спектра Русского Зарубежья. Поиск ошибок в деятельности, возможных упущенных альтернатив, поворотных моментов в истории до 1990-х гг. был обязательной темой для периодики и книгоиздания.

Условно данную тему можно поделить на нижеследующие направления. Апологеты Белого дела считали, что все делалось правильно, были случайные ошибки военного характера. Выделим среди апологетов генералов А. И. Деникина, А. А. фон Лампе, П. И. Залесского. Более серьезный и одновременно восторженный анализ давали многие писатели. Кроме И. А. Бунина (с его гениальными «Окаянными днями»), Л. А. Андреева («SOS»), А. В. Амфитеатрова, особо надо выделить И. С. Шмелёва («Душа России», «Письмо Защитнику русского офицера Конради — г-ну Оберу, как материал» [29], «Душа России» [27], «Подвиг (Ледяной поход)» [29], «Памяти “Непримиримого” А. И. Деникин» [30]), у которого боль о России сливалась с отчаяньем из-за расстрела в Крыму единственного и любимого сына.

> Надо ли говорить еще о подвиге Белой Армии, о значении «белого движения», спасшего честь России! …Воины Белой Армии, к какому бы слою они ни принадлежали, — аристократы ли по рождению, крестьяне, казаки, дворяне, горожане, — истинные сыны России, аристократы духом, Ее душа. И Россия признает это и закрепит почетно: впишет славные имена в великую Золотую Книгу — Российской Чести. …Три года борьбы — исторический перелом, лучше сказать — пролом русской истории. Пролом, в котором Россия как бы найдет себя! Да, Россия найдет себя на крестном пути героического «белого движения» [27, с. 193].

Оправдывает классик русской литературы своих героев и в беде.

> Скажут: на пути поражения?! Скажут ненавистники и слепцы. Скажут те, кто не разумеет Скрытого Лика судеб народа. Или не знаем случаев, когда

внешнее поражение обращалось в великую победу?! Мы, христиане, знаем. Мы, христиане, знаем Величайшую Победу: «не оживет, аще не умрет». Ненавистники и слепцы усмехнутся только. Пусть смеются. Смеялись и на Голгофе. Мы имеем свою Голгофу. И будем иметь Воскресение, свое [27, с. 194].

В апреле 1919 г. И. А. Бунин добавил в свое лучшее публицистическое произведение «Окаянные дни» гениальную цитату В. Н. Татищева про любую братоубийственную Гражданскую войну:

> Брат на брата, сыневе против отцев, рабы на господ, друг другу ищут умертвить единого ради корыстолюбия, похоти и власти, ища брат брата достояния лишить, не ведущие, яко премудрый глаголет: ища чужого, о своем в оный день возрыдает…» [3, с. 68].

И тут же прокомментировал*:*

> А сколько дурачков убеждено, что в российской истории произошел великий «сдвиг» к чему-то будто бы совершенно новому, доселе небывалому! Вся беда (и страшная), что никто даже малейшего подлинного понятия о «российской истории» не имел [3, с. 68].

Симпатии И. А. Бунина на стороне белых, их он защищает даже во время поражения, даже в роковых ошибках:

> «Разложение белых…» Какая чудовищная дерзость говорить это после того небывалого в мире «разложения», которое явил «красный» народ. Впрочем, многое и от глупости. Толстой говорил, что девять десятых дурных человеческих поступков объясняются исключительно глупостью [3, с. 75].

Основная идея белых интеллектуалов — главная заслуга Белого движения — спасение русской чести.

Подлинным «певцом» вооруженного сопротивления большевизму стал известный философ И. А. Ильин. Его вступительная статья «Белая идея» [8] символически открывала первый выпуск семитомного альманаха с помпезным названием «Белое дело: Летопись белой борьбы: Материалы собранные и разработанные П. Н. Врангелем, герцогом Г. Н. Лейхтенбергским и светлейшим князем А. П. Ливеном» (под ред. А. А. фон-Лампе. Berlin: Медный всадник, 1926–1933). Свои идеи о национально-патриотическом духе и государственническом смысле Белого движения в концентрированном виде И. А. Ильин повторил в работе «Девизы Белого Движения» [9], которые опубликовал в собственном журнале «Русский Колокол». Основные постулаты сводятся к следующему. Белые сразу встали на защиту Родины и беззаветно отдавали все, что у них было: жизнь, имущество, здоровье. Свобода и православие России и русского народа противопоставлялись смертельной опасности революции. И. А. Ильин также считал положительными факторами «непредрешенчество» (как отсутствие республиканского и монархического догматизма) и боевой активизм (как полный отказ от компромиссов, непротивления и приспособления). Моральной линией философ выделял отсутствие карьеризма (белые стремились сохранить старую иерархию в обществе и не были больны «бо-

напартизмом», когда каждый поручик мечтал повторить судьбу императора Наполеона I. При этом сейчас все помнят, как в крови в подвалах Лубянки окончилась жизнь первого кандидата в «красные Бонапарты» М. Н. Тухачевского). И. А. Ильин доказывал, что его единомышленники в обстановке торжества люмпенов, хамов и черни не потеряли веру в духовные силы русского народа и его грядущее возрождение.

Отдельно нужно упомянуть и знаменитую книгу И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою», в которой философ попытался дать ответ на труднейший для христианского сознания вопрос: «Смеет ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, сопротивляться злу силой и мечом? Смеет ли человек, религиозно принимающий Бога, не сопротивляться злу силой, а когда необходимо, то и мечом?». Примером воинствующего христианина, с оружием борющегося с дьявольскими, сатанинскими силами, наиболее точно может быть белый воин.

«Девизы Белого движения» начинаются с фразы, великолепно передающей позицию И. А. Ильина: «Русское Белое Движение имеет свой глубокий и непреходящий смысл — религиозный, патриотический, и государственный». Затем он пишет: «Его цель — религиозное, государственное и культурное величие России» [9, с. 117]. Далее философ обобщает: «Гражданская война против интернационалистов и коммунистов была лишь первым проявлением его, его героическим военным началом; и впереди его ждет трудное, но славное будущее [9, с. 117].

Таким образом, сразу же указывался государственно-патриотический и религиозный план Белого Движения. Заканчивает статью И. А. Ильин лозунгами, выражавшими духовные и религиозно-нравственные стороны движения:

> «Господь зовет! Сатаны убоюсь ли?»
> «Моя молитва — как меч, мой меч — как молитва».
> «Служу России. Отвечаю Богу».
> «Единая. Великая. Примиренная. Возрожденная» [9, с. 117].
> «В правоте моя победа».
> «Побеждаю, но не мщу».
> «Достоинство в служении».
> «Любовью и кровью спаенные» [9, с. 118].

К позиции И. А. Ильина очень близка точка зрения председателя Русского Трудового Христианского Движения (РТХД) Александра Ильича Лодыженского (1891–1954), организовавшего вместе со своим братом Юрием, генеральным секретарем «Лиги Обера» («Лига борьбы с III Интернационалом»)), русскую секцию Лиги. А. И. Лодыженский дружил с И. А. Ильиным и его духовником, настоятелем православной церкви в Женеве о. Сергием Орловым. В особенности близка — «Белая идея» [11] А. И. Лодыженского напечатанная в сборнике «Вера. Родина. Семья», наполовину состоящего из работ И. А. Ильина и его собственных.

К этому же лагерю примыкает теоретик «солидаризма», профессор права Георгий Константинович Гинс (1887–1971) — председатель Государственного экономического совещания адмирала А. В. Колчака. Уже в 1921 г. он написал

книгу «Сибирь, Союзники и Колчак» (Пекин, 1921), а в конце жизненного пути отстаивал свои взгляды в биографических статьях «Адмирал А. В. Колчак (1873–1920)» [4] и «Незабвенный патриот и подвижник: Памяти генерала В. О. Капеля» [5].

Гражданская война сразу же стала объектом пристального интереса со стороны профессиональных русских историков. Одним из первых был ученик В. О. Ключевского, лидер кадетов Павел Николаевич Милюков. Он написал популярные исследования «История второй русской революции» (София, 1921–1923) [18] и «Россия на переломе: Большевистский период русской революции» (Париж, 1927) [19]. Крупнейшим недостатком этих работ является их крайняя политизированность. Как образно заметил С. П. Мельгунов, политик П. Н. Милюков победил историка П. Н. Милюкова. Фактически обе книги, в особенности вторая, — это материал по оправданию выводов доклада П. Н. Милюкова на заседании парижской группы партии народной свободы 27 декабря 1920 г. [20, с. 132–136]. В 1921 г. неожиданно для своих сторонников и противников лидер кадетов П. Н. Милюков объявил о переходе своей партии на т. н. новую тактику. Эта тактика на практике сводилась к осуждению Белого движения как изначально ошибочного, к союзу с социалистическими организациями и группами на широкой демократической платформе и к ставке на крестьянские восстания в России. Как ехидно сформулировал позицию П. Н. Милюкова его однопартиец князь Павел Долгоруков: «Въехать в Россию на левых ослах». Выступления крестьян в Тамбовской губернии, Западной Сибири против политики «военного коммунизма» и Кронштадтский «мятеж» действительно всколыхнули в это время всю Россию. В меньшей степени П. Н. Милюков пропагандировал надежды на «мирную эволюцию» советской власти.

П. Н. Милюков одним из первых сформулировал пять причин поражения антибольшевистского движения. Первая состаит в том, что в начальный период оно не было своевременно и в достаточной мере поддержано союзниками. Вторая причина — все возрастающее враждебное отношение обывателя к белым. Эта причина взаимосвязана с третьей — усилением реакционного элемента в белых армиях. Правые, консервативные элементы с лета 1917 г. выступали за идею диктатуры, диктаторские замашки неизбежно вели к поражению в постреволюционной реальности. Четвертая причина — отрицательное отношение белых руководителей решению к национального вопроса путем предоставления автономий или тем более независимости. И, наконец, пятая — недостаточно искусное военное руководство.

П. Н. Милюкова активно поддерживал социалистический лагерь. Именно партия эсеров во главе с Виктором Михайловичем Черновым придумала т. н. третью силу — против и красных и белых, с образным лозунгом «Ни Ленин, ни Колчак» («нинисты»). В эмиграции наиболее последовательно такую точку зрения отстаивала левая фракция партии социалистов-революционеров, получившая название «Воля России» — в честь одноименного журнала и издательства. В качестве характерных можно назвать следующие работы: Г. Н. Раковский «Конец белых: от Днепра до Боспора: (Вырождение, агония и ликвидация)» (1921), Н. В. Воронович «”Зеленая книга”: история крестьянского движения

в черноморской губернии» (1921); «Волжский фронт гражданской войны» (1928) и в особенности статья Е. А. Сталинского «Патриотизм и либерализм в Белом движении» [23]. «Розовые» (меньшевики и эсеры) в эмиграции смыкались с более правыми элементами социалистического лагеря и делали ставку на прокрестьянские движения (например «Крестьянская Россия — Трудовая крестьянская партия»), которых традиционно именуют зелеными. Их главный упрек белым — элитарность и отсутствие демократизма. Лучше всех высмеял эти упреки знаменитый сатирик Русского Зарубежья Дон Аминадо (Аминад Пейсахович Шполянский) в стихотворении «Писаная торба»:

Могу ли ждать от тучных генералов,
Чтоб каждый раз в пороховом дыму,
Они своих гражданских идеалов
Являли блеск и в Омске, и в Крыму?

Когда в поход уходит полк казацкий,
Могу ль желать, чтоб каждый на коне,
Припоминал, что думал Златовратский
О пользе грамоты в безграмотной стране?

Ах, милые! Вам надо до-зарезу,
Я говорю об этом, не смеясь,
Чтоб даже лошадь ржала Марсельезу,
В кавалерийскую атаку уносясь… [7, с. 288].

Научно объективной была критика одного из лидеров партии народных социалистов, известного историка и политического деятеля Сергея Петровича Мельгунова (1879–1956). Уже через год после высылки с Родины на «философском пароходе» историк публикует капитальный труд «Красный террор в России» [13], в котором на огромном фактическом материале доказывает, что все кровавые репрессии большевиков носили массовый характер, были направлены на все слои населения и все политические круги России и имели целью укрепить диктаторскую власть большевиков.

Резкой критике С. П. Мельгунов подверг и взгляды своего коллеги П. Н. Милюкова. Сначала С. П. Мельгунов опубликовал в своем журнале «Голос минувшего на чужой стороне» рецензию «Милюков о гражданской войне и эмиграции» [14], а затем целую книгу «Гражданская война в освещении П. Н. Милюкова: по поводу “Россия на переломе”: критико-библиографический очерк» (Париж, 1929) [11], где детально разобрал все положения своего оппонента. Он обвинил П. Н. Милюкова в необъективности, произвольном отношении к фактам, политиканстве, намеренной путанице в терминах «белое» и «антисоветское» движение и в том, что мемуарист, желающий оправдаться за собственную эволюцию, полностью убил в Милюкове историка. Проблемам Гражданской войны С. П. Мельгунов посвятил книги «Н. В. Чайковский в годы гражданской войны: (Материалы для истории русской общественности)» [17], «Трагедия адмирала Колчака. Из истории гражданской войны на Волге, Урале и в Сибири» [16], «Русская контрреволюция. Методы и выводы генерала Н. Н. Головина» [15], а после Второй мировой войны — статью с символиче-

ским названием «Гражданский подвиг А. И. Деникина. (К пятилетию со дня смерти)» [12].

Особенно активной была критика белого движения из правого монархического лагеря. Главное обвинение — «непредрешенчество», надо было выдвинуть идею «Царя», и народ сразу бы поддержал антибольшевистское движение. В этом отношении характерна глава с символическим названием «Расплата» из книги «Народная Монархия» [22] публициста и идеолога неомонархизма Ивана Лукьяновича Солоневича (1891–1953). Обвинения в бессмысленности и даже пагубности союза белых с Антантой лучше всего переданы в мемуарах «В борьбе с большевизмом» [1] ярого германофила и авантюриста «князя» Павла Михайловича (Рафаиловича) Бермондт-Авалова (1884–1973), командующего «Западной Добровольческой армии» (созданной в Прибалтике из остзейских немцев, бывших русских военнопленных и германофильски настроенных русских офицеров, но подавляющее большинство в этой армии составляли члены германской «Железной дивизии» фон дер Гольца). В эмиграции П. М. Бермондт-Авалов проявил себя убежденным монархистом-«кирилловцем», стал лидером профашистского Российского Освободительного Национального Движения (РОНД). К позиции монархистов объективно примыкал и известный русский военный историк, профессор Николаевской академии Генерального штаба генерал-лейтенант Николай Николаевич Головин (1875–1944). Свои взгляды он подробно изложил в монументальной (в двенадцати частях!) работе «Российская контрреволюция в 1917–1918 гг.» [6].

Критики Белого движения были и с левого фланга. К красным обычно ошибочно относят и анархистов, которые, как общеизвестно, левее коммунистов и принадлежат черному цвету в политике. Лебединая песня анархистов в годы Гражданской войны — т. н. махновское движение, названное в честь «батьки» Нестора Ивановича Махно (1888–1934). Ему были посвящены апологетические книги идеологов анархизма Петра Андреевича Аршинова (1887–1938) «История махновского движения» [2] и Всеволода Михайловича Волин-Эйхенбаума (1882–1945) «Неизвестная революция. 1917–1921» (он так же «редактор» книг Н. Махно «Под ударами контрреволюции» (Париж, 1936) и «Украинская революция» (Париж, 1937)). Махновское движение воспринималось как движение самих трудовых масс, крестьянская революция (такую точку зрения выражает, например, С. А. Есенин в поэме «Страна негодяев») в отличие от большевистского верхушечного переворота в октябре 1917 г. Недаром П. Б. Струве в первой же книге возобновленного в 1921 г. журнала «Русская мысль» сразу напечатал свою статью «Идеология махновщины» [24].

Подлинно «красными» в эмиграции оказались т. н. левые сменовеховцы. Название «сменовеховство» происходит от наименования альманаха «Смена вех» (антитеза «Вехам» содержится уже в заглавии сборника), вышедшего в 1921 г. в Праге [21]. Авторы — левые октябристы и правые кадеты: Н. В. Устрялов, Ю. В. Ключников, В. Н. Львов, С. С. Чахотин, С. С. Лукьянов, Ю. Н. Потехин, А. В. Бобрищев-Пушкин, Г. Л. Кирдецов, Б. В. Дюшен и др. Кроме С. С. Чахотина все вернулись в Советскую Россию и были расстреляны. Сменовеховцы искренне ждали повторения сценария Великой французской

революции: пройдет якобинский (большевистский) период революции и будет термидор, а потом император Наполеон и реставрация. НЭП воспринимался как начало экономического термидора. Сменовеховцы первыми поставили вопрос: за кого выступил народ в революцию и Гражданскую войну? Н. В. Устрялов принадлежал к правому флангу сменовеховцев и считал, что советская власть хотя и эволюционирует, но станет национальной только после военно-диктаторского переворота [25–26].

Главную идею «Вех» — русская интеллигенция должна быть не революционной, а патриотичной и поддерживать царскую власть — сменовеховцы доводили до абсурда. Они первыми в истории русской мысли объявили, что борьба интеллигенции на стороне белых была ошибкой, потому что это была борьба против собственного народа, а потому интеллигенция должна покаяться (недаром статья С. С. Чахотина называлась «В Каноссу» — в честь замка в Италии, куда император Генрих IV босиком пошел покаяться перед папой Григорием VII). Революция 1917 г. — не столько социальная, сколько национально-освободительная (борьба народов против превращения России колонию иностранных государств). Большевики продолжили дело Ивана Калиты, заново собрали Россию, когда она распалась (но при этом не они не упоминали, что коммунисты не только сохранили отдельные республики, но стали искусственно создавать новые национальные элиты). Все успехи белых кончились, когда они стали принимать помощь Антанты и началась интервенция. Именно борьба с интервенцией окончательно легимитизировала советскую власть в Москве как национальную. Эти идеи понравились В. И. Ленину, и он убедил политбюро в необходимости финансирования сменовеховцев. Сменовеховцы подчеркивали: русский народ был за большевиков (национальных революционеров), но против коммунистов (интернационалистов, сторонников мировой революции). Все эти идеи были любимыми постулатами советской идеологии и живы в общественном мнении до сих пор, правда, без ссылок на первоисточники.

Как видим, русская эмиграция представляла все существующий спектр мнений о Гражданской войне в России — от ультраправых монархических до ультралевых коммунистических-троцкистских, от апологетики до сверхкритики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Авалов П. М. В борьбе с большевизмом. — Глюкштадт; Гамбург, 1925.

2. Аршинов П. История махновского движения (1918–1921 гг.). — Берлин: изд-е группы Русских Анархистов в Германии, 1923.

3. Бунин И. А. Окаянные дни // Литература русского зарубежья. — М., 1990. — Т. I, кн. 1. — С. 65–75.

4. Гинс Г. К. Адмирал А. В. Колчак (1873–1920) // Возрождение. — 1970. — № 225. — С. 89–104; № 226. — С. 89–106.

5. Гинс Г. К. Незабвенный патриот и подвижник: Памяти ген. В. О. Капеля // Возрождение. — 1970. — № 232. — С. 88–98.

6. Головин Н. Н. Российская контрреволюция в 1917–1918 гг.: В 12-х ч. — Париж, 1937.

7. Дон Аминадо. Поезд на третьем пути. — М.: Книга, 1991.

8. Ильин И. Белая идея // О Грядущей России. — Джорданвилль, 1991. — С. 339–349.

9. Ильин И. Девизы Белого движения // Собрание сочинений. Русский колокол: Журнал волевой идеи. — М., 2008. — С. 117–118.

10. Лодыженский А. Белая идея // Вера. Родина. Семья. — Женева: издание Рус. Трудового Христианского Движения, 1941. — С. 9–11.

11. Мельгунов С. П. Гражданская война в освещении П. Н. Милюкова: по поводу «Россия на переломе»: критико-библиографический очерк. — Париж, 1929.

12. Мельгунов С. П. Гражданский подвиг А. И. Деникина. (К пятилетию со дня смерти) // Возрождение. — 1953. — № 25. — С. 166–169.

13. Мельгунов С. П. «Красный террор» в России, 1918–1923. — Берлин: Ватага, 1924.

14. Мельгунов С. П. Милюков о гражданской войне и эмиграции // Голос минувшего на чужой стороне. — 1926. — № 4 (17). — С. 277–283.

15. Мельгунов С. П. «Российская контрреволюция (Методы и выводы генерала Н. Н. Головина). — Париж, 1938.

16. Мельгунов С. П. Трагедия адмирала Колчака. Из истории гражданской войны на Волге, Урале и в Сибири. — Ч. 1–4. — Белград, 1930–1931.

17. Мельгунов С. П. Н. В. Чайковский в годы гражданской войны: (Материалы для истории русской общественности). — Париж: Родник, 1929.

18. Милюков П. Н. История второй русской революции. — София, 1921–1923. — Т. 1.

19. Милюков П. Н. Россия на переломе: Большевистский период русской революции: т. 1–2. — Париж, 1927

20. Милюков П. Н. Эмиграция на перепутье. — Париж, РДО, 1926.

21. Смена вех. — Прага, 1921.

22. Солоневич И. Л. Народная Монархия. — М.: Феникс, 1991.

23. Сталинский Е. А. Патриотизм и либерализм в Белом движении // Воля России. — 1924. — № 8/9. — С. 140–157.

24. Струве П. Идеология махновщины // Русская мысль. — 1921. — Кн. 1–2. — С. 226–231.

25. Устрялов Н. В. В борьбе за Россию. — Харбин: Окно, 1920.

26. Устрялов Н. В. Под знаком революции. — Харбин: Рус. жизнь, 1925.

27. Шмелёв И. С. Душа России // Душа России. — Париж, 1967. — С. 193–196.

28. Шмелёв И. С. Памяти «Непримиримого» А. И. Деникин // Душа России. — Париж, 1967. — С. 325–328.

29. Шмелёв И. С. Письмо Защитнику русского офицера Конради — г-ну Оберу, как материал // Душа России. — Париж, 1967. — С. 184–188.

30. Шмелёв И. С. Подвиг (Ледяной поход) // Душа России. — Париж, 1967. — С. 297–299.

УДК 323.2

Л. А. Гайнутдинова*

ОКТЯБРЬСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ 1917 года И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Октябрьская революция имела глобальные последствия для мировой истории, необратимо изменив весь мир. Но для российской государственности это было время серьезнейших испытаний: «недоуправляемость» государства в критических условиях способствовала радикализации политической ситуации и тектоническому социальному сдвигу, ставшему прологом гражданской войны. Стремление обновить государственное устройство заставляет нас сегодня вглядываться в политическую историю 100-летней давности для того, чтобы вынести уроки и наметить верные шаги в поисках новых решений, переоткрывая принципы демократического устройства, учитывающие социокультурные особенности российского политического пространства.

Ключевые слова: Октябрьская революция; революция; государственный переворот; современность; политические уроки.

L. A. Gainutdinova

OCTOBERS REVOLUTION1917 AND MODERNITY

October Revolution lead to global consequences for the world history and totally irreversibly changed the whole world. But for Russian statesmanship it was the time of serious hardships which are still influencing on us. Lack of governance in critical conditions contributed to radicalization of political situation and massive social upheaval what lead to a civil war. Attempt to renew the state structure makes scientists to look at the political history of the period of 100 years ago for learning and planning right steps in search of the new decisions. That makes them to reopen the principles of democratic organization that takes into account the sociocultural specifics of Russian political environment.

Keywords: October Revolution; revolution; rebellion; modernity; political lessons.

---

* Гайнутдинова Людмила Александровна, доктор политических наук, доцент, заведующая кафедрой политологии факультета истории и социальных наук, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; lgaynutdinova@list.ru.

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

Широта дискуссий, развернувшихся в рамках многочисленных юбилейных мероприятий, основанных на вновь открывшихся фактах и новых подходах в интерпретациях, говорят о незаживающих ранах национального противостояния и политического раздора в стране. Многие политологи и политические деятели, стремясь подчеркнуть сходство момента с разницей в 100 лет, воспевают конспирологическую теорию, подтверждающую, по их мнению, субъективный характер причин Октябрьской революции 1917 г. Подобный акцент делается не случайно: во-первых, обосновывается несостоятельность существа противоречий социального характера в современной России, во-вторых, заостряется внимание российского политического сообщества на векторе чрезвычайной опасности внешнего воздействия в процессе социальной модернизации страны. Безусловно, за всем этим есть своя правда, свои аргументы, свои цели. Но все наблюдения за волной развернувшихся дискуссий не убеждают нас в том, что мы научились спокойно и аргументированно анализировать свою политическую историю, делать верные, соответствующие исторической логике выводы, прогнозировать и выстраивать эволюционные траектории продвижения страны в будущее, не срываясь в пропасть радикального утопизма и гражданского противостояния. Будем надеяться, что 100-летний юбилей российской революции запустил процесс выработки общественных рекомендаций современной российской власти, которые позволят реально снизить уровень политизации социальной напряженности в стране и не доводить дело до очередной революции. Нам необходимо думать, каким образом можно выстроить реальный политический процесс, чтобы все социально-политические конфликты находили свое разрешение в рамках правового поля и поэтому мы так внимательно всматриваемся в нашу политическую историю 100-летней давности.

Конечно, истоки Октябрьской революции лежат слишком глубоко: это и «русский бунт», и декабристы, которые создали партию, и гражданское движение в России, и «русский социализм» А. И. Герцена как идеологическая платформа протестной позиции, с которой в России началась новая ступень революционной борьбы как борьбы политической оппозиции с самодержавием. Известно, что позднее Герцен очень разочаровался в революциях и пересмотрел свои взгляды, отступив от радикализма. Однако это было уже не так важно, ведь личное отступление не отменяло позиционности выработанного им всеобщего инструмента борьбы и, безусловно, авторство «запева» в идеологической партитуре русской революции за Герценом закрепилось навсегда. Далее — марксизм, который представлял собой одно из крупнейших достижений социальной мысли, но не более того. Конечно, теория Маркса преодолела целый ряд заблуждений человеческой мысли, поэтому не случайно она стала толчком титанического движения мировой общественной и философской мысли. Имя Маркса стоит в ряду величайших умов человечества, но реализация предвосхищений марксистского социализма, как и всякой доктрины социального прогресса, представляет собой более сложное, абсолютно неожиданное сочетание социально-абстрактного учения с попытками решения проблем, вызревших в конкретном обществе, характерных только для него. Как говорил тот же Герцен: «Жизнь осуществляет только ту сторону мысли, которая находит себе почву, да и почва при этом не остается страдательным носителем,

а дает свои соки, вносит свои элементы» [2, с. 87]. Вот почему исторический результат, возникающий в ходе разрешения данных исторических противоречий, в какие бы идеологические формы он не упаковывался действующими акторами политической борьбы, реализуется в жизни совсем не так, как его ожидала та или другая сторона, как он идеально представлялся действующим лицам исторической ситуации. Результат получается совсем не такой, какой представлялся: так как являл собой равнодействующую миллионов воль, одушевленных чаяниями и надеждами, предрассудками и теоретическими знаниями. Из этого совсем не следует, что социальное учение Маркса не имеет никакого значения, сказанное выше означает лишь стремление отклонить претензию любой общественной доктрины на то, что ее постулаты возможно в полной мере осуществить, претворить в жизнь благодаря «научности», правильности, опоры на прошлую интеллектуальную традицию, прогностической силе учения и т. п. Интерпретируя выражение самого К. Маркса, в России после Октябрьского переворота

> само общество попыталось завоевать себе новое, социалистическое содержание, не осознавая, что оно, это содержание, находилось в разительном противоречии со всем тем, что можно было осуществить сразу, непосредственно из данного материала, на достигнутой массой степени развития, при данных обстоятельствах и условиях [4, с. 34].

Более полувека, начиная с середины XIX в., политическая система страны если и не игнорировала запрос на вызовы извне, то по темпам реакции недостаточно адекватно отвечала на него. В ее осуществлении были заинтересованы почти все социальные круги, но, не воспользовавшись консолидацией общества, правительство способствовало поляризации политических сил в стране: один из таких полюсов, бедноту, возглавила большевистская партия. В поляризованной стране нерешенный болезненный вопрос о справедливости уравнивает всех участников перед перспективами социальных изменений. Как известно, Робеспьер утверждал, что воля превращает социальное неравенство в политическое равенство [3, с. 170]. Российская власть не взяла на себя ответственность за осуществление принципа социальной справедливости на государственном уровне, чем взрастила своего злейшего оппонента — партию русского социализма, идеологически проложившей дорогу идеям народничества и справедливости, широта которых не вместилась в рамки политического процесса. А вступление в мировую войну спровоцировало формирование ключевого субъекта революционного процесса, превратив оторванных от семей и земли крестьян в солдат и матросов. Своими действиями правительство буквально подарило революционным пропагандистам армию, с помощью которой успешно свершились мечты многих поколений русских революционеров, как известно, даже не рассчитывавших на столь скорый успех. Через несколько месяцев первое и последнее в России Учредительное собрание, избранное на всеобщих свободных выборах, будет разогнано и страна ввергнется в гражданскую войну, победа в которой была невозможна ни для какой стороны.

Конечно, было бы слишком просто объяснять все процессы в обществе заговором с участием внутренних радикальных сил в лице либераль-

ной оппозиции с внешними силами, к которым причисляют и британское, и американское посольства, и немецкие деньги для большевиков. То, что произошло в Петрограде ровно 100 лет назад, можно назвать одним словом: «недоуправляемость» государством в критических условиях. Хлебный кризис в Петрограде проходил всего несколько дней, но этого хватило: плохая система распределения хлеба привела к тому, что кризис вылился в акт социальной агрессии — демонстрации женщин, «марш кастрюль». К женщинам примкнули рабочие, а затем и солдаты. В течение нескольких дней Петроград был охвачен восстанием: приказ 26 февраля стрелять в демонстрантов уже не мог ничего изменить. Петроградский режим пал, возникло два центра власти — Временный комитет Госдумы и Совет рабочих депутатов. Далее через несколько дней от престола отрекся император Николай II в пользу брата Михаила, который, опасаясь за свою жизнь, на следующий день также отрекся от престола в пользу Учредительного собрания. Возникла ситуация, при которой власть рухнула сама. Учредительное собрание, призванное установить окончательную форму государственного устройства России, было намечено на осень 1917 г., а пока власть перешла в руки Временного правительства. Временное правительство провело ряд серьезных демократических реформ, которые кардинально изменили политическую систему России: была провозглашена амнистия политическим заключенным, в т. ч. и большевикам; была объявлена свобода слова, печати, собраний; отменены сословные, национальные и религиозные ограничения; были объявлены выборы в Учредительное собрание по самой демократической формуле того времени: в сентябре Россия была объявлена республикой [8, с. 5].

Однако было слишком поздно. В условиях войны эти важные с точки зрения демократии решения обернулись ухудшением экономической и политической ситуаций, которое быстро приобрело характер катастрофы: демократия лишь усилила безвластие в стране и анархию. К тому же солдаты, слишком долго ждавшие отправки на фронт, стали тем динамитом, который взорвал политическую систему страны. И наступил Октябрь, который часто называют переворотом. Политический переворот ходом революции был превращен в тектонический социальный сдвиг, ставший прологом Гражданской войны и военного коммунизма. Переворот сдетонировал взрывные процессы многовековой давности: стихия взаимного отторжения социальных групп, ведущая свое начало от характера российской истории, вырвавшийся на гребень общественной волны антагонизм «барина» и «мужика», неукротимая жажда справедливости, овладевшая миллионами впервые раскрепощенных людей, сметавшая все на своем пути [8]. Все это очень трудно назвать социалистической революцией: социалистическая идеология, лежащая в основе революции, не нашла благоприятной массовой почвы и была существенно деформирована. Октябрьская революция возникла как ответ на вызовы современности, и этот ответ в качестве важнейшей предпосылки требовал всеобъемлющей духовной и политической перестройки, которую социалистический строй совершить не смог. И чем дальше развивался этот строй, тем больше он противоречил императивам современности: эпоха горбачевской перестройки стала тем временем, когда под вопросом оказалась вся система советского общества,

ее способность развиваться и эффективно функционировать. Политический режим к тому времени полностью выработал свой ресурс и пал под тяжестью собственных противоречий, оказавшись несостоятельным и неэффективным в реализации обещанных социалистической идеологией социальных, экономических и политических благ [6, с. 67].

К сожалению, это вечная проблема: потребность в преобразованиях возникает в нашей стране тогда, когда силы, в интересах которых проводятся реформы, оказываются не готовыми к ним. Как правило, делегитимация прежнего режима происходит раньше, чем созрели условия, при которых возможны демократические преобразования. Так, все, что могли реформаторы 90-х противопоставить коммунизму, свелось к абсолютной идеализации рыночных отношений и выбору т. н. европейского пути для России. Как всегда, демократический проект не был соотнесен ни с историческими традициями народа, ни с достигнутым к этому времени уровнем развития гражданского самосознания. И тем не менее очередной в политической истории России революционный переворот был осуществлен, а тренды на рыночное общество и демократический политический строй достаточно легко одержали верх и были оформлены новым руководством страны как направляющие стратегическое развитие государство. Почему? Да потому, что были четко определены те болевые точки психологии россиян, которые в 1917 г. использовали и большевики: потребительская психология быстро сработала в условиях тотального кризиса и потребительского дефицита.

А где была церковь, когда гибла «православная Русь»? Церковь была занята своими делами: 28 августа 1917 г. открывался Поместный собор Русской Православной Церкви, который отвлек церковных иерархов от происходящих политических событий. Церковь тоже упивалась свободой, получив возможность устраивать свою жизнь на принципах канонического самоуправления. Трудно объяснить поведение церкви, когда вокруг происходили страшные события, определившие дальнейшую историю России, и самой Церкви. Поместный Собор воспринимался церковными иерархами как главное, беспрецедентное событие за всю историю Церкви: все силы были брошены на его подготовку и проведение. В начале сентября Временное правительство провозгласило Россию Республикой и назначило выборы в Учредительное собрание на 12 (25) ноября. В России в то время действовало множество политических сил и партий, которые стремились договориться, решить вопросы мирным путем: и социал-демократы — меньшевики, и эсеры, и многочисленные либеральные партии, и различные группы интересов. Кроме большевиков, у которых были совсем другие планы, радикально отличающиеся от всех остальных: они не собирались договариваться и делиться властью. Большевики не останавливались ни перед чем: реки крови их не волновали. Для них главным был вопрос власти, и все их силы были брошены на то, чтобы захватить, а затем и удержать власть. Никто не мог себе представить, какие люди придут к власти. А Православная Церковь боролась с новой властью крестными ходами: первый крестный ход произошел 12 ноября 1917 г., потом эти ходы будут повторяться во многих губерниях. Большевики будут просто их расстреливать: в 1918 г. будет расстреляно порядка 50 крестных ходов [9]. Все это лишь подтверждает, что

в период революций очень мало во всем обществе рационального: всплывают ранее абсолютно неведомые общественному сознанию мотивы, побуждающие к таким действиям, которые потом трудно объяснить.

Легкость и быстрота перехода на новые политические тренды в России, которые происходили как в начале XX в., так и в его конце, таит в себе огромную опасность. Прежде всего, необходимо учитывать социокультурный контекст политического реформирования: российская демократия — это демократия с иными, чем на Западе, проблемами. Стремление обновить государственный строй на демократических основаниях в условиях, резко отличающихся от соответствующих процессов в других странах, требовало новых, оригинальных решений, т. н. переоткрытия принципов демократического устройства, учитывающих социокультурные детерминанты российского политического пространства, соотношение в нем национального и универсального. Следует помнить, что демократия, как и свобода, слишком феноменальна и динамична, чтобы ее можно было внедрить и осуществить по общим технологическим рецептам. Каждая страна должна сама выбирать свою меру свободы, свою форму демократии в зависимости от ситуации и политического опыта, сама нащупывать принципы соотношения и ограничения различного рода свобод. Так, в результате политического переворота 1991 г. в стране начала внедряться демократия, не обусловленная распространением всего спектра идеологических ценностей (либеральных, демократических, христианских, социал-демократических и т. п.), не основанная на предшествующей политической традиции, которая оказалась для большинства россиян чуждой, абсолютно «неорганичной». Противоречие между идеалами демократии и осуществляемой политической практикой, политические эксперименты новой власти привели к тому, что демократический режим оказался весьма далек от реализации поставленных перед собой и обществом целей и взятых на себя обязательств. Возмутительное социальное неравенство, нищета населения, тотальная коррумпированность чиновничества, приватизация власти олигархическими группировками, деградация всей социальной сферы и т. п. — все это подорвало веру индивида в возможность идентифицировать себя с целями и ценностями общества, привело к распаду смыслообразующего поля всего социума. Выборы и избирательные процедуры как ключевые инструменты либеральной демократии в отсутствие равноправного диалога власти и общества оказались не в состоянии воздействовать на политику ни центрального, ни регионального, ни тем более местного уровней. Произошел возврат к воспроизводству независимости власти от народа, которая веками существовала в России и которая с каждым революционным переворотом только усиливалась, в этот раз уже не на социалистической, а на буржуазной либеральной основе в обновленном варианте.

Многие сегодня уповают на демократические идеалы гражданского общества в России, которые пока носят достаточно абстрактный характер. Не хочется бросать камень в гражданское общество, как это делают сторонники «сильной руки» государственной власти, но проблема в том, что и либеральная интеллигенция, и политики либерального политического спектра нередко ожидают от гражданского общества слишком многого. Гражданское общество действительно обладает способностью сплачивать людей и поощрять социальную

солидарность, однако солидарность не тождественна демократии, поэтому нет никаких оснований приписывать гражданскому обществу ведущую роль в процессах демократизации и считать, что оно по определению поддерживает демократию. Современная политическая история часто доказывает обратное: гражданское общество не гнушается использования совсем недемократических методов достижения политических целей, включая акты гражданского неповиновения вплоть до государственного переворота, что никак не вписывается в рамки демократического политического процесса. Окажется ли гражданское общество лидером демократического процесса в России, зависит прежде всего от умения и желания общества развивать гражданскую активность в правовых рамках, которые могут быть обеспечены только сильным правовым государством.

Можем ли мы сегодня утверждать, что Россия свернула с революционного пути и абсолютно избавлена от революционных рисков? Конечно, нет, но будем верить, что наши надежды на политическую стабильность не призрачны и зависят от нас: от действий политической власти, от силы и сплоченности гражданского общества, от ответственности каждого гражданина за происходящее в стране. Эпоха глобализации существенно видоизменила многие проблемы, в том числе и проблему внешних агрессий. По мнению Б. Бади,

> снижающаяся применимость силовой политики обесценивает привычное противопоставление «друг-враг». Корни «холодной войны» произрастали из такой оппозиции, поскольку противник был очевидным… Глобализация создает новые источники нестабильности, порождает новое недовольство. Она в корне меняет и интернационализирует социальное поведение, вызывая новое общественное неравенство, новую напряженность, и даже новый дефицит демократии. Приобретая международное измерение, все эти социальные явления становятся серьезными вызовами, влекущими за собой конфликты и нетрадиционные угрозы. Политическая и военная конкуренция становится менее релевантной, нежели эта «социальная тектоника»… Террористические группировки выступают в качестве новых «предпринимателей в сфере насилия», которые быстро сообразили, каким образом они смогут обратить этот социальный субстрат в свою пользу [1, с. 16].

События последних десятилетий, когда под лозунгами демократизации происходило значительное снижение уровня суверенности многих государств, подводят нас к пониманию того факта, что мы стоим у истоков нового этапа всемирной истории, основной характеристикой которого будет чрезвычайная интерсоциальная динамика. На мировую арену выходят как полноправные действующие субъекты новые общества со своими культурами, религиями, экономиками и устоявшимися практиками, которые будут на мировых площадках сталкиваться с культурами, религиями, экономиками и устоявшимися практиками других обществ. Современная Россия в условиях временной дистанции к событиям повторяющихся распадов российской государственности в XX в. выбирает курс на устойчивость и адекватную реакцию на существующие вызовы. Мы не должны допустить повторения событий 1917 г. И это главная задача современного российского общества.

Что делать? Во-первых, нельзя допускать глубокого общественного раскола, который может привести к революции и гражданской братоубийственной войне [8, с. 8]. Во-вторых, необходим четкий государственный мониторинг и своевременное решение назревших социально-экономических, политических, национально-этнических и прочих проблем путем реформирования и исключения радикализации ситуации. Нужно четко понимать, что если ситуация доводится до революции, то основная вина лежит на правящем режиме, который не смог предотвратить развитие событий по самому радикальному для страны сценарию. Осознав свою несовместимость с прежним образом жизни, народ выбирает ту или иную форму выхода из сложившейся ситуации. Дело власти — обеспечить эффективность и законность формальных процедур, предотвращая выбор способов гражданского неповиновения вплоть до гражданского восстания. Революция пробуждает гражданское самосознание, но это пробуждение начинается с первых сознательных актов сопротивления: не с того, как правит власть, а с того, как люди готовы подчиниться этой власти. В-третьих, важнейшей задачей всей российской общественности, правительства, а также преподавателей в области социально-политических наук является необходимость постоянно напоминать гражданам страны о том, что революции неизбежно сопровождаются хаосом, анархией, повышением уровня нестабильности и крайним ухудшением общей социально-экономической ситуации в стране. В-четвертых, надо постоянно помнить: итогом разрешаемых насильственным путем острых социальных конфликтов, всегда является ослабление центральной власти, что неизбежно ведет к росту сепаратистских тенденций и возникновению угрозы для целостности российского государства [8, с. 9]. События 90-х гг. — ярчайший пример подобного развития политического сюжета.

И главное, революционная ментальность русского народа в сочетании с регулярно осуществляющимися непродуманными, неэффективными социальными экспериментами по переносу западноевропейский ценностей на российскую почву не дают возможности развиваться России в русле собственной истории, и периодически загоняют ее в тупик. Еще со времен Петра I насаждение западных ценностей раскололо российское общество на «западников» и «почвенников», что вело и до сих пор ведет к непримиримой идеологической поляризации политического пространства России [7, с. 37]. Современный политический процесс должен учитывать это идеологическое противостояние и создавать возможности для мирной конкуренции и состязательной борьбы на политическом поле этих политических сил. Должны создаваться и постоянно работать многочисленные дискуссионные площадки с участием представителей всего политического спектра. Это будет способствовать сбалансированности и устойчивости политического процесса, стабильному реформированию политической системы, включению все большего количества политических акторов в политический процесс, формированию национальных площадок публичной политики, тем самым снижая уровень конфронтации и радикализма и использования форм гражданского неповиновения.

И конечно, мы должны серьезно задуматься над «идеологическим» обоснованием политического реформирования своей страны, основанного

на практическом синтезе категорий «свобода» и «справедливость». Речь идет не только об отказе от идеологического противопоставления этих ценностей, а о возможности признания права на их одновременное существование. В зависимости от политической конъюнктуры, обусловленной интересами общества на данном этапе, предпочтение может отдаваться какому-либо одному из фундаментальных принципов, но это предпочтение временное, не носящее принципиального характера. Преобладающее воздействие одного из принципов должно быть ограничено определенными рамками, чаще всего временем избирательного цикла. В свою очередь, другая сторона должна иметь возможность свободно предлагать иные варианты и вносить коррективы, что при благоприятных условиях поможет найти оптимальные решения. Однако реализация принципа координации современной демократии — принципа соотносительности ценностей свободы и справедливости возможна только в условиях демократического режима.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бади Б. Возобновление истории? // Международные процессы. — 2016. — Т. 14, № 2(45). — С. 6–22.

2. Герцен А. И. Избранные философские сочинения. — М., 1946. — Т. 2.

3. Ерохов И. А. Революция, которая никогда не повторится // Полис. Политические исследования. — 2016. — № 6. — С. 159–172. DOI: https://doi.org/10.17976/jpps (дата обращения: 20.10.2017).

4. Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений. 2-е изд. — М., 1957. — Т. 8. — 125 с.

5. Оганесьян Ю. С. Столетье войн и революций. Эпоха продолжается? // Полис. Политические исследования. — 2017. — № 1. — С. 24–40.

6. Пантин И. К. Русская революция как проблема политической философии // Полис. Политические исследования. — 2011. — № 5. — С. 48–69.

7. Пантин И. К. Русская революция. Идеи, идеология, политическая практика. — М.: Летний сад, 2015. — 294 с.

8. Петров Ю. А. Великая российская революция 1917 года: уроки истории. Доклад на заседании Совета Федерации ФС РФ в рамках «времени эксперта». — URL: http://www.council.gov.ru/events/news/77496 (дата обращения: 20.10.2017).

9. Сайт Вознесенского кафедрального собора (г, Алматы). — URL: http://cathedral.kz/en/articles/uroki-revolyucii-1917-goda (дата обращения: 26.10.2017).

УДК 821.161.1

С. В. Шешунова*

«ЭТО, БРАТЦЫ, ВОЙНА НЕ ВОЕННАЯ…»: ГРАЖДАНСКАЯ ВОЙНА В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ «КРАСНЫХ» И «БЕЛЫХ» ПИСАТЕЛЕЙ**

Статья посвящена литературной репрезентации представлений «красных» и «белых» о себе и друг друге. В творчестве писателей, поддержавших ту или иную сторону в Гражданской войне 1918–1922 гг., выявляются образ врага и проблема отношения к нему, а так же литературное воплощение целей противоборствующих сторон. Особое внимание уделяется репрезентации национального образа мира в творчестве писателей «белого» лагеря. Автор приходит к выводу, что «белая» литература, по контрасту с «красной», содержит в себе потенциал национального единения.

Ключевые слова: гражданская война в литературе, образ врага, национальный образ мира.

S. V. Sheshunova

"THIS WAR, MY FRIENDS, IS NOT A WAR…": THE CIVIL WAR IN THE WORKS OF "RED" AND "WHITE" WRITERS

The article is dedicated to literary representation of the views of "reds" and "whites" on themselves and each other. In the work of writers who supported one side or the other in the Civil War of 1918–1922, is revealed the image of enemy and the problem of attitude to him, as well as the literary embodiment of the goals of the warring parties. Special attention is paid to the representation of the national image of the world in the works of writers of the "white" camp. The author comes to the conclusion that the "white" literature, in contrast with the "red", contains a potential national unity.

Keywords: Civil War in literature, the image of enemy, the national image of the world.

Слова З. Н. Гиппиус, вынесенные в заглавие этой статьи, открывают ее стихотворение «Божий суд» [3, с. 345] и передают характерное для современников

* Шешунова Светлана Всеволодовна, доктор филологических наук, профессор, Государственный университет «Дубна»; bog15k254@dubna.net.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 17–83–01004.

переживание Гражданской войны 1918–1922 гг. как события, принципиально отличного от других вооруженных конфликтов. Гражданская война неизменно входит в историю испытавших ее народов как национальная трагедия. И как всякая подлинная трагедия, она не может не привлекать художников слова. Закономерно, что гражданские войны XVIII–XX вв., потрясавшие христианскую цивилизацию, становились предметом изображения в творчестве многих писателей, включая В. Гюго, О. Бальзака, У. Фолкнера, Э. Хемингуэя. Не стала исключением и Гражданская война в России, оказавшаяся самой масштабной и ожесточенной по своему характеру и самой разрушительной по своим последствиям.

Современникам было очевидно, что, отдаляясь во времени, эта война войдет в сознание соотечественников как нечто легендарное, будоражащее воображение. И. А. Бунин, страстный сторонник белых, писал в «Окаянных днях»: «И всё наше время станет сказкою, легендой…» [5, с. 165]. Ему вторил в «Партизанском гимне» красный командир и комиссар П. С. Парфёнов: «И останутся, как в сказке, / Как манящие огни, / Штурмовые ночи Спасска, / Волочаевские дни» [12, с. 128–129]. «Как торнадо, захлестнет потомков / Дерзкий ветер наших эпопей!» — восклицал в поэме «Через океан» (1930) колчаковский офицер А. И. Несмелов (Митропольский), который видел в судьбе своих товарищей по оружию «тему, милую поэту» [19, с. 280]. И сейчас, сто лет спустя, события Гражданской войны продолжают вызывать к жизни произведения самых разных жанров, от лирики до альтернативной истории. Даже беглый обзор всего корпуса текстов, посвященных этой теме, потребовал бы обширной монографии, поэтому ограничимся далее лишь теми произведениями, которые были созданы современниками событий. Подавляющее большинство поэтов и прозаиков, упомянутых ниже, были непосредственными участниками Гражданской войны либо членами их семей. Созданные ими художественные образы отражают не только историческую реальность, но в первую очередь внутренний мир своих творцов и тем самым открывают читателю душевный облик людей, выбравших ту или иную сторону в этом трагическом противоборстве.

Сопоставлять произведения, созданные «белыми» и «красными», можно по разным параметрам. Отмечалось, в частности, что для советской прозы 1920-х гг., посвященной Гражданской войне, характерны «модернизация повествования, композиционная и стилистическая раскрепощенность, антинормативная экспрессия» [1, с. 115], в то время как проза писателей «белого» лагеря, как правило, более традиционна и тяготеет к реалистическому повествованию XIX в. Однако в данной статье речь пойдет не об особенностях художественной формы, а о литературной репрезентации представлений противоборствующих лагерей о себе и друг друге.

Нетрудно заметить, что Гражданская война 1918–1922 гг. нередко порождала по разные стороны фронта одни и те же словесные образы. И. С. Шмелёв в заметке «Крестный подвиг» (1924), посвященной молодым белогвардейцам, выразил свое представление о них словами: «…их крученое железо, русское железо! Я вспомнил, как оно закаливалось в сталь» [29, с. 426]. Примечательно, что эта метафора использована писателем русского зарубежья за десять лет

до появления романа Н. А. Островского «Как закалялась сталь» (1934), где тот же образ характеризует молодого коммуниста.

Писатели «белого» лагеря нередко уподобляли красных Каину. Образ библейского братоубийцы возникает у самых разных литераторов — от И. А. Бунина [6, с. 97, 126, 154] до безвестного автора, писавшего в 1918 г. под псевдонимом «Странник» [8, с. 252]. Но и певец Красной армии Д. Бедный (Е. А. Придворов), несмотря на свой атеизм, использовал тот же библейский образ — только применительно к белым [7, с. 158]. Неизвестный автор баллады 1920-х гг. «Два брата» («В деревне, в убогой избушке…») также уподобляет Каину воина Белой армии [7, с. 155].

Как показал Е. В. Волков, в целом ряде произведений советской литературы образы белогвардейцев зооморфны — противник отождествлется с гадом, гидрой, вороном, псом [7, с. 155, 159], но преобладает при этом образ волка [7, с. 229]. Волкам уподобляются белые в поэмах «Адмиральский час» Л. Н. Мартынова и «Песнь о великом походе» С. А. Есенина (обе — 1924), в стихотворении В. А. Луговского «Песня о ветре» (1926), в романе Ф. В. Гладкова «Цемент» (1925), где глава о раскаявшихся белых эмигрантах именуется «Беззубые волки», и т. д. [7, с. 173–177]. Добавим, однако, к этим наблюдениям исследователя, что в произведениях о Гражданской войне волкам нередко уподобляются воины не только вражеского стана, но и той стороны, к которой принадлежит автор. Пример тому — стихотворение Ю. Мальцева «Красные волки» (1918):

Обитатели зимних, полночных равнин,
Мы — таинственный призрак болот,
И быстрей и губительней горных стремнин
Мы свершаем свой волчий налет. <…>

Нас суровым прозванием «Красных волков»
Одарила людская молва,
И незримые тучи сермяжных полков
Залегли среди зимнего рва.

Прокатился грохочущий выстрел и стих,
Что нам утро с собой принесет?
Чу! Раздался по лесу призывный наш крик,
Красный волк за добычей идет [26, с. 11].

С волками сравнивали себя и белые. В поэме Н. Н. Туроверова «Перекоп» (1928) лирический герой и его товарищи по оружию уходят от красной погони «с душой травимого волка» [23, с. 34]. А. И. Несмелов писал о своих героях — кадетах, ушедших к белым:

Вырастят мальчики зубы волчьи,
Волчьей же сделается душа [19, с. 276].

Такова, по мысли этого поэта, неизбежная цена участия «в братоубийственнейшей из войн» [19, с. 275]. Таким образом, если брать литературу о Гражданской войне в целом, уподобление ее участников волкам не столько

содержит негативную оценку противника, сколько характеризует саму природу этой войны, слишком часто подтверждавшей, что «человек человеку волк».

Справедливо отмечалось, что у «красных» писателей (А. Г. Малышкина, Д. А. Фурманова, А. С. Серафимовича, А. А. Фадеева) приоритетом обладает коллективистское, классовое сознание, поэтому центральное место занимает образ «революционной массы», в то время как у «белых» «в качестве доминанты художественного изображения… была представлена человеческая личность в условиях военной действительности»; тем самым литература белого лагеря следовала «гуманистической традиции, в русле которой на протяжении многовековой истории России создавались лучшие образцы национального искусства» [24, с. 10–11]. Принятие либо отвержение этой гуманистической традиции наглядно проявляется и в изображении врага.

«Красные» агитационные тексты, в том числе надписи на плакатах 1919–1920 гг., резко отличаются от «белых» многочисленными призывами не просто победить, а непременно убить противника: «Смерть Колчаку и прочим приспешникам царя и капитализма», «Врангель еще жив, добей его без пощады», «Уничтожьте черных гадов» и т. п. [28]. Этот словесный ряд подкрепляется изобразительным. Так, на плакате Д. С. Моора «Слава победителю красноармейцу!» (1920) прославляемый победитель в буквальном смысле попирает ногами груду тел убитых и недобитых «буржуев» — выразительный пример открытого противостояния христианской этике. Закономерно, что данный плакат послужил обложкой одного из номеров журнала «Безбожник у станка», постоянным сотрудником (а в 1923–1928 гг. — и художественным редактором) которого был Д. С. Моор. Подобные призывы к убийству характерны и для поэзии «красного» лагеря. Прежде всего это призывы к уничтожению людей по социальному признаку. В этом отношении типичны строки, опубликованные под псевдонимом «Сандро»:

> Вперед на богачей,
> Губи, дави их, бей! [26, с. 10]

Однако к смерти приговариваются и «социально близкие» люди, если те поддерживают противников революции. В начале 1919 г. в газете «Красный набат» появилось за подписью «Земляк» стихотворение «Красноармеец», где боец Красной армии отвечает на вопрос «А кого же ты в битве застрелишь? / Кто умрет на холодном штыке?»:

> Если бедный стоит за богатых,
> Потому что богатый сильней, —
> Я по трупам голодных и нищих
> Проберусь в терема богачей [8, с. 78].

Примечательно, что глагол «губить» и выражение «идти по трупам» имеют в русском языке негативные коннотации. В использовании подобной лексики для характеристики «своей» стороны заключен, на первый взгляд, парадокс. Объяснить его можно либо тем, что авторы подобных сочинений стремились имплицитно дискредитировать власть большевиков (а из контекста видно, что это не так), либо

тем, что данные тексты опираются на иную, не свойственную прежней русской культуре (и потому не успевшую отразиться в языке) систему этических оценок. В этой новой системе духовно-нравственных координат беспощадность занимает то почетное место, которое раньше принадлежало милосердию.

По контрасту, в литературе «белого» лагеря этические оценки традиционны. Милость к врагу подчеркнута, например, в прославляющей Северо-Западную армию Н. Н. Юденича мемуарной повести А. И. Куприна «Купол святого Исаакия Далматского» (1928), где белый генерал внушает подчиненным: «Война не страшна ни мне, ни вам. Ужасно то, что братьям довелось убивать братьев. <…> Пленному первый кусок» [14, с. 77]. Жалостью к погибшим красноармейцам (т. е. воинам вражеской армии) исполнены стихотворение М. И. Цветаевой «Ох, грибок ты мой, грибочек…» (1920) и финал рассказа И. С. Шмелёва «Гунны» (1927).

Отметим, что зооморфные образы врага, которые, как указывалось выше, весьма типичны для «красной» литературы, встречаются (хотя намного реже) и в «белой» — например, в уже упоминавшемся стихотворении З. Н. Гиппиус «Божий Суд»:

Тем зверьем, что зовутся «товарищи»,
Изничтожена наша земля [3, с. 345].

Однако у сторонников «белого» лагеря подобные уподобления вполне могут соседствовать с призывом пощадить и простить противника — как в стихотворении М. И. Цветаевой, созданном в 1919 г. и вошедшем в цикл «Лебединый Стан»:

Красный зверь смирен и связан.
Зубья страшные поломаны,
Но за жизнь его за темную
Да за удаль несуразную —
Развяжите Стеньку Разина! [27, с. 60]

В поэзии «белых» красные нередко именуются «палачами», в т. ч. «проклятыми палачами» [8, с. 353; 9, с. 31], однако сохраняют человеческую природу, а тем самым и право на человеческое отношение к себе.

Герой повести Л. Зурова «Кадет» (1928) скорбит о своей возлюбленной, расстрелянной большевиками, и продолжает борьбу с ними, но душа его остается при этом свободной от ненависти. Подобное же душевное состояние запечатлено в стихотворении В. А. Смоленского «Над Черным морем, над белым Крымом…»:

Летели русские пули градом,
Убили друга со мною рядом.
И плакал Ангел над мертвым ангелом…
— Мы уходили за море с Врангелем [3, с. 57].

В стихотворении З. Н. Гиппиус «Свеча ненависти» (1918) ненависть к большевикам, на первый взгляд, открыто декларируется, однако по ходу

текста оборачивается принципиальным отказом от мести и желанием простить врагов. Лирический герой стихотворения И. И. Савина (Саволайнена) «Первый бой» (1925) идет в бой против красных, переполненный не чувством вражды и ненависти, но любовью и нежностью:

Он душу мне залил метелью
Победы, молитв и любви… <…>

И чувствуя, нежности сколько
Таили скупые слова,
Я только подумал, я только
Заплакал от мысли: Москва… [21, с. 20–21].

В стихотворении того же автора «Любите врагов своих… Боже…» (1924) лирический герой испытывает смятение от того, что не в силах выполнить названную заповедь Христа; это смятение побуждает его искать (и находить) оправдания отсутствию в его душе любви к красным [21, с. 21–22]. По контрасту, в «красной» литературе право ненавидеть противника не подвергается сомнению: напротив, такая ненависть выступает как ценность — например, в стихотворении А. Прокофьева «Разговор по душам» (1930).

Показателен диалог между офицером Жоржем и коммунисткой Ольгой в повести Б. В. Савинкова «Конь вороной» (1923), опубликованной под псевдонимом Б. Ропшин:

— Значит, можно грабить награбленное?
— А ты не грабишь?
— Значит, можно убивать невинных людей?
— А ты не убиваешь? <…>
— Хорошо. Пусть. Я граблю, убиваю, не верую, предаю. Но я спрашиваю, можно ли это?
Она твердо говорит:
— Можно [20, с. 93].

По мысли автора повести, нравственные законы нарушают обе воюющие стороны, однако белые, в отличие от красных, сознают, что такое нарушение греховно, и признают за собой этот грех, в то время как красные полагают, что «во имя нового мира» позволено всё [20, с. 93].

Изображая белых, советские авторы наделяют их отталкивающей жестокостью; Е. В. Волков отмечает в этом аспекте такие произведения, как «Бронепоезд 14–69» В. В. Иванова (1920), «Разгром» А. А. Фадеева (1927), «Два мира» В. Я. Зазубрина (Зубцова) (1921) и многие другие [7]. В последнем из названных романов белые представлены не только как безжалостные каратели, особо склонные к насилию над женщинами, но и как варвары — в одном из эпизодов пьяные офицеры развлекаются, стреляя в портрет Пушкина и разрубая шкафы с книгами в школьной библиотеке.

И тем не менее образ белогвардейца нередко выступает привлекательным в литературе не только «белого», но и «красного» лагеря. В этом отношении показательно обращение как писателей русского зарубежья, так и советских

литераторов к фигуре адмирала А. В. Колчака, возглавившего и во многом олицетворявшего собой Белое движение. И. А. Бунин завершил заметку «Его вечной памяти» (1921) словами: «Настанет время, когда золотыми письменами, на вечную славу и память, будет начертано Его имя в летописи Русской Земли» [6, с. 98]. А. И. Куприн посвятил Верховному правителю не менее благоговейный, но значительно больший по объему некролог «Кровавые лавры» (1920), который начинается словами:

> Лучший сын России погиб страшной, насильственной смертью. Великая душа — твердая, чистая и любящая — испытала, прежде чем расстаться с телом, те крестные муки, о которых даже догадываться не смеет человек, не отмеченный Богом для высшего самоотречения <…>. Будет ли для нас священно то место, где навсегда смежились эти суровые и страдальческие глаза, с их взглядом смертельно раненного орла? [13, с. 202].

При этом ни Куприн, ни Бунин не изображали человека, которого столь высоко ценили, в своем художестве. По контрасту, в советской поэзии 1920-х гг. образ главного противника красных встречается весьма часто. Например, В. В. Маяковский в стихотворении «Екатеринбург — Свердловск» (1928) напоминает, как «орлом клевался верховный Колчак» [18, с. 501]. Сравнение с орлом независимо от намерений поэта несет в себе положительные коннотации, поскольку издавна служило в русском языке и фольклоре для обозначения силы, прозорливости и благородства человека (такое сравнение, как видно выше, использовал и А. И. Куприн). Еще более странные строки возникают в «Песне о ветре» В. А. Луговского (1926). В этом стихотворении, изображающем поражение и казнь Верховного Правителя, вдруг звучит восклицание:

> Эх, эх, Ангара,
> Колчакова дочка! [15, с. 118].

Само по себе обращение к Ангаре мотивировано сюжетом, поскольку Адмирала расстреливают на берегу этой реки. Но ее именование «Колчаковой дочкой», во-первых, возносит Колчака на совершенно несовместимую с советской идеологией высоту (кто отец реке, тот, уж наверное, отец и народу), а во-вторых, изнутри разрушает атмосферу торжества победителей: вечная стихия воды оказывается в прямом родстве не с ними, а с побежденным.

Н. Н. Асеев написал от лица Адмирала целую главу в своей поэме о Гражданской войне «Семён Проскаков» (1928). В соответствии с советской версией истории, Колчак в «Семёне Проскакове» — марионетка иностранных сил; но он же и трагический герой, имевший, хоть и не осуществивший, высокое предназначение:

> Я,
> отраженный
> в сибирских ночах
> трепетом
> тысячей звезд
> партизаньих.

Я,
адмирал Александр Колчак,
проклятый в песнях,
забытый в сказаньях.
Я,
погубивший мечту свою,
спутавший ветры
в звездном посеве,
плыть захотевший
на юг
и на юг
и отнесенный
далеко
на север. <…>
Я,
изменивший стихии родной,
вышедший биться
на сухопутье,
пущен
болотам сибирским
на дно,
путами тропок таежных
опутан <…>.
Против народа
безмерностью пагуб
оборотившему
острие,
если б мне
снова,
сломав свою шпагу,
в Черное море
бросить ее! [2, с. 333–335].

Для отрицательного героя — слишком много звезд, ветра и простора, противостоящего сибирским «путам». Даже продиктованное идеологией утверждение, что Колчак шел «против народа», не снижает явно романтический образ.

М. А. Волошин в стихотворении «Матрос» (1919) рисует портрет матроса-большевика, который в дни революции «ставил к стенке, / Топил, устраивал застенки», а в разгар гражданской войны угрюмо бормочет: «Возьмем Париж… весь мир… а после / Передадимся Колчаку» [3, с. 363]. Наскучив сокрушать всё и вся, хаотичная и безмерная народная душа (как ее понимает поэт) ищет себе узды и опоры, символом которой и становится здесь имя Колчака.

Однако даже при наличии подобных симпатий к отдельным представителям вражеской стороны белые изображаются в советской литературе как защитники «старого порядка» и социального неравенства. В соответствии с этим мифом литературные персонажи-белогвардейцы — это, как правило, дворяне. Сословный характер Белой армии подчеркнут, например, в романах «Восемнадцатый год» А. Н. Толстого (1928) и «Тихий Дон» М. А. Шолохова

(1928–1940). В повести А. Г. Малышкина «Падение Даира» (1921), посвященной разгрому войск Врангеля в Крыму, белые не без любования изображаются как цвет дворянства, являя собой «красоту славы и убийств» [17, с. 133].

В литературе «белого» лагеря главным героем также нередко выступает офицер из дворянского сословия, выросший в родительской усадьбе. Таковы, например, герой повести Л. Ф. Зурова «Кадет», многие персонажи романов П. Н. Краснова. Однако подчеркивается и всесословная, общенациональная природа той же военной силы. И. С. Шмелёв утверждал в своей публицистике: «Самое чуткое, самое живое, духовно-крепко спаянное с Россией, к каким бы ни принадлежало классам, религиям, партиям, если только чувствовало биение сердца Родины, — вливалось в Белую Армию или было духовно с нею» [31, с. 392]. Белогвардейцы, по словам писателя, несли в себе «общее, всенародное» [29, с. 494–495]: «То были — не "помещичьи сынки", не "барское отродье" <…> — как лжецы писали: то были сыновья России. Были среди них казаки, и сыновья купцов, рабочих, мещан, крестьян, дворян, — всего народа» [31, с. 428]. Это обобщение И. С. Шмелёв воплотил и в художественных произведениях. В финале его рассказа «Сила» (1924) солдатом белой армии становится народный богатырь Куды-Прё. Неграмотная няня из тульских крестьян, от лица которой ведется повествование в романе «Няня из Москвы» (1933), также воспринимает Белую армию как свою: «молодчики наши» [30, с. 97], «победы у нас пошли» [30, с. 98], «один Крым у нас остался» [30, с. 104].

По словам И. С. Шмелёва, белые вели борьбу «за право оставаться человеком» [29, с. 494], «за Божественный Образ в человеке» [31, с. 512]. В подобных выражениях описаны побуждения юноши, ушедшего воевать за белых, и в романе И. С. Лукаша «Вьюга» (1936): «…и люди, может быть, еще узнают когда-нибудь о Пашке Маркушине, белогвардейце, как желал он правды и как защищал жизнь со светом ее, как восстал он за человека, за Сына Человеческого, за всю жизнь живую…» [16, с. 203]. Иначе говоря, Белое движение предстает как защита не какого-либо политического устройства или социальной системы, а фундаментальных духовных и нравственных ценностей, без которых невозможна подлинно человеческая жизнь.

В качестве высшей ценности при этом утверждается бытие России. Показателен диалог двух белогвардейцев в стихотворении И. И. Савина «Первый бой»:

Я крикнул товарищу: «Слушай,
Давай за Россию умрем».

В седле подымаясь, как знамя,
Он просто ответил: «Умру» [21, с. 20–21].

В советской поэзии 1910–1930-х гг. слово «Россия» при изображении Гражданской войны встречается крайне редко. Один из примеров такого рода — стихотворение «Спасайте красную Россию», появившееся в 1919 г. под псевдонимом «Пулемет» [8, с. 129]. Как видно, уточняющий эпитет «красная» отсекает страну от ее тысячелетнего дореволюционного прошлого и связывает представление о ней исключительно с конкретной политической силой. По контрасту в литературе противоположного лагеря как важнейшая ценность

постулируется не «белая Россия», а просто «Россия» как целостная историческая данность, без каких-либо политических и социальных делений. В этом отношении показателен диалог двух персонажей романа И. С. Шмелёва «Няня из Москвы». Сатирически изображенный дядя Васи Коврова, задолго до революции перебравшийся в Париж, спрашивает у племянника — белого офицера: «“А ты, милый мой, за что с большевиками сражался, за какое управление?” Стал ему говорить, не за управление, а за Россию за нашу. А тот — за какую Россию?» [30, с. 134]. Вася, воплощающий, по замыслу автора, мужское благородство, отвечает: «…за какую Россию воевали! Одна у нас она» [30, с. 135]. В повести Б. В. Савинкова «Конь вороной» подобным же образом высказывается пожилой крестьянин Егоров, который добровольцем пошел к белым: «Я не за бар, — за Рассею» [20, с. 21]. В той же повести поручик Вреде — дворянин, сын убитого большевиками помещика — отвечает на вопрос, белый ли он:

> — Да, белый. Я за Россию.
> Я улыбаюсь:
> — И за усадьбу?
> — За усадьбу? Нет… Черт с нею, с усадьбой. Я не горюю: пусть разживаются мужики [20, с. 25].

Анализируя семиотику истории, Б. А. Успенский указал на отражение в названии «Белая армия» древнерусской традиции, согласно которой белый цвет был символом защиты православия [25, с. 413]. Защита православной Церкви от большевиков, которые с первых месяцев своего прихода к власти планомерно оскверняли святыни, убивали священников и монахов, действительно была одной из важнейших задач Белого движения. В «белых» агитационных текстах подчеркивалось тождество Родины (Отечества, Отчизны) и Святой Руси, например: «Великая Родина наша — Святая Русь гибнет» [4, с. 163]. Листовка, призывающая переходить в армию Врангеля, кончалась словами: «Да здравствует Святая Русь, Русь свободная, Русь Великая» [4, с. 357]. В художественной литературе «белого» лагеря защита России и защита христианства также нередко сливаются воедино.

> Белогвардейцы! Черные гвозди
> В ребра Антихристу! [27, с. 51].

По словам И. А. Бунина, безвестная могила «белого ратника» — это «гроб Христовой России» [6, с. 154, 158]. С. А. Соколов (Кречетов) в стихотворной брошюре «Обманутым братьям. В красные окопы» (1919), приглашая красноармейцев в белую армию, характеризует ее словами:

> Там все, кто присягу Руси не нарушил,
> Там все, кто не продал антихристу душу… [22, с. 7].

Стихотворение И. И. Савина «Ты кровь их соберешь по капле, мама…» (1925), рисующее расстрел пленных белогвардейцев, завершается строками:

> Всех убиенных помяни, Россия,
> Егда приидеши во царствие Твое… [21, с. 20].

Тем самым поэт повторяет слова евангельского разбойника, распятого рядом со Христом: «Помяни мя, Господи, егда приидеши во царствие Твое» (Лк. 23: 42). Благодаря этой интертекстуальной связи белые уподобляются этому «разбойнику благоразумному», а Россия — распятому Христу. В стихотворении того же автора «Оттого высоки наши плечи…» (1923) Белое движение интерпретируется как «крестовый поход» [21, с. 19] и молитвенное служение России, которая уподоблена иконе:

Я походные песни, как свечи,
Перед ликом России зажгу [21, с. 20].

Сторонники красных также отмечают связь Белого движения и концепта «Святая Русь». В «Песне о великом походе» С. А. Есенина изображается «белый стан», где «во всех кабаках окна светятся»:

И все пьют за царя,
За Святую Русь,
В ласках знатных шлюх
Забывая грусть [11, с. 393].

Очевидно, что защитники Святой Руси и само это понятие дискредитируются здесь ближайшим контекстом.

Писатели, поддержавшие белых, подчеркивают, что, выбирая сторону красных, соотечественники теряют свою национальную природу. Соответственно, белые предстают как защитники не только христианской веры, но и национальной идентичности. Так, в рассказе И. С. Шмелёва «Орел» (1926) герой, который ушел от красных, но не решился воевать за белых, оказался тем самым «ни на том, ни на этом свете, ни коммунист, ни русский» [31, с. 235]. Как видно, слова «коммунист» и «русский» выступают здесь как антонимы. В «Куполе святого Исаакия Далматского» А. И. Куприна пленный красноармеец «объясняет, что терпеть до слез нельзя», когда белые поют русские народные песни: «Это тебе не тырнационал…» [14, с. 76]. Укорененность белых в русской исторической традиции подчеркивается такими их номинациями, как «белый ратник» [6, с. 154, 158], «грозной дружины предтечи» [21, с. 20]. Князю Игорю из «Слова о полку Игореве» уподоблен собирательный образ белогвардейца в цикле М. И. Цветаевой «Лебединый Стан» [27, с. 91–94, 97] и в стихотворении «Плач Руси-Ярославны» (1923) А. В. Эйснера [3, с. 475–476].

Национальный образ мира, явленный в «белой» литературе, объединяет христианские мотивы с фольклорными. Показательны в этом отношении строки М. И. Цветаевой:

Бури-вьюги, вихри-ветры вас взлелеяли,
А останетесь вы в песне — белы-лебеди! <…>
И никто из вас, сынки! — не воротится,
А ведёт ваши полки — Богородица! [27, с. 59].

В стихотворении А. И. Несмелова «Понужай», рисующем картину отступления армии Колчака по Транссибирскому пути зимой 1919–1920 гг., возникает

авторский мифологический образ — старик с «косматым взглядом», который то возникает из морозного воздуха, то вновь тает в нем. Предположение «не мороз ли, дедка краснорожий» [19, с. 113] вводит аналогию с персонажем поэмы Н. А. Некрасова «Мороз, Красный нос». Но если некрасовский сказочный дед погружает убитую горем героиню в смертный сон, то несмеловский, наоборот, встряхивает замерзающих людей, заставляет их бороться за жизнь.

— Кто ты, дедка? Мы тебя не знаем,
Ты мелькаешь всюду и везде…
— Прозываюсь, парень, Понужаем,
Пособляю русскому в беде [19, с. 113].

Этот Понужай, ободряющий белые отряды, соединяет облик фольклорного Мороза с опознавательным знаком христианина: «Медный крест сияет на груди» [19, с. 113]. Для сравнения, такой же «медный крест на груди» имеет белый воин в стихотворении В. А. Смоленского «А у нас на Дону…» [3, с. 58].

По определению И. С. Шмелёва, в Гражданской войне друг другу противостояли «горсточка добровольцев» и «всемогущее, на человеческую мерку, Зло, овладевшее Россией» [30, с. 506]. Это неравенство сил писатель подчеркивал в заметках «Вечный завет» (1928) и «Подвиг (Ледяной поход)» (1936), а также в рассказе «Гунны», где красные бойцы предстают как «страшенная сила» [31, с. 246], «несметная сила» [31, с. 247] и делятся с обывателями грандиозными планами: «И такое у нас могущество… до всех доберемся!» [31, с. 246]. Мысль об изначальном неравенстве противоборствующих сторон звучит и в «Няне из Москвы», где белый офицер замечает по поводу эгоистичных обывателей: «Нешто можно с таким народом большевиков одолеть! нас горсточка, а таких большие милиены» [30, с. 108]. Безликая, подавляющая своей численностью красная «масса» противостоит «отважной горсти юнкеров» в поэме А. И. Несмелова «Восстание» [19, с. 304–305]. Малочисленность белых подчеркнута и в «Перекопе» Н. Н. Туроверова:

Нас было мало, слишком мало.
От вражьих толп темнела даль… [23, с. 35]

Жертвенность выбора, сделанного теми, кто пошел в Белую армию, осмысляется как сознательное или бессознательное следование за Христом. Так, И. С. Шмелёв утверждал: «Этот подвиг <…> имеет бессмертный смысл — отсвет Голгофской Жертвы» [31, с. 507]. «О добровольческой Голгофе» вспоминает в парижском кафе и лирический герой Н. Н. Туроверова [23, с. 47]. В романе И. С. Лукаша «Вьюга» (1936) главный герой, гимназист Пашка, во время Гражданской войны советуется с учителем Лебедевым, не уйти ли ему к белым. Тот отвечает, на первый взгляд, без логической связи с вопросом:

— Теперь каждому надо решить, было Воскресение Христово или не было. Для коммунистов не было, и они явно против Воскресшего. <…>
Лебедев посмотрел на Пашку с улыбкой, осветившей его озябшее лицо:
— Я с Ним. Я верю в Его Воскресение. Христос Воскресе, милый мальчик.

— Воистину, — ответил Пашка, и всё неосуществимое и невозможное, что чувствовал он, стало достижимым, возможным, простым от спокойных слов о Воскресении в холодной тишине леса [16, с. 173].

Именно этот разговор предопределяет дальнейший путь героя романа — вскоре Пашка уходит в Белую армию. Для сравнения, рассказ И. И. Савина «Пароль» (1925) манифестирует пасхальное приветствие как важнейшее, бесспорное средство национальной и культурной идентификации. Когда белогвардейцы случайно попадают в расположение вражеского отряда, один из них в ответ на требование произнести условный пароль обращается к красноармейцам со словами «Христос воскресе». Несмотря на жестокие законы войны, этого общерусского «пароля» оказывается достаточно, чтобы готовые к бою противники повернули в разные стороны: «В плен не пойдем. А разойтись по-хорошему ради Воскресения Христова — это я согласен» [21, с. 192]. Таким образом, рассказ отражает пасхальный архетип русской культуры, который был выделен И. А. Есауловым как конституирующее для отечественной словесности явление [10].

Таким образом, если «красная» словесность несет заряд воинствующего деления общества на «своих» и «чужих», причем чужие подлежат уничтожению, то «белая» содержит в себе потенциал национального единения на основе традиционных для русской культуры духовных ценностей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алейников О. Ю. Советская проза о гражданской войне: лит миф и его альтернатива // Облики русской усобицы. Комментированная антология. — Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 1993. — С. 108–115.

2. Асеев Н. Н. Семен Проскаков // Асеев Н. Н. Собрание сочинений: в 5 т. — М.: Изд-во худ. лит-ры, 1963. — Т. 2. — С. 333–335.

3. Белая лира: Антология поэзии Белого движения. — Смоленск: Русич, 2006. — 208 с.

4. Белое движение: Каталог коллекции листовок (1917–1920). — СПб.: Изд-во Рос. нац. б-ки, 2000. — 504 с.

5. Бунин И. А. Избранное / сост. и вступ. очерк А. Н. Архангельского. — М.: Молодая гвардия, 1991. — 318 с.

6. Бунин И. А. Публицистика 1918–1953 годов / под общ. ред. О. Н. Михайлова. — М.: ИМЛИ РАН, Наследие, 2000. — 640 с.

7. Волков Е. В. «Гидра контрреволюции». Белое движение в культурной памяти советского общества. — Челябинск: Челябинский Дом печати, 2008. — 392 с.

8. Голдин В. Н. Поэзия гражданской войны в периодических изданиях Урала: 1917–1919 годы. — Екатеринбург: Банк культурной информации, 2006. — Кн. 1. — 272 с.

9. Голдин В. Н. Поэзия гражданской войны в периодических изданиях Урала: 1917–1919 годы. — Екатеринбург: Банк культурной информации, 2006. — Кн. 2. — 228 с.

10. Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. — М.: Кругъ, 2004. — 560 с.

11. Есенин С. А. Песнь о великом походе // Есенин С. А. Собрание сочинений: в 2 т. — М.: Современник, 1990. — Т. 1. — С. 379–393.

12. Красноармейский фольклор / сост. В. М. Сидельников. — М.: Советский писатель, 1938. — 207 с.

13. Куприн А. И. Кровавые лавры // Куприн А. И. Голос оттуда: 1919–1934: Рассказы. Очерки. Воспоминания. Фельетоны. Статьи. Литературные портреты. Некрологи. Заметки / сост., вступ. ст., примеч. О. С. Фигурновой. — М.: Согласие, 1999. — С. 202–203.

14. Куприн А. И. Эмигрантские произведения: Купол святого Исаакия Далматского; Извощик Петр. — М.: Раритет, 1992. — 94 с.

15. Луговской В. А. Песня о ветре // Луговской В. А. Собрание сочинений: в 3 т. — М.: Художественная литература, 1988. — Т. 1. — С. 115–118.

16. Лукаш И. С. Вьюга // Лукаш И. С. Сочинения: в 2 кн. — М.: НПК «Интелвак», 2000. — Кн. 2. — С. 13–204.

17. Малышкин А. Г. Избранные произведения: в 2 т. — М.: Художественная литература, 1978. — Т. 1. — 511 с.

18.Маяковский В. В. Екатеринбург — Свердловск // Маяковский В. В. Сочинения: в 2 т. — М.: Правда, 1987. — Т. 1. — С. 500–503.

19. Несмелов А. И. Без Москвы, без России: Стихотворения. Поэмы. Рассказы / сост. и коммент. Е. В. Витковского и А. В. Ревоненко. — М.: Моск. рабочий, 1990. — 462 с.

20. Ропшин В. (Савинков Б.). Конь вороной. — Л.: Прибой, 1924. — 108 с.

21. Савин И. И. «Всех убиенных помяни, Россия…»: Стихи и проза / предисл., сост., подгот. текста и примеч. Э. В. Каркконена, Д. В. Кузнецова, В. В. Леонидова. — М.: Грифон, 2007. — 424 с.

22. Соколов С. А. Обманутым братьям. В красные окопы. — Б. м., б. г. — 8 с.

23. Туроверов Н. Н. Двадцатый год — прощай, Россия! — М.: Российский Фонд культуры, 1999. — 303 с.

24. Удодов А. Б. Русское Зарубежье о Гражданской войне: взгляд из Белого стана // Облики русской усобицы. Комментированная антология. — Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 1993. — С. 3–11.

25. Успенский Б. А. Избранные труды. 2-е изд. — М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. — Т. 1: Семиотика истории; Семиотика культуры. — 608 с.

26. Фронтовая поэзия в годы гражданской войны. — М.: Советский писатель, 1938. — 215 с.

27. Цветаева М. И. Лебединый стан. Стихотворения 1917–1921 гг. — М.: Берег, 1991. — 111 с.

28. Шешунова С. В. Язык пропаганды 1918–1922 гг. в свете христианской традиции // Теория традиции: христианство и русская словесность. Коллективная монография. — Ижевск: Удмуртский университет, 2009. — С. 258–277.

29. Шмелёв И. С. Собрание сочинений: в 5 т. — М.: Русская книга, 1998. — Т. 2: Въезд в Париж: Рассказы. Воспоминания. Публицистика. — 512 с.

30. Шмелёв И. С. Собрание сочинений: в 5 т. — М.: Русская книга, 1998. — Т. 3: Рождество в Москве: Роман. Рассказы. — 352 с.

31. Шмелёв И. С. Собрание сочинений: в 5 т. — М.: Русская книга, 1998. — Т. 7: Это было: Рассказы. Публицистика. — М.: Русская книга, 1998. — 592 с.

УДК 232.36

Митрополит Волоколамский Иларион (Алфееев)*

ИИСУС ХРИСТОС КАК ПЕДАГОГ И СОВРЕМЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

Образ Иисуса Христа и Его служения является не только центральным для христианской культуры, но и представляет ценность для многих аспектов гуманитарной культуры в целом. В данной статье автор рассматривает Христа как педагога, а Его деяния и проповеди — как процесс научения. Подробно рассматриваются преподавательские методы Иисуса. На примере Его общения с учениками автор анализирует черты идеального педагога и предлагает рассматривать Христа в качестве этического и профессионального образца для современных педагогов. Автор также рассматривает апостолов и богословов как носителей и преемников педагогических идеалов Христа, которые Тот сформировал. Показаны преимущества образования, полученного в результате сотрудничества Церкви и образовательных учреждений. Проводится сравнение с атеистической системой образования и образовательными учреждениями, в которых теология присутствует лишь формально. В выводе автор доказывает необходимость возвращения теологии как обязательного образовательного курса в школах и вузах.

Ключевые слова: Иисус Христос, педагог, христианская педагогика, притчи, теология, апостолы, образовательная система.

Metropolitan Hilarion (Alfeyev) of Volokolamsk

JESUS CHRIST AS A TEACHER AND MODERN PEDAGOGICAL UNIVERSITY

Jesus Christ and His ministry are not only the key images to the Christian culture, but they are also valuable to many aspects of humanitarian culture in general. In this article, the author considers Christ as a teacher and His acts and preaching as a process of teaching. The teaching methods of Jesus are discussed in detail. On the example of His communication with students the author analyzes the key features of the ideal teacher and offers to consider Christ as the ethical and professional ideal for modern teachers. The author also considers apostles and theologians as carriers and successors of the pedagogical ideals, formed by Christ.

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

The advantages of education as a result of cooperation between the Church and educational institutions are also demonstrated. There is also a comparison with the atheistic system of education and educational institutions, in which theology is only formally present. In the conclusion, the author proves the necessity of bringing back the theology as a compulsory educational course in schools and Universities.

Keywords: Jesus Christ, teacher, Christian education, parables, theology, the apostles, the educational system.

Отличительной чертой педагогического университета является отсутствие узкого профиля. Это образовательное учреждение, в котором готовят тех, кто, став специалистами в своих областях, должны быть широко эрудированными и образованными людьми, знающими собственную и мировую культуру. Очень важно, чтобы инновационные технологии были направлены на решение главной задачи образования — формирование личности человека. Невозможно представить себе педагогику без синтеза просвещения, обучения и воспитания. И, главное, без фигуры Учителя.

Учитель должен обладать не только педагогическим даром передавать на самом современном уровне знания, входящие в программу. Невозможно представить себе учителя, который лишь учит, но не воспитывает. Стоит отметить, что задачи священника и учителя в этом сходны — не случайно Церковь и школа всегда взаимно дополняли друг друга.

Определение «педагогика» само по себе многозначно. Оно описывает и обучаемых, и обучающих, и само обучение и воспитание, и, наконец, содержание передаваемого учения, например, заповедей. Об этом в своем сочинении под названием «Педагог» говорит христианский писатель рубежа II–III вв. Климент Александрийский [4, с. 59].

В этом произведении он указывает на то, что многие учителя пытаются учить разным умениям и знаниям, но к «усмотрению Истины» приводит лишь педагогика, которая согласна с волей Божией [4, с. 118]. Говоря о педагоге, Климент имеет в виду не просто абстрактного учителя. Перед его глазами стоит яркий образ Иисуса Христа — Педагога с заглавной буквы.

У Иисуса был очень интересный, своеобразный и уникальный преподавательский метод. Так, например, Иисус никогда не снижал планку, пытаясь подстроиться под духовный и интеллектуальный уровень своих собеседников, как делают многие учителя. В Его беседе с Никодимом (Ин. 3: 1–21) или беседе с самарянкой (Ин. 4: 5–42) демонстрируется, что разговор в обоих случаях происходит как бы на двух разных уровнях: на одном уровне говорит Иисус, на другом вопрошает собеседник. Иисус как бы ведет за собой собеседника, поднимая его все выше и выше и научая за простыми земными явлениями и предметами видеть духовные реальности.

Одной из характерных особенностей педагогического метода Иисуса было использование жанра притчи в качестве едва ли не основного способа передачи истин людям. Это было настолько характерным для Иисуса, что Евангелисты специально отмечали: «Все сие Иисус говорил народу притчами, и без притчи не говорил им» (Мф. 13: 24); «И таковыми многими притчами проповедовал им слово, сколько они могли слышать. Без притчи же не говорил им..» (Мк. 4: 33–34). Когда Иисус переставал говорить притчами, это даже вызывало

удивление: «Вот, теперь Ты прямо говоришь, и притчи не говоришь никакой» (Ин. 16: 29).

Жанр притчи является одним из промежуточных звеньев между прозой и поэзией [6, с. 19–37]. Притчи излагаются, как правило, в прозаической форме, однако их образный строй, язык, лаконичная форма изложения, присказки и присловия, которыми они часто сопровождаются («кто имеет уши слышать, да слышит»; «много званых, но мало избранных»; «будут последние первыми, и первые последними»), — все это сближает притчи с поэзией, придает им поэтическую окрашенность.

Притча имеет также некоторое сходство с басней или сказкой [2, с. 195–197]. Подобно басне, она построена на принципе метафоры и в некоторых случаях заканчивается прямым указанием на то, как эта метафора соотносится с реальностью. Подобно сказке, притча не претендует на реализм и может содержать в себе разного рода фантастические детали, закончиться раньше, чем хотелось бы слушателям.

Иисус нередко обращался к людям с прямыми наставлениями, имевшими императивную форму (примером может служить уже упомянутая Нагорная проповедь (Мф. 5, 6, 7)). Но в притчах Он прибегал к иной форме изложения, оставлявшей значительно больше пространства для воображения, фантазии, самостоятельного творческого осмысления. В притчах Иисус предстает перед нами не только как учитель нравственности, но и как поэт, облекающий свою мысль в пластичные и многофункциональные словесные формы, предполагающие многоуровневое восприятие — не столько через интеллект, сколько через сердце.

Иисус был подлинным Педагогом не только потому, что основным делом Своим избрал учительство, но и потому, что создал вокруг Себя общину учеников. Общественное служение Иисуса начинается с призвания учеников:

> Проходя же близ моря Галилейского, увидел Симона и Андрея, брата его, закидывающих сети в море, ибо они были рыболовы. И сказал им Иисус: идите за Мною, и Я сделаю, что вы будете ловцами человеков. И они тотчас, оставив свои сети, последовали за Ним. И, пройдя оттуда немного, Он увидел Иакова Зеведеева и Иоанна, брата его, также в лодке починивающих сети; и тотчас призвал их. И они, оставив отца своего Зеведея в лодке с работниками, последовали за Ним (Мк.1: 16–20; Мф. 4: 18–22).

Глагол «следовать» встречается в Евангелиях в общей сложности 79 раз (25 у Матфея, 18 у Марка, 17 у Луки и 19 у Иоанна), из них в 73 случаях он указывает на следование за Иисусом. Призвание апостолов заключается прежде всего в том, чтобы следовать за Учителем — как в буквальном смысле (идти за Ним), так и в переносном (исполнять Его заповеди, следовать Его учению).

Тема взаимоотношений Иисуса с учениками — одна из центральных во всех четырех Евангелиях. Значительная часть поучений Иисуса, воспроизведенных в Евангелиях, адресована ученикам. Иисус беседует с ними наедине; отдельно обращается к ним перед тем, как обратиться к народу; по их просьбе разъясняет то, чего они не поняли в Его поучениях, адресованных народу.

Община учеников во главе с Иисусом была первой новозаветной школой, в которой ученики усваивали Божественное Откровение из уст Самого во-

плотившегося Бога Слова. Именно в усвоении этого опыта и состояло прежде всего ученичество апостолов. Как утверждает евангелист Иоанн, в сообщении ученикам этого опыта и заключается, в конечном счете, основной смысл земного служения Иисуса: «И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать, ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа. Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1: 16–18). Здесь употреблен греческий глагол «экзегесато» — «явил», «изъяснил», «показал». Иисус явил ученикам Бога Отца, стал первым «экзегетом» Бога.

Ученики называли Иисуса «учителем» и «господом», и Христос принимал это как должное: «Вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно делаете, ибо Я точно то» (Ин. 13: 13). Задачу учеников Он определял прежде всего как подражание Ему. Умыв ноги ученикам на Тайной вечери, Христос сказал им: «Если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны умывать ноги друг другу. Ибо Я дал вам пример, чтоб и вы делали то же, что Я» (Ин. 13: 14–15).

Сознавая Свое учительское достоинство, Христос говорил: «Ученик не выше учителя, и слуга не выше господина своего: довольно для ученика, чтобы он был, как учитель его, и для слуги, чтобы он был, как господин его» (Мф. 10: 24–25). В то же время Он подчеркивал, что Его ученик — это не «слуга» и не «раб» своего Учителя: «Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (Ин. 15: 15). Ученичество есть не что иное, как дружба с Учителем — глубокая дружба, при которой Учитель ничего не скрывает от учеников.

Отношение Христа к ученикам отличается от Его отношения к простому народу. Народ Он учит притчами, говорит людям не все, что мог бы сказать ученикам, некоторые вещи скрывает от него. Ученикам же Он доверяет великие и сокровенные тайны Царствия Небесного:

> И, приступивши, ученики сказали Ему: для чего притчами говоришь им? Он сказал им в ответ: для того, что вам дано знать тайны Царствия Небесного, а им не дано; ибо кто имеет, тому дано будет и приумножится; а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет; потому говорю им притчами, что они видя не видят, и слыша не слышат, и не разумеют (Мф. 13: 10–14).

Евангелисты не скрывают от нас сложностей во взаимоотношениях Иисуса и учеников, фиксируют различные реакции учеников на слова Иисуса и происходящие события: не только восхищение, радость, изумление, удивление, но также и непонимание, недоумение, неверие, страх, протест. Богатая гамма личных чувств, переживаний и эмоций учеников представлена на страницах Евангелий. Ученики часто не понимают, что хочет им сказать Учитель, переспрашивают Его, спорят с Ним.

Ученики были необходимы Иисусу для того, чтобы разделять Его труды, слушать и запоминать Его поучения, а со временем — и это главное — продолжить Его дело. Именно они составили ядро Церкви, которую Иисус создал на все времена.

Создание Церкви было миссионерским проектом — крупнейшим в истории человечества. И осуществление этого проекта после смерти и воскресения

Христа легло на плечи Его учеников, которым Он повелел: «Идите, научите все народы… уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (Мф. 28: 19–20). Следует обратить внимание на дважды употребленный в одной фразе глагол «учить»: именно учительную, педагогическую миссию Спаситель объявляет главным делом Своих учеников.

Проповедь апостолов и их преемников стала почвой, на которой сформировались все духовные школы христианского Востока. По мере того как Церковь расширялась географически, христианские учителя сталкивались с культурными традициями, отличавшимися от той, в которой сформировалась апостольская община. Благовестие о Боге воплотившемся, распятом и воскресшем долгое время оставалось «безумием» для эллинистического мира (1 Кор. 1: 23), который должен был созреть для своей Пятидесятницы, найти свой подход к тайне Боговоплощения. Рожденное в ином культурном измерении, сознание эллинского мира требовало и иного педагогического подхода со стороны христианских учителей.

Опыт первохристианских апологетов показывал, как трудно было донести истины Откровения, научить опыту жизни во Христе античное общество. Эта задача была блестяще выполнена катехизическими школами древнего мира. Такие школы возникали в различных крупных центрах тогдашней экумены. Одним из таких центров была Александрия, и именно там вел свою преподавательскую деятельность Климент.

В училище, которое он возглавлял, преподавалось не только христианское богословие. Большое внимание уделялось и светским наукам. Климент считал, что неученый человек не сможет ни отличить истину от лжи, ни должным образом защитить христианскую веру перед ее врагами:

> Некоторые полагают весьма разумным ни с диалектикой, ни с философией дела не иметь, ни естественных наук не изучать, но довольствоваться лишь простой и чистой верой. Но это все равно, как если бы утверждали они, что никакого ухода за виноградной лозой не нужно, а достаточно лишь посадить ее, чтобы иметь потом гроздья… При уходе же за виноградной лозой… приходится пользоваться ножом, заступом и другими земледельческими орудиями… Подобным же образом свести все к истинному учению может лишь человек основательно ученый. Для защиты веры от посягательств на нее он пользуется многим и из геометрии, и из музыки, и из грамматики, и из философии. [4, кн. 1].

В то же время преподавание отнюдь не сводилось к усвоению тех или иных теорий. Главный упор делался на нравственность:

> Основная задача Педагога — практика, а не теория; не обучение, а нравственное улучшение — вот Его цель; жизнь мудреца, а не ученого. Он хочет начертать перед нами. Отчасти Логос является, конечно, и учителем, но это не главная при сем Его цель. Дело Учителя состоит, собственно, в раскрытии и объяснении положений веры. Но так как Педагог наш есть практик, то прежде всего занимается Он порядками нравственной жизни. Поэтому, с одной стороны, Он приглашает к исполнению обязанностей, сообщая наичистейшие понятия о нравственности; с другой стороны. Он указывает современному поколению на нравственные образы времен прошедших [5, кн. 1].

Вновь и вновь Климент напоминает о нравственной составляющей процесса обучения:

> Итак, чего же хочет от нас Педагог? О чем проповедует Он и словом, и делом? Он дает заповеди и запрещения; одни — ясно — для исполнения, другие — в предупреждение с нашей стороны деяний, противоречащих тем заповедям [5, кн. 1].

Христианская педагогика с самого начала ставила своей целью не просто сообщение ученикам некоей суммы знаний, но воспитание нравственно полноценной личности, способной отличать добро от зла, ориентироваться во множестве философских учений, избирать из них для себя полезное и отсеивать вредное.

Интереснейшим примером христианского учителя является Ориген, еще один александриец, чью роль в формировании образовательной концепции христианской Церкви трудно переоценить. Он разработал и осуществил новый метод преподавания, генетически связанный с традициями Климента Александрийского, но качественно отличавшийся от всего, что существовало в христианской педагогике до него.

Будучи выдающимся мыслителем, Ориген понимал, что христианская мысль должна охватить все области человеческого знания, и чем глубже преображающий дух христианства проникнет во все сферы интеллектуальной жизни общества, тем громче зазвучит проповедь Христа в языческом мире.

В своей преподавательской деятельности Ориген ставил на первое место толкование Священного Писания и изучение христианских догматов. Однако сначала он предлагал слушателям подготовительный курс, включавший в себя диалектику, физику, математику, астрономию и геометрию; затем изучались философия и богословие.

До нас дошло уникальное свидетельство священномученика Григория Неокесарийского, проучившегося у Оригена в течение пяти лет и в своем «Похвальном слове Оригену» рассказавшего о том, как проходило его богословское и духовное формирование под руководством великого александрийского учителя.

Вот что говорит святой Григорий о курсе наук, преподававшихся в Кесарийском училище Оригеном:

> Он стремился возбудить и развить не только эту [высшую] сторону моей души, правильная постановка которой принадлежит одной только диалектике, но также и низшую часть души: я был изумлен величием и чудесами, а также разнообразным и премудрым устройством мира, и я дивился, хотя и без разумения, и совершенно поражен был глубоким благоговением, но, подобно неразумным животным, не умел ничего объяснить; так он возбуждал и развивал во мне эту способность другими отраслями знаний, именно посредством естественных наук он объяснил и исследовал каждый предмет в отдельности… до тех пор, пока… не вложил в наши души вместо неразумного разумное удивление священным устройством вселенной и безукоризненным устройством природы. Этому возвышенному и божественному знанию научает возлюбленнейшая для всех физиология. Что же я должен сказать о священных науках — всем любезной и бесспорной геометрии и парящей в высотах астрономии?.. Он через обе эти названные науки, как бы посредством лестницы, возвышающейся до небес, делал для меня доступным небо [5, с. 179].

Таким образом, Ориген сохранял те же предметы, что преподавались до него Климентом Александрийским, однако каждый отдельный аспект той или иной науки был представлен шире и полнее. Изучались не только философия, диалектика и логика, но и космология, а также физиология (в античном смысле этого слова), что давало возможность учащимся приобретать энциклопедическую образованность, знакомиться с самыми разными областями человеческого знания.

Ориген не просто представлял учащимся те или иные античные учения, он интерпретировал их в христианском духе, применял к ним критерий соответствия христианскому Благовестию. Благодаря этому он становился подлинным педагогом: по словам Григория, он не просто рассказывал о тех или иных учениях, но «он и сам шел вместе со мною впереди меня и вел меня за руку, как бы во время путешествия… Он собирал все, что у каждого философа было полезного и истинного, и предлагал мне, а что было ложно, выделял…» [5, с. 187].

Согласно свидетельству Григория, между Оригеном и его слушателями не было той дистанции, которая нередко отделяет учителя от учеников. Несмотря на свое высокое положение, Ориген не обращался с учениками, как начальник с подчиненными, не унижал их и не старался во что бы то ни стало добиться беспрекословного послушания. Учителя и учеников в школе Оригена скрепляла глубокая и искренняя дружба. Святой Григорий пишет:

> Он поразил меня и жалом дружбы, с которым нелегко бороться, острым и сильно действующим, — жалом умелого обращения и доброго расположения, которое, как благожелательное ко мне, обнаруживалось в самом тоне его голоса, когда он обращался ко мне и беседовал со мною [5, с. 181].

Как подчеркивает святой Григорий, Ориген научил его самому главному — любви к Богу. Именно на этой любви, как на прочном основании, были построены отношения учеников с учителем:

> Подобно искре, попавшей в самую душу мою, возгорелась и воспламенилась моя любовь как к священному, достойнейшему любви самому Слову, Которое в силу Своей неизреченной красоты привлекательнее всего, так и к сему мужу, Его другу и глашатаю [5, с. 181].

Задолго до того, как в Западной Европе появились первые университеты, христианские учителя на Востоке создавали такие учебные заведения, в которых изучался широкий, универсальный по тем временам круг наук. При этом приоритетом оставалось духовно-нравственное воспитание учащихся. Позднее крупные европейские университеты создавались именно как богословские школы, и преподавали в них в течение многих веков только монахи и священнослужители.

Секулярная эпоха оказала серьезное воздействие на связь религии и воспитания. Философские учения, которые пытались сконструировать «религию в пределах только разума», пользуясь выражением Иммануила Канта [3], стремились увести человек от веры, подменить ее истины абстрактными рассуждениями и основанной на них светской моралью.

Следующим шагом стал полный отказ от религиозной составляющей образовательного процесса, попытка построить образование на атеистической основе. Такая попытка была предпринята в нашей стране в советское время [1, с. 207–212]. Параллельно на Западе происходил постепенный процесс атеизации всей системы образования, который в настоящее время можно считать близким к завершению. Конечно, в западных университетах сохраняются теологические факультеты, и теология традиционно стоит на первом месте в списке наук. Но представление о живой связи между религиозным опытом и образовательным процессом не просто потеряно: оно сознательно и последовательно демонтируется [7].

Итогом длительного процесса эмансипации образования от религии стало превращение образования в одну из сфер услуг. Однако такая метаморфоза полностью обесценивает образование, лишает его самого главного — воспитательной составляющей.

Создание условий, при которых учащиеся в любом возрасте смогут получать качественные знания о религиозных традициях, должно стать одним из приоритетов государственной образовательной политики. Одна из главных тому причин — активное распространение идеологий, которые извращают религиозные догматы, что влечет за собой поистине катастрофические последствия. В первую очередь это террористы, которые осуществляют свою вербовку на основании превратной трактовки Корана. Религиозной символикой и риторикой пользуются также разного рода сектанты и экстрасенсы, наносящие своей деятельностью огромный вред ментальному и физическому здоровью людей. Религия — это противоположность суевериям. Поэтому ликвидация религиозной безграмотности — крайне важная задача в современных реалиях, которая ложится на плечи нынешних и будущих педагогов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ганина С. А. Религиозные и светские аспекты образования в России периода Нового времени (социально-философский аспект). — Краснодар: Историческая и социально-образовательная мысль, 2011. — С. 207–212.

2. Давыдова Т., Пронин. В. Басня и притча // Литературная учеба. — 2003. — № 3. — С. 195–197.

3. Кант И. Религия в пределах только разума / пер. с нем. Соколова Н. М. 2-е изд. — М.: Либроком, 2012. — 304 с.

4. Климент Александрийский Педагог / пер. с греч., предисловие И. Свиридов. — М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996. — 290 с.

5. Климент Александрийский Строматы // Отцы и учители Церкви III века. Антология / сост., биографические и библиографические ст. иеромонаха Илариона (Алфеева). — М.: Либрис, 1996. — 378 с.

6. Кузьмина Р. И. Притча как условная художественная форма. Метод, жанр, поэтика в зарубежной литературе. — М.: Фрунзе, 1990. — 52 с.

7. Шмонин Д. «Толедские принципы» и теология в школе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2017. — Т. 35. — № 4. — С. 72–88.

УДК 276

Иером. Гавриил (Мельников)*

РАННИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ СВТ. ТИХОНА ЗАДОНСКОГО И ЭВОЛЮЦИЯ ЕГО ВЗГЛЯДОВ

В статье рассматривается эволюция творчества свт. Тихона Задонского, изучаются самые ранние его произведения с помощью анализа их источников и сравнения с более поздними его творениями. На основе ранее не изученной рукописи устанавливается точное время перехода свт. Тихона от более простых нравственно-педагогических концепций к более глубоким аскетико-мистическим идеям.

Ключевые слова: свт. Тихон Задонский, свт. Иоанн Златоуст (Хризостом), Иоганн Арндт, Духовный регламент, Феофан Прокопович, подражание Богу, богоподобие, богообщение, свойства Бога, аскетика, рукописи.

Hier. Gabriel (Melnikov)

ST. TIKHON ZADONSKY'S EARLY WORKS AND THE EVOLUTION OF HIS VIEWS

In this article we consider the evolution of St. Tikhon Zadonsky's creations, study his earliest works through the analysis of their sources and comparing them with his much later works. On the basis of his previously unresearched manuscript, we ascertain the exact time of St. Tikhon's transition from his more simple moral and pedagogical concepts to deeper ascetic-mystical teaching.

Keywords: St. Tikhon of Zadonsk, St. John Chrysostom, John Arndt, the Spiritual Regulation, Theophan Prokopovich, assimilation to God, the divine image, communion with the God, the God`s features, asceticism, manuscripts.

Свт. Тихон Задонский (1724–1783) известен как великий праведник, помощник бедных и несчастных людей, а также как великий русский духовный писатель. Однако его творчество изучено в мировой науке недостаточно. В частности учение о богоподобии человека, центральная тема свт. Тихона, всерьез никем не раскрыта. В наших работах мы старались ликвидировать данный пробел [1; 2]. Впервые исследуя самое раннее жизнеописание свт. Ти-

* Гавриил (Мельников Д. В.), иеромонах, преподаватель, Липецкий государственный педагогический университет им. Семенова-Тян-Шанского.

хона [1], сопоставляя его с идеями святителя, мы убедились в поразительной цельности его личности — проповедуя подражание Богу, он сам воплощает его в своей жизни, являя многогранное уподобление Христу. Перед нами предстает евангельский человек, христоподобная личность святого. Но как подошел свт. Тихон к такому единству учения и жизни? Можно ли проследить его духовное «созревание» на основе каких-либо достоверных данных?

Чтобы ответить на поставленные вопросы, вновь обратим внимание на некоторые аспекты учения свт. Тихона. В зрелых своих произведениях он учит о долге христиан подражать Богу, это требование основано на полученной верующими через крещение духовной способности уподобляться Богу. Видя из текстов Св. Писания *истинность* Бога, мы должны подражать Богу и быть правдивыми, искренними, верными своим обещаниям. Видя *справедливость, праведность* Бога, мы должны поступать справедливо, в частности не делать другим того, чего себе не желаем, каждый человек заслуживает доброго отношения. Видя *благость* Бога, мы должны не воздавать злом за зло, прощать, любить врагов своих. Видя *святость* Бога, мы должны стремиться к чистоте от гордыни, зависти, разврата, нечестного заработка и жадности. Видя *щедрость* и *милость* Бога, Его бесконечное *отеческое сострадание к грешникам*, мы должны делиться с нуждающимися теми благами, которые мы получили от Бога, должны сострадать несчастным людям [13, т. III, § 322, с. 80].

Свт. Тихон употребляет замечательные слова, показывающие, что наше уподобление Богу должно быть внутренним, а не внешним свойством наших душ: мы должны *стать благолюбивыми, щедролюбивыми, святолюбивыми, истиннолюбивыми,* т. е. сердечно полюбить добродетель [13, т. III, § 322, с. 83].

Однако это внутреннее богоуподобление осуществляется в борьбе. В человеке одновременно существуют *ветхий и новый человек, греховные склонности и святые движения Св. Духа,* поэтому от своей *поврежденной грехом природы* («природного злонравия») нужно постоянно *отрекаться*, а нового, *небесного человека*, богоподобие, надлежит в себе *развивать* [13, т. III, § 324, с. 87]. Подражая качествам Бога, явленным полнее всего во Христе, христианин *совместно* со Христом идет по пути страданий и подвига и через это все теснее *соединяется в живой союз* со Христом [13, т. III, § 354, с. 163], уничтожает в себе грех и развивает в себе нового, прекрасного человека [13, т. II, § 27.133, с. 92–93].

Это глубокое учение свт. Тихона, во многом подсказанное ему нравоучениями немецкого проповедника Иоганна Арндта (1555–1621), которого свт. Тихон любил читать и советовал читать другим, не сразу обрело свое центральное место у свт. Тихона.

В самых ранних своих работах русский святой мыслит значительно проще. К сожалению, не сохранилось никаких фактических материалов о его педагогической деятельности в Твери. Мнение о том, что его главное сочинение «О истинном христианстве» было начато именно в Твери, не подтверждается изучением черновиков святителя [3]. Сохранился текст инструкции для Новгородской семинарии, данной святителем Тихоном *9 октября 1761 г.*, в период, когда он в сане викарного епископа надзирал за своей alma mater. Этот текст, учитывая нашу датировку черновика сочинения «О истинном христианстве» 1768–1769 гг. [3, с. 51], является *самым ранним сохранившимся произведением*

святителя. Он не вошел в «Творения» 1875 г., но был впервые напечатан в «Воронежских епархиальных ведомостях» в № 13 за 1890 г., будучи извлеченным неким В. С. из дел Новгородского семинарского архива. [8, с. 274–281, 361; 9, с. 401–403].

В своем *самом раннем* произведении (будем называть его «Инструкция») свт. Тихон выступает как педагог и методист — педагог педагогов. Святитель указывает на тот факт, что семинария вверена Синодом в полное его смотрение и поставляет целью «Инструкции» «наилучшее состояние» семинарии, «дабы как кошт, так и лета учащихся напрасно не пропадали» и была польза Святой Церкви и Отечеству [8, с. 276–277]. Святитель существенно опирается на «Духовный Регламент» 1721 г. [4] (далее — ДР), в тексте «Инструкции» — *пять ссылок* на различные места ДР (в «Инструкции» пункты 1, 4, 10, 25, 29), кроме того, *не менее десяти реминисценций* из ДР, которые мы ниже рассмотрим. Свт. Тихоном предусмотрено для учащихся обязательное *регулярное чтение* (полтора часа после вечерни для классов риторики, философии и богословия), книги выдаются, во избежание их порчи, только на время чтения в аудиторию богословского класса, расположенную вблизи библиотеки («Инструкция», пункты 4, 5, 7, 8). В кельи книги, в соответствии с ДР, выдавать не разрешается (пункт 4). Действительно, ДР учит:

> Библиотека учителем по вся дни и часы ко употреблению невозбранна, только бы книг *по келлиам не разбирали* (курсив везде мой. — *иером. Г.*), но чли бы оныя в самой библиотечной канторе. А ученикам и прочиим охотникам отворять библиотеку в уреченные дни и часы [4].

В отличие от ДР, свт. Тихон повелевает читать книги не в «библиотечной конторе» (видимо, в Новгородской семинарии при библиотеке не было «читального зала»), но в ближайшем классном помещении.

Ученикам богословского (высшего) класса святитель назначает читать «святаго Златоустаго, яко сладкаго и удобнаго автора и *проповедникам* весьма нужнаго, чего для и учение преподается» («Инструкция», пункт 9). Здесь явное влияние ДР (свт. Тихон исполняет эту рекомендацию ДР затем и в главных своих сочинениях, опираясь в них в значительной степени на учение свт. Иоанна Златоуста):

> Должен всяк *проповедник* имети у себя книги *святаго Златоустаго* и прилежно чести оныя: ибо тако приобучится складать чистейшее и яснейшее слово, хотя и не будет Златоустому равное; а казнодеишков (проповедников. — *иером. Г.*) легкомысленных, каковые наипаче Польские бывают, не чел бы [4].

Учащимся философского класса назначается для чтения иной автор по усмотрению учителя, «реторам» (ученикам класса риторики) — классические авторы (пункт 9). За неукоснительным упражнением в чтении должно строго наблюдаться («*спрашивал бы всякаго свой учитель, котораго он автора читал и что прочел, и что списал: а если чего не уразумел, то б ему объяснял учитель*», пункт 10), т. к. «*от сего не малый успех и во учении, и в житии добром воспоследует*, как всяк по совести разсудив может признать» (пункт 30). Здесь однозначное заимствование из ДР:

Спрашивал бы всякаго свой учитель, котораго он автора чтет, и что прочел, и что писал; а если чего не уразумел, то б ему объяснил учитель. Сие вельми полезно и *скоро человека, аки претворяет в иного, хотя бы прежде грубых был обычаев* [4].

Нарушителям порядка чтения назначается наказание: «…такого *бездельника*, как преступника и о своей пользе нерадящаго, *жестоко наказывать* при своих сучениках, да и прочии прилежнейшии в звании будут» (пункт 12). Здесь реминисценция из ДР, в котором сказано:

> Обычай некиим проповедникам есть, аще кто его в чем прогневит, на проповеди своей мстить оному, хотя не именно, терзая славу его, обаче так говоря, что можно слышателем знать, о ком речь есть: и таковые проповедники самые *бездельники* суть, и оных бы *жестокому наказанию* подвергать [4].

Напротив, трудолюбивым ученикам «имеет быть особливое награждение и где надлежит рекомендация» (пункт 30), что имеем и в ДР: «…могут уставлены быть и некия почести добре и тщательно учащимся» [4].

В трапезе свт. Тихон назначает читать «из *священныя Библии от книг исторических* по единой главе, или, ежели мало главы, по две» с последующим контролем, насколько усвоено было содержание читаемого «чтобы ученики кушаючи слушали, а не разговаривали» (пункт 26). Это несколько упрощенная интерпретация ДР:

> В *трапезе* чтение будет *ово Историй воинских, ово церковных*. А в начале всякаго месяца чрез два или три дни чтомы да будут повести о мужах, во учении просиявших, о церковных великих учителях, тако ж и о древних и нынешних Философах, Астрономах, Риторах, Историках и прочая. Ибо таковых повестей слышание и сладко есть, и к подражанию мудрых оных людей поощряет [4].

Вероятно, условия Новгородской семинарии не позволяли выполнить всю прогрессивную концепцию архиепископа Феофана Прокоповича, изложенную им в ДР, например, мог сказаться недостаток книг, поэтому свт. Тихон избирает более простой вариант, учитывая и сложившуюся в Новгороде традицию. Святитель добавляет к этому и простую практическую рекомендацию во избежание празднословия за трапезой.

Для *келейного чтения* святитель определяет выдавать только новоизданные проповеди Феофана Прокоповича по два экземпляра на келью, указывая непременно прочитывать по одной проповеди в сутки, по окончании всех проповедей — начинать заново с первой, обращая особенное внимание на стиль и «расположения автора» (содержание проповедей) («Инструкция», пункт 6). Как мы видим, целью педагогического процесса святитель поставляет успех в учении и добром житии (обучение и воспитание), а также специфическую цель — воспитание проповедников.

Для упражнения *(«ексерциции»)* в деле *проповеди* ученикам школ (классов) богословия и философии определялось говорить по субботам «слова нравоучительные всякому в своей школе по очереди непременно» (пункт 3). ДР говорит об этом:

> Можно же еще дважды в год или больше делать некия акции, диспуты, комедии, *риторския экзерциции.* И то бы зело полезно к наставлению и к резолюции, сиесть честной смелости, каковыя требует проповедь слова Божия, и дело посольское, но и веселую перемешку делают таковыя акции [4].

Вновь свт. Тихон, следуя мысли ДР, существенно упрощает его указания. Учебные проповеди, рекомендует святитель, могут быть «какие хотят или русские или латинские только бы лучше, кажется, латинские для приобретения латинского языка» (пункт 3). Для подготовки к таким упражнениям дополнительно к чтению свт. Златоуста и Феофана Прокоповича ученикам классов философии и богословия выдавалось «по симфонии» (пункт 6). Это, по-видимому, были следующие русские симфонии: Симфония на Псалмы (Антиох Кантемир, 1727); Симфония на Четвероевангелие и Деяния (Ильинский, 1737, 1761); Симфония на Послания и Апокалипсис (Богданов, 1737). [9]. Первая и третья Симфонии были позже в распоряжении свт. Тихона в Задонске. [5, с. 177–178].

Свт. Тихон также полагает в кафедральном Софийском соборе Новгорода «учителям всем от первого до последнего сказывать проповеди по очереди во дни торжественные, господские праздники», вероятно, как для «поддержания формы» самих педагогов, так и для преподания образцов живой проповеди учащимся (пункт 2).

Святитель кратко определяет содержание обучения в классах пиитики, синтаксимы, грамматики, а также время классов (школ) греческого и еврейского языков (интересен этот факт преподавания еврейского языка в 1861 г. в Новгородской семинарии). По вторникам, четвергам и субботам (в Воскресный день это само собой разумеется) все учащиеся обязуются посещать обедню. Выход за пределы семинарии, располагавшейся на территории Антониева монастыря, святитель без нужды не разрешает. «Духовный регламент» (ДР) говорит об этом следующее:

> Не отпускать из Семинариум в городы, или куды ни есть, к своим в гости, пока Семинарист не обыкнет, пребывая в Семинариум, и не ощутит знатной пользы таковаго воспитания, а именно: до трех лет, по приходе всякаго в Семинариум, не испускать никуды; а и по третьем году, не больши дважды в год позволить выдтить в гости к родителем или сродником, и то не далече отстоящим, так чтоб не больше седьми дней прошло от нашествия до возвращения в самый дом Семинарийский [4].

Видимо, это учение ДР было не вполне востребовано из-за практики ежегодных каникул [10, с. 65].

На казенном содержании (коште) предписывалось оставлять только способных («поятных») учеников, в крайнем случае — посредственных, а «непоятных не держать, дабы напрасно кошт не пропадал» (пункт 23) — речь идет о бережном использовании казенных средств в той мысли, что неспособные к учению молодые люди только бесполезно потратят свое время, которое могло бы быть использовано ими лучшим образом, если направить их жизнь к занятиям, более соответствующим их силам и способностям (своего рода дифференцированный подход). И это имеет параллель в ДР:

Приходят бо многие не для учения, но еще иные и неспособные по природе для жалованья только, нищетною нуждою влекомы… Что ж с того добра? Только суетный убыток [4].

Новопришедшаго ученика отведать память и остроумие; и если покажется весьма туп, не принимать в Академию: ибо лета потеряет, а ничего не научится; а обаче возымеет о себе мнение, что он мудрый и от таковых несть горших бездельников [4].

В пункте 25 свт. Тихон пишет:

Ежели покажется ученик непобедимой злобы, свирепый, до драки скорый, клеветник, непокорив, и неисправен жестокими наказаниями явится, хотя бы и остроумен был, на такого представлять к высылки из семинарии вон, дабы бешеному меча не давать, регл. дух. лист 54 (пункт 25) [7, с. 280].

Это буквальное повторение текста ДР:

Буде покажется детина непобедимой злобы, свирепый, до драки скорый, клеветник, непокорив, и буде чрез годовое время ни увещании, ни жестоким наказании одолеть ему невозможно, хотя б и остроумен был: выслать из Академии, чтоб бешеному меча не дать [4].

По Воскресным дням до обедни устанавливалось чтение Св. Писания с толкованием. В завершение Инструкции святитель выражает уверенность, что соблюдение всего сказанного — духовное чтение, посещение Богосужения, соблюдение дисциплины — должно привести к изменению личности учащегося: «…ученикам, которые все вышеписанное по надлежащему исправлять будут… *их ум просветится, воля исправится, и аки бы в иных претворятся, хотя бы и грубых нравов были,* что самое есть великое и безсмертное за труды воздаяние» (пункт 30). В ДР по этому поводу сказано: «Сие (духовное чтение. — *иером. Г.*) вельми полезно и скоро человека, аки *претворяет в иного*, хотя бы прежде грубых был обычаев» [4].

Мысль о *преображении личности человека*, высказываемую ДР в связи с разумным духовным чтением, святитель связывает со всем строем семинарской жизни: душеполезным и назидательным чтением, изучением Св. Писания и его толкований, Богослужением, строгой дисциплиной [15–16].

В «Инструкции» не нашли отражения прогрессивные педагогические идеи Духовного Регламента, связанные с обязательными прогулками семинаристов, подвижными и творческими играми, постановками комедий, а также поездками «единожды или дважды на месяц, наипаче летом… на островы, на поля и места веселыя, к дворам загородным Государевым, и хотя единожды в год в Санктпетербург», что связано, вероятно, с тем, что некоторые педагогические идеи Феофана Прокоповича о задуманнй им «Академии» опережали свое время и в семинариях времен свт. Тихона не были реализованы в полной мере.

Новым по сравнению с ДР явилась рекомендация ежедневного чтения проповедей Феофана Прокоповича — главного автора ДР.

Таким образом, *первый известный нам литературный опыт святителя* оказывается *элементарной педагогической теорией*, созданной на основе «Ду-

ховного Регламента» и представляет собой практически краткое приложение «Духовного Регламента» к местным условиям Новгородской семинарии.

Это самое раннее сочинение свт. Тихона поражает простотой, элементарностью своего нравственного учения: *духовное чтение и дисциплина* ведут к *преображению личности*. Здесь еще нет следов глубоко развитого аскетического учения, нет учения о внутреннем христианстве, о внутренней борьбе, это является еще одним подтверждением того, что черновик сочинения свт. Тихона «О истинном христианстве» (см.: [3]) не мог быть к этому времени написан. Черновик слишком близок к окончательной версии (как ее «двойник» (см.: [3])), он уже весьма зрел, глубок, полон глубокими идеями о внутреннем христианстве и не мог быть написан в Твери в 1759–1760 гг., иначе бы учение свт. Тихона в 1761 г. хотя бы отчасти учитывало эту глубину. Черновик — значительно более позднее произведение.

Следующими работами святого будут *сочинения 1763 г.* — это первый год свт. Тихона на Воронежской кафедре (3 февраля 1763 г. свт. Тихон получил назначение в Воронеж, 17 февраля он шлет «Указ» в Воронеж из Петербурга, чтобы за ним прислали в Москву кибитку, лошадей, средства, иеромонаха и иеродиакона, а также повара и других лиц, 14 мая 1763 г. он приезжает в Воронеж, в загородный архиерейский дом).

В этих первых сочинениях свт. Тихона, как мы сейчас убедимся, вновь отчетливо слышатся следующие указания «Духовного регламента»:

> Проповедали бы проповедники… с доводом Священнаго Писания о *покаянии, о исправлении жития*, о почитании властей… о *должностях* всякого чина. Истребляли б суеверие; вкореняли б в сердца людския *страх Божий*. Словом рещи: испытовали б от Священнаго Писания, что есть *воля Божия*, святая, угодная и совершенная, и то б говорили [4].

9 августа 1763 г. свт. Тихон пишет указ, повелевая всем знающим грамоту священникам и диаконам, церковнослужителям, монахам читать *Новый Завет*, «понеже в новом завете *воля* Отца Небеснаго возлюбленным Его Сыном открыта… а от неисполнения воли Его святой следует явная погибель» [6, с. 185].

1 сентября 1763 года свт. Тихон выпускает «Инструкцию учителям славянских школ Воронежского края» [11, с. 405–407]. Это сочинение содержит важнейшую тему *христианских должностей* (подсказанную «Духовным регламентом»), которая станет одной из центральных для святителя: «како им, учителям, в должности звания своего поступать» [11, с. 405]. В этом сочинении свт. Тихон уже говорит о духовной жизни учеников, о том, что нерадивых нужно не просто строго наказывать и иногда изгонять, но что их нужно убеждать «иногда и словами» (в «Духовном регламенте» также упоминается о практике увещания учеников), что нужно не просто заставлять их читать проповеди и сохранять дисциплину, но «обучать… и честнаго жития, *страху Божию*, понеже грамота без страха Божия есть не что иное, как безумному меч» [11, с. 405]. Выражение «не дать бешеному меч» свт. Тихон берет из «Духовного регламента» и повторяет здесь уже второй раз. В инструкции 1761 г. для Новгородской семинарии он повторяет его буквально, говоря о высылке безнравственных учеников из семинарии, а в инструкции для славянских школ

1763 г. использует это выражение более творчески, заменяя слово «бешеный» на «безумный», поставляя данное выражение в связь с *обучением нравственной жизни, страху Божию* (темы, подсказываемые «Духовным регламентом» для проповедников). Знания без нравственности подобны мечу в руках безумного. Аспект необузданности («бешеный») сменяется на аспект более глубокий: «безумие», духовная слепота — важная тема более зрелых работ свт. Тихона. Итак, святитель уже не столь покорно следует мыслям «Духовного регламента», применяет их к реалиям Воронежской губернии, добавляет больше творческих элементов. В частности, он назначает учащимся славянских школ маленькое молитвенное правило: учителя должны были

> приказать ученикам, чтобы наизусть выучили Архангелово ко Пресвятой Богородице приветствие: Богородице Дево радуйся… и тое бы прочитывал всяк про себя на всяк день поутру двенадцать и в ввечеру двенадцать же раз, и так каждые сутки двадцать четыре раза [11, с. 406].

Таково назначаемое свт. Тихоном минимальное молитвенное правило для священнических и дьяконских детей русской глубинки, только обучающихся грамоте и готовящихся к принятию сана. По субботам до или после обедни святитель рекомендует в необязательной форме учителю читать для учащихся Акафист Пресвятой Богородице. Он назначает, какие молитвы читать перед занятиями (тропарь недели сыропустной) и после них («Достойно есть»). Итак, с 1763 г. в творчестве свт. Тихона появляются темы: *учить словом доброй жизни, страху Божию, молитве и христианскому долгу в каждой должности*. Причем это уже не просто интерпретация «Духовного регламента» (хотя темы подсказаны этим документом), а самостоятельные творческие темы свт. Тихона, впрочем, раскрываемые пока элементарно и кратко. Здесь же, в инструкции учителям 1763 г., свт. Тихон по субботам после обеда назначает читать «*катихизис православного исповедания*» [11, с. 406].

Скорее всего, речь идет о «Православном исповедании» Св. Петра Могилы («Первое учение отроком» Феофана Прокоповича имело слишком элементарный характер), т. к. в другом сочинении 1763 г. — «Должность священническая» — свт. Тихон явно использует текст свт. Петра Могилы, например, когда дает определение Таинства Церкви, описывает грехи, «вопиющие на небо к Богу и просящие отмщения», и особенно когда описывает восемь пунктов, которые священник должен соблюдать при исповеди [8, с. 63, 75–76; 13, т. I, с. 1–6]. Следует отметить, что, например, о таинстве Крещения сказано совсем просто, элементарно, что в нем «измываются грехи крещаемого», т. е. мы не видим никаких следов того глубокого богословия внутренней жизни, которое уже есть в черновике «О истинном христианстве». Таким образом, в начале Воронежского периода жизни свт. Тихона этого черновика просто не существовало, он не может относиться к Тверскому периоду жизни святого.

2 мая 1764 г. [12, с. 268] свт. Тихон пишет «Краткое увещание, что всякому христианину от младенчества до смерти всегда в памяти содержать должно». Нам впервые удалось точно датировать это сочинение святого, поскольку нами была открыта рукописная копия этого сочинения, сделанная с подлиннника,

подписанного рукой святителя с указанием даты написания. Эта рукопись находится в РНБ (Ф. 359 /Колобов/. № 285). Единственным исследователем творчества свт. Тихона, который просматривал эту рукопись, был до нас о. Николай Павлык, но он лишь просмотрел манускрипт, мы же впервые детально его рассмотрели и в конце рукописи обнаружили два малых произведения святителя, которые в рукописной версии были до сих пор неизвестны, а печатались по старым печатным изданиям. Это «Краткое увещание како подобает в святые храмы входить на славословие» (произведение датируется точно профессором Петром Казанским 11 мая 1764 г., но в рукописи оно было до этого не известно) и вышеупомянутое «Краткое увещание, что всякому христианину от младенчества до смерти всегда в памяти содержать должно». Именно в этом последнем сочинении мы впервые встречаем те выражения, которые свт. Тихон впоследствии будет употреблять часто, он впервые здесь назидает христианина, используя обращение «возлюбленне», и впервые говорит о страхе Божием в котексте *веры* и *сообразования* своей жизни Христу. То есть, по-видимому, в данном сочинении впервые в творчестве свт. Тихона Задонского возникает тема *подражания Христу*! Это связано с темой, которая здесь также появляется у свт. Тихона впервые: «*разсуждать житие и вольное страдание Христово*». Данные выражения и их контекст позволяют предположить, что именно во время написания «Краткого увещания, что всякому христианину от младенчества до смерти всегда в памяти содержать должно» свт. Тихон знакомится с мистическим и аскетическим богословием Иоганна Арндта и начинает заимствовать у немецкого богослова некоторые мысли и акценты. В указанном сочинении впервые возникает и тема *четырех последних*: смерти, Страшного Суда, ада, Царства Небесного, которые святитель разовьет позднее (последняя тема может говорить о влиянии на свт. Тихона иных западных источников, например катехизиса Петра Канизия, что нуждается в дополнительном исследовании).

13 октября 1764 г. [6, с. 186] свт. Тихон пишет «Прибавление к должности сщеннической о тайне святого покаяния в пяти пунктах». И в нем мы встречаем подтверждение того, что свт. Тихон обратился к глубокому изучению аскетики и внутреннего христианства, это эмоциональные выражения «Ах!» (присущие И. Арндту), появление сравнений, примеров из жизни [13, т. I, с. 6–9], но учение о грехе здесь еще развито недостаточно, что вновь показывает, что черновик сочинения «О истинном христианстве», в котором тема греха раскрыта обстоятельно, к тому времени еще не существовал.

Так постепенно свт. Тихон углубляет свое учение, и на этом пути он вскоре прибегнет к помощи не только Св. Иоанна Златоуста, И. Арндта, но и Макариевского корпуса.

Спустя много лет, пребывая в Задонском монастыре на покое, приближаясь к концу своей жизни, в своем последнем крупном произведении «Сокровище духовное от мира собираемое» (1779) свт. Тихон уже выражает иной взгляд, чем в 1761 г.: чтение книг и слышание проповедей не приведет к преображению личности без живого общения со Христом [14, т. IV, с. 60–61, 125], и это учение о живом богообщении и обитании Бога в человеке станет вершиной его развития.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гавриил (Мельников Д. В.), иером. Воспитательный аспект сочинений Тихона Задонского и современное образование // ОБЩЕСТВО: социология, психология, педагогика — 2017. — № 5 — С. 100–105.

2. Гавриил (Мельников Д. В.), иером. «Образ Бога и образ сатаны в человеке согласно текстам свт. Тихона Задонского и Иоганна Арндта» // Вестник РХГА. — 2017 — Т. 18, вып. 2. — С. 69–82.

3. Гавриил (Мельников Д. В.), иером. Тайны черновиков свт. Тихона Задонского // Вестник Воронежского государственного университета: Филология, журналистика. — 2017. — № 2. — С. 47–52.

4. Духовный регламент 1721 года. — URL: http://www.krotov.info/acts/18/1/1721regl.html (дата обращения: 07.10.17).

5. Житие иже во святых Отца нашего Тихона, епископа, епископа Воронежского, всея России Чудотворца. В двух частях. — СПб.: Типография Департамента Уделов, 1862. — С. 177–178.

6. Казанский П. С. Труды свт. Тихона 1-го по управлению Воронежскою паствою // Прибавление къ твор. св. Отцевъ. — 1862. — Ч. 21, кн. 2. — С. 181–223.

7. Николай (Павлык), иеромонах. Грех и добродетель по учению святителя Тихона Задонского. Издание второе, исправленное и дополненное. — М.: Русский Хронографъ, 2011. — С. 274–281.

8. Православное Исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной. — М.: Синодальная Типография, 1900. — 164 с.

9. Симфония, или Конкорданция // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. — СПб: Брокгауз и Ефрон, 1900. — Т. XXIXa (1900): Семь озер — Симфония. — С. 954.

10. Суториус К. В. Источники по истории преподавания православного латиноязычного богословия в России в первой половине XVIII века: дис. … канд. ист. наук. — СПб.: Гос. музей истории религии, 2008. — 217 с.

11. Святитель Тихон Задонский: Избранные труды, письма, материалы. — М.: ПСТГУ, 2004. — 752 с.

12. Тихон Задонский, святитель // ОР РНБ. — Ф. 359 /Колобов/. — № 285.

13. Тихон Задонский, святитель. Творения иже во святых Отца нашего Тихона Задонского. — М.: Синодальная типография, 1889 г. репр. Св. — Успенский Псково-Печер. Монастырь, 1994 г. — Т. I–III.

14. Тихон Задонский, святитель. Творения иже во святых Отца нашего Тихона Задонского. — М.: Синодальная типография, 1889 г. репр. Св. — Успенский Псково-Печер. Монастырь, 1994 г. — Т. IV–V.

15. Шмонин Д. В. О философии, богословии и образовании. — СПб.: Изд-во РХГА, 2016. — 207 с.

16. Шмонин Д. В. Богословие образования: контекстный поиск // Христианское чтение. — 2014. — № 5. — С. 112–134.

УДК 23

Иером. Мефодий (Зинковский)

СООТНОШЕНИЕ ПОНЯТИЙ «ЛИЧНОСТЬ», «СУЩНОСТЬ» И «ОБЩЕНИЕ» В БОГОСЛОВИИ МИТРОПОЛИТА ИОАННА ЗИЗИУЛАСА

Пристальный анализ понятий «личность» и «общение» в Боге и человеке являются значительным вкладом митр. Иоанна Зизиуласа в современное богословие, и особенно в антропологию. Однако митр. Иоанн приходит к ошибочному отождествлению понятий природы и общения в Боге-Троице. В стремлении подчеркнуть значимость «принципа персоны» в бытии, Зизиулас сводит природный аспект онтологии на уровень лишь одного из атрибутов личностного бытия, тогда как следовало бы указать на «инициирующую» роль личности в сущностно-личностной паре, не пренебрегая ни тем, ни другим аспектом единой онтологии.

Ключевые слова: Бог, личность, сущность, общение, бытие.

Methody (Zinkovskiy), hieromonk

CORRELATION OF THE CONCEPTS OF "PERSON", "ESSENCE" AND "COMMUNION" IN THE THEOLOGY OF METR. JH. ZIZIOULAS

A close analysis of the concepts of «person» and «communion» in God and man represents a significant contribution metr. Zizioulas in modern theology, and especially in anthropology. However, metr. John comes to identification of concepts of nature and communion in God-Trinity. To underscore the importance of the «principle of Person» in Being, Zizioulas reduces natural aspect of ontology to just an attribute of personal being, while it would be more appropriate to specify «initiative» role of personal aspect in the essentially-personal pair, not neglecting neither aspect of the one ontology.

Keywords: God, person, essence, communion, being.

Богословие личности митр. И. Зизиуласа

Митрополит Иоанн Зизиулас –– доктор богословия, почетный профессор и многолетний преподаватель догматического богословия трех крупнейших университетов (Эдинбургского и Глазго в Великобритании, а также Фессалоникийского), является «одним из наиболее известных и цитируемых» современ-

ных богословов [37, p. 1]. Становление И. Зизиуласа как ученого и богослова происходило под влиянием таких именитых богословов, как Пауль Тиллих и прот. Георгий Флоровский. Богословская система митр. И. Зизиуласа сконцентрирована на понятии личности (как Бога, так и человека) как основании всякого бытия, в т. ч. природно-материального. Он дает развернутое богословское обоснование зависимости сотериологии и гносеологии от богословия личности и увязывает бытие личности с понятием общения. В настоящее время богословие общения личностей, оказавшись глубоко востребованным, привлекает внимание значительной аудитории в Европе и во всем мире.

Взгляды митр. Иоанна на понятие личности и ее свойства породили серьезную полемику. Ряд богословов считает митр. И. Зизиуласа продолжателем Предания св. отцов Церкви, выразителем философско-богословского откровения истины бытия [27, p. 77–78, 51–52], представителем неопатристического синтеза [19, с. 151] (см.: [47]), подчеркивает «глубину и оригинальность» его экклезиологии и «важность вклада Зизиуласа в современное православное богословие» [20] (и не только православное, но и вообще христианское) [46, p. 87]. Другие ставят под вопрос «верность Зизиуласа греческой патристической традиции» [44, p. 191–192], уверены, что его богословский персонализм берет свои корни от философского персонализма XIX–XX вв. и навязывает взгляды М. Бубера и Дж. Макмеррей отцам каппадокийцам [53, p. 106], или же предполагают, что его персонализм имеет свои начала в определениях Боэция и неоплатонизма [40, p. 53]. Митр. Иоанн обвиняется в «импортировании в христианскую веру философии» [37, p. 6], чужеродной ей, неудачной и неоправданной попытке спроецировать проблематику современной философии, в частности — философии экзистенциализма, особенно М. Хайдеггера, на святоотеческий дискурс [38, p. 275]. Его богословие рассматривается как «чреватое проблемами и требующее серьезной “ревизии”», если мы хотим, чтобы оно было «действительно полезным» [44, p. 191], и даже как насыщенное «еретическими положениями» [49].

Тринитарные основы мышления митр. И. Зизиуласа

Главным пунктом богословской системы митр. И. Зизиуласа является его уверенность в том, что «у тринитарного богословия есть глубокие экзистенциальные последствия» [13, с. 36]. Он настаивает на необходимости глубоко практического осмысления догмата о троичности Бога, считая, что «святоотеческое богословие предлагает важное видение божественной личностности и позволяет ощутить собственную личностность в свете нашей веры в Триединого Бога» [12], тогда как значимость и влияние троичного богословия на содержание жизни современных христиан оказывается минимальным [13, с. 37–38].

По мнению исследователей, он систематически и последовательно использует «тринитарное богословие для перестраивания богословской антропологии как основы экклезиологии» [14, с. 365], поскольку убежден, что «без исследования учения о Троице мы не можем соотнести богословие с глубинными экзистенциальными нуждами человека» [13, с. 39]. «Учение о Троице» в видении И. Зизиуласа «должно еще внести большой вклад в стремление человека

к личностности, свободе общения, выживанию мира, намного больший, чем деистическая концепция Божественного» [13, с. 47]. Митр. Иоанну удалось привлечь внимание современных богословов к святоотеческим текстам с целью их практически значимого осмысления, но остается открытым вопрос, — «в какой мере то, о чем говорит Зизиулас, является действительно достижением каппадокийцев» и других отцов Церкви, «или все же это инновация самого Зизиуласа» [46, p. 88]?

Свою триадологию митр. И. Зизиулас начинает с положения о том, что «"Лицо" не прилагается к Бытию» [55, p. 39, 106], и личный аспект бытия отнюдь не является вторичным. В XX в., по мнению митр. Иоанна, В. Н. Лосский был первым, кто «нанес решительный удар по традиционному западному взгляду» на первичность единства сущности в Боге, берущему начало еще от блаж. Августина и породившему искажения в восприятии личностного принципа бытия Бога и человека. Митр. Иоанн даже полагает, что именно это умаление глубинного личностного принципа бытия в конце концов логически приводит к деизму и атеизму [59, p. 12]. Последствия неопатристического синтеза В. Н. Лосского и других выдающихся богословов русского зарубежья в плане осмысления значения богословского понятия личности, согласно И. Зизиуласу, «ощущаются до сих пор» [13, с. 37]. Однако митр. Иоанн последовательно развивает свою собственную концепцию личности в свете тринитарного богословия и оказывается уже в противоречии по ряду принципиально важных вопросов с тем же В. Н. Лосским.

Первичность личности по отношению к сущности в богословии митр. И. Зизиуласа

И. Зизиулас, ссылаясь на ряд святоотеческих текстов, отдает предпочтение в жизни Бога именно личному началу. «Нет никакого движения в Боге, которое не было бы инициировано Лицом» [12]. Однако он идет гораздо дальше, чем просто утверждает некую инициативную «асимметрию» в пользу понятия «ипостаси» по отношению к «сущности» в Боге. Он постулирует, что святоотеческое понимание монархии Отца сводится к тому, что «именно Лицо Отца, а не божественная субстанция, есть источник и причина Троицы» [58, p. 51–52]. В Троице «именно Лицо Отца является определяющим» [36, p. 100].

Митр. Иоанн «обеспокоен тем, что понятия сущности и необходимости существования ставят под угрозу свободу Бога» [55, p. 42]. У него возникает фактически противопоставление даже в самом Боге свободы личности и необходимости природы: «Скорее свобода, чем необходимость, т. е. — свобода Лица, а не необходимость природы, лежит в основе существования» [14, с. 366]. Поэтому он приписывает Отцу абсолютную «свободу выбора Своего существования и сущности» [44, p. 196–197]. Рождение Сына и исхождение Духа утверждается, таким образом, посредством свободы Отца. Он свободно желает общения рождением Сына и исхождением Духа. «Окончательная и абсолютная свобода в отношении (общении) принадлежит тому, кто проявляет волю, одному лишь Отцу» [14, с. 367–368]. Таким образом, у И. Зизиуласа свобода «закрепляется за "большим" из субъектов в любой паре отношений (за Отцом в общении с Сыном и Духом; за Христом в Его общении с Церковью)» [7].

Однако подобное видение митр. Иоанна существенно расходится с мыслью св. отцов. Так, согласно св. Афанасию Великому, рождение Сына относится именно к природе Бога в противовес творению мира по воле: «Сын есть собственное рождение Отчей сущности, не совне Отца», Отец — вечно «по естеству Родитель» [21, 453 B, 464 B; 1, с. 453]. Святитель подчеркивает, что Богу нечестиво приписывать необходимость в каком-либо виде [21, 456 A, 465 B; 1, с. 454]. «Безумствует тот, кто между Отцом и Сыном поставляет хотение и совещание (рассуждение)» [21, 464 A], ибо «хотение есть сам» Бог и оно есть и в Сыне [21, 465 A; 1, с. 453], т. е. воление есть принадлежность единой сущности. «Ибо, каков Он есть, то и желательно Ему» [21, 461 C; 1, с. 452]. Свт. Афанасий показывает неприменимость к Богу логического противопоставления того, что по воле, тому, что по необходимости. Ариане считали, что нужно выбрать что-то одно: либо Сын рождается по воле Отца, либо рождение Сына происходит не по воле, а против нее, т. е. по необходимости. Св. Афанасий в противовес последовательно раскрывает антиномию рождения Сына от Отца не по воле, а по природе, но, однако, и не против Его воли (ибо не против естества рождение Сына), а значит, и не по необходимости. Комментируя эти слова свт. Афанасия, прот. Д. Станилоэ подчеркивает, что «в акте рождения… явлено определенным личным образом свойство благости, принадлежащее Божественному бытию» [50, p. 257]. О том, что вечное исхождение Духа от Отца совершается не по воле, а по природе, говорит и свт. Григорий Палама: «Превыше благоволения и человеколюбия, не по воле, а по одной лишь природе сущее от Отца предвечное… Духа исхождение» [5, с. 53].

И все-таки для митр. Иоанна важно представить Бога «свободным от данности» [47, p. 603] или сущностной за-данности, хотя непонятно, почему абсолютная Божественная Сущность непременно ассоциируется и даже приравнивается у него к категории «необходимости», что ведет к «уничижению» этого понятия даже в Боге [38, p. 245].

И. Зизиулас, конечно, не может не признавать, что Божественная воля «обща для всех Трех Лиц Троицы» [56, p. 121], но он решается на, по-видимому, слишком смелый для богослова шаг, вводя фактически понятие «инициации воли», или «гномической воли», в троичное богословие. Согласно ему, единая воля в Троице «не возникает автоматически или спонтанно, как бы из самой себя, но инициируется личностью, а именно Отцом, как “произволяющим”». Различение «воли» как таковой и объекта произволения, который может быть сопоставлен с «произволяющим» субъектом, отмечено современными исследователями [24, p. 202–203; 40, p. 139] в христологическом контексте, что позволяет говорить о возможности адекватного приложения «гномической воли» ко Христу. Однако никто до сих пор не применял эту терминологию в триадологии, и И. Зизиулас не приводит никакого обоснования адекватности подобного перенесения терминов «объект произволения» и «произволяющий» с тварного мира на внутритроичные отношения, где «произволяющим» становится Отец, а «объектами произволения» — Сын и Дух Святой. Так, митр. Иоанн пишет: «Каппадокийская аксиома, выраженная особенно св. Василием, что все в Боге начинается с благоволения Отца, не должна быть лимитирована областью икономии; она относится также к тому, каким образом существует

имманентная Троица… Сын рождается от Отца, Который, как лицо, а не сущность, есть "произволяющий"» [56, p. 121]. В результате, в системе митр. Иоанна Бог Отец становится «причиной Божественной сущности, а ипостаси Сына и Духа Святого — вторичными и условными» [39, p. 372].

Хотя «Божественная личностность не должна пониматься как свобода "от" и "вопреки" необходимости или абсолютности природы» [31, p. 121–122], митр. Иоанн, тем не менее, в некотором смысле «отрывает» волю и свободу от природы в Боге и присваивает ее по преимуществу лишь Отцу, как первому Лицу в Троице. Таким образом, он ставит под угрозу принцип единосущия Ипостасей, согласно которому Они имеют сообща все свойства, за исключением собственно ипостасных: нерожденности, рождения и исхождения. Воля, как и свобода, являются общими для Лиц Троицы и не могут быть усвоены одному из Лиц в какой-либо большей степени, чем другим. Исходное желание митр. Иоанна подчеркнуть ипостасный принцип бытия Бога, должно быть, очевидно, построено иным образом.

Митр. И. Зизиулас в своем, несомненно, оправданном противостоянии схоластическому учению о приоритете «Бога единого» над «Триединым Богом», постулирует «онтологический примат» личности над сущностью [31, p. 110], троичности — над единством [13, с. 42]. Ведь согласно ему, Божественные Персоны «имеют главенствующее положение по сравнению с единым бытием Бога» [39, p. 463]. Однако, признав подобный примат, мы разрушаем целостность Божественного бытия, ибо появляются два уровня онтологии вместо единой личностно-природной онтологии, один из которых (уровень личностной онтологии) качественно превосходит другой (природной). «Природная онтология» ставится в прямую подчиненность от «личностной онтологии», и в конце концов природа лишается собственной онтологической платформы, становясь лишь одним из атрибутов личности. Поэтому вполне справедливой является критика подобной позиции митр. Иоанна, подчеркивающая, что монархия Отца в каппадокийском синтезе отнюдь не ведет к онтологическому превалированию личности над сущностью в Боге [45, p. 45–46].

Крайности схоластического монизма (под монизмом мы понимаем преимущественное внимание к Божественному субстанциальному, природному единству при отведении на второй план взаимоотношения между Лицами Троицы) не должны, тем не менее, вести к противоположной крайности — перевесу троичности над единством. Троичность должна не превозноситься над единством, но исповедаться в равновесии с ним. Так, если митр. Иоанн говорит о том, что «слово "Лицо" / ὑπόστασις дало возможность обозначить бытие Бога в окончательном смысле», «посягая некоторым образом на онтологический характер οὐσία» [55, p. 133], то В. Н. Лосский настаивает на равенстве понятий: «Надо было найти терминологическое различение, которое выражало бы в Божестве единство и различие, не давая преобладания ни одному, ни другому». «Лица и природа полагаются, если можно так сказать, одновременно, без того, чтобы одна логически предшествовала другим» [17, с. 47], и наоборот. Вот почему не удивительно, что появляется серьезная критика на богословские взгляды митр. И. Зизиуласа, характеризующая их как «персоналистскую и экзистенциальную онтологию», которая «противополагает личность природе,

существование сущности в экзистенциальной манере» [40, p. 51] и говорит «о конститутивной роли личностности в противоположность Бытию» [14, с. 366] (здесь под «Бытием» подразумевается сущность, хотя можно придавать этому термину и значение существования, которое, как мы увидим далее, может рассматриваться как единство лица и сущности). А ведь ключевым положением для экзистенциализма является именно тот факт, что «существование предшествует сущности, и источником существования является абсолютно неопределенная воля» [3, с. 9–10]. «Допуская существование только созданий суверенной воли» [3, с. 28–29], мы чрезвычайно обедняем даже реальность самой личности, «произволяющей» иное бытие. «Инаковость» Сына и Духа, которую утверждает своей свободной волей Отец, в системе И. Зизиуласа становится неизбежно условной, ибо она поставлена в прямую зависимость от воли Отца. Сын и Дух в Их рождении и исхождении от Отца более пассивны, чем активен Отец в Их изведении. Богатство личного бытия Отца и Троицы в целом умаляется за счет доминирования в нем Ипостаси Отца.

Поэтому, скорее, стоит воспользоваться формулой критиков богословия личности митр. И. Зизиуласа, утверждающей, что «следует считать Сына исходящим не из Лица Отца… а *из Бытия* Отца» [52, p. 141], где бытие Бога есть «по сути личностное, динамичное и соотносимое Бытие» [52, p. 116, 124]. Заметим здесь, что митр. Иоанн прав в том, что если мы «зарезервируем понятие бытия только за сущностью, то это составит предпосылки для ошибочного онтологического утверждения» [12]. Но если под существованием и бытием, вслед за преп. Максимом Исповедником, мы будем подразумевать единство ипостасного и природных начал, согласно формуле: «состояние сущих созерцается в сущности и ипостаси» [43, 272 B], то нам удастся избежать обеих упомянутых крайностей. Вместо онтологического превалирования природы или личности друг над другом, мы сохраним их равновесие в объединяющей их онтологии.

Прочтение митр. И. Зизиуласом свт. Григория Паламы

Митр. И. Зизиулас приводит известное толкование свт. Григория Паламы на слова Бога Моисею из купины («Аз есмь Сый», Исх. 3: 14) для обоснования онтологического примата персоны над природой в Боге и как якобы святоотеческое подтверждение мнения о фактическом происхождении Сущности от Личности в Боге. Это «хорошо известное выражение св. Григория Паламы» митр. Иоанн переводит на английский язык со вставкой глагола «происходит»: «Сущность происходит от Того, Кто есть» [59, p. 14].

В цитируемом митр. Иоанном фрагменте «Триад» свт. Палама говорит следующее: «Беседуя с Моисеем, Бог сказал не “Я есмь сущность”, а “Я есмь Сущий”, не от сущности ведь Сущий, а от Сущего сущность: Сущий объял в себе все бытие» (καὶ τῷ Μωυσῇ δὲ χρηματίζων ὁ Θεὸς οὐκ εἶπεν “ἐγώ εἰμιὴ οὐσία”, ἀλλ’ “ἐγώ εἰμι ὁ ὤν” οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὤν, ἀλλ’ ἐκ τοῦ ὄντος ἡ οὐσία αὐτὸς γὰρ ὁ ὢν **ὅλον ἐν ἑαυτῷ συνείληφε τὸ εἶναι**) [34, p. 665; 6, с. 365].

Как отмечает И. Романидис (см. об этом: [48, p. 133]), эту цитату нужно рассматривать в контексте всего отрывка и трактовать в *энергийном плане*, т. е. что от Сущего Бога происходит Его энергия, которая есть Сущность вне

самой себя. Подробный анализ контекста (Триады 3. 2. 11–13), в котором свт. Палама формулирует ключевое выражение «от Сущего сущность», наряду с рассмотрением контекста ссылок в параллельных местах у Ареопагита и свт. Григория Богослова, делает очевидным, что, защищая нетварность Божественной энергии, свт. Палама именно в этом отрывке, причем весьма нехарактерно для себя, прибегает к именованию энергии сущностью. Чуть ранее цитируемого Зизиуласом отрывка свт. Григорий утверждает, что «самое имя *"сущность" есть обозначение одной из сил в Боге*», которая обладает «сущетворностью» (Триады 3. 2. 11) [34, p. 663]. Непосредственно перед толкованием цитаты из книги Исход св. Палама рассуждает, что под «сущностью» может подразумеваться начало, *имеющее в себе все те силы* («ἔχον ἐν ἑαυτῷ πάσας τὰς δυνάμεις ταύτας, Триады 3. 2. 12) [34, p. 665] (жизнь, *сущность*, свет), о которых говорит Ареопагит в трактате «О Божественных именах» (De Divinis nominibus 2. 7) [30, 645 A]. А непосредственно после цитаты свт. Григорий подчеркивает, что «речь идет о благодати и "богах по благодати"» (περὶ τῆς χάριτος καὶ τῶν «χάριτι θεῶν», Триады 3. 2. 12) [34, p. 665].

Из сравнительного анализа параллельных текстов св. Паламы и Ареопагита становится очевидно, что Палама не просто опирается на мысли, высказанные в «Ареопагитиках», но практически дословно заимствует оттуда выражение: «ὅλον ἐν (ἑ)αυτῷ συνειληφὼς(ε) τὸ εἶναι» и ключевую фразу: «ἐκ τοῦ ὄντοςκαὶ (ἡ) οὐσία»: «**Ἐκ τοῦ ὄντος,** αἰὼν, **καὶ οὐσία**, καὶ ὂν, καὶ χρόνος, καὶ γένεσις, καὶ γινόμενον… **ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφὼς** καὶ προειληφώς, διὸ καὶ βασιλεὺς λέγεται τῶν αἰώνων, ὡς **ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν παντὸς τοῦ εἶναι** καὶ ὄντος καὶ ὑφεστηκότος» (**из Сущего** — и вечность, **и сущность**, и сущее, и время, и возникновение). …И существует Сущий Бог **все бытие содержа в Себе и пред-имея**. Потому Он и называется «Царем веков» (Тим 7. 17), что в **Нем и около Него** — все, что относится к бытию, к сущему и к наставшему, (De Divinis nominibus 5. 4) [30, 817 C; 8, с. 197]. В своих рассуждениях святитель непосредственно имеет в виду ход мысли Ареопагита. Что же касается Ареопагита, то он в цитируемых св. Паламой отрывках говорит именно о происхождении от Бога Его нетварных энергий, именуемых различно, но в том числе получающих имена собственно «Сущности» и «Бога».

Трактуя ту же библейскую цитату из книги Исход, свт. Григорий Богослов пользуется практически той же фразой, что используют Ареопагит и Палама, о соотношении между Богом и бытием: «Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι» (изменяя лишь глагольную форму συνειληφώς(ε) — συλλαβών). Однако он не использует оспариваемое нами выражение: «ἐκ τοῦ ὄντος καὶ (ἡ) οὐσία». Этот факт объясняется, прежде всего, тем, что в данном фрагменте Богослов рассуждает как раз о неприступной Сущности Бога, а не о Его энергиях. Ибо нашему уму, говорит он, «весьма неясно и недостаточно» доступно размышление лишь о том, *«что окрест Его»* — т. е. о Его энергиях, тогда как *«море сущности*, неопределенное и бесконечное», простирается «за пределы всякого представления» [35, 625 C; 4, с. 663].

Итак, анализ показывает необоснованность использования митр. Зизиуласом известного места из сочинений свт. Григория Паламы в качестве подтверждения богословского взгляда об онтологическом примате личности

над природой в Боге. Однако как рассмотренные фрагменты «Ареопагитик», сочинений свт. Паламы и свт. Григория Богослова, так и схожие с ними могут быть использованы для обоснования равновесного богословского персонализма, согласно которому в Боге Трем Ипостасям принадлежат единая Сущность и энергии, которые, тем не менее, не находятся в другой онтологической плоскости, чем Ипостаси. Упомянутые нами выражения, говорящие о Боге, что Он «объял в Себе все бытие», «все бытие содержит в Себе», «сосредоточивает в Себе Самом всецелое бытие», «в Нем и около Него — все, что относится к бытию, которое не начиналось и не прекратится», что Бог имеет «в Себе все силы» и «совокупно и цельно располагает этими силами» (Триада 3. 1. 23) [34, p. 601; 6, с. 322] и т. п., ясным образом соответствуют концепции «воипостазирования» Лицами Троицы единой Божественной Сущности и нетварных энергий, богословски точно сформулированной В. Н. Лосским (см., напр.: [16, с. 283–284]).

Общение личностей у И. Зизиуласа

Несомненной заслугой богословия митр. И. Зизиуласа является привлечение внимания к важности богословского понятия «общение» (κοινωνία). Хотя он и «не дает специального определения общения», «обходясь естественным языком», для него «общение возникает и реализуется в пространстве *отношений* между *личностями*» [7]. Согласно И. Зизиуласу, «Церковь в целом можно понять как общение только в категориях личностного бытия» [10, с. 166]. «Связь человека с Богом проходит через других людей… Посредством общения со стоящим рядом мы общаемся с Самим Богом» [11, с. 84–85].

И. Зизиулас, как и Н. А. Бердяев в свое время, признает природу общения несводимой к его «вторичным» реальностям — социологической, культурной и др. [32, p. 71]. Противостоя натуралистическому определению общения через разного рода материальные соприкосновения индивидуумов, он постулирует общение как качественную характеристику личности. Для него «существенной динамической характеристикой личности является ее *экстасис, устремленность к другому* и способность выходить за свои пределы» [7]. «Общение, исходящее не от “ипостаси”, т. е. конкретной свободной личности, и не направленное к “ипостасям” — конкретным свободным личностям, не является образом Божьего бытия. Личность не способна существовать без общения; при этом неприемлема никакая форма общения, если в ней личность игнорируется или подавляется» [10, с. 12]. Так, в Троице, согласно митр. Иоанну, «каждое Лицо неотделимо от отношений с другими двумя Лицами» [58, p. 49].

Критика взглядов митр. И. Зизиуласа на общение

Митр. Иоанну принадлежит ряд натянутых толкований святоотеческих текстов. Так, он утверждает, что в богословии свт. Василия Великого якобы «примечательно то, что его явно *не устраивает сущность как онтологическая категория*, которую он стремится *заменить понятием κοινωνία*». Единству Бога по природе» святитель якобы «предпочитает единство в общении личностей». Общение для Василия Великого — категория онтологическая. Природа Бога есть общение («Единство Бога состоит в общении Божества (κοινωνὶᾳ τῆς θεότητος)») [23,149 C]. Впрочем, митр. И. Зизиулас поясняет в этом месте, что «это означает

не то, что личности имеют приоритет над единой Божественной сущностью», а то, что «единая Божественная *сущность совпадает с общением* трех Лиц» [10, с. 133–134]. Таким образом, митр. Иоанн буквально отождествляет Божественную природу с общением Лиц Троицы, ссылаясь на текст трактата «О Святом Духе» свт. Василия Великого. Сущность, как «не устраивающая» категория, дословно «заменяется» категорией «общения» Лиц. Подобная богословская экстраполяция мыслей свт. Василия является, несомненно, мягко сказать, нетрадиционной в силу сведения сущностной категории на уровень одного, пусть даже главного, из характерных качеств личности — общения. Более того, мысль митр. Иоанна движется дальше по пути преувеличенного расположения категории общения в онтологической картине бытия, ибо «общение», как мы увидим далее, становится у него конституирующим по отношению к самой личности даже в Боге. «Зизиулас сообщает именно такую интерпретацию: примат личности-в-общении над отдельными “субъектами” (и, тем более, “сущностью”) классическому каппадокийскому троическому богословию» [7].

Однако пристальный анализ текста упомянутого трактата «О Святом Духе» приводит нас к выводу о необоснованности утверждения митр. Иоанна о «неудовлетворенности» свт. Василия онтологическим понятием «сущности» как таковым с последующим отождествлением категорий «сущность» и «общение». В главе 18 трактата свт. Василий, рассуждая об общении Лиц Троицы, в частности Духа Святого с Отцом и Сыном, неоднократно использует словосочетания «*общение по естеству*» (κατὰ τὴν φύσιν κοινωνία) [2, с. 614, 616; 23,152 B, 153 C] и «*общность естества*» (τὸ κοινὸν τῆς φύσεως) [2, с. 614; 23, 149 C]. Очевидно, что подобные выражения не позволяют даже чисто логически говорить о тождественности понятий «природы» и «общения» в мысли святителя. Сущность, называемая свт. Василием «живой» (οὐσία ζῶσα) [23, 152 B], выступает как реальность и осуществление общности и общения Лиц Троицы. Размышляя об исчислении Ипостасей, святитель настаивает, что само исчисление Лиц нисколько не ослабляет *Их общения по природе* [2, с. 616], поскольку это счисление не умаляет Божественного достоинства второго и третьего Лица Троицы. *Общение по природе* Духа Святого с Отцом и Сыном доказывается свт. Василием, в частности, происхождением Духа от Отца, «как от Бога исходящего» (ὡς ἐκ τοῦ θεοῦ προελθόν) [23,152 B], которое подтверждает «Его единение с Богом» [2, с. 615] Отцом. В греческом оригинале вместо слова «единение» использован термин «οἰκειότητος» [23, 152 B], который можно перевести точнее, как «родство».

Следовательно, понятия «сущность» или «природа», используемые здесь святителем как синонимы, не только не могут быть «заменены» или отождествлены с категорией «общение», но само общение немыслимо вне этих понятий и, следовательно, не может рассматриваться как онтологически первичное по отношению к природному аспекту.

Мы полагаем, что та же мысль об общении Лиц посредством единой природы выражена Василием Великим еще и таким образом: в Божественном несложном естестве — в общении Божества состоит единство [23, 149 C]. Именно на это выражение ссылается митр. Иоанн в книге «Бытие как общение», пытаясь обосновать свой взгляд на понятие «общение», однако приводит перевод

не совсем дословно: «единство Бога состоит в общении Божества» (см.: [10, с. 133–134]). При этом остаются «за кадром» предваряющие слова: «в Божественном несложном естестве», и добавлено слово «Бога» к слову «единство». Мысль, выраженная св. Василием в данном фрагменте текста, представляется более сложной для толкования, чем, по-видимому, хотелось бы митр. Иоанну, который склонен и тут поставить знак равенства между «единством Бога», т. е. Его сущностью, и «общением».

Однако, во-первых, опущенные им начальные слова цитаты «в Божественном и несложном естестве» сразу погружают нас в контекст мысли свт. Василия, который доказывает Божественное достоинства Духа, размышляя о единстве Его природы с Отцом и Сыном. Во-вторых, под «единством» (ἕνωσις) подразумевается не просто «единство Бога», как передает это И. Зизиулас, но единство Ипостасей Троицы. Учитывая это, рассматриваемую цитату можно перефразировать: в Божественном несложном естестве единство Ипостасей состоит (осуществляется) в общении Их посредством общей Божественности (τῆς θεότητος — Божественной природы). Или короче: общение Ипостасей осуществляется в единстве Их общей природы. Таким образом, мысль св. Василия Великого движется от несложности единой природы к общению Лиц и вновь к единству Их природы. Не случайно в других местах он, наряду с «естественным», называет общение «родственным» или «собственным» [2, с. 629], «сращенным» и «нераздельным» (οἰκεία καὶ συμφυὴς καὶ ἀχώριστος ἡ κοινωνία; συμφύω — сращивать) [23, 184 B], подчеркивая Божеское «достоинство Духа» (ἀξίαν τοῦ Πνεύματος) [23, 184 C].

Также свт. Василий постоянно применяет понятие «общение» в свете рассуждений об общей для Троицы Лиц славе, используя для этого выражения «κατὰ τὴν δόξαν κοινωνίας» [23, 172 A] или «κοινωνίαν τῆς δόξης» [23, 197 C]. Причем слава Троицы называется «природной», или «естественной», «родственной» [23, 152 C], поскольку она связана в мысли автора с единосущием Ипостасей [23, 149 C]. Кроме того, святитель говорит, что Дух имеет «общение в действованиях» [23, 165 D] (общение действования) [23, 177 B]) с Отцом и Сыном, есть «со-*общник* царства» или «со-участник царской власти» [23, 161 D] и «прославляется Дух по причине *общения* с Отцом и Сыном» [2, с. 615; 23, 152 D–153 C]. Поскольку «слава», «царство», как и «действие», суть понятия энергийные, то выражения «прославление через общение», «общение в славе», «царстве» и «действиях» суть подтверждения взаимосвязи, но отнюдь не тождества понятий «общение» и «сущность», проявление которой есть энергия. Общность Лиц Троицы по энергии есть следствие Их общности по природе. Понятие «энергия», как и «сущность», не тождественно категории «общение», но единство Ипостасей явлено нам в общности Их энергии, славы, царского, Божественного достоинства.

Приводимые свт. Василием слова апостола об общении Духа Святого (Ἡ χάρις… τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου Πνεύματος [23, 176 C], см.: 2 Кор 13. 13) могли бы, на первый взгляд, подвигнуть митр. Иоанна к новой попытке отождествить энергийно-природный аспект с категорией общения, поскольку энергия Духа названа здесь напрямую общением (κοινωνία). Однако та же общая энергия Троицы получает в этой же

цитате и другие наименования. Благодать (χάρις) Господа Иисуса Христа, любовь (ἀγάπη) Бога Отца суть тоже наименования единого действия Бога, простирающегося к нам через домостроительство спасения. Поэтому понятие «общение» и здесь не отождествляется с энергией или природой Бога, но лишь подчеркивает, что именно третье Лицо Троицы по преимуществу вводит нас в общение с Сыном и Отцом, одновременно преподавая освящение нетварной благодатью. Более того, поскольку «общение» в данном контексте применено к гетерогенным субъектам, т. е. устанавливается Духом между христианами и Богом, то оно не может быть по значению приравнено природе, поскольку неясно, чьей природе должно быть «общение» отождествлено: Божественной или человеческой? Если следовать логике отождествления до конца, то при общении человека с Богом должна возникать некая «средняя» природа, позволяющая реализовать общение разнородных субъектов, что, конечно, совершенно неприемлемо, с догматической точки зрения (см. также: 2 Петр. 1: 4).

Наконец, евангельская цитата «Я и Отец одно» (Ин. 10: 30) приводится свт. Василием для указания на «вечное общение и непрекращающееся соединение» (τῆς ἀϊδίου κοινωνίας καὶ ἀπαύστου συναφείας) [2, с. 626; 23, 177 A] Лиц в Троице. Неразделимость, «неотлучность общения» (ἀχώριστον τῆς κοινωνίας) [23, 177 B] Ипостасей осуществляется, по мысли святителя, и доказывается им единством природы и славы Ипостасей. Вместо «экстаза божественных Лиц» [14, с. 367] в Их взаимном общении, к которому приводит анализ «онтологии общения» митр. И. Зизиуласа, вечное общение Ипостасей совершается именно в единой Сущности, посредством ее, но без ее «ассимиляции» в сам акт общения [27, p. 58].

Понятие экстаза у митр. И. Зизиуласа

Понятие «экстаз» (ἔκστασις) как «выход из себя» употреблялось в христианском Предании только как энергийное понятие для описания общения Бога и творения в их встречных направлениях. В подлинном смысле «движение “вне” возможно только когда бытие ограничено и одновременно способно к росту» [50, p. 152]. Мы условно говорим о движении Бога «вне Себя» в Его энергиях. Ареопагит, описывая энергийный «выход» Бога из Себя в творении и Промышлении о мире, говорит об экстатических силах Бога (De Divinis nominibus 4. 13) [30, 712 B], простирающихся к тварному миру. Преп. Максим Исповедник настаивает на невозможности природы «выйти» за собственные пределы, изменив тем самым законы своего бытия. Согласно идее неизменности логоса природы, преп. Максим говорит о «природе, не могущей выйти за пределы самой себя» [42, 1324 B; 18, с. 294] (также: [43, 81 D]).

Тем не менее, преп. Максим применяет экстатическую терминологию к мистическому опыту «вожделенного обожения» («*неизреченное исступление* в молитве чистого ума» [42, 1149 B]; «*сила исступления*, приводящая пассивное к действующему» в контексте «вожделенного обожения» [18, с. 74, 129]). При этом св. Максим настаивает на том, что Сын «никогда *не выступал* из Отца как Слово» (т. е. из постоянного пребывания во Отце) [42, 1280 C; 18, с. 125]. Таким образом, можно и нужно говорить о вечном пребывании Лиц Троицы Друг в Друге посредством Их единой природы, но отнюдь не о взаимном Их

«природном» экстазе Друг в Друга, придающем сущности Бога характер условности [44, p. 195].

Опасность экстатического описания личного бытия в самом себе, в отношении к собственной природе подчеркивал в свое время еще В. Н. Лосский. Рассуждая о том, что личность «воипостазирует» свою природу, он утверждает, что мог бы сказать, что личность «ее "восхищает" [фр. extasie]», «если бы не опасался» ввести «выражение, слишком уж напоминающее "экстатический характер" экзистенции (Dasein) Хайдеггера, тогда как сам критиковал других, позволявших себе подобное сближение» [15, с. 299–300].

Критикуя мнение Лосского о том, что в личном бытии ипостась не содержит в себе другие ипостаси, но объединяется с ними посредством природы (в Триадологии и в Христологии), И. Зизиулас, вновь приписывая природе опасность «тоталитарности» и категорически отказывая ей в участии в принципе единения, утверждает, что ипостась может ипостазировать другие ипостаси «как целостные в акте общения» [56, p. 75–76]. Сущность, превратившаяся в «экстазе» в акт общения, уже не может быть «объектом» ипостазирования, поэтому в системе митр. Иоанна ипостазированию одним Лицом подлежат уже другие Лица. Эта мысль повторяется им и в христологическом видении Церкви, когда речь идет об ипостазировании тварных личностей Ипостасью Сына Божия [56, p. 74]. В результате в Триадологии вместо совместного обладания Лицами единой Сущностью мы получаем обладание Лицом Отца Лицами Сына и Духа, а в Церкви — обладание Ипостасью Сына личностями верующих. Согласно утверждению митр. Иоанна, «Святой Дух делает Христа "совокупной Личностью", способной вместить все многообразие ипостасей Церкви» [55, p. 130–131].

Святоотеческое учение о «перихоресисе» Ипостасей Троицы, согласно которому Они «*обладают* Друг Другом *природно*, целостно, вечно» и без смешения, т. к. они суть «единая Сущность и единая Энергия» [33, 1197 B], могло бы, на первый взгляд, быть использовано в поддержку мнения И. Зизиуласа об ипостазировании Лицом Отца иных Лиц Троицы. Однако подобное «обладание» мыслимо лишь опосредованно общей *природой*, и не относится к отдельно взятой категории Лица. В совместном содержании единой Сущности состоит общение Лиц. «Перихоресис» Ипостасей, Их одновременно нераздельное (невыходно из Друг Друга) и неслитное «взаимо-имение» Друг Друга в вечной целостности видится именно через призму Их единой Сущности и является симметричным в плане отношения Лиц, т. е. без перекоса в сторону обладания именно Отцом.

Неудачность апологии позиции митр. И. Зизиуласа его единомышленниками

Сторонники отождествления категорий «сущность» или «божественность» и «общение» в ответ на значительную англоязычную критику (см.: [25; 26; 53; 40]) утверждают, в частности, что поскольку «божественность тождественна каждому Божественному Лицу» (что действительно так и есть, однако эта тождественность отнюдь не означает смешения понятий Лица и Сущности), и «общение Отца и Сына и Духа Святого не есть некая добавка к Отцу и Сыну

и Духу» (наподобие четвертого «начала», что тоже верно), то якобы *общение — суть сами Ипостаси Троицы*. Отсюда следует вывод, что «божественность и общение идентичны» [27, p. 69]. Ошибочным в этих рассуждениях является, несомненно, отождествление «общения» с Самими Ипостасями, поскольку общение происходит между Ними, но оно не есть сами Они в строгом смысле этого слова. «Общение», отождествляемое с Лицами, грозит размыть собственно различие Лиц. «Общение» есть *образ* внутри-троичного бытия Лиц, который не идентичен с ипостасностью, личностностью как таковой (иначе придем к тавтологии «общения общений»), так же как понятие личности не идентично образу бытия природы, хотя и неразрывно связано с этим образом и, можно сказать, «задает» этот образ.

Если митр. Иоанн склонен отождествлять и заменять «природу» «общением», то его защитники готовы уже поставить знак равенства и даже «заменить», «истолковать» Ипостаси как Их «общение» [28, p. 123–124]. А это уже, очевидно, полное смешение понятий! Общение Лиц, как показал выше проведенный анализ текста свт. Василия Великого, происходит *в общности* природы, т. е. в совместном «владении» ею, что выражается в общности энергии, славы и силы, ибо все, что есть Отец, то же самое есть и Сын и Дух. Общение Лиц не тождественно Их природе так же, как не идентично оно самим Лицам.

В результате подобных построений, вопреки стремлению за счет «замены» категории «сущность» категорией «общение» застраховать абсолютную свободу Бога в отношении к Его сущности, общение становится неожиданно, в свою очередь, определяющим Бога фактором. Бог-Отец, природу Которого, согласно митр. Иоанну, составляет общение с двумя другими Лицами, «вынужден» иметь Сына и Духа, чтобы обладать собственной сущностью в общении («Бог Своим существованием обязан событию общения» [44, p. 192]). В итоге митр. Иоанн сводит на нет концепцию сущности, утверждая, что ипостась онтологически оживляется активностью общения даже в Боге. Общение становится первичным по отношению к бытию и даже превыше сущности и ипостаси [22].

Некоторые аспекты личностной антропологии митр. И. Зизиуласа

Каковы же антропологические выводы онтологии митр. И. Зизиуласа? Во-первых, он оправданно подчеркивает, что обожение бессмысленно «отдельно от освобождения человека от приоритета субстанциальности над личностью» [13, с. 43–44]. «Корень и сердцевина всех страстей заключаются в индивидуализме, эгоцентризме», «связывающих его больше с самим собой, чем с другими и с Тем, Кто в прямом смысле Другой — с Богом» [11, с. 77]. «Первое важное прозрение, которое предлагает нам Зизиулас, состоит в том, что общение и свобода не противопоставляются друг другу. Общение означает одновременно единство и инаковость, различие и совместность» [37, с. 1].

Однако последствия ошибочного крена в богословии И. Зизиуласа в пользу личности в ущерб сущности не замедляют проявить себя. Так, он утверждает, что «в связи с христианским учением о Боге, где само Божественное бытие утверждается в Лице Отца, мы можем показать, как человек приобретает личностность свободно, в *противоположность* своей собственной природе» [57, p. 43] и достигает «состояния духовной *свободы от природы и других людей*»

[12]. Противопоставление личности природе, свобода *от* природы и людей представляются ошибочными в свете единства человека и человечества. Ведь «человеческая личностность и свобода не возникают в противовес тварной природе» [31, p. 121]. Природа человека совместно и под руководством личности должна достичь состояния свободы для других, а не от них. Конечно, мы можем найти множество цитат в сочинениях митр. Иоанна о единстве во Христе и в Церкви. Однако это единство не может быть практически выстроено при неверных представлениях о свободе. Ведь рано или поздно ошибки богословия проявят себя в реальности повседневной церковной жизни.

Митр. И. Зизиулас, главной чертой богословия которого стали экклезиологичность и евхаристичность [9, с. 97], настаивает на том, что человек именно посредством Церкви «становится образом Божьим», «принимает образ жизни Бога» [10, с. 9]. «Человек не может реализовать свое личностное начало вне Церкви» [13, с. 46], вне «*экклезиологической кинонии*» [20]. Однако учение И. Зизиуласа страдает некоторым креном и здесь. Так, он противопоставляет понятия биологической и экклезиологической ипостасей [10, с. 46]. В таинстве крещения, говорит митр. Иоанн, умирает первая — биологическая, а рождается вторая, «новая ипостась, полученная "сверху"» [55, p. 53], — экклезиологическая, которая «как раз *соответствует* понятию человеческой личности» [7] в богословском плане. Но разве возможно признать утверждение, что человек в таинстве крещения становится человеком «другого сорта» или неким «сверхчеловеком»? Или только тогда он и становится лишь настоящим человеком, а до принятия таинства он не человек, не личность в богословском смысле? В этом своем учении о двух ипостасях в человеке (рождающейся и умирающей) митр. Иоанн, несомненно, должен подразумевать под термином «ипостась» лишь «образ бытия» человеческой природы, но отнюдь не богословское понятие личности. Хотя в других контекстах он применяет понятие «ипостась» именно в последнем смысле [59, p. 404, 410, 416].

Очевидно, что здесь имеет место нечеткость используемой терминологии, когда ипостась может означать у него или «образ существования» природы (например, он пишет, что «бытие в Церкви *"ипостазирует"* человека *в личность* сообразно жизни Самого Бога. Вот что делает Церковь образом триединого Бога» [10, с. 12–13], но, очевидно, глагол «ипостазирует» здесь означает не «воипостазирование», а изменение образа бытия, сообразно образу бытия Бога-Троицы), или смешиваться с природой («Крещение и последующая Евхаристия есть онтологический акт, который *меняет природу (ипостась) человека* (курсив мой. — *иером. М.*): прежняя "биологическая" заменяется "экклезиологической"» [7]), или обозначает собственно личность в богословском ее понимании в *онтологическом превосходстве* ее над природой. Именно это категорическое превосходство приводит некоторых исследователей мысли митр. Зизиуласа к тому, что ему приписывают даже мнение о «неотмирности» и «божественности» человеческой личности [54, p. 85; 36, p. 104–105].

Представляется не случайным, что слова апостола о нашем «со-умирании» со Христом в таинстве крещения И. Зизиулас толкует как умирание «биологической ипостаси». Пренебрежение сущностным аспектом бытия, начавшись в глубинах троичной онтологии, продлевается в антропологию. Но ведь био-

логическая жизнь отнюдь не умирает в человеке в крещении, а начинается процесс ее преображения. Человек не становится вдруг качественно другой личностью, но «со-воскресает» с воскресшим Христом к своему целостному преображению, затрагивающему полноту его человеческой природы и личности, обладающей этой природой. Ибо не природа как таковая и «не необходимость представляют собой исходную угрозу личному бытию, а грех», причем он «не устраняет личностность (ибо дар Божий не отменим), а извращает ее» [31, p. 122–123].

Таким образом, «умирание» и «воскресение» в крещении обозначают начало изменения образа бытия человека, включая его биологический аспект, а не «рождение» некой новой личности. Внутреннее изменение человека, которое должно было бы предшествовать его крещению и вхождению в церковное собрание, «никак не акцентируется» [7] у митр. Иоанна. Более того, внутренний аспект аскетической работы личности человека над собой вообще неизбежно умален в его системе (см.: [52, p. 704]) вследствие превалирования аспекта общения как конституирующего личность и уничижения природного аспекта, с которым он постоянно увязывает категории «необходимость» в Боге и «смертность» в человеке и в тварном мире.

Заключение

Несомненным вкладом митр. И. Зизиуласа в современное богословие является разработка им понятий «личность» и «общение» в Боге и человеке. Ему удалось обратить внимание на качественное, глубинное значение этих категорий для подлинного Божественного и человеческого бытия. Однако в своем стремлении подчеркнуть значимость «принципа персоны» в бытии, он приходит к пренебрежению природным аспектом онтологии и сведению этого аспекта на уровень служебно-подчиненный по отношению к личности. Тогда как следовало бы указать на «управляющую» роль личности в сущностно-личностной онтологической паре, не пренебрегая ни тем, ни другим аспектом единой онтологии, митр. Иоанн представляет природную категорию как одно, пусть даже самое важное, но лишь свойство личностной категории. Природа в традиционном святоотеческом видении представляет собой своего рода среду общения личностей-субъектов, но она не может быть сведена к собственно самой категории общения, как, подобным же образом, и сама категория личности не сводится ни к свойству общения, несмотря на богословскую важность этого свойства, ни к образу существования природы [38, p. 248–250].

ЛИТЕРАТУРА

1. Афанасий Великий, свт. На ариан слово третье // Афанасий Великий, свт. Творения: в 4 т. — Изд-во ТСЛ, 1902. — Т. 2. — С. 369–455.

2. Василий Великий, свт. О Святом Духе // Василий Великий, свт. Творения: в 3 т. — СПб.: Изд-во П. П. Сойкина, 1911. — Т. 1. — С. 577–641.

3. Гильдебранд Д., фон. Новая Вавилонская башня. Избранные философские работы / пер. А. И. Смирнова. — СПб.: Алетейя, Ступени, 1998. — С. 7–64.

4. Григорий Назианзин, свт. Слово 45 // Григорий Назианзин, свт. Творения: в 2 т. — СПб.: Изд-во П. П. Сойкина, 1912. — Т. 1. — С. 661–680.

5. Григорий Палама, свт. Первое слово об исхождении Святого Духа // Григорий Палама, свт Об исхождении Святого Духа. / пер. архим. Нектария (Яшунского). — Краснодар: Текст, 2006. — С. 13–81.

6. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих / пер. В. В. Бибихина. — СПб.: Наука, 2004.

7. Дементьев М. Общение как основание жизни церкви в трудах митр. Иоанна (Зизиуласа) и Н. А. Бердяева. — URL: http://www.sfi.ru/works/konferencii-sfi/sretenskie-chtenija/sretenskie-chtenija-2011-goda/dementev-maksim-moskva-sfi/ (дата обращения 31. 01. 2012).

8. Дионисий Ареопагит, свт. О Божественных именах. О мистическом богословии / пер. Г. М. Прохорова. — СПб.: Издательство Глагол, 1994.

9. Иоанн (Зизиулас), митр. Богословие — это служение Церкви // Церковь и время. — 1998. — № 3 (6). — С. 87–97.

10. Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. — М: Свято-Филаретовский православно-христианский ин-т, 2006.

11. Иоанн (Зизиулас), митр. Опытное переживание Таинства Церкви // Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и Евхаристия: сборник статей по православной экклесиологии. — Богородице-Сергиева пустынь, 2009. — С. 73–90.

12. Иоанн (Зизиулас), митр. Отец как причина: личностность, порождающая инаковость. Глава 3 из книги: Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church. — URL: http://krotov.info/library/08_z/iz/iulas.htm (дата обращения 13. 02. 2012).

13. Иоанн (Зизиулас), митр. Учение о Боге-Троице сегодня: предложения для экуменического изучения (перевод с английского Д. Гзгзян) // Страницы. — Издательство ББИ, 1997. — № 2, вып. 1. — С. 36–47.

14. Колле Р. дель. «Лицо» и «Бытие» в тринитарном богословии Иоанна Зизиуласа: диалог с Томасом Торренсом и Фомой Аквинским // Страницы. — Издательство ББИ, 2002. — № 7, вып. 3. — С. 362–378.

15. Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сборник статей. — М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. — С. 289–302.

16. Лосский В. Н. Искупление и обожение // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сборник статей. — М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. — С. 273–288.

17. Лосский В. Н. Очерк мистического Богословия // Лосский В. Н. Очерк Мистического Богословия. Догматическое Богословие. — М.: Цети СЭИ, 1991.

18. Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия / пер. архим. Нектария (Яшунского). — М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.

19. Чурсанов С. А. Иоанн Зизиулас // Православная энциклопедия. — М.: Православная энциклопедия, 2010. — Т. 24. — С. 150–158.

20. Эриксон Х. Джон, прот. Церковь в современной православной мысли: Крещальная экклесиология. — URL: http://www.bogoslov.ru/text/637866.html (дата обращения 31. 01. 2012).

21. S. Athanasius Alexandrinus. Oratio III contra arianos // J. — P. Migne (ed.). Patrologiae cursus completus (series Graeca) (далее — PG): in 161 t. — Paris, 1857–1866. — Vol. 26. — P. 11–146.

22. Bamford N. Using Gregory Palamas' Energetic Theology to Address John Zizioulas' Existentialism. Paper presented at the XVIth International Conference on Patristic Studies, Oxford, 8–12th August, 2011.

23. S. Basilius Caesariensis Liber de Spiritu Sancto. PG 32 // PG 32: 67–218.

24. Bathrellos D. The Byzantine Christ, Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor. — Cambridge, 2004.

25. Behr Jh. The Way to Nicaea. — Crestwood, NY: SVS Press, 2001.

26. Behr Jh. The Nicene Faith. — Crestwood, NY: SVS Press, 2004.

27. Brown A. On the Criticism of Being as Communion in Anglophone Orthodox Theology // The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church / ed. by D. H. Knight. — Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2007. — P. 35–79.

28. Coakley S. «Persons» in the «Social» Doctrine of the Trinity: a Critique of Analytic Discussion / Steven T. Davis, Daniel Kendall and Garard O'Collins (eds.) // The Trinity: an Interdisciplinary Symposium on the Trinity. — Oxford: Oxford University Press, 1999. — P. 123–144.

29. Demetracopulos J. Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the True Meaning of his comment on Exodus 3, 14:Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν. — Athens: Parousia, 1996.

30. S. Dionysius Areopagita. De divinis nominibus // PG 3: 585–996.

31. Farrow D. Person and Nature: The Necessity-Freedom Dialectic in John Zizioulas // The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church / ed. by D. H. Knight. — Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2007.. — P. 109–124.

32. Fox P. God As Communion: John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the Retrieval of the Symbol of the Triune God. — Minnesota: A Michael Glazier Book: The Liturgical Press Collegeville, 2001.

33. S. Gregorius Palamas. Capita Physica, Theologica, Etc. // PG 150: 1121–1226.

34. Grégoire Palamas. Défense dessaints hésychastes / ed. Jean Meyendorff. — Louvain, 1959. — Vol. III.

35. S. Gregorius Theologus. Oratio XLV — in Sanctum Pascha // PG 36: 623–664.

36. Gunton C. Persons and Particularity // The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church / ed. by D. H. Knight. — Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2007. — P. 97–107.

37. Knight D. H. Introduction // The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church / ed. by D. H. Knight. — Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2007. — P. 1–14.

38. Larchet J. — C. Personne et nature. La Trinité — Le Christ — L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains. — Paris: Cerf, 2011 (Col. Théologie).

39. Letham R. The Holy Trinity in Scripture, History, Theology and Worship. — P&R Publishing, 2001.

40. Louth A. St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology. — Oxford: Oxford University Press, 2002.

41. Louth A. Maximus the Confessor. — London; New York: Routledge, 1996, 2005.

42. S. Maximus Confessor. Ambiguorum liber // PG 91: 1031–1418.

43. S. Maximus Confessor. Opuscula Theologica et Polemica // PG 91: 9–286.

44. McCall T. Holy Love and Divine Aseity in the Theology of John Zizioulas // Scottish Journal of Theology. — 2008. — Vol. 61(2). — P. 191–205.

45. McFarlane G. Christ and the Spirit. — Carlisle, UK. Paternoster, 1996.

46. Muhling M. The Work of the Holy Spirit: The Differentiation of Human and Divine Salvific Acts in the Pneumatomachian Controversy // The Theology of Jh. Zizioulas. Personhood and the Church / ed. by D. H. Knight. — Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2007. — P. 87–96.

47. Papanikolaoue A. Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise? Response to Lucian Turcescu // Modern Theology. Vol. 20, is. 4. — October 2004. — P. 60–607.

48. Perishich V. Person and Essence in the Theology of St. Gregory Palamas // «Philotheos». International Journal for Philosophy and Theology. — 2001. — Vol. 1. — P. 131–136.

49. Σημάτη Παναγιώτη. Ἡ κακόδοξη θεολογία τοῦ κ. Ζηζιούλα πρόκληση για τοῦς ποιμένες καὶ θεολόγους. URL: http://aktines.blogspot.com/2011/12/blog-post_422.html (дата обращения 08. 02. 2012).

50. Staniloae D., rev. Orthodox Dogmatic Theology. — Holy Cross Orthodox Press, 1998. — Vol. 1.

51. Torrance A. Personhood and patristics in Orthodox Theology: Reassessing the debate // Heythrop Journal. — 2011. — Vol. 52, is. 4. — P. 700–707.

52. Torrance T. F. The Christian Doctrine of God: One Being Three Persons. — Edinburg: T&T Clark, 1996.

53. Turcescu L. «Person» versus «Individual» and Other Modern Misreadings of Gregory of Nissa // Modern Theology. — 2002. — Vol. 18, N 4. — P. 97–109.

54. Volf M. After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity. — Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

55. Zizioulas Jh., metr. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. — Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985.

56. Zizioulas Jh., metr. Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / forew. by R. Williams. P. McPartlan, ed. — Edinburgh: T&T Clark, 2006.

57. Zizioulas Jh., metr. On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood // Persons, Divine and Human: King's College Essays in Theological Anthropology / ed. C. Schwöbel and C. E. Gunton. — Edinburgh: T&T Clark, 1991.

58. Zizioulas Jh., metr. The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadoce an Contribution, in Christoph Schwobel (ed.) Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act. — Edinburg: T&T Clark, 1995. — P. 51–52.

59. Zizioulas Jh., metr. The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today. — Alhambra CA: Sebastian Press, 2010.

Теология и медицина

УДК 241

О. Н. Резник*

ТЕОЛОГИЯ И НОВЫЕ БИОМЕДИЦИНСКИЕ ТЕХНОЛОГИИ**

В статье приводится краткий обзор проблемных этических областей новых биомедицинских технологий совершенствования человека, проблематизируются нравственные основания биоэтики, предпринимается попытка обосновать необходимость теологического осмысления и установления диалога с современной медициной в контексте неполноты знаний о человеке и его предназначении.

Ключевые слова: теология, биоэтика, биомедицинские технологии, «биокапитализм», христианская антропология, протестантская этика, утилитаризм, медицинское образование.

O. N. Reznik

THEOLOGY AND NEW BIOMEDICAL TECHNOLOGIES

The article demonstrated the critical character of new medical technologies for human nature without theological comprehension in modern era of crisis of social values. Here explored some difficult problems of insufficiently moral background of modern secular bioethics. There was an attempt of establishment the necessity of orthodox Cristian theological scientific dialogue between Church, medical society, biologists, and philosophers.

Keywords: theology, bioethics, biomedical technologies, «biocapitalism», Christian anthropology, Protestant ethics, utilitarianism, medical education.

---

* Резник Олег Николаевич, доктор медицинских наук, профессор, руководитель отдела трансплантологии Первого Санкт-Петербургского Медицинского университета им. И. П. Павлова, руководитель Санкт-Петербургского городского координационного центра НИИ скорой помощи им. И. И. Джанелидзе, вице-председатель Российского общества трансплантологов; председатель Ассоциации трансплантационных координаторов; onreznik@gmail.com

** Статья подготовлена при поддержке РНФ, грант № 17-18-01444, 2017 год.

> Милосердый! Знаю — согрешил я, надругавшись над сосудом плоти моей, но прими меня в покаянии и в разум призови, дабы не стать мне добычею и пищею врага; Ты Сам, Спаситель, умилосердись надо мной!
> *Великий покаянный канон св. Андрея Критского, песнь 4-я четверга первой седмицы Великого поста*

Наступление XXI в. ознаменовалось мощным развитием биологических наук, т. н. наук о жизни, которое сделало возможным быстрый трансфер результатов исследований биологических наук в клинику, приближая медицинское сообщество к возможностям излечения тяжелых заболеваний с помощью т. н. биотехнологий. Само их развитие стало следствием стремительного развития естествознания при традиционном отставании гуманитарного научного знания о человеке и обществе. Полнота научного знания о том, «что есть человек», невозможна, на наш взгляд, без теологического осмысления научных достижений биологии и медицины (иными словами, биомедицины). Необходимость богословского высказывания становится особенно очевидна, если признать, что возникают гуманитарные проблемы, которые не были характерными в предыдущие периоды смены технологических укладов, подготовленных развитием науки, таких как появление разделения труда, индустриализации и цифровой экономики. Сегодня т. н. биотехнологические возможности человека позволяют ему вплотную подойти к изменению его собственных биологических и, как следствие, антропологических свойств.

Попробуем обосновать «алармистский» подход к проблемам, которые поднимаются в данной статье. Господствующей моделью нынешнего глобального социально-экономического устройства является капитализм, основанный на принципах либерализма в экономике и демократии в политике. Эволюционно возникший во второй половине XX в. неолиберальный путь развития капитализма приводит естественным путем (в контексте получения прибыли) к доминированию в общественном сознании идеологии потребления, не последнюю роль в которой играет процесс создания искусственных потребностей, их производства, рекламы, продвижения и продажи. «Самопрограммируемый» при таких условиях, в отсутствие ограничений, путь развития капитализма неизбежно приводит к развитию рынка товаров и услуг невещественной сферы; а поскольку наибольшей невещественной ценностью с точки зрения обычного человека являются его собственные жизнь и здоровье, а в идеале — долгая здоровая жизнь, то на авансцену общественных потребительских ожиданий уверенно выводятся «биотехнологии улучшения человека», имеющие в английском оригинале название *enhancement* — ‘*усиление, улучшение, усовершенствование*’. При этом речь идет о медицинском вмешательстве с целью улучшить ту или иную способность здорового человека (в идеале — всех его способностей). Актуальными становятся нейротехнологии, усиливающие когнитивные способности человека; обсуждаются возможности фармакологического морального (!) улучшения человека; различные виды «киборгизации» человека — от внедрения чип-контроллеров до создания искусственных органов чувств — усилителей функций и «дополненной реальности»; всерьез

обсуждается возможность создания человека с «заданными» свойствами с помощью редактирующих геном технологий [16].

Сегодня можно с полной уверенностью говорить о появлении феномена «биокапитализма». Впервые термин был введен Каушиком С. Раджаном в 2006 г. в контексте появления знаний о геноме человека и возникновения теории экономической ценности т. н. биологического знания [32]. На наш взгляд, термин «биокапитализм» должен охватывать более широкую сферу представлений о биотехнологиях, с формированием особого корпуса и рынка риторики и этики ложных обещаний и надежд, монетизирования форм ожидания «суррогатного бессмертия», которое якобы может быть даровано развитием науки. К «биокапитализму» как к его компоненте можно отнести и введенное тем же автором понятие «фармократия», отсылающее нас к необходимости изучения влияния гигантских фармацевтических компаний с многомиллиардными оборотами на практику принятия не только медицинских, но и государственных решений [28].

Каковы же идеологические предпосылки возникновения данных феноменов? Любопытно было бы проследить в отдельном научном исследовании эволюцию «фаустовского духа», «фаустовского человека», под знаком которых прошло становление эпохи Просвещения (парадоксально закончившейся трагедией — Великой французской революцией), к возникновению моральных и этических обоснований «биотехнологий улучшений человека», к формированию, завышенных, на наш взгляд, ожиданий и представлений, отсылающих нас снова и снова к трагедии И. В. Гёте: Вагнер, ученик доктора Фауста, создает Гомункула, «недовоплощенного», «химического» человечка, который называет Мефистофеля «кумом, дядей и братом». Показательно, что Гомункулус был создан союзом человеческого ума и дьявольского промысла. Пророчески звучат слова о том, что Гомункул должен жить в стеклянной колбе; чтобы воплотиться, ему следует вести себя в соответствии с предписанием «глотай других, слабейших, и жирей». В некотором смысле судьбу биотехнологий в силу их дороговизны и затратности может ожидать такой же финал.

Мечта об усилении, улучшении человеческой природы живет в человеческих умах со средних веков: получить гомункулуса в своей лаборатории надеялся и Парацельс. Очень своевременно ныне звучит утверждение Ф. Гундольфа, биографа и исследователя наследия Парацельса:

> В основе каждого, даже самого точного научного исследования лежит какая-либо вера, и учености пошло бы только на пользу, если бы большинство исследователей так же ясно заявляли о своей вере, своих духовных предпосылках, как это делает Парацельс [7, с. 101].

На фоне глубокого религиозного кризиса Европы примерно с 70-х гг. прошлого века становится популярной идеология New Age, или Новой Эры, обладающая чертами новой религии. Здесь не место рассматривать подробно вопрос о влиянии философии New Age на все аспекты современной жизни, отметим лишь несколько из них: возникающую благодаря ей «антропоцентричность» этических суждений, уравнивание имен Бога и человека, десакрализацию восприятия обществом понятия «святыни», внедрение практик оккультизма,

возникновение множества дериватов этого философско-религиозного направления, в т. ч. в области медицины.

Знаковым в контексте краха религиозности Старого и Нового Света и появления новых форм верований является появление Гуманистических манифестов (1933, 1973 и 2003 гг.) — программных документов Американской гуманистической ассоциации, провозглашающих *религиозный гуманизм*. Приведем несколько выдержек из этих документов.

> Нынешняя эпоха породила огромные сомнения в традиционных религиях, и не менее очевиден тот факт, что любая религия, претендующая на то, чтобы стать объединяющей и движущей силой современности, должна отвечать именно нынешним нуждам. Создание такой религии — главнейшая необходимость современности <…>
>
> Мы утверждаем нижеследующее:
>
> — Гуманизм полагает человека частью природы, и его возникновение есть результат длительного процесса;
>
> — Придерживаясь органической точки зрения на жизнь, гуманисты находят, что традиционный дуализм души и тела должен быть отвергнут;
>
> — Мы убеждены, что время теизма, деизма, модернизма, а также различных вариаций «нового мышления» ушло;
>
> — Взамен устаревших традиций, включающих богослужение и молитву, религиозное чувство гуманиста выражается в усиленном осознании своей индивидуальности и своей сопричастности совместным усилиям, направленным на повышение общественного благосостояния;
>
> — Человек научился справляться с кризисами в своей жизни, распознавая их природу и предсказывая степень их вероятности;
>
> — Мы полагаем, что гуманизм встанет на путь социальной и психологической профилактики и сумеет противостоять оторванным от реальности сентиментальным надеждам и произволу [5].

Примечательно, что эти выдержки из Гуманистического манифеста I, год создания которого — 1933-й, время возникновения Третьего рейха. Приведем результаты развития «гуманистической мысли», нашедшей отражение в Гуманистическом манифесте III (2003):

> Гуманизм — это прогрессивная философия жизни, которая, не прибегая к сверхъестественному, утверждает нашу способность жить нравственной жизнью, ведущей к личностной реализации и устремленной к большему благу для всего человечества, а также нашу ответственность за это.
>
> (1) Знание этого мира основано на наблюдении, экспериментировании и рациональном анализе. Гуманизм считает, что наука — это наилучший метод выработки такого знания, а также метод решения проблем и развития полезных технологий. Мы также признаем ценность новых направлений мысли, искусства и внутреннего опыта при условии их открытости для анализа критического разума.
>
> (2) Люди являются интегральной частью природы, результатом ненаправленных эволюционных изменений. Гуманисты признают самодостаточность природы <…>
>
> (3) Этические ценности основаны на человеческих потребностях и интересах и проверяются на опыте. Гуманистические ценности опираются на человеческое благосостояние, обусловленное условиями существования, интересами и забота-

ми и простирающееся до пределов глобальной экосистемы и даже за ее пределы. Наше отношение к каждому человеку строится на признании его неотъемлемой ценности и достоинства, и его способности совершать осознанный выбор в контексте свободы, сопряженной с ответственностью [6].

Нельзя не заметить во всех этих документах характерной черты — отсутствия в сегодняшней т. н. прогрессивной общественной мысли проектных знаний о человеке: зачем человек присутствует в современном мире? Это приводит к возникновению адаптивных морально-этических систем в секулярном обществе, при возникновении технической возможности использовать этику в нуждах господствующих представлений той или иной социальной группы. При этом возникает возможность отношения к телу человека, к его телесности, к проблематике жизни и смерти как к «конструктам», с возможностями биоконструирования новых сущностей сначала в гуманитарной сфере, с последующим «расконструированием» существующей реальности биологической жизни как человека, так и общества. Гуманизм, провозглашая торжество науки во имя светлых целей существования человечества в целом, приводит к истончению и постепенной подмене таких понятий, как смысл жизни, добро, зло, благо, долженствование et cetera, на уровне отдельного человека, опьяненного открывающимися возможностями лучшей, «биотехнологизированной» жизни. Завышенные ожидания в области свершений науки могут оборачиваться реализацией «лагерной жизни», изоляцией человека от человеческого содержания его жизни. Новое отпадение Адама от Творца будет происходить незаметно для самого Адама.

Поэтому в этой статье нам хотелось бы обратить внимание на следующие проблемы: нестабильность «этического ядра» технологических знаний о человеке; недостаточность медицинского представления о человеке как о «мыслящем субъекте с набором органов и систем»; необходимость стратегического поиска теологического понимания, что такое человек в контексте появления и применения новых медицинских технологий и осмысления телеологического значения жизни человека.

Парадоксально, что медицина, занимающаяся вопросами жизни и смерти человека, не является гуманитарной наукой, так же как не является прикладной или фундаментальной, а имеет междисциплинарный характер. Однако с учетом основного ее предназначения, ей необходимо наличие прочного этического базиса — «большой антропологии», если считать корпус современных медицинских и биологических знаний о человеке «малой антропологией» [2, с. 11] в контексте философского, этического и религиозного понимания смысла жизни человека. В этих условиях отсутствует «прямое высказывание» о необходимости теологического осмысления новых возможностей медицины. Возможно, это происходит в силу того, что характерной особенностью медицины и медицинского сообщества является их закрытость в силу сложности получаемых врачами субъектно-объектных медицинских знаний. Веками складывавшиеся стандарты получения профессии привели к тому, что для широкой общественности характерны представления о врачах как о носителях высоких моральных качеств. И в самом медицинском сообществе сформировались механизмы

и структуры, позволяющие «отторгать» специалистов, не соответствующих высокому званию врача. Но новые медицинские технологии в условиях все возрастающей коммерциализации медицинской деятельности, в условиях развития идеологии «биокапитализма» могут оказывать незаметное воздействие на самих врачей как на носителей инженерно-технологических знаний, приводя к размыванию четких взаимоотношений «врач — пациент». Сегодня в медицине как области научно-практической деятельности особенно отчетливо выявляются изменения классической модели воздействия на окружающую действительность, — модели, осуществлявшейся по принципу «человек и инструмент». На смену этому пришло сочетание «человек и машина», в которой врач становится элементом системы распознавания и принятия решений. С одной стороны, это требует инженерно-технической эрудированности будущих медицинских специалистов и вытекающей из этого необходимости изменения классической системы медицинского образования, а с другой — возрастают требования к морально-этической подготовке современных врачей. Важно, чтобы технологизация лечебно-диагностического процесса и все более возрастающая тенденция к полуавтоматическому принятию решений на основе сложившихся клинических алгоритмов и стандартов не привела к отчуждению лечебного процесса от пациента, к противостоянию τέχνη (др. — греч. ‘ремесло, мастерство, умение, искусство’) и βίος (жизнь, существование), т. е. к *разобщению между прямым назначением врача* — приносить исцеление, а если оно невозможно, утешение, — и *лечебно-диагностическим процессом*, который является сегодня скорее технической или даже высокотехнологической задачей. Результатом этого может быть возникновение у пациента чувства «оставленности», искусственности своего положения, если даже не ощущение себя жертвой высоких медицинских технологий, способных как подарить жизнь, так и отнять ощущение полноценности жизни. Характерное для современной науки (и биологической, и медицинской) игнорирование «несводимости человека к природе» может приводить к появлению таких медицинских практик, которые, руководствуясь понятием блага в его абстрактном, секулярном понимании, могут приводить к угрозе размывания самого понятия «человек». При этом врачи исходят из понятий достоинства, блага и т. п., опираются на «информированное согласие» пациента, которое, впрочем, всегда содержит элемент неравномерности знаний эксперта и обычного человека и приводит, в свою очередь, к неравновесности суждений, а стало быть, к возможности неправомерного медицинского решения. Ниже мы остановимся на этом.

Кто же будет в скором будущем носителем знаний о возможностях биотехнологической медицины? Возвращаясь к теме моральных качеств врачей, необходимо вновь заметить, что в современном российском обществе нет проектного представления о человеке, каким, например, был советский проект, который, несмотря на свой атеистический характер, апеллировал к лучшим качествам «передовых» представителей общества — ученых, врачей, военных, учителей и т. д. Сегодняшний студент медицинского (как и любого другого) вуза является продуктом своей эпохи, получающим свои представления о семье, долге, родине, предназначении из сетевой среды, из масс-медиа — в формате кратких сообщений, уплощения реальности, «твиттеризации» рефлексии

об окружающем мире, виртуализации представлений о нем. Сегодняшний студент окружен благами цивилизации, такими как комфорт, изобилие услуг и развлечений, он не испытывает лишений, не испытывает потребности трудиться, что не может не привести к цивилизационным сдвигам в обществе. Главными из них являются смена морально-нравственных оценок, подмена ценностных ориентиров господствующими в современном капитализме стандартами «общества потребления и прав человека». Об этом предупреждал мыслитель Х. Ортега-и-Гассет в своем известном труде «Восстание масс». В главе XI «Век самодовольных недорослей» читаем:

> Новая социальная реальность такова: европейская история впервые оказалась отданной на откуп заурядности. Или в действительном залоге: заурядность, прежде подвластная, решила властвовать. Решение выйти на авансцену возникло само собой, как только созрел новый человеческий тип — воплощенная посредственность. В социальном плане психологический строй этого новичка определяется следующим: во-первых, подспудным и врожденным ощущением легкости и обильности жизни, лишенной тяжких ограничений, и, во-вторых, вследствие этого — чувством собственного превосходства и всесилия, что, естественно, побуждает принимать себя таким, каков есть, и считать свой умственный и нравственный уровень более чем достаточным. Эта самодостаточность повелевает не поддаваться внешнему влиянию, не подвергать сомнению свои взгляды и не считаться ни с кем. Привычка ощущать превосходство постоянно бередит желание господствовать. И массовый человек держится так, словно в мире существуют только он и ему подобные, а отсюда и его третья черта — вмешиваться во все, навязывая свою убогость бесцеремонно, безоглядно, безотлагательно и безоговорочно, то есть в духе «прямого действия» [14, с. 100–101].

Мы еще вернемся к понятию «прямого действия» в контексте этики утилитаризма и протестантского либерализма. В целом уже сейчас для многих представителей медицинского сообщества характерно отсутствие рефлексивного мышления. Чем же чревата, по нашему мнению, подобная редукция требований к образованию, в частности медицинскому? Это приводит, под давлением достижений «технонауки», к глубинным изменениям всех сторон общественной жизни, наиболее важным в таких сферах, как право, образование и медицина. Особенностью этих изменений является их неотчетливость, слабо различаемая обычным человеком при выполнении им своих повседневных функций — в условиях многостепенной фрагментации, дробления и делегирования различных этапов продвижения продуктов как «биокапитализма», так и «биотехнонауки». Такой феномен хорошо описывается формулой «***Sir, I'm simply doing my job***», что приводит к размыванию ответственности за технологическое вторжение в антропологическую сущность человека. То есть к возникновению, по выражению Ортеги-и-Гассета, *«варварства специализма»*. Ортега-и-Гассет пишет в «Восстании масс»:

> Львиная доля того, что совершается в биологии или физике, — это механическая работа мысли, доступная едва ли не каждому. Для успеха бесчисленных опытов достаточно разбить науку на крохотные сегменты, замкнуться в одном из них и забыть об остальных <…> Методы работают как механизмы, и для

успешных результатов даже не требуется ясно представлять их суть и смысл <…> Но это создало крайне диковинную касту. Человек, открывший новое явление природы, невольно должен ощущать силу и уверенность в себе. С полным и безосновательным правом он считает себя «знающим». И действительно, в нем есть частица чего-то, что вкупе с другими частицами, которых он лишен, окончательно становится знанием <…> Специалист хорошо «знает» свой мизерный клочок мироздания и полностью несведущ в остальном <…> Нельзя считать его знающим, поскольку вне своей специальности он полный невежда; нельзя счесть и невеждой, поскольку он — «человек науки» и свою порцию мироздания знает назубок. Приходится признать его сведущим невеждой, а это тяжелый случай, и означает он, что данный господин к любому делу, в котором не смыслит, подойдет не как невежда, но с дерзкой самонадеянностью человека, знающего себе цену <…> В политике, в искусстве, в общественных и других науках он способен выказать первобытное невежество, но выкажет он его веско, самоуверенно и — самое парадоксальное — ни во что не ставя специалистов <…> А значит, и на этом уровне, предельно элитарном и бесконечно удаленном, казалось бы, от массового человека, сознание остается примитивным и массовым <…> Достаточно приглядеться к тому скудоумию, с каким судят, решают и действуют сегодня в искусстве, в религии и во всех ключевых вопросах жизни и мироустройства «люди науки», а вслед за ними, само собой, врачи, инженеры, финансисты, преподаватели и т. д. Неумение «слушать» и считаться с авторитетом <…> Они олицетворяют, и в значительной мере формируют, современную империю масс, и варварство их — самая непосредственная причина европейского упадка [14, с. 118–120].

Поразительно вторит этим утверждениям Олдос Хаксли в своем знаменитом романе-антиутопии «О дивный новый мир»:

Директор Центрально Лондонского ИВЦ считал всегдашним своим долгом самолично провести студентов новичков по залам и отделам. «Чтобы дать вам общую идею», — пояснял он цель обхода. Ибо, конечно, общую идею хоть какую-то дать надо — для того, чтобы делали дело с пониманием, — но дать лишь в минимальной дозе, иначе из них не выйдет хороших и счастливых членов общества. *Ведь как всем известно, если хочешь быть счастлив и добродетелен, не обобщай, а держись узких частностей; общие идеи являются неизбежным интеллектуальным злом* (курсив наш. — *О. Р.*). Не философы, а собиратели марок и выпиливатели рамочек составляют становой хребет общества [22, с. 6].

Приведенные цитаты точно иллюстрирует отечественную полемику сегодняшних «глухих» биологов с богословами, которая разгорелась недавно по поводу защиты первой кандидатской диссертации по богословию протоиереем Павлом Хондзинским, деканом богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Мы считаем это отражением попыток присвоить право на «окончательное знание» о модели существующего мира, несмотря на отчетливо наметившийся, впервые с XVIII в., «великий теологический поворот» в современном естествознании [12], или, по выражению Д. Узланера, «теологический поворот в философии, философский поворот в теологии» [21]. Но не научный спор является причиной этого противостояния, а столкновение ценностных систем. Доминирование в европейских ценностных системах проблематики прав человека нашло отражение в таком

малоизвестном сегодня документе, как резолюция Парламентской ассамблеи Совета Европы № 1580 (от 4 октября 2007 г.) «Опасность креационизма в образовании». Но одними правами человека не исчерпывается проблематика человека. По мысли митрополита Илариона (Алфеева), «тема смерти разделяет человечество на два лагеря — тех, кто верит в "загробную жизнь", и тех, кто в нее не верит» [10, с. 26]. Следует признать, что сегодня вопросы окончания жизни не обсуждаются в рамках светского общества, этот вопрос полностью делегирован Церкви и философско-этическим сообществам мыслителей. Сегодняшний светский человек живет так, как будто смерти нет. По определению священника А. Д. Шмемана, в секулярном обществе существует «заговор молчания» вокруг проблемы смерти [23]. Дальнейшее развитие этой мысли выявляет сущностный конфликт между отдельными представителями отечественной науки и православными теологами. Вызывают вопросы неравновесность терпимости христианского взгляда на достижения науки и нетерпимость европейской науки к богословским исканиям. Современная наука строится на светской антропоцентричной мировоззренческой установке, согласно которой провозглашается приоритет человека по отношению к миру в целом: человек — цель, мир — средство. Такой подход является мировоззренческой основой стратегии деятельности, порождающей современные этические глобальные проблемы, чреватые глобальной катастрофой. В онтологическом контексте это приводит к отрицанию объективной реальности, существующей независимо от человека. Отношение человека к миру сводится к полаганию первым последнего, что не позволяет избежать абсурдных противоречий в том, что есть высшая форма и цель мирового бытия. Наоборот, религиозный антропоцентризм провозглашает, что человек есть любимое детище Бога, сотворенное по его образу и подобию; достойное этого статуса поведение в грешном земном мире дарит ему вечную жизнь в мире подлинном, потустороннем [19; 18, с. 9–10].

Учитывая, что современные «проектные» биотехнологии (редактирование генома, усиление нейрокогнитивных способностей человека, технологии продления жизни человека и т. д.) и медицинские технологии (трансплантация органов, экстракорпоральное оплодотворение, суррогатное материнство и т. д.) затрагивают главное существо жизни — ее зарождение и прекращение, — а также то обстоятельство, что при этом происходит доминирование экспертного (биотехнологического) знания над профанным (знанием «обычного» человека), необходимы механизмы контроля, сдерживания, баланса и «конвоирования» движения биотехнологического прогресса, реализующего себя в развитии «биокапитализма».

Сделаем акцент на том, что оснащение студента-медика и врача только технологическим знанием, без «большой антропологии», способно вывести на сцену врача-технолога, не размышляющего над вопросами жизни и смерти. Это сделает из него врача — специалиста по продлению жизни, переформатированию ее, отключению от нее. Наиболее проблемными областями нового медицинского знания в этом отношении являются трансплантация, суррогатное материнство, клонирование человека, редактирование генома, генетическая диагностика, практика «дления» жизни, эвтаназия, стандартизация и монетизация медицинской помощи, замена ее на «каталог услуг». В предоставлении

услуг есть место отношениям «клиент — исполнитель», «заказчик — подрядчик», но нет профессионального долга врача вне денежных отношений и нет «любви сильного к слабому». Вся морально-нравственная система воспитания нынешнего студента-медика опирается на т. н. гражданскую [4, с. 64–72], или светскую этику. Покажем некоторые ее недостатки. Этическая светская система возникла из «этики утилитаризма», берущей начало у Канта и разработанной Бентамом и Миллем. На авансцену представлений о практике долженствования были выведены понятия «категорический императив», «благо», «моральная автономия». В современном секулярном обществе принято считать, что само общество является носителем некой общественной морали, в которой каждый ее член руководствуется этими понятиями как четко различимыми и усвоенными от рождения.

Проиллюстрируем свое утверждение о ненадежности светской этики следующим примером.

> Эвтаназия может быть хорошим выбором для бедных людей, которые в силу бедности не имеют доступа к медицинской помощи — такое «решение» вопроса о бедных пациентах предложила новый литовский министр здравоохранения Риманте Шалашявячюте (Rimante Šalaševičiūtė). Она сразу начала дискуссию о легализации эвтаназии в Литве, и в интервью СМИ заявила, что Литва не социальное государство, где паллиативная помощь доступна всем нуждающимся. Поэтому эвтаназия может стать решением для людей, которые «не хотят беспокоить родственников зрелищем собственных страданий [2].

Мы могли бы определить этику такого высказывания как этику «прямого действия», о котором говорилось выше. К сожалению, здесь у нас нет возможности более детально остановиться на критике идей утилитаризма. Социальные последствия широкого толкования нравственных устремлений хорошо известны из катастроф XX в., когда понятие блага исходит от социальных групп с экстремальными взглядами. Так, например, в Третьем рейхе закон о защите животных сосуществовал с государственной практикой уничтожения людей в печах концлагерей. По результатам Нюрнбергского трибунала была принята Хельсинкская декларация, устанавливающая невозможность проведения опытов над людьми, идеи которой были развиты в Конвенции Овьедо «Права человека и биомедицина» [17].

На наш взгляд, термины «биоэтика» и «биомедицина», возникшие во второй половине XX в., при их внимательном семантическом анализе обнаруживают смысловую неубедительность, а при философском анализе можно увидеть их эпистемологическую и онтологическую несостоятельность. Однако термины являются устоявшимися, и приходится оперировать этими понятиями.

Гуманистические цели биоэтики, провозглашенные в правоустанавливающих документах Евросоюза, на наш взгляд, не приводят к неукоснительному их соблюдению в контексте защиты и прав человека, и его достоинства. Тому есть несколько причин. Главная из них — в прикладном значении биоэтики, в отсутствии ее универсальности. Вторая — в невозможности светского, всеобъемлющего определения того, что является нравственной опорой современной биоэтики.

Профессор П. Д. Тищенко, например, так определяет биоэтику и ее задачи:

> Биоэтика — это антропологический плавильный цех, в котором традиционные проржавевшие формы человеческой идентичности поступают на переплавку, превращаясь в «заготовки» людей новой техногенной эпохи <…> Эти заготовки, пройдя цивилизационную обкатку и обработку, получив на время относительно устойчивую антропологическую и этико-правовую форму, вновь с неизбежностью погружаются в кризис, в нестабильную зону фазового перехода [20, с. 16].

Недостаточность ныне существующей практики светской биоэтической экспертизы как существующих технологий, так и тех, что еще «в проекте», на наш взгляд, становится очевидной и из приведенного определения, и из документов иных институтов и объединений. Из них следует, что источником истинных знаний о человеке может быть сам человек. Однако иных эффективных инструментов «конвоирования» неолиберальной гуманитарной мысли, кроме как институирования биоэтики в госпитали, фармацевтические компании и органы государственной власти в виде специальных комитетов, обладающих запретительными правами, пока не существует. Приведем ниже примеры, демонстрирующие недостаточность такого рода институализации биоэтики.

Если редактирование генома и другие «прорывные технологии» носят пока теоретический или лабораторный характер, то этическая проблематика инновационных медицинских технологий ни в чем не явлена так отчетливо, как в сложившейся клинической мировой практике донорства и трансплантации органов. «Биомедицинской технологией» клиническую трансплантацию органов можно назвать лишь отчасти, поскольку речь идет не об «улучшении» здорового человека, на что мы указывали в начале статьи, а о спасении пациента. Однако спасение это происходит за счет биологических материалов, в данном случае органов, умершего человека. Предпосылки к появлению этических вызовов сложились исторически, т. к. медики вначале овладели техническими навыками исполнения этого сложного вида искусства, и лишь затем выявились апории этого вида высокотехнологической медицинской помощи. Хрупкое равновесие мнений, возникающее вокруг проблемы посмертного донорства органов, основывается на этическом допущении и даже желательности такого вида медицинской помощи, при условии сохранения традиционных требований общества к нормам поведения и морали как обычных людей, так и медицинских профессионалов. Сложившейся практике трансплантации органов можно найти и богословское обоснование [25]. Прямо выражена позиция Русской Православной Церкви и в ее «Основах социальной концепции»:

> Наиболее распространенной является практика изъятия органов у только что скончавшихся людей. В таких случаях должна быть исключена неясность в определении момента смерти. Неприемлемо сокращение жизни одного человека, в т. ч. через отказ от жизнеподдерживающих процедур, с целью продления жизни другого. На основании Божественного Откровения Церковь исповедует веру в телесное воскресение умерших (Ис. 26.19; Рим. 8.11; 1 Кор. 15.42–44, 52–54; Флп. 3.21) <…> Однако посмертное донорство органов и тканей может стать проявлением любви, простирающейся и по ту сторону смерти. Такого рода дарение или завещание не может считаться обязанностью человека [15].

Иллюстрацией значимости для российского общества этических основ врачебной деятельности в области донорства и трансплантации является возникновение в Нидерландах и Бельгии ультралиберальной медицинской практики легального посмертного донорства органов после эвтаназии. Поводом к ней сегодня могут служить не только онкологические заболевания, но и длительные депрессивные состояния [26]. Существование таких практик неизбежно приведет к попыткам расширения приемлемости и возникновению таких моделей донорства органов, которые угрожают самой сущности человека [31; 33]. Биоэтик В. Глэннон рекомендует такой протокол получения органов, при котором, при наличии прижизненного согласия пациента на посмертное донорство, не обязательно дожидаться факта наступления смерти пациента с неизлечимым заболеванием; наиболее важным исследователь считает в таком случае обезболивание и медикаментозное «выключение» сознания будущего донора органов [27]. Поразительно, что т. н. моральные интуиции профессионального сообщества трансплантологов и реаниматологов не позволяют идентифицировать порочную практику использования биоэтиков для ненасильственного принуждения «людей, уставших жить», к жертвованию своих органов в пользу «тех, кто жить еще не устал», не вскрывают опасности этического перехода от «можно», основанному на информированном согласии пациента, к доминантному «нужно», вызванному общественной необходимостью.

Все вышесказанное является яркой иллюстрацией мировоззренческой путаницы, обязанной своим происхождением теориям утилитаризма, которые оправданы этикой многочисленных течений в протестантизме, а по сути — отпадением носителей таких заблуждений от Бога. Это лишь один пример из области высоких медицинских технологий, парадоксального использования биоэтики в нуждах «техно-медицины», наступающей незаметно, под маской заботы о «распределенном общественном благе», благе умирающих людей, et cetera. Даже известие о таких практиках способно дезавуировать не только предназначение трансплантологии, имеющей в своей основе глубокий нравственный потенциал, но и предназначение врача, т. к. существование подобных протоколов приводит к слабой смысловой различимости для врачей и общества между принципами «не навреди», «не убий» и «технологиями смертеобеспечения», реализацией т. н. права человека на смерть.

Приведенный пример показывает, как практика получения донорских органов под давлением пациентских сообществ, фармацевтических гигантов, органов государственной власти и при формальной биоэтической экспертизе может принимать вполне легальные формы, в основе которых лежат плохо идентифицируемые обычным человеком механизмы «медицинского варварства».

Что нам хотелось бы выделить в постановке проблемы? В название статьи вынесен термин «теология». Имеется в виду теология в более широком контексте, «теология родительного падежа» [24]. Без чувствования промысла Божия на современном этапе невозможно дать нравственную оценку современным медицинским технологиям, тем более если за их продвижением стоят гиганты фармацевтической промышленности и капиталистические методы хозяйствования в здравоохранения. Сама медицина, область ее регулиро-

вания и образования будущих и состоявшихся врачей стоят обособленно от области получения гуманитарного знания. Приведенные выше примеры показывают острую потребность теологического осмысления современных медицинских практик и медицинского образования. Необходимо отметить, что Католическая Церковь реагирует на появление «прорывных» технологий, отрицая противоречащие природе человека как неприемлемые [11]. Слабость позиции Католической Церкви, по нашему мнению, заключается в попытках детального регламентирования человеческой жизни. В то же время неприемлемость протестантского видения проблем заключается в парадоксальном педагогическом подходе, оправдывающем всех «по вере», снимающем необходимость личного нравственного подвига, что приводит к ложному пониманию человеком свободы.

Выше мы перечислили несколько критических для значения слова «человек» медицинских технологий. Заметим, что, называя их «критическими», мы исходим из того, что

> «суд» по-гречески — *krisis* (от слова *krino*, означающего, если исходить из этимологии, 'разделять, разрешать'). Помимо юридической составляющей, в этом термине также сходятся медицинское значение (*krisis* как решающий момент в развитии болезни, когда врач должен «рассудить», выживет ли больной или умрет) и теологическое значение (Страшный суд: *en emerai kriseos,* «в Судный день» — это предостережение несколько раз слетает с уст Иисуса в Посланиях Павла: en emerai ote crinei, «в день, когда, по благовествованию моему, Бог будет судить», *Рим.* 2: 16) [1, с. 26].

Большинство этих технологий возникло как одно из «социальных последствий распада вероучительного единства», по выражению А. М. Прилуцкого, — распада, связанного с возникновением протестантизма, позволившего довольно свободно трактовать понятия «благо», «добро» и позволять свободные отношения верующего к Слову Божьему. Так, по Лютеру:

> [В]ера [и только вера] оправдывает. Здесь, прежде всего, читателю следует объяснить, что необходимо поддерживать утверждение: Христос является Посредником, так же необходимо защищать и постулат о том, что вера оправдывает [без всяких дел]. Ибо как Христос будет Посредником, если в оправдании мы не используем Его, как Посредника, и если мы не придерживаемся мнения, что ради Него нам засчитывается праведность? Но веровать — значит уповать на заслуги Христовы, значит твердо уповать на то, что ради Него Бог желает примириться с нами [13, с. 57].

«Моральная автономия» субъекта, помимо гарантий его прав и свобод, позволяет ему при ряде обстотельств свободно относиться и к своей жизни, и к чужой, и к своему предназначению. Основные положения различных протестантских воззрений не могут служить, на наш взгляд, «моральным сторожем» при распознавании сложных этических проблем, поскольку «все оправданы по вере».

Православный подход, в отличие от протестантского, нацелен, как правило, на создание «морального ядра», «любящего сердца», которые и без на-

писанных инструкций приводили бы к принятию и человеком, и пациентом, и врачом решений, не противоречащих замыслу Бога. И это не просто слова или пожелания. По словам митрополита Илариона (Алфеева), «[с]лово о вере никогда не было легким для восприятия. Но в наше время люди порой настолько поглощены проблемами земного существования, что многим просто некогда услышать это слово и задуматься о Боге» [9, с. 9]. Вера православного человека всегда сопряжена с долженствованием. Особым значением наполняются следующие слова:

> [С]остояние человека не может быть нравственно нейтральным по отношению к Богу, но всегда имеет знак «плюс» или «минус». В первом случае человек находится в естественном состоянии <…> будучи причастен Божественной благодати, открывающей для него возможность духовного возрастания <…> Во-втором случае, отпадая от Источника жизни, человек впадает в противоестественное состояние («наперекор ей») (цит. по: [8, с. 275]).

Трудной задачей является попытка определить, «теологией чего» должен быть научный диалог Церкви и медицины. Для начала можно постулировать следующие нерешенные проблемы медицинского образования. Медицина нуждается в более твердой нравственной опоре, чем существующие моральные практики, основанные на американо-европейском понимании системы ценностей, коммерциализации, блага и долга. С учетом того, что «с врагом надо бороться на дальних подступах», формирование «православного сердца» у врача крайне необходимо уже сегодня. Нам нужна этика больных и обреченных людей, понимание смысла «исполненной жизни» в случае близкого ее окончания. Нужно четкое обоснование приемлемости или неприемлемости биотехнологий улучшения человека, поиска «суррогатных» форм бессмертия, прямо коррелирующих с устремлениями новых религиозных учений, основанных на ложной вере в научное всемогущество человека. Фактически речь идет о необходимости разработки новых, специальных разделов нравственного богословия и христианской биоэтики.

Медицина нуждается в обновленной этике врача-исследователя, врача-преподавателя, врача-эксперта. Нужна согласительная платформа, на основе которой нельзя было бы рассматривать медицину как попытку противостояния замыслам Творца, как средства, к которому обращались бы ложные надежды людей, как к универсальному способу избавления от проблем и продления жизни, исключающему их самостоятельное участие в своей судьбе. Нельзя допустить и создание «искусственных медицинских потребностей человека», по выражению Ивана Иллича [29–30]. Опасность внедрения высоких технологий состоит в том, что при ложном целеполагании чиновников и врачей, в том или ином контексте жизнь одних людей будет длиться за счет жизни других. Нельзя избежать, при недостаточности и в определенном смысле сервильности современной биоэтики, попыток обоснования технологических теорий превосходства одних людей над другими и использования достижений биотехнологий в военном деле.

Размышления над этими вопросами отсылают нас к невозвратному состоянию дел, когда факультеты медицины, права и теологии находились, об-

разно говоря, в одном университетском «доме» и регулирование всех сторон общественной жизни или попытки такого регулирования осуществлялись на единой мировоззренческой основе. Система воспроизводства «богословских кадров» в лоне Церкви осталась в целом неизменной — благодаря корпусу дисциплин, ориентированных на изучение, часто пожизненное, Откровения, Предания и святоотеческого наследия. К сожалению, современные представители передовой медицины и медицинские чиновники не имеют представления об этой незыблемой основе нравственности, хотя общеизвестно, что на протяжении веков религия являлась основой культуры, а культура — основой медицины. По мере усложнения технологий появляется запрос на христианскую антропологию, хотя не следует понимать буквально, что можно лечить исходя из практики изучения последней, однако и она, и эсхатологическая телеология способны наделить доктринальными смыслами исследовательскую и терапевтическую медицинскую деятельность, определить истинные цели науки в контексте христианского понимания предназначения человека. Догматическое православное богословие и православная антропология нужны современной медицине. Предвидим скептические замечания в ответ на эти утверждения как буквально понимаемые необходимости. Но кризис идентичности современного человека невозможно понять и преодолеть, если оценивать его как биологическую конструкцию, наделенную разумом. А раз так, то невозможно ни исцеление его, ни утешение. Отвечая на поставленный вопрос, говорим: необходимы теология медицинского образования, теология биоэтики, теология новых медицинских технологий, где первична теология, а остальные области знания вторичны. Лишь при такой иерархии понятий можно говорить о будущих успехах медицины. В противном случае последняя потеряет свое человеческое лицо. Внедрение такого подхода в современное медицинское образование будет непростым, неясны подходы, методы, формы сотрудничества Министерства здравоохранения и Министерства образования, духовных образовательных учреждений и традиционных медицинских, светских. Однако сказано: «Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам; ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят» (Мф. 7: 7–8).

ЛИТЕРАТУРА

1. Агамбен Д. Пилат и Иисус. — М.: Грюндриссе, 2014. — 128 с.

2. [Б.а.] Министр здравоохранения Литвы предложила малоимущим литовцам самоубийство как «выход из бедности» [14.08.2014] // Открытый интернет-ресурс «Политикус». — URL: https://politikus.ru/events/26868

3. Важешак С. Дарить жизнь. Биоэтика в публичной дискуссии с Церковью / пер. с польск. Ю. Дремлюга. — Гатчина.: Изд-во СЦДБ, 2010. — 182 с.

4. Вегас Х. М. Ценности и воспитание. Критика нравственного релятивизма. — СПб.: Изд-во СПбГУ, Изд-во РХГА, 2007. — 225 с.

5. Гуманистический манифест I // Аналитический портал «Гуманитарные технологии. — URL: gtmarket.ru/laboratory/basis/5469/5470

6. Гуманистический манифест III // Аналитический портал «Гуманитарные технологии. — URL: gtmarket.ru/laboratory/basis/5469/5472

7. Гундольф Ф. Парацельс / пер. с нем. Л. Маркевич. — СПб.: Владимир Даль, 2014. — 191 с.

8. Давыденков О. Догматическое богословие: учебное пособие. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. — 624 с.

9. Иларион (Алфеев), митр. Во что верят православные христиане. — М.: Никея, 2014. — 304 с.

10. Иларион (Алфеев), митр. Конец времен: Православное учение. — М.: Эксмо, 2014. — 224 с.

11. Катехизис Католической Церкви / пер. с лат. 4-е изд. — М.: Libreria Editrice Vaticana, 2001. — 814 с.

12. Копейкин К. В. Человек и мир: Противостояние или синергия? // Ответственность религии и науки в современном мире / под ред. Г. Гутнера. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. — С. 75–114.

13. Лютер М. Книга согласия. Вероисповедание и учение лютеранской церкви / пер. с нем. К. Комарова. — М.: Фонд «Лютеранское Наследие», 1996. — 484 с.

14. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / пер. с исп. А. М. Гелескула. — М.: АСТ, 2016. — 256 с.

15. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Гл. XII: Проблемы биоэтики // Сайт Русской Православной Церкви. Отдел внешних церковных связей. — URL: https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts/xii/

16. Попова О. В. Биотехнологическое конструирование искусственного естественного: социальный контекст // Знание. Понимание. Умение. — 2015. — № 2. — С. 161–171.

17. Права человека и биомедицина. Конвенция Овьедо и ее протоколы // Сетевой ресурс Совета Европы. — URL: http://www.coe.int/en/web/bioethics/biomedical-research

18. Сагатовский В. Н. Философия развивающейся гармонии (философские основы мировоззрения): в 3 ч. — СПб.: Петрополис, 1999. — Ч. 2: Онтология. — 268 с.

19. Сагатовский В. Н. Мой враг антропоцентризм // Вестник Российского философского общества. — 2007. — № 4 (44). — С. 114–118.

20. Тищенко П. Д. К Человек, конвергентные технологии и открытость навстречу будущему (вопрошание о смысле человеческого в человеке) // Рабочие тетради по биоэтике: сб. науч. ст. / под ред. П. Д. Тищенко. — М.: Издательство Московского гуманитарного университета, 2017. — С. 8–23.

21. Узланер Д. Введение в постсекулярную философию [От редакции] // Логос. — 2011. — № 3 (82). — С. 3–32.

22. Хаксли О. О дивный новый мир / пер. с англ. О. Сороки. — М.: АСТ, 2017. — 350 с. 23. Шмеман А. Д. Смерть как «практическая проблема» // Отечественные записки. — 2013. — № 5. — С. 33–45.

24. Шмонин Д. В. О философии, богословии и образовании. — СПб.: Изд-во РХГА, 2016. — 207 с.

25. Юревич Д., прот. Библейское понимание жизни и смерти человека [Доклад на научно-богословской конференции «Осмысление проблематики жизни и смерти в богословии, реаниматологии и трансплантологии» 09.12.2016]. — СПб.: СПбДА, 2016. — 7 с.

26. Dijk G. van, Giezeman A., Ultee F., Hamers R. Organ donation after active euthanasia in a patient with a neurodegenerative disease // Nederlands Tijdschrift Voor Geneeskunde. — 2013. — Vol. 157 (39): A6548. PMID: 24063672.

27. Glannon W. The moral insignificance of death in organ donation // Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics. — 2013. — Vol. 22, N2. — P. 192–202.

28. Gotzsche P. C. Deadly Medicines and Organized Crime. How big pharma has corrupted healthcare. — London: CRC Press, 2013. — 310 p.

29. Illich I. Medical Nemesis. Expropriation of Health. — London: Calder & Boyars, 1975. — 294 p.

30. Illich I., et al. Disabling Professions. — London: Marion Boyars Publ., 1977. — 127 p.

31. Ittersum F. J. van, Hendriks L. Organ Donation after Euthanasia // National Catholic Bioethics Quarterly. — 2012. — Vol. 12, N3. — P. 38–46.

32. Rajan K. S. Biocapital: The constitution of postgenomic life. — Durham: Duke University Press, 2006. — 360 p.

33. Wilkinson D., Savulescu J. Should we allow organ donation euthanasia? Alternatives for maximizing the number and quality of organs for transplantation // Bioethics. — 2012. — Vol. 26, N1. — P. 32–48.

УДК 241

Диак. Олег Терлецкий, свящ. Михаил Легеев*

РОЛЬ И МЕСТО МЕДИЦИНЫ В ИСЦЕЛЕНИИ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА

Настоящая статья поднимает проблемы, стоящие на стыке компетенции богословия и медицины. Духовные корни болезней как таковых не предполагают, однако, исключительной роли духовных методов в исцелении. Почему Церковь благословляет медицину, врачевание внешними методами, если Бог способен исцелить всякого человека? Какой духовный смысл заключает в себе работа врача? И наконец, способна ли медицина иметь в себе духовную составляющую, и возможна ли вообще синергия духовного и телесного врачевания человека, Церкви и медицины? Эти и другие вопросы затрагивает настоящая статья.

Ключевые слова: Церковь, медицина, грех, болезнь, синергия, сотрудничество, врачебная помощь, промысел Божий, повреждение природы, исцеление.

Deacon Oleg Terletskij, priest Mikhail Legeev

THE ROLE AND PLACE OF MEDICINE IN THE HEALING OF HUMAN NATURE

This article raises issues at the intersection of competence in theology and medicine. Spiritual roots of diseases as such does not imply, however, the exclusive role of spiritual practices in healing. Why the Church blesses the medicine, external medicine methods, if God is able to heal every person? What is the spiritual meaning encompasses the work of a doctor? And finally, if medicine is to have a spiritual component, and is it even possible synergy of spiritual and physical healing of the person, the Church and medicine? These and other issues are touched in this article.

Keywords: The Church, medicine, transgression, disease, synergy, cooperation, medical help, God's Providence, the defect of nature, healing.

1. Что есть болезнь? Способна ли медицина ответить на этот вопрос?

С точки зрения медицины понятие «болезнь» трудно поддается определению. Потому что невозможно разделить людей на абсолютно здоровых и полностью больных, т. к., во-первых, абсолютно здоровых людей не суще-

* Терлецкий Олег Васильевич, кандидат медицинских наук, диакон; Легеев Михаил Викторович, священник, кандидат богословия, доцент кафедры Богословия, Санкт-Петербургская Духовная Академия. Легеев Михаил Викторович, священник, кандидат богословия, доцент кафедры Богословия, Санкт-Петербургская Духовная Академия.

ствует вовсе, а во-вторых, большинство больных в некоторых условиях среды являются практически здоровыми, вполне приспособленными к условиям существования людьми. «Поэтому обычно даваемое определение болезни как отклонения от нормы, будучи понятым, абсолютно, по существу, не выдерживает критики» [5].

Врачу, патологоанатому, гистологу, физиологу, основоположнику теории клеточной патологии в медицине Р. Вирхову принадлежит самое краткое определение болезни — «жизнь при ненормальных условиях». Это определение входит в состав многих старых и современных определений, но само по себе оно недостаточно, так как касается только этиологического аспекта понятия, не затрагивая характеристики болезни как таковой [6]. Великий диагност и терапевт С. П. Боткин, не давая специального определения, характеризовал болезнь как естественное явление при невыгодных для организма условиях. Он считал, что

> …понятие о болезни неразрывно связано с ее причиной, которая исключительно всегда обусловливается внешней средой, действующей или непосредственно на заболевший организм или через его ближайших или отдаленных родителей [6].

Характеризуя биологическую, сущность болезни как явления, Сергей Петрович в 1886 г. писал:

> Всякое нарушение равновесия, не восстановленное приспособляющейся способностью организма, представляется нам в форме болезни… Реакция организма на вреднодействующие на него влияния внешней среды и составляет сущность болезни [6].

Современные определения понятия «болезнь» в медицинской науке недалеко уходят от вышеизложенного понимания:

> Болезнь — это жизнь, нарушенная в своем течении повреждением структуры и функций организма под влиянием внешних и внутренних факторов при реактивной мобилизации в качественно-своеобразных формах его компенсаторно-приспособительных механизмов; болезнь характеризуется общим или частичным снижением приспособляемости к среде и ограничением свободы жизнедеятельности больного [6].

Итак, очевидно, что медицина, сама из себя, неспособна объяснить причины болезней. Это и невозможно, поскольку медицина не оперирует понятиями, связанными с духовной жизнью человека, такими как «грех», «страсть», «богооставленность», «проклятие» и т. п. Медицина занимается только телом человека.

Принципиальную ограниченность медицины в этом плане прекрасно понимали и понимают те врачи, которые признавали значение духовно-душевной жизни человека для здоровья его тела. Так, «странный» врач хирург, профессор, *свт. Лука (Войно-Ясенецкий)* посвятил этим вопросам известный труд «Дух, душа и тело» [23]. Неоднократно свидетельствуя о связи духовных, душевных и телесных процессов в человеке [2, с. 95–96; 996–997], врач и хирург *митрополит Антоний Сурожский* говорил:

Тело без души становится трупом, отделенная от тела душа становится усопшим, покойником [2, с. 95–96];

…издревле существовало ясное понимание того, что между душой и телом, между психикой человека и телом, которым он обладает, есть двусторонняя связь. И хотя верно, что происходящее в душе отражается в теле, наносит ему ущерб, часто изменяет тело, верно и то, что тело, со своей стороны, имеет большое влияние на психологическую область человеческой жизни [2, с. 96].

Святой врач-страстотерпец Евгений Боткин, доктор медицинских наук, лейб-медик, в письме брату А. С. Боткину пишет, что когда к делам присоединилась вера, то к «принципам выпуска 1889-го г.» добавилась забота, «в каждом деле <…> не только о “Курсовом”, но “Господнем”» [7, с. 496].

Замечательны слова о глубокой связи духа, души и тела в человеке нашего современника, доктора медицинских наук, профессора, психиатра Д. Е. Мелехова:

Разделяя в человеке три сферы, три пласта его бытия, мы никак не должны забывать, что личность человека должна рассматриваться в единстве ее телесной и духовно-душевной организации. Митрополит Антоний (врач-хирург и психиатр по своему образованию и профессии) говорит так о значении тела в духовной жизни: «Тело, даже мертвое, лежащее в гробу, это не только кусок поношенной одежды, которая должна быть отброшена, чтобы душа могла быть свободной. Для христианства тело — нечто гораздо большее: нет ничего из того, что происходит с душой, в чем тело не принимало бы участия. Мы получаем все впечатления в этом мире, но также и в духовном мире частично через тело: вода крещения, хлеб и вино Евхаристии и т. д. взяты из материального мира. Мы не можем быть добрыми или злыми иначе, чем в союзе с нашим телом. С первого и до последнего дня жизни тело остается соратником души во всех делах и вместе с душой составляет целостного человека. Оно по праву соединено с миром духовным, божественным» [25, с. 59].

На стрессорный механизм развития болезней в своих работах указывают многие авторы. В таком случае, как правило, речь идет о «психосоматике». Автором термина «психосоматика» считается немецкий врач Геинрот (1773–1843), ставший позднее ординатором психиатрии в Лейпциге. В 1818 г. он сформулировал такое положение: «Причины бессонницы обычно психически-соматические, однако каждая жизненная сфера может сама по себе быть достаточным основанием». Джакоби, напротив, ввел в 1822 г. понятие «соматопсихический», чтобы подчеркнуть доминирование телесного в возникновении некоторых заболеваний [35, с. 38; 24]. Известно, что больным с психосоматическими расстройствами принято рекомендовать «психотерапию».

Буквальное значение термина «психотерапия» связано с двумя его толкованиями, базирующимися на переводе греческих слов psyche — душа и therapeia — забота, уход, лечение: «исцеление души» или «лечение души». Сам термин «психотерапия» был введен в 1872 г. Д. Тьюком в книге «Иллюстрации влияния разума на тело» и стал широко популярен с конца XIX в. [21]. Изучением закономерностей развития и функционирования психики занимается наука психология. Лечением души занимаются психотерапевты, психиатры и священники (отцы духовные) [35, с. 36; 48].

Вероятно, большинство читателей знакомо с выражением, как правило, исходящим от врачей: «Все болезни от нервов» — или с высказыванием набожных людей: «Все болезни от грехов». Где же истина? Подробный ответ нами был дан в предыдущих публикациях, где мы, в том числе, обсудили такие психологические понятия как стресс, эмоции, страсть, порочная страсть, порок, показав, как с ними связаны болезни человека [35, с. 394–397; 34, с. 33–53]. В настоящей же статье дадим краткую выжимку этой темы.

2. Что есть болезнь и какова причина болезней человека: ответ Церкви

Итак, каков же взгляд богословия Церкви на физическую болезнь человека?

Глубинной и изначальной причиною всех вообще болезней выступает порочная порча человека, дефект его природы, повреждение души и духа, вызванное грехопадением прародителей и распространившееся затем по всему человечеству, перейдя на потомков (см.: порок, страсть, порочная страсть [35, с. 394–397; 34, с. 33–53]). «Смерть собственно есть отдаление от Бога, — говорит *прп. Максим Исповедник*, — жало же смерти — грех, которое Адам прияв в себя, стал в одно время изгнан и от древа жизни и от рая, и от Бога, *после чего* ***необходимо следовала*** *и телесная смерть*» [15, с. 195].

Взгляд на болезнь со стороны медицины не самодостаточен, он с необходимостью должен быть дополнен мыслью о ее духовных корнях: «Всякий врач, хотящий вылечить телесную болезнь, ищет ее причину: от еды ли, от питья или от какого случая пришла. Но учителя церковные говорят, что *во всякой болезни повинен грех…*» [31, с. 71].

Сказанное не означает, что причиной всякой вообще болезни человека являются обязательно некоторые конкретные его грехи. Прежде всего, всякая болезнь является последствием общей греховности человечества. Возможно говорить о двух наиболее общих типах причин конкретных болезней у конкретного человека:

1. общая греховность человечества;

2. конкретные страсти человека (питаемые общей греховностью человечества).

В Священном Писании Ветхого Завета мы находим причины болезней прежде всего в конкретных страстях, укоренившихся грехах человеческих. Так, Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова, взывает к нам из глубины веков: «Сын мой! В продолжение жизни испытывай твою душу, и наблюдай, что для нее вредно, и не давай ей того… Не пресыщайся всякою сластью, и не бросайся на разные снеди; ибо от многоядения бывает болезнь, и пресыщение доводит до холеры; от пресыщения многие умерли, а воздержанный прибавит себе жизни» (Сир. 37: 30–34). Причиной болезни также могут быть гнев, раздражительность и человеческая зависть. Так, у Иова мы встречаем: «Глупца убивает гневливость, и несмысленного губит раздражительность» (Иов. 5: 2); «кроткое сердце — жизнь для тела, а зависть — гниль для костей» (Притч. 14: 30). «Во что вас бить еще, продолжающие свое упорство? — говорит Господь о целом народе, умножающем свои грехи, в книге пророка Исайи, — Вся голова в язвах, и все сердце исчахло. От подошвы ноги до темени головы нет у него

здорового места: язвы, пятна, гноящиеся раны, неочищенные и необвязанные и не смягченные елеем» (Ис. 1: 2–6). С другой стороны, не менее ярко повествует Ветхий Завет о болезненности и смертности человека как о следствии общей греховности его природы. «Дней лет наших — семьдесят лет, а при большей крепости — восемьдесят лет; и самая лучшая пора их — труд и болезнь» (Пс. 89:10), — говорит псалмопевец Давид.

Евангелие многократно свидетельствует о связи болезни как с конкретными грехами человека, так и с общей греховностью человечества. Сам Господь Иисус Христос исцеляет страждущих земными недугами людей после того и вместе с тем, как исцеляет и отпускает их грехи. Покаяние человека и обращение его за помощью к Богу становится необходимым условием чудес, совершаемых Самим Спасителем (например, евангелисты синоптики Матфей, Марк и Лука рассказывают нам об исцелении расслабленного после слов Иисуса «…прощаются тебе грехи твои» (Мф. 9: 2; Мк. 2: 5; Лк. 5: 20) и др.). Но вместе с тем на слова вопрошавших Его учеников перед исцелением слепорожденного: «Равви! кто согрешил, он или родители его, что родился слепым?», Господь отвечает: «Не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела Божии» (Ин. 9: 2–3).

О различных причинах конкретных телесных болезней у человека говорят и святые отцы. Так, например, *свт. Иоанн Златоуст* восклицает:

> Что же скажешь ты, неужели все болезни от грехов? Не все, но большая часть. Некоторые бывают от беспечности. Чревоугодие, пьянство и бездействие также производят болезни. Одно только надобно всегда соблюдать, чтобы всякий удар переносить с благодарностью. Бывают болезни и за грехи; так видим в Книгах Царств, что некто страдал болезнью ног именно по этой причине [30, с. 56–57].

Прп. Иоанн Лествичник добавляет следующие акценты в понимание причин появления конкретных болезней у человека:

> Благий наш и Всеблагий Владыка и Господь, видя, что кто-нибудь весьма ленив к подвигам, смиряет его недугом как отраднейшим подвижничеством, а иногда очищает и душу от лукавых страстей и помыслов [19, с. 238].

Об этом же говорит и *прп. Амвросий Оптинский*:

> Болезни телесные посылаются человеку от Бога не всегда за грех в наказание, но иногда и по благоволению для освобождения или для предохранения нас от недугов душевных, которые не в пример опаснее телесных [16, с. 75].

Св. прав. Иоанн Кронштадтский показывает путь постепенного и неумолимого развития в человеке телесных болезней, который является общим достоянием падшей природы человека:

> …в теле нашем всю жизнь воюют между собою начала жизни и смерти, добро и грех, болезни и здоровье. Начала смерти, долго побораемые началами жизни (жизненностью), наконец берут верх над началами жизни, потому что тело наше, как стихийное и греховное, не имеет в себе самом начал жизни, заимствуя их от души, которая через грех сама много носит в себе начал смерти, и слишком слабо для

того, чтобы противодействовать началам смертности, находящимся в самой душе. Кроме того, внутренний человек обновляется на счет тления внешнего. Бодрый, постоянно деятельный дух наконец самым усилием деятельности своей разрушает слабое, бренное тело. Сверх того, наследственные телесные болезни с течением времени все более и более усиливаются и тоже разрушают организм телесный. Таким образом, жизнь человека на земле есть постепенное, ежедневное умирание. А страсти наши? Как они уносят наше здоровье! А неумеренность, а непорядок в употреблении пищи, пития, сна, удовольствий? Как все это расстраивает тело! Итак, если постоянно тело наше разрушается и видимо близится к концу, то будем презирать его, как преходящее и прилежать всеми силами о душе бессмертной. Тело — неверный, преходящий друг [18, с. 75–76].

Важно понимать, что независимо от конкретных причин, грех как таковой, общая греховность всех людей, всегда остается коренною причиною всех болезней. В некотором смысле всякий человек (даже внезапно заболевший каким-то особенно тяжелым недугом, не связанным с тем или иным конкретным его грехом) несет совместную, коллективную ответственность за грех Адамов — за грех, продолженный и возобновленный в нем самом, равно как и в других людях. О домостроительной необходимости этой «коллективной ответственности» так, в частности, говорит св. ап. Павел: «Носите бремена друг друга, и так исполните закон Христов» (Гал. 6: 2). И здесь мы подходим к обратной стороне всякой телесной болезни — к ее домостроительному, благотворному значению для человека.

3. Домостроительный смысл болезни: лекарство от греха

Будучи следствием грехов, телесные болезни, как это ни парадоксально звучит, необходимы человеку. Умаление тела способно побудить в человеке обращение духа к Богу, нужду в Нм и покаяние перед Ним. *Свт. Феофан* Затворник объясняет: «Болезнь — не покор и не есть знак отвержения Божия. Напротив, ***и это милость Божия***. От Бога все милость: хоть болезнь, хоть беднота, хоть беда» [8, с. 81]. Святитель дает следующее наставление при болезни: «В болезни учитесь: смирению, терпению, благодушию и Бога — благодарению» [8, с. 83].

Хотя святые отцы утверждают, что болезни необходимы человеку как лекарство от греха, но действие этого лекарства может быть различно. Так, *прп. Иоанн Лествичник* говорит: «Болезнь посылается иногда для очищения согрешений, а иногда для того, чтобы смирить возношение» [19, с. 238], а *прп. Никита Стифат* добавляет, что

болезни полезны для тех, кои только вводятся в добродетельную жизнь, тем, что содействуют им к истощанию и усмирению горячей плоти. Они силу плоти делают слабейшею, грубое перстное мудрование души истончавают, ее же собственную силу соделывают сильнейшей и мощнейшей, по божественному *Павлу*: *егда бо немощствую, тогда силен есмь* (2 Кор. 12: 10) [14].

Несколько иной акцент в понимания лекарственного значения болезней для человека вносит *прп. Амвросий Оптинский*:

Болезни телесные потребны для очищения плоти, а болезни душевные чрез обиды и поношения потребны для очищения души. Но Господь, не разделяя одно

от другого, в Святом Евангелии глаголет: *Терпением вашим спасайте души ваши* (Лк 21:19) и *Претерпевший до конца спасется* (Мк. 13: 13) [27, с. 25].

Святые отцы неоднократно наставляют человека к благодушному перенесению вообще всех скорбей, в т. ч. и болезней — такое благодушное перенесение болезней телесных способствует исцелению невидимых болезней духовных, т. е. страстей, гнездящихся в человеке. ***Терпеливое и благодушное перенесение скорбей и болезней человеком само по себе имеет лекарственное значение для его духа***. Так об этом говорит, выражая общее мнение Церкваи и объясняя слова св. ап. Павла, *прп. Ефрем Сирин*: «Если постигнет тебя телесная болезнь — не малодушествуй, но переноси с благодарностью. Апостол говорит: *Когда я немощен, тогда силен* (2 Кор 12:10)» [28, с. 26]. *Прп. Серафим Саровский* повторяет его мысль: «Кто переносит болезнь с терпением и благодарением, тому вменяется она вместо подвига и даже более» [36, с. 497]. Этот великий святой в своих наставлениях рассуждает:

> Тело есть раб души, душа — царица, а потому сие есть милосердие Господне, когда тело изнуряется болезнями; ибо от сего ослабевают страсти, и человек приходит в себя; и самая болезнь телесная рождается иногда от страстей. Отними грех и болезней не будет; ибо они бывают в нас от греха, как сие утверждает св. Василий Великий: откуда недуги? Откуда повреждения телесные? Господь создал тело, а не недуг; душу, а не грех. Что же паче всего полезно и нужно? Соединение с Богом и общение с Ним посредством любви. Теряя любовь сию, мы отпадаем от Него, а отпадая, подвергаемся различным и многообразным недугам.
>
> <…> Один старец, страдавший водяною болезнью, говорил братьям, которые приходили к нему с желанием лечить его: «Отцы, молитесь, чтобы не подвергся подобной болезни мой внутренний человек; а что касается до настоящей болезни, то я прошу Бога о том, чтобы Он не вдруг освободил меня от нее, ибо поколику внешний наш человек тлеет, потолику внутренний обновляется» (2 Кор. 4: 16). Буде Господу Богу угодно будет, чтобы человек испытал на себе болезни, то Он же подаст ему и силу терпения. Итак, пусть будут болезни не от нас самих, но от Бога [32, с. 165–166].

Говорит об этом и *свт. Игнатий Брянчанинов:*

> Многими скорбями — не малыми, заметьте, но многими и разнообразными — подобает нам внити в Царствие Божие. Так определило Слово Божие. Это же всесвятое Слово повелело нам не бояться скорбей, потому что они попускаются нам Промыслом Божиим, а Промысл Божий, попуская нам их, по существенной необходимости и пользе для нас, неусыпно бдит над нами и хранит нас. Так врач для исцеления больного дает ему горькие, отвратительные и мучительные лекарства и в то же время тщательно ухаживает за ним. Веруйте этому и переносите постигшую Вас болезнь благодушно, благодаря за нее Бога [17, с. 416].

Свт. Димитрий Ростовский, как и сонм прочих святых, указывает на покаяние человека как на противоядие, корень исцеления от болезней, вызванных личным грехом:

> Хотим ли от телесных болезней избавиться? Прежде всего, их причину, грех, вылечим покаянием. Ибо и Христос Господь, добрый Врач, желая уврачевать рас-

слабленного телом, вначале расслабление души его, то есть грехи, лечит, говоря: чадо! Прощаются тебе грехи твои. И потом уже: встань, возьми постель твою, и иди в дом твой (Мф. 9: 2, 6) [31, с. 71].

Болезни призваны возбудить в человеке покаяние; равно и наоборот, покаяние человека перед Богом бывает способно исцелить сами болезни.

4. Два крайних подхода в отношении к медицине

Существует два крайних подхода в отношении к медицине: 1) отрицающий помощь медицины и 2) чрезмерно уповающий на медицину. Существуют и вариации в рамках каждой крайности.

Для *«пессимистического» подхода, отрицающего помощь медицины, характерны как простое неверие в медицину, так и идея, что верующий не должен обращаться к медикам — «Бог Сам сделает, что захочет»* — захочет исцелит, а захочет нет (корень этой идеи: медицина нарушает волю Бога о человеке). В основании такого взгляда лежит отрицание важнейшего принципа отношений Бога и человека — синергии, совместного действия в деле человеческого спасения, исцеления и возведения к Богу. Святые отцы рассматривают синергию, прежде всего, в двух контекстах:

1) как содействие Бога и человека.

2) как содействие человека и человека (в т. ч. врача и больного, врача и священника и т. д.) [9, с. 104, 111–113; 22, с. 23–43].

Неверие в медицину, по наблюдениям авторов, бывает либо от невежества, либо от отрицательного опыта лечения, либо от наличия однобоких знаний, например, о количестве лекарственных осложнений и летальных исходов, связанных с применением лекарств, на чем мы более подробно остановимся несколько позже. По своей сути это неверие является плодом извращенного понимания того, чем должна заниматься медицина. Парадоксально, но (как это часто бывает) одна крайность рождает другую крайность. Чрезмерное увлечение медициной оказывается способным породить ее отрицание.

Пренебрежительное отношение к телу, а также фатализм, утверждающий идею бездейственности в отношении предопределенных физических болезней человека, глубоко чужды христианскому отношению к болезням и их врачеванию.

Более широко представлен в мире *«гипероптимистический» подход, полагающий возможным «с помощью пилюль» исцелить человека, состоящего из духа, души и тела* (1 Фес 5: 23) [23]. Его сторонники роль всеисцеляющего Бога приписывают фармакотерапии, делая акцент на ее широкое применение (см. критику такого подхода: [23]), или другим медицинским методам, изобретенным человеком. Для такого подхода характерна, например, вера в эликсир мудрости и бессмертия, машину времени, перемещение в пространстве, клонирование и т. д. Его основанием выступает секуляризация общества, его отход от Бога, бесплодное мнение, представляющее возможным жизнь человека, поддерживаемую собственными силами, — жинь без Бога и вне Бога.

Именно из такой философии прежде всего вытекают многочисленные случаи перегибов в попытках медицинского исцеления болезней. Так, в настоящее время особенно актуальна тема лекарственных осложнений. Один из главных

врачебных постулатов — «не навреди», к сожалению, далеко не всегда осуществляется на практике. Врачи всего мира сталкиваются с развитием у большого количества пациентов тяжелых осложнений, непосредственно связанных с назначенной им терапией, вне зависимости от диагноза. Например, при анализе ятрогенных осложнений было установлено, что тяжелые, подчас необратимые осложнения в результате лекарственной терапии возникают у миллионов пациентов, только количество летальных исходов, связанных с применением лекарств, достигает сотен тысяч [35, с. 407–410].

Опыт изучения медицинских ошибок и связанных с ними лекарственных осложнений представлен в исследовании, организованном в США. По итогам этого исследования, в ноябре 1999 г., был составлен отчет, озаглавленный: «Человеку свойственно ошибаться: повышение безопасности в здравоохранении». В отчете, в частности, нем указывалось, что в результате медицинских ошибок при назначении лекарств в больницах США ежегодно умирает от 44 000 до 98 000 человек. Это больше, чем смертность в результате автомобильных аварий (43 458), рака молочной железы (42 497) или СПИДа (16 516). Согласно полученным данным, только от ошибок, связанных с неправильным применением лекарств, ежегодно погибает 7000 человек, что на 16% больше, чем смертность в результате производственного травматизма [37]. Подобное положение отмечается и в других развитых странах. Так, во Франции в 1997 г. около 10% всех госпитализированных составляли больные с побочными реакциями. Осложнения лекарственной терапии возникли у 1 317 650 пациентов, из них в 18 447 (1,4%) — летальные и в 434 824 (33%) случаев — серьезные [38].

Неблагоприятные побочные реакции — это не только медицинская, но и социально-экономическая проблема. Seeger J. D. и соавт. отмечают, что экономические затраты, связанные с лекарственными осложнениями, составляют в США около 76,6 млрд долл. в год [40]. Только на лечение предотвратимых осложнений фармакотерапии общие годовые затраты в США составляют 17 млн долл. [39].

Необходимо учитывать, что из существующего разнообразия известных лекарственных препаратов (100%) всего лишь 5% обладают достоверным лечебным действием, и лишь 1% из них может оказать реальную неотложную помощь больному (данные круглого стола с участием ведущих фармакологов России) [35].

Все эти факты показывают нам масштаб последствий чрезмерного увлечения медициной в современном мире, обусловленного именно секуляризацией общественного сознания с вытекающим из этого факта *сдвигом сознания — переложением надежды на спасение человека на одни лишь внешние средства, доступные и подвластные самому человеку.*

5. Христианский подход к медицине. Нужно ли верующему обращаться к врачу?

Христианское отношение к врачам, медицине и ее помощи больному человеку прекрасно выражено в следующих словах Священного Писания, в Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова:

Почитай врача честью по надобности в нем, ибо Господь создал его, и от Вышнего — врачевание, и от царя получает он дар. Знание врача возвысит его голову, и между вельможами он будет в почете. Господь создал из земли врачевства, и благоразумный человек не будет пренебрегать ими. Не от дерева ли вода сделалась сладкою, чтобы познана была сила Его? Для того Он и дал людям знание, чтобы прославляли Его в чудных делах Его: ими он врачует человека и уничтожает болезнь его. Приготовляющий лекарства делает из них смесь, и занятия его не оканчиваются, и чрез него бывает благо на лице земли. Сын мой! в болезни твоей не будь небрежен, но молись Господу, и Он исцелит тебя. Оставь греховную жизнь и исправь руки твои, и от всякого греха очисти сердце. Вознеси благоухание и из семидала памятную жертву и сделай приношение тучное, как бы уже умирающий; и дай место врачу, ибо и его создал Господь, и да не удаляется он от тебя, ибо он нужен. В иное время и в их руках бывает успех; ибо и они молятся Господу, чтобы Он помог им подать больному облегчение и исцеление к продолжению жизни. Но кто согрешает пред Сотворившим его, да впадет в руки врача! (Сир. 38: 1–15).

Выше мы обозначили богословские контуры неприемлемости подходов, как категорически отрицающих значение медицины для человека и его исцеления, так и, напротив, отрицающих необходимость обращения к Богу для исцеления человека. Следующие слова *свт. Василия Великого* о врачевании, которое он называет врачебным искусством, предостерегающие от обеих крайностей в отношении к медицине, оказываются особенно актуальны в современном мире:

Поскольку всем возмущаемое тело наше подвержено многоразличным повреждениям, и извне приключающимся, и зарождаемым внутри принятой пищей, приводится в изнеможение и излишествами, и недостатками, то распоряжающийся всей нашей жизнью Бог дозволил нам врачебное искусство, которое, в образец душевного врачевания, имеет целью избавлять от излишнего и восполнять недостаточное… И надо стараться так пользоваться, в случае нужды, искусством, чтобы не в нем одном поставлять причину здоровья или болезненного состояния, но принимать предлагаемые им пособия во славу Божию и в образец попечения о душе [29, с. 72–73].

(Впрочем) немалая опасность, — говорит он, — впасть умом в эту ложную мысль, будто бы всякая болезнь требует (только) врачебных пособий, потому что не все недуги происходят естественно и приключаются нам или от неправильного образа жизни, или от других каких-либо вещественных начал, в каких случаях, как видим, иногда полезно бывает врачебное искусство, но часто болезни суть наказания за грехи, налагаемые на нас, чтобы побудить к обращению. Сказано: кого любит Господь, того наказывает (Притч. 3: 12); и: оттого многие из вас немощны и больны и немало умирает. Ибо если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы. Будучи же судимы, наказываемся от Господа, чтобы не быть осужденными с миром (1 Кор. 11: 30–32). Таковым надобно в безмолвии, оставив врачебные попечения, терпеть насланную на них болезнь, пока не познают своих прегрешений, по примеру сказавшего: гнев Господень я буду нести, потому что согрешил пред Ним (Мих. 7: 9). Им должно показать свое исправление, принеся плоды, достойные покаяния, и помнить Господа, сказавшего: вот, ты выздоровел; не греши больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже (Ин 5: 14) [29, с. 75–76].

Свт. Феофан Затворник разъясняет, что средства врачевания, естественные и сверхестественные, — все от Бога:

> Как я писал уже и теперь прописываю, что к лекарствам обращаться нет греха, ибо и лекарь Божий, и лекарства Божии, и рецепты Божии. Спросите у смиренных докторов. Они откровенно скажут, что не знают сами, как пишутся рецепты исцеляющие. Итак, если вы, уповая на Бога и от Него чая помощи, а не от доктора и лекарств, обращаетесь к естественным средствам врачевания, то тут нет греха. Когда Богом даны сии средства, то к ним и обращаться должно. Богу угодно было окружить нас, кроме естественных, и сверхъестественными средствами. И никому не закрыт доступ к сим источникам. Ключ к ним — вера. И Бог, когда хочет сим образом исцелить, Сам же влагает и силу веры и влечет туда, где благоволит дать исцеление. Мы слепы. И не зная, где сокрыто Богом для нас врачевание, ходим по всем Богом данным средствам: и естественным, и сверхъестественным… [8, с. 86].
>
> Лечиться же нет греха, хоть и от Бога болезнь: ибо и разум лечебный Бог дает, и лекарства Бог же создал. Потому, прибегая к лекарю и к лекарствам, не будешь прибегать к тому, что находится вне Божиих путей и учреждений [8, с. 81].

Свт. Феофан обращает наше внимание на многообразие путей Божиих и Его промысла по исцелению человека:

> И лекарь не мешает, и преданность Богу нужна. То и другое пусть идет. Не попал — переменить лекарство. Молитесь, чтоб Господь его надоумил. Если не надоумляет, верно, лучше жить с больною головою [8, с. 83].

Ту же самую мысль высказывает и *прп. Паисий Святогорец* в следующих словах:

> Богу известно, в чем мы имеем нужду. Когда врачи не могут нам помочь, следует спросить Бога, Который совершает невозможное человекам. Когда и Бог не слушает нас, следует знать, что Бог, Который по природе Благ, хочет, чтобы получилось что-то доброе. Только нам надо просить Его подавать нам терпение [26, с. 67].

Митрополит Антоний (Блюм), врач и хирург, в своих беседах «О современной медицинской этике» обсудил целый ряд животрепещущих вопросов, связанных с эвтаназией, абортами, искусственным оплодотворением, наследственными болезнями, пересадкой органов и «созданием нового рода человека». На вопрос «*Не значит ли это, что для врача, для наркоза, для целительных мер нет места в жизни верующего человека?*» он ответил следующими словами:

> Нет, я думаю, что есть место; и то, и другое должно быть применяемо. Если ты заболеваешь (не простудой, конечно, а чем-нибудь серьезным), ты можешь обратиться к Богу, поставить себя перед Его лицом, очиститься, причаститься Святых Тайн, попросить о том, чтобы тебя помазали святым елеем, и вместе с этим обратиться к врачу… О том же самом говорит Серафим Саровский: надо обращаться к врачу, потому что это знак какой-то доли смирения. Нельзя сказать: «Я своими молитвами и своей полной отдачей Богу обеспечу свое здоровье». Можно сказать: «В руки Твои, Господи, предаю дух мой» — и быть готовым к тому, что

ты будешь и дальше болеть и умрешь. Но если речь идет об исцелении — а порой надо бороться за здоровье и за силы, потому что у тебя задача, которую Бог тебе дал — в таком случае надо обратиться и к врачу, но не оставляя в стороне и духовное исцеление. То есть, стоя перед Богом, знать, что, останешься ли ты жив, будешь ли ты здоров или нет, в конечном итоге — в Его руке, и что ты хочешь только одного: «Да будет воля Твоя, а не моя, Господи» [1, с. 22].

Митр. Антоний подчеркивает ключевую мысль в том отношении к медицине и вообще к исцелению от болезней, которое должно сопровождать христианина: человек не должен ограничивать волю Божию о себе, не должен препятствовать промыслу Божию — должен *принимать любую помощь — от Бога и от человека — ведь, в конечном счете, вся эта помощь, питаемая любовью и состраданием, будет помощью от Бога.*

Важно понять и то, почему Всемогущий, Создатель, Всеблагий, Всемилостивый и Прещедрый Господь наш Иисус Христос, который воскрешает даже мертвого Лазаря (Ин. 11: 11–14; 39–44), сына вдовы Наинской (Лк. 7: 11–17), умершую дочь Иаира (Мф. 9: 23; Мк. 5: 38; Лк. 8: 52), исцеляет десять прокаженных (Лк. 17: 11–19), прокаженного (Мф. 8: 2–4; Мк. 1: 40–44; Лк. 5: 12–14), слепорожденного (Ин. 9: 1–38), сына царедворца (Ин. 4: 43–54), расслабленного при овечьей купальне (Ин. 5: 1–16), сухорукого (Мф. 12: 9–14; Мк. 3: 1–6; Лк. 6: 6–11), слугу капернаумского сотника (Мф. 8: 5–13), расслабленного в Капернауме (Мф. 9: 1–8; Мк. 2: 1–12; Лк. 5: 17–26), бесноватых в стране Гадаринской (Мф. 8: 28–34; Мк. 5: 1–20; Лк. 8: 26–37), бесноватого в Капернауме (Мк. 1: 21–28; Лк. 4: 31–37), тещу Петра и множество людей (Мф. 8: 14–15; Мк. 1: 30–31; Лк. 4: 38–39), кровоточивую женщину (Мф. 9: 20–22; Мк. 5: 25–29; Лк. 8: 43–48), слепого в Вифсаиде (Мк. 8: 22–26), дочь хананеянки (Мф. 15: 21–28; Мк. 7: 24–30), бесноватого отрока (Мф. 17: 14–23; Мк. 9: 14–32; Лк. 9: 37–45), иерихонского слепца (Мф. 20: 30–34; Мк. 10: 46–52; Лк. 18: 35–43), глухонемого косноязычного (Мк. 7: 31–37), через пророка Исаию говорит Езекии: «пусть принесут пласт смокв и обложат им нарыв; и он выздоровеет» (4 Цар. 20: 7; Ис. 38: 21).

Вдумавшись в эти слова, начинаешь понимать, что кроме молитвы к Господу (Ис. 38: 1, 21), веры и покаяния, Богу угодно, чтобы болеющий человек, имея нужду, желающий исцелиться, *приложил собственные усилия к выздоровлению.* Потому что не нужно просить у Господа то, что человек в состоянии сделать сам или с помощью врача. Оптимальными для выздоровления больного являются обстоятельства, когда он с верою, покаянием, с молитвою к Господу, выполняет рекомендации лечащего врача, и в результате Господь может его исцелить.

Конечно, нельзя забывать и игнорировать особые случаи. Благословение Божие обращаться к медицине не является заповедью и не означает еще обязательности «делать все возможное и невозможное» для человека, чтобы вернуть утраченное здоровье. История наполнена примерами особого промысла Божия о некоторых людях, примерами стойкого и терпеливого перенесения людьми своих болезней с благодарностью Богу, *примерами ограничения вмешательства медицины в жизнь человека:* Пимена Многоболезненного [13, с. 106–114], крестьянского иконописца Журавлева Григория Николаевича [3], прп. Паисия Святогорца [20] и др. Когда немощные телом с момента своего рождения или

тяжело болеющие люди (у старца Паисия Святогорца было мучительное онкологическое заболевание — злокачественная опухоль в кишечнике) имели здоровый дух и никогда не роптали по поводу своей болезни. Но исключение еще более подтверждает правило — правило духовной ответственности человека о своем физическом здоровье, на пути исполнения которого медицина способна оказать ему действенную помощь.

7. Совместный путь телесного и духовного исцеления: медицина и Церковь

Митрополит Антоний (Блюм) считал, что «медицина как отрасль человеческой деятельности занимает совершенно особое место именно потому, что наука в ней сочетается с ценностями, подходом, не имеющими ничего общего с наукой. ***В основе врачебного подхода — сострадание, а сострадание по своей природе ненаучно***» [1, с. 43]. «Христианин-врач, — говорит митр. Антоний, — должен совершать свое служение под Божиим руководством и никогда не разрешать себе таких действий, которые он перед Богом не мог бы оправдать. Кроме того, можно говорить об очень глубоком сотрудничестве между пациентом и врачом. Сотрудничество должно существовать всегда, потому что пациент не может быть просто объектом лечения. Если он не сотрудничает, не понимает, что с ним происходит, не борется за жизнь, за цельность вместе с врачом, то лекарства не всегда могут помочь» [1, с. 7].

Святой врач-страстотерпец Евгений Боткин в одном из своих писем к сыну Георгию, выразил свое отношение к профессии врача как ***к средству познания Божьих творений***, Его премудрости: «Главный же восторг, который испытываешь в нашем деле… заключается в том, что для этого мы должны все глубже и глубже проникать в подробности и тайны творений Бога, причем невозможно не наслаждаться их целесообразностью и гармонией и Его высшей мудростью» [4].

Таким образом, чтобы добиться хороших результатов в терапии, лечащий врач, сострадая своему пациенту, обязан воздействовать как на соматические, так и на психические симптомы, стараясь максимально уменьшить груз его психологических проблем, а это может произойти только при сотрудничестве пациента с врачом. Врач должен «все глубже и глубже проникать в подробности и тайны творений Бога» и понимать, что врач лечит, а исцеляет Господь!

Конечно, врач посредством приобретенных специальных знаний в состоянии облегчить физические страдания больного, вызванные телесными болезнями. Порою он может помочь больному справиться и с душевными переживаниями, добиться ремиссии терапевтического заболевания, сделать сложную хирургическую операцию, оказать неотложную помощь, провести реанимационные мероприятия, но исцелить человека в полном смысле этого слова не в состоянии. Кроме этого разные врачи обладают разным уровнем знаний, у врача отсутствует бесстрастность, он является личностью, со своими целями, задачами, страстями, и амбициями. На вопрос от одного из своих духовных чад (сейчас уже священника, профессора, доктора медицинских наук и доктора богословия): «А за что вообще отвечают на мытарствах врачи и целители?» — батюшка, приснопамятный митрофорный протоиерей

Василий (Лесняк) ответил: «Только за то, что они заслоняют собою Бога от человека» [12].

По данным кандидата медицинских наук диак. Олега Терлецкого, вероятность наступления клинической ремиссии у 42 пациентов больных псориазом, входящих в 1-ю группу (активные прихожане храмов) составила 95,2% случаев, а у 45 из 2-й (равнодушные к религии) — 71,1%. Вероятность наступления клинической ремиссии во 2-й группе пациентов статистически значимо ниже, чем в 1-й ($p < 0,05$). Оказалось, что у верующих людей вероятность наступления клинической ремиссии гораздо выше, чем у атеистов. Более того, у верующих в Бога больных псориазом средние сроки лечения составили 38 суток, тогда как у атеистов — 52 [34, с. 37–38].

Доктор медицинских наук, доктор богословия, прот. Григорий Григорьев, указывает, что всего катамнестическим пятилетним наблюдением из числа больных алкоголизмом, давших только лечебный зарок, оказалось охвачено 18 989 чел., а давших церковный зарок — 3 414 пациентов [9, с. 424, 432]. Из числа пациентов, давших только лечебный зарок, воздержались от употребления алкоголя в течение пяти лет только — 23,8%, а из числа больных, давших церковный зарок, таких больных оказалось 31,4% [9, с. 432]. Следовательно,

> на функцию сохранения состояния ремиссии достоверно ($p < 0,05$) влияют: двойной зарок (помимо лечебного зарока во время психотерапии — зарок целебный в церкви), установка на лечение (срок и степень самостоятельности воздержания от алкоголя перед лечением, мотивация к трезвости и срок зарока), возраст и пол больного, а также социальная среда обитания после лечения [10, с. 32].

Стоит отметить также тот факт, что «за совместные усилия врачей и церкви в лечении алкоголизма высказались около 90% больных» [10, с. 24].

Приведем еще одно важное свидетельство важности совместной духовно-врачебной деятельности в деле исцеления болезней:

> Не только по нашим данным, но и в научной литературе говорится о высокой эффективности духовно ориентированного лечения современных больных. Так, например, по данным Р. Уоллеса и его коллег, среди пожилых людей, регулярно посещающих церковь, на 35% больше долгожителей, чем среди их неверующих ровесников… Роберт Б. Уоллес не знает, в чем тут дело, однако рекомендует своим больным посещать церковь. Фактом является и то, что у пациентов с сердечными заболеваниями возникает на 30% меньше осложнений, если за них молятся… В течение многих лет в Санкт-Петербургской епархиальной благотворительной больнице Святой Блаженной Ксении Петербургской обследовали и лечили больных ортопедо-травматологического профиля, узнавая об их отношении к религии… Изучались клинические течения и осложнения следующих травм: переломы бедренной кости после интрамедуллярного остеосинтеза; перелома костей голени, леченного как консервативно, так и оперативно, в том числе после внеочагового компрессионно-дистракционного остеосинтеза; перелома обеих лодыжек с подвывихом стопы. Из 102 больных I группы (равнодушные к религии, не относящие себя к какой-либо конфессии и атеисты) осложнения и неудачи наблюдались у 15 человек (14,7%). Из 93 пациентов II группы (активные прихожане храмов) осложнения и неудачи были у 3 человек (3,2%). Таким образом, в лечении

атеистов больше сложностей и неудач. Верующие в Бога выздоравливают быстрее почти в 5 раз [11, с. 263].

Таким образом, совместная работа врачей и священников достоверно повышает эффективность терапии различных заболеваний. Что неизбежно ведет к существенному снижению материальных затрат, связанных с лечением, самих пациентов, а также государственных медицинских учреждений и страховых компаний.

Следовательно, медицина как наука может:

1) изучать анатомию и физиологию человека, фармакологию и др. предметы, чтобы оказать ему неотложную и квалифицированную помощь, с целью временного восстановления и спасения его тела; помочь, больному облегчить страдания, добиться ремиссии заболевания, продлить жизнь человека с помощью хирургической операции и лекарств;

3) не «заслонив собою Бога от человека» [12], исполнив свой врачебный долг, направить больного к Всемогущему врачу и целителю — Господу Богу, с целью не только временного спасения его тела, но и вечного — души, в котором уже и душа, и тело способны будут пребывать в гармоничном и цельном сосуществовании, не требуя более ни врачей, ни лекарств.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антоний (Блум), митр. Сурожский. О современной медицинской этике. — СПб.: Возрождение, 2009. — 63 с.

2. Антоний Сурожский, митр. Труды. — М.: Практика, 2014. — 1097 с.

3. Бедула О. Свет Журавлевских икон // Аргументы и факты (Самара). — 2009. — 8 июля. — № 28 (835). — URL: http://gazeta.aif.ru/online/samara/ 835/01_08 (дата обращения: 03.01.2014).

4. Биография Евгения Боткина — житие святого врача-страстотерпца. — URL: http://pravera.ru/index/ biografija_evgenija_botkina_zhitie_svjatogo_vracha_strastoterpca/0–3629 (дата обращения: 10.08.2017).

5. Болезнь. — URL: http://bigmeden.ru/article/Болезнь (дата обращения: 10.08.2017).

6. Болезнь. — URL: http://бмэ.орг/index.php/БОЛЕЗНЬ (дата обращения: 10.08.2017).

7. Боткина Т. Е. Царский лейб-медик. Жизнь и подвиг Евгения Боткина. — СПб.: Царское Дело, 2010. — 532 с.

8. Георгий (Тертышников), архимандрит. Симфония по творениям святителя Феофана, Затворника Вышенского. — М.: ДАРЪ, 2006. — 664 с.

9. Григорьев Г. И. Грех как аддиктивное поведение: богословские основания и медико-психологический опыт исследования. — СПб., 2014. — 472 с.

10. Григорьев Г. И., иерей. Грех как аддиктивное поведение: богословские основания и медико-психологический опыт исследования: автореф. дис. … д-ра мед. наук. — М., 2015. — 29 с.

11. Григорьев Г. И. Духовно ориентированная психотерапия патологических зависимостей / под ред. проф. Г. И. Григорьева. — СПб.: ИИЦ ВМА, 2008. — 504 с.

12. Григорьев Григорий. Батюшка. Исповедь по вдохновению. — URL: http://rutas.euro.ru/info/slovo/v5/s16.htm (дата обращения: 10.08.2017).

13. Димитрий Ростовский, свт. Жития святых. На русском языке изложенные по руководству четьих миней святителя Димитрия Ростовского. — М.: Сибирская Благозвонница, 2008. — Месяц август. — 736 с.

14. Добротолюбие избранное для мирян. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. — 352 с.

15. Добротолюбие: в 5 т. / в рус. пер. свт. Феофана, Затворника Вышенского. — М.: Сибирская Благозвонница, 2010. — Т. 3. — 445 с.

16. Душеполезные поучения преподобных Оптинских старцев: в 2 т. — М.: Введенская Оптина пустынь, 2009. — Т. 2. — 591 с.

17. Игнатий (Брянчанинов), свт. Избр. письма. — М.: Благовест, 2011. — 688 с. (Серия «Наследие русского святителя»).

18. Иоанн Кронштадтский, св. прав. Моя жизнь во Христе. — М.: Ковчег, 2009. — 976 с.

19. Иоанн Синайский, прп. Лествица. — Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2007. — 496 с.

20. Исаак, иеромонах. Житие старца Паисия Святогорца. — URL: http://azbyka.ru/otechnik/Zhitija_ svjatykh/zhitie-startsa-paisija-svjatogortsa/13.

21. Карвасарский Б. Д. Психотерапия. — М.: Медицина, 1985. — 304 с.

22. Легеев М., свящ., Григорьев Г., свящ. Зависимость как болезнь социума и проблема синергии в деле ее преодоления: аспекты богословия и медицины // Христианское чтение. — 2015. — № 1. — С. 23–43.

23. Лука (Войно-Ясенецкий), святитель. Дух, душа и тело. — М.: Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2009. — 149 с.

24. Любан-Плоцца Б., Пельдингер В., Крегер Ф. Психосоматический больной на приеме у врача. — СПб.: НИПИ им. В. М. Бехтерева, 1994. — 245 с.

25. Мелехов Д. Е. Психиатрия и проблемы духовной жизни. — М.: Свято-Филаретовская Московская высшая православно-христианская школа, 1997. — 162 с.

26. Паисий Святогорец, старец. Письма; Руководство к молитве; Духовное завещание / пер. с новогреч. Т. Самойленко. — М.: Сретенский монастырь, 2011. —144 с.

27. Симфония по творениям прп. Амвросия, старца Оптинского. — М.: ДАРЪ, 2007. — 352 с.

28. Симфония по творениям прп. Ефрема Сирина. — М.: ДАРЪ, 2008. — 480 с.

29. Симфония по творениям свт. Василия Великого. — М.: ДАРЪ, 2009. — 512 с.

30. Симфония по творениям свт. Иоанна Златоуста. — М.: ДАРЪ, 2009. — 576 с.

31. Симфония по творениям свт. Димитрия Ростовского. — М.: ДАРЪ, 2008. — 608 с.

32. Спасая себя и других: Прп. Серафим и наше время. Наставления прп. Серафима Саровского. — М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. — 176 с.

33. Терлецкий О. В., Григорьев Г. И. Духовно ориентированная терапия. — СПб., 2013. — 392 с.

34. Терлецкий О. В., Григорьев Г. И., Разнатовский К. И., Легеев М. В. Сложности терапии псориаза, связанные с психологическими и духовными проблемами пациентов, пути их решения / Терлецкий О. В. // Вестник психотерапии. — СПб., 2015. — № 54 (59). — С. 33–53.

35. Терлецкий О. В., Разнатовский К. И., Григорьев Г. И. Псориаз. Руководство по диагностике и терапии разных форм псориаза и псориатического артрита. — СПб.: ДЕАН, 2014. — 486 с.

36. Цветник духовный. Мысли и изречения святых и великих людей. — М.: ДАРЪ, 2010. — 592 с.

37. Ecolano F., Bisbe E., Castillo J. et al. Drug allergy in a population of surgical patients // Rev. Esp. Anestesiol. Reanim. — 1998. — Vol. 45, N10. — P. 425–430.

38. Imbs J. L., Pouyanne P., Haramburu F. et al. Jatrogenic medication: estimation of its prevalence in French public hospitals // Regional Centers ol Pharmacuvigiaincc. Therapie. — 1999. — Vol. 54, N1. — P. 21–27.

39. Olsen P. M., Lorentzen H., Thomsen K., Fogtmann A. Medication errors in a pediatric department // Ugeskr. Laeger. — 1997. — Vol. 159, N16. — P. 2392–2395.

40. Seeger J. D., Kong S. X., Schumock G. T. Characteristics associated with ability to prevent adverse-drug reactions in hospitalized patients. Pharmacotherapy. — 1998. — Vol. 18, N6. — P. 1284–1289.

УДК 27–144.89; 27–675

М. Ю. Хромцова*

КОМПАРАТИВНАЯ ТЕОЛОГИЯ О ВСТРЕЧЕ С РЕЛИГИОЗНЫМ «ДРУГИМ»: ПРОБЛЕМЫ И ВОЗМОЖНОСТИ**

Автор статьи рассматривает особенности и характерные черты компаративной теологии — новой академической дисциплины, разработанной в контексте растущих межрелигиозных встреч в последние десятилетия и рассматриваемой многими как одно из потенциально наиболее интересных и многообещающих направлений в современной конструктивной богословской деятельности. В статье дается описание задач и методов компаративной теологии на примере взглядов Ф. Клуни, Дж. Фредерикса, К. Уорда, М. Мойяэрт, К. Киблингер, К. фон Штоша, обсуждаются критические замечания в ее адрес, а также отмечается, что она открывает новые перспективы для конфессиональной теологии и всех богословских дисциплин.

Ключевые слова: компаративная теология, теология религий, межрелигиозный диалог, Ф. Клуни, Дж. Фредерикс, К. Уорд.

M. Y. Khromtcova

COMPARATIVE THEOLOGY ABOUT MEETING WITH THE RELIGIOUS "OTHER": PROBLEMS AND OPPORTUNITIES

The author examines the features and characteristics of comparative theology, a new academic discipline developed in the context of growing interreligious meetings in recent decades and considered by many as one of the potentially most interesting and promising areas in contemporary constructive theological activity. The article describes the tasks and methods of the new discipline by examining the views of F. Clooney, J. Fredericks, K. Ward, M. *Moyaert, K.* Kiblinger, K. von Stosch. Critical comments on comparative theology are discussed, and it is also noted that comparative theology opens new prospects for confessional theology and all theological discipline.

---

* Хромцова Марина Юрьевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия.

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

Keywords: comparative theology, theology of religions, inter-religious dialogue, F. Clooney, J. Fredericks, K. Ward.

Компаративная теология — новая академическая дисциплина, разработанная в контексте растущих межкультурных и межрелигиозных встреч в последние десятилетия. Она рассматривается многими как одно из потенциально наиболее интересных и многообещающих направлений в современной конструктивной богословской деятельности. Сам термин «сравнительная теология», хотя уже и использовался прежде, однако вновь был популяризирован современными мыслителями, такими как Фрэнсис Клуни, Джеймс Фредерикс, Кит Уорд. Характерной чертой сравнительного изучения религий XIX и XX вв. было стремление всячески освободиться от конфессиональной теологии как устаревшей, догматической и посредством сравнения эмпирических данных прийти к знанию общих закономерностей, более глубоких структур различных и противоположных типов религий. В отличие от этого, новая дисциплина моделирует уважительный, заинтересованный, но при этом и критический диалог в рамках сравнительного богословия. Клуни и Фредерикс, оба являющиеся католическими священниками, утверждают, что компаративная теология отличается от религиозных исследований именно тем, что она носит конфессиональный характер, является «интеллектуальной дисциплиной, основанной на вере» [3, p. 132]. Ее появление явилось благоприятной возможностью для исследователей, скептически относящихся к нынешнему состоянию (в основном христианских) теологий религий: их глобальному подходу, априорной методологии, отсутствию конкретных данных. Стремясь преодолеть эти ограничения, теологи-компаративисты ищут способы начать сравнительные исследования заново: предполагается, что теолог, укорененный в определенной традиции и сообществе, переживает процесс «пересечения границ» и «возвращения», процесс распознавания и интеграции, требующий большего времени и созревания, чем сравнительное исследование, проведенное внешним, обособленным и объективным наблюдателем [25, p. 977]. Компаративная теология стремится предложить эффективный способ познания другой религии без риска потери собственной идентичности, подразумевающий пересечение собственных границ для привлечения идей других религий к их творческой интерпретации с христианской традицией. Сравнительное богословие, объясняет Клуни, — это акт веры, стремящейся к пониманию, который уходит корнями в определенную религиозную традицию, но из этой основы начинает изучать одно или несколько других вероисповеданий. Это изучение проводится ради новых богословских идей, взаимнообогащающих как вновь встреченную традицию, так и свою собственную [4, p. 10]. Именно это желание учиться у других традиций отличает новую дисциплину от попыток их богословского использования в своих апологетических или миссионерских целях. И также этот акцент, делаемый на обучении, а не просто на изучении других традиций, отличает ее от сравнительного изучения религий [9, p. 1042]. Компаративная теология отличается от того, что часто называют «религиозными исследованиями», уточняет Уорд, в основном касаясь смысла, истины религиозных убеждений, а не психологических, социологических или исторических элементов религиозной жизни [32, p. 40]. В отличие от феноменологов,

компаративные теологи предпринимают глубокий опыт изучения другой традиции, чтобы выяснить, могут ли существовать в религиозной перспективе другого истины и ценности, которым они могли бы учиться и которые могли бы усиливать, обогащать или плодотворно оспаривать свою конфессиональную перспективу. В соответствии с этими задачами необходим и соответствующий уровень образования, подготовки для приобретения фундаментального опыта вступления в межрелигиозный диалог с хорошо осведомленными участниками, способными услышать другого и ответить, а также реагировать критически, когда это необходимо [29, p. 4]. И поскольку в этом подходе фокусом исследования чаще становится конкретная религия в конкретном контексте, постольку компаративисты склонны быть специалистами в той или иной религии: Клуни — в индуизме; Фредерикс — в буддизме.

Компаративную теологию можно рассматривать как часть прогрессивного вызова гегемонистскому дискурсу, столь характерному для предшествующей христианской теологии. Как пишет Х. Николсон, прежняя сравнительная теология олицетворяла вид богословского превосходства, который можно найти и в теологии религий [23, p.620]. Новое поколение исследователей стремится раскрыть тонкое влияние на современные методологии прежних сравнительных подходов, глубоко обусловленных империалистическими установками, в частности критикуя претензии прежней теологии на обладание лучшим знанием принципов другой религиозной традиции, нежели у ее фактических приверженцев. В этом смысле компаративная теология наследует постлиберальной перспективе, открытой Линдбеком, культурно-лингвистический подход которого направлен против традиции либеральной теологии, считающей, что различные религии являются проявлениями всеобщего, универсального религиозного опыта. Линдбек показывает проблематичность такого взгляда: всеобщий опыт невозможен, поскольку все религиозные традиции понимаются как «радикально различные способы переживания и понимания себя, мира и Другого» [19, p. 40]. Данный подход утверждает непереводимость религиозной истины, являющейся таковой только в пределах собственной грамматики веры: религия «может быть понята только в своих собственных рамках и условиях, а не извне» [19, p.129]. Линдбек делает вывод о взаимной несоизмеримости различных религиозных традиций: не может быть никаких нейтральных оснований для суждения по поводу их конкурирующих требований и любые попытки включить элементы одной религии в концептуальную основу другой религии неправомерны.

Но если постлиберальная теология склоняется к мысли, что другие религии просто невозможно понять, то компаративные теологи не принимают точку зрения сильной гипотезы Линдбека и настаивают на необходимости и возможности пересечения границ между религиями, принятия отличий других и нахождения общего языка для понимания. Задача состоит в том, считают они, чтобы сравнить и богословски оценить обоснованность требований религий и их отношение друг к другу, а поэтому межрелигиозный диалог требует баланса между отличием и идентичностью: встреча с другим, с одной стороны, позволяет избежать предвзятых идей или предрассудков в отношении другого, но с другой стороны, не ставит под угрозу и свою собственную идентичность.

В силу этого Клуни и Фредерикс описывают компаративную теологию как альтернативу теологии религий, обладающей, с их точки зрения, априорным характером и тяготеющей к метарелигиозным теориям с их глобальной, обобщенной перспективой в отношении других религий [22, p. 45]. Теология религий с присущей ей тройной типологией (эксклюзивизм, инклюзивизм, плюрализм) связана с абстрактным теоретизированием о религиозном многообразии, предполагает понимание других религий, согласующееся с собственной теологией и часто рассматривающее при этом смысл других религий просто в общих чертах. Напротив, компаративная теология обязательно включает в себя детальное изучение определенной традиции, ее специфики (писаний, ритуалов, произведений искусства и т. д.), когда речь идет о «глубине», как говорит Клуни, а не о «обобщении» [4, p. 107]. Принять определенную позицию в теологии религий, считает Фредерикс, означает «отказаться от необходимости серьезно относиться к другим религиозным верующим» [10, p. 115]. Он указывает, что только компаративная теология может достичь баланса двух критериев, имеющих важное значение при взаимодействии с другими религиями, а именно ответственности перед своей традицией и принятием различий и особенностей других. Если теологии религий фиксировали внимание на вопросе о спасении нехристиан и мало интересовались религиями как таковыми, то пришло время это изменить, считает Фредерикс, именно диалог между религиями должен стать центральным моментом, отражающим реальное положение религий в современном обществе. Диалог, являющийся «процессом или практикой, а не теорией», должен предшествовать самой теологии религий: необходимо вначале узнать о нехристианах, прежде чем теоретизировать о них [10, p. 9].

Если христиане хотят признать своих религиозных соседей в качестве Других, а не просто как более бледную версию их самих, считает Фредерикс, то им придется научиться принимать различия и богословски отвечать на них. Например, в диалоге с буддистами христиане чаще стремятся сосредоточиться на том, что в этой религии совместимо с христианской верой. Но буддизм и христианство совершенно иначе понимают то, что можно назвать «конечной реальностью», и сам факт этой глубокой альтернативы должен представлять богословский интерес для христиан. Как буддизм заставляет нас думать по-новому о доктрине творения? Об экологической этике? О богословии Откровения? Другой полезный пример, считает Фредерикс, связан с духовным пониманием гнева, который рассматривается как «смертельный грех» (христианство) и как один из «трех ядов» (буддизм). Но диалог о сходстве этих учений недостаточен, настаивает Фредерикс, поскольку, например, понятие «праведный гнев» совершенно непонятно для буддиста, и это различие также должно вызвать подлинный богословским интерес. Еще один пример связан с пониманием прав человека: некоторые буддисты утверждают, что это понятие чуждо буддизму и несовместимо с ним, буддийская этика основана не на утверждении прав, а скорее на практике сострадания. Такая позиция буддистов в отношении прав человека должна поднимать стимулирующие вопросы и для христиан. Как сочетаются права человека с христианским понятием любви, которая нам заповедана? Как совместимо понятие прав человека, доктрина, которая исходит не из христианства, а от западного либерализма, с христиан-

ской верой? Многие буддисты сомневаются в полезности этого понятия как способа решения социальных проблем, и инаковость взглядов буддийских соседей поднимает важные вопросы и для христиан [11, p. 9–10]. Фредерикс подчеркивает, что сегодня факт общей религиозной взаимозависимости следует рассматривать как возможность выйти за пределы пассивной толерантности к такому активному взаимодействию, которое могло бы плодотворно использовать именно различия.

Поэтому, как пишет Клуни, компаративная теология практикуется не теми, кто ищет «великую теорию» по принципу «теологии религий», а теми, кто готов участвовать в подробном и длительном исследовании [5, p. 164], в процессе которого сам диалог между отдельными текстами, учениями и практиками, все время обогащаясь новыми идеями, движется в сторону лишь частичных и предварительных результатов. Как пишет Мэриэнн Мойяэрт, компаративную теологию можно рассматривать как бесконечный герменевтический круг, который движется между идентичностью и открытостью, убежденностью и критикой. В то время как классическая теология религий стремилась прийти к окончательной и однозначной сотериологической оценке других религий, компаративная теология рассматривает межрелигиозную встречу в первую очередь как продолжение диалогического процесса, который может дать только предварительные результаты [20, p. 26]. Этот новый богословский проект определяет себя как бесконечный разговорный процесс: конкретные сравнения дают определенные идеи, которые могут быть, в свою очередь, пересмотрены в будущем под влиянием других конкретных сравнений. Таким образом, компаративная теология остается «предсистемной и преддогматической» [20, p. 46].

Клуни описывает компаративную теологию как процесс глубоко рефлексивный и самокорректирующийся в ходе собственного исследования, даже и в отношении его основных вопросов, методов и словарного запаса. Это и процесс постоянного изменения и формирования самого себя [4, p. 83–84]. Новое обучение терпеливо и постепенно меняет переживания и себя, и окружающего мира, отбрасывая ложные представления о другом. При этом меняется самопонимание, которое всегда связано с привычными способами мышления о себе и других и искажается ими, поэтому и возвращение к своей традиции после изучения другой, замечает Клуни, может быть труднее, чем можно было бы предположить [4, p. 262]. Все предприятие воспринимается как духовная задача, исполняемая с почтением и уязвимостью [4, p. 60–61].

Клуни откровенно признает, что невозможно найти сравнительные подходы, полностью свободные от гегемонистских импульсов [4, p. 195]. Как правило, участники диалога обладают различными мотивами, часто покровительствующими намерениями, исходят из конкретного, несходного набора духовных переживаний и мировоззрений. Понимая, что предубеждения и предпосылки придают определенную направленность богословской работе, Клуни рекомендует обращаться к теоретическим предпосылкам уже после завершения сравнительного анализа. Сравнение «требует долгого и терпеливого погружения в работу с текстовым миром другой традиции» [4, p. 196], и оно обязательно должно предшествовать суждению, чтобы избежать преднамеренных выводов, предотвратить замкнутость и обвинения в империализме. Данный подход

отталкивается от требований, что нельзя говорить обобщенно о религиях («Индуизм является теистическим», «Буддизм исключает поклонение, поскольку в нем нет Бога » и т. д.) и что религии становятся известны только через тесные контакты с их текстами, практикой и историческими контекстами. Это отчасти является точкой зрения культурно-лингвистического подхода, указывающего, что религиозная практика не может быть отделена от культурно-лингвистического мира, в котором она сформирована. Например, нельзя сказать просто, что индуизм является теистическим, без прояснения того, как «теизм» в индуизме соотносится с аналогичным понятием, используемым в исламе или христианстве, поскольку само понятие формируется текстами и практиками. Такое понимание может заставить отступить от абстрактных сравнений и начать круговое движение между текстами, изучая, как христианское прочтение и практика «теизма» могут быть творчески преобразованы в процессе углубленного самопонимания [8, p. 38].

Компаративная теология — это богословие, постоянно изменяющееся через внимание к деталям многочисленных религиозных традиций, в котором теологи предпринимают усилия, с помощью которых можно видеть другого в свете своих собственных представлений и свои собственные в свете другого. Обычно исследование начинается с интуиции интригующего сходства, которое побуждает размещать две реальности — тексты, образы, практики, доктрины, людей — рядом друг с другом, чтобы их можно было видеть снова и снова, бок о бок. В такой практике постепенно появляется возможность видеть себя по-другому, интуитивно расширяя границы своего собственного понимания [4, p. 11]. Согласно Клуни, именно при взаимодействии между различными религиозными представлениями и их эстетическими выражениями, в процессе внимательного и глубокого сопоставления порождаются излишки смысла, которые заслуживают регистрации и изучения в богословском плане. По его мнению, именно тексты имели центральное значение для большинства теологий, они руководили на протяжении столетий и тысячелетий религиозными сообществами в их понимании Бога, себя и других, и нет оснований полагать, что межрелигиозное обучение должно быть прежде всего нетекстовым обучением, даже если религия и не существует только через книги [4, p. 58]. Он считает, что сравнительный теолог должен начать с выбора текстов из разных традиций. Каждый текст следует читать независимо и изучать его в рамках религиозной традиции, читая также комментарии практикующих данную религию, включая, таким образом, в диалог и другие голоса, что позволяет, по словам Клуни, держать сравнительного богослова подотчетным по отношению к другой традиции. После отдельного изучения текстов сравнительный теолог уже предоставляет возможность текстам вступить в разговор друг с другом. В межтекстуальном анализе конкретный текст может быть определен уже через его последующие интерпретации, и прежде всего в сравнении с некоторыми аналогичными текстами, даже из далеких религиозных традиций. При сопоставлении текстов, относящихся к разным историческим периодам и культурам, происходит наложение горизонтов понимания, дающее возможность для создания избытка смысла. Такой диалектический акт чтения создает новое значение для нехристианских текстов, либо искажающее, либо усиливаю-

щее первоначальное. Аналогично могут быть построены и новые значения для Библии и вытекающих из нее теологических систем, новые значения, которые возникают только при событии сопоставления с нехристианскими текстами [7, p. 194]. В «Theology after Vedanta» Клуни подробно изучает некоторые ключевые тексты в традиции Адвайты-Веданты, обращая внимание на то, как читают читатели в традиции Веданты, затем — как эти же тексты могут быть прочитаны христианскими богословами, и, наконец, как христианине после этого могут перечитать христианскую традицию (сопоставление понимания до, во время и после акта сравнения). Как замечает Клуни, подобное тщательное чтение через сопоставление текстов разных традиций уже не подчиняется тотализующей силе обоих текстов, и читатель находится в уязвимом и плодотворном состоянии обучения [2, p. 209]. В таком процессе потенциально присутствует сосуществование различных дискурсов, раскрывающих свои контексты как игру чередующихся проявлений и сокрытий. В этом взаимодействии два набора дискурсов являются контекстами друг для друга: один дискурс становится темой, рассматриваемой с точки зрения другого, и наоборот, каждый взгляд становится обогащенным предшествующим. Это интерактивное движение позволяет старому значению стать материалом для нового и раскрыть прежде установленные границы. Чем больше текст накапливает другие тексты, тем больше встречаются и работают друг над другом различные нормы и ценности [6, p. 258]. Подобное чтение приводит к тому, что ограниченный рационализм, релятивизм, страх и пренебрежение уступают место более интенсивному пониманию и любви, возникающими при узнавании двух (или более) традиций вместе, в процессе продолжающегося без каких-либо ограничений обучения [2, p. 210]. По словам Клуни, его собственное понимание христианства трансформировалось через разговор с индуизмом и он считает, что сравнительное богословие — это опыт «уязвимости» и «лояльности», напряженность, которая животворна и плодоносна; одновременно и вдохновляющий, и затруднительный опыт исследования текстов, символов и историй другой религиозной традиции. Это напряжение имеет основополагающее значение, поскольку «чтобы быть верными Христу, нужно быть уязвимыми для других» [18, p. 209].

Клуни использует понятие «творческой напряженности», которое связано с мотивом «пересечения» и «возвращения» [4, p. 11]. Оно относится к стремлению объединения двух представлений, текстов, концепций, независимо от того, что на первый взгляд они не кажутся сходными, поскольку принадлежат разным религиозным мирам и приводятся с точки зрения их собственного контекста и обоснования. Пол Хейджес, ссылаясь на Гадамера, говорит, что в терминах перевода такое «творческое напряжение» является диалектическим напряжением между собой и другим, одновременно являясь и диалектической гармонией, и означает, что в акте сравнительного богословия «переводчик должен признавать ценность чужого, даже антагонистического характера текста» [13, p. 348–349]. О понятии «творческой напряженности» размышляет и М. Мойяэрт. Ее подход отличается тем, что она стремится использовать герменевтические идеи Поля Рикера в качестве теоретических положений, которые могли бы помочь укрепить философское обоснование методологии компаративной теологии [15, p. 3]. Она указывает, что герменевтическая фило-

софия Рикера предлагает ценные идеи для лучшего понимания сложностей, связанных с межрелигиозным диалогом. В противовес теоретическому отличию между переводимостью и непереводимостью (Мойяэрт ссылается на жесткие требования культурно-лингвистической модели Линдбека, согласно которой человек не может понять религиозный язык других, не будучи погружен в соответствующую религиозную жизнь и практику), Рикер в своей работе «On Translation» говорит о напряженности между верностью и открытостью, сопровождающей деятельность переводчика, о постоянно испытываемом сопротивлении, относящемся к сильному желанию сакрализации родного языка. Таким образом, он указывает на «лингвистическое гостеприимство» переводчика, которое отказывается преувеличивать различия между чужим и знакомым и сопротивляется этноцентрической тенденции. В отличие от Линдбека, Рикер рассматривает перевод с точки зрения обогащения своего языка, поскольку он открывает скрытые потенциальные возможности раскрытия новых горизонтов смысла. Как рассказ можно пересказать иначе, так и при переводе всегда можно переводить иначе, поэтому лингвистическое гостеприимство, согласно Рикеру, является актом параллельного обитания слова Другого в результате принятия его в свой дом, свое собственное жилище [24, p. 25]. Отталкиваясь от рассуждений П. Рикера, Мойяэрт предполагает, что перевод можно рассматривать как парадигму для межрелигиозной герменевтики, поскольку цель ее та же, что и в переводе — раскрыть смысл того, что является непонятным и чужим [21, p. 357]. Межрелигиозная герменевтика ищет хрупкий баланс между преемственностью и разрывом, между взаимосвязанностью и границей, и герменевтическое гостеприимство должно стать основным этическим условием межрелигиозного диалога.

Подобный процесс «творческого напряжения» хорошо описан в эссе «Learning to See» [4, p. 87–108], в котором Клуни через анализ конкретных текстов показывает, насколько плодотворным может быть сравнение различных индуистских культов божественной матери с христианским поклонением Деве Марии. Он считает, например, что его христианское понимание Марии может быть усилено размышлением о преданности индуистов Лакшми и Деви [4, p. 93–99]. «Увидев Лакшми, увидев Деви, становится легче видеть Марию», — пишет Клуни. Он сумел выбрать и показать особенно эффективные аналогии или, как он указывает, неизбежные, плодотворные параллели. Рассказывая об опыте своего предстояния перед статуей Лакшми в старом индуистском храме, он показывает, как религиозный Другой, будь то текст, статуя или мотив, способен открываться внимательному взгляду и привлекать. Оставаясь верным последователем Христа, замечает Клуни, он дошел до границы, испытав событие религиозной встречи с индуистским богом в живом контексте индуистской традиции, и для него посещение храма богини — это только начало практики более широкого видения. В работе «Hindu God, Christian God» он стремится размышлять о таких богословских темах, как существование Бога, Божественная Личность, Божественное воплощение и Откровение, с индуистской и христианской точек зрения [5, p. 12]. Он пытается показать, например, что путешествие через межтекстовые пространства христианской и индусской богословских вселенных может выявить параллели между способами,

в которых индуисты и христиане доказывали или опровергали существование божественной реальности. Для сравнения христианских и индуистских подходов по указанным выше темам Клуни делает собеседниками индийских мыслителей различных щкол (Веданта, Миманса, Ньяя) и таких теологов, как Ханс Урс фон Бальтазар, Карл Ранер, Карл Барт. Известно, что Барт резко отвергал индуистские, буддийские и другие богословские традиции, однако Клуни стремится показать, что плодотворная беседа может состояться даже между экслюзивными мыслителями из разных традиций и можно найти параллели между Бартом и различными индуистскими богословами [5, p. 17].

Фредерикс указывает, что методы сравнения должны способствовать творческому пересмотру наших богословских утверждений и поэтому не должны довольствоваться поверхностным сравнением. Компаративный теолог должен стремиться разместить христианский дискурс в разговоре с дискурсами, взятыми из разных религий, в надежде, что они могут усилить друг друга. Например, Фредерикс предлагает перечитать учение Фомы Аквинского о непостижимости Бога посредством чтения текстов Нагарджуны и его учения о Пустоте, понимаемой как мудрость среднего пути [12]. Джеймс Фредерикс более, чем другие, добавляет важный акцент в понимании компаративного богословия, подчеркивая его межличностное измерение. Его сравнительная теология основана на постоянных беседах с представителями буддийских традиций и на прочной дружбе с буддистами Японии и Соединенных Штатов, и такой личностный диалог является для него не менее значимым, чем уединенный внутренний диалог путем изучения текстов [4, p. 49].

Кит Уорд в своих работах «Религия и Откровение», «Религия и творчество», «Религия и природа человека» и «Религия и Сообщество» заново пересматривает главные темы христианской богословской традиции в свете еврейских, исламских, индуистских и буддийских материалов. Он подробно рассматривает каждую тему в нескольких традициях, после этого раскрывает, как эта тема освещается в христианском богословии, а затем — каким образом она проблематизируется и обогащается через сравнительное изучение. Например, он исследует различные взгляды на сообщество: понимание народа Израиля в иудаизме, Универсальной уммы в исламе, буддийской сангхи и индуистской Сампрадайа. Используя эту информацию, он возвращается к размышлениям о Церкви как харизматическом, сакраментальном и моральном сообществе, а также использует это новое понимание для обзора всей истории христианского понимания Церкви [31]. Уорд обобщает свое сравнительное богословие как «исследование идей Бога и откровения, конечной реальности и ее дискурса в отношении человеческого разума, поскольку такие идеи возникают во всем спектре человеческой истории и опыта» [32, p. 50]. И тем не менее, оставаясь строгим приверженцем христианской традиции, он пытается описать, что является отличительным свидетельством христианской веры, ее вкладом в диапазон образов и путей к божественному в истории человечества: христиане видят свою веру как открытую для язычников, поскольку она призывает к глобальному сообществу любви, раскрывает божественную природу как кенотическую любовь и видит человеческую цель как единство с Божественная природой, сообщество «во Христе», сформированное посредством творческой силы Духа [30, p. 158].

Компаративная теология не лишена своих проблем. Критики описывают новую дисциплину как амбивалентную и еще недостаточно развитую по отношению к богословию в целом. Клуни также соглашается, что понимание и смелость метода сопряжены с трудностями и двусмысленностью, особенно при сравнении между компаративной теологией и сравнительным изучением религий [4, p. 195].

П. Хейджес указывает, что компаративная теология, как описал ее Клуни, это скорее искусство, которое опирается на интуицию, чем точная наука [15, p. 20–21], поэтому он отмечает присущий этому методу субъективизм. Он также отмечает, что многие авторы высказывают беспокойство о том, что сравнительная теология не имеет сильно развитой теоретической структуры. Нет согласия среди ученых в том, является ли компаративная теология на самом деле формой межрелигиозного диалога, поскольку и понимание, и интерпретация являются односторонними действиями, а не двунаправленным взаимодействием: человек не может (полностью) участвовать в межрелигиозном диалоге, просто читая книги другой традиции [16, p. 63].

Отмечается также, что нет однозначного отношения среди компаративных теологов к теологии религий. Фредерикс однозначно считает, что компаративная теология должна рассматриваться как альтернатива теологии религий. Клуни преуменьшает столкновение между ними, утверждая, что они помогают «прояснять и исправлять скрытые недостатки друг друга» [4, p.196]. Он не доходит до полного отказа от теологии религии, как этого требует Фредерикс, но решительно критикует ее практику и обеспокоен тем, что богословы, занимающиеся теологией религий, не чувствуют необходимости подробно изучать другие религии, поскольку они уже нашли «решение» проблемы религиозного разнообразия, отстаивая определенную позицию в рамках трехкратной типологии. Суждение об истине, считает он, должно в действительности прийти после сравнения, а не просто быть повторением прежней позиции после краткого сравнительного обзора [7, p. 187], и поэтому теология религий возможна только после проведения адекватной сравнительной работы. При этом Клуни основывается на понимании религии согласно взгляду культурно-лингвистической модели Линдбека, в которой Библия обосновывает собой библейский мир, «способный поглотить всю вселенную», откуда следует, что Библия охватывает другие религии, вписывает их особенные, специфические представления в христианский контекст и тем самым влияет на их значение. В такой перспективе изучаемые тексты других традиций являются расширенным контекстом Библии и, следовательно, способны изменить способ чтения самой Библии. Поэтому свой подход Клуни описывает как «включающую теологию» и утверждает, что наиболее плодотворной позицией для сравнительного теолога, возникающей из процесса сравнения (а не предваряющей его), является скорректированная, «переписанная» после сравнения форма инклюзивизма, обоснованная деталями и примерами [7, p. 194]. Позиция «инклюзивизма» является наиболее «полезной» из трех, поскольку она стремится сбалансировать универсальное требование своей собственной религии с признанием действия правды христианской религии за ее пределами, и поэтому Клуни считает, что его компаративная теология находится в гармонии с инклюзивным богословием К. Ранера и Ж. Дюпюи [4, p. 16]. Таким образом, Клуни предполагает, что

существует «путь от компаративной теологии к теологии религий», однако при соблюдении последовательности: теология религий приходит только позже, из опыта чтения других текстов в первую очередь. В противоположность этой позиции Кристин Киблингер убедительно утверждает, что теология религий должным образом предшествует компаративной теологии, поскольку последняя основывается на теологии религий, даже когда явно эти предпосылки и склонности не признаются, а остаются скрытыми [17, p. 30]. Она считает, что две дисциплины не могут быть плодотворно отделены друг от друга: невозможно глубоко заниматься другими, не имея некоторого предварительного богословского представления о них [17, p. 22]. Киблингер предлагает сравнительным богословам более четко и прозрачно обозначать свою позицию по отношению к другим религиям и утверждает при этом, что признание своих предварительных предположений не означает, что они не могут быть пересмотрены в свете выводов из сравнительной работы [17, p. 25]. Теология религий может предшествовать сравнительному богословию, но компаративная теология может продуктивно критиковать ее в непрерывном цикле понимания и пересмотра различных богословских тем, формулируя новые идеи.

Кроме того, компаративные теологи не разделяют единых целей и методологий. Некоторые ученые, такие как Клуни, стремятся стать специалистами, концентрирующимися на определенной традиции, тогда как Уорд стремится охватить сравнительно многие религии с целью понять их сходство. Сравнительные методологии также отличаются. Например, Клаус фон Штош выступает за введение роли третьего участника в межрелигиозных сопоставлениях: нужна точка зрения, отличающаяся от самопонимания традиций, чтобы избежать опасности навязывания индивидуальной перспективы. Христианская вера и богословие, с его точки зрения, не могут претендовать на то, чтобы обладать истиной в ее полноте, что объясняется универсальным и эсхатологическим характером этой истины, которая превосходит христианскую традицию и завершение которой еще впереди. Поэтому христиане должны быть открыты для ее продолжающегося самопроявления, в т. ч. и в других религиозных традициях [1, p. 967]. Если богословам двух религий удается найти общую грамматику или общий подход, пишет К. фон Штош, они всегда должны оставаться открытыми для перспектив теологов из других религиозных традиций, потому что в противном случае новая общность может привести к несправедливости по отношению к другим. Третья точка отсчета поможет и избежать какой-либо односторонности или предвзятости, и осветить темные пятна дискуссии, критически проанализировать все результаты. Например, для достижения прогресса в христианско-мусульманском диалоге может быть учтена по определенным вопросам и еврейская перспектива [28, p. 990].

Из-за указанных внутренних неопределенностей и неясностей компаратиные теологи сталкиваются с проблемами при использовании своих выводов, при представлении своих результатов академическим кругам. Клуни признает, что сравнительная теология в ее теоретических или практических измерениях еще незрела и многое еще предстоит проделать в разговоре с другими теологическими подходами. Он также оговаривает, что компаративная теология жертвует некоторой ясностью, возникающей при строго тематическом под-

ходе. Новое понимание, вытекающее из исследования, как правило, является фрагментарным, импровизированным, незавершенным. Сравнительное исследование предполагает возможность появления непредсказуемых рисков, отмечает он, связанных с потерей ясности в отношении своего первоначального религиозного мировоззрения, которую теолог должен принять, поскольку эта уязвимость, помимо возникновения новых проблем, может открыть и новые богословские горизонты [2, p. 209].

Тем не менее столь глубокий уровень взаимодействия с другими религиями, предложенный компаративной теологией, предполагает, что ее появление знаменует собой новый этап в столкновении христианской теологии с другими религиями. Следует подчеркнуть, как замечает К. фон Штош, что компаративное богословие является определенным вызовом для теологии XXI в., которая должна обеспечить разумные, убедительные ответы на вопрос об отношении к другим религиям. Не переставая быть верной своему конфессиональному пути к истине, она должна быть способна расширять свое понимание других религиозных традиций, исследуя то, как их идеи могут обогатить христианскую теологическую рефлексию [27]. Томсон Гейл отмечает, что факт религиозного плюрализма поставил вопрос о необходимости компаративного подхода в богословии всех традиций. Будущее, скорее всего, считает он, увидит эволюцию большинства традиционных теологий в этом направлении, что может в конечном итоге привести к дисциплинарному консенсусу для всех теологий. Любая теология в любой традиции, серьезно относящаяся к религиозному плюрализму, должна в конечном итоге стать сравнительной теологией [14].

ЛИТЕРАТУРА

1. Bernhardt R. Comparative Theology: Between Theology and Religious Studies // Religions. — 2012. — Vol. 3. — P. 964–972.

2. Clooney S. J., Francis X. Beyond Compare: St. Francis de Sales and Śrī Vedānta Deśika on Loving Surrender to God. — Washington, DC: Georgetown University Press, 2008.

3. Clooney S. J., Francis X. Comparative Theology — As Theology // Interreligious Hermeneutics in Pluralistic Europe: Between Texts and People / ed. by David Cheetham, Ulrich Winkler, Oddbjørn Leirvik, and Judith Gruber. — Amsterdam; New York: Rodopi, 2011.

4. Clooney S. J., Francis X. Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders. — Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.

5. Clooney S. J., Francis X. Hindu God, Christian God: How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions. — Oxford: Oxford University Press, 2001.

6. Clooney S. J., Francis X. Seeing Through Texts: Doing Theology Among the Srivaisnavas of South India. — New York: St. Univ. of New York, 1996.

7. Clooney S. J., Francis X. Theology after Vedanta: An Experiment in Comparative Theology. — Albany, NY: SUNY Press, 1993.

8. D'Costa G. Christianity and World Religions. A disputed Questions in the Th eology of Religions. — Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

9. Drew R. Challenging Truths: Reflections on the Theological Dimension of Comparative Theology // Religions. — 2012. — Vol. 3. — P. 1041–1053.

10. Fredericks J. L. Faith among Faiths: Christian Theology and Non-Christian Religions. — New York: Paulist Press, 1999.

11. Fredericks J. L. Solidarity with the Religious Other A Reflection on Buddhist-Christian Dialogue // New Theology Review. — Vol. 22, N2, may 2009. — P. 9–10.

12. Fredericks J. L. The incomprehensibility of God: a buddist reading of Aquinas // Theological Studies. — 1995. — Vol. 56, N3. — P. 506–520.

13. Gadamer H. G. Truth and Method. 2nd ed. / transl. by William Glen-Doepl. — London: Sheed and Ward, 1979.

14. Gale T. Theology: Comparative Theology. Encyclopedia of Religion 2005. — URL: http://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/theology-comparative-theology

15. Hedges P. Comparative Theology and Hermeneutics: A Gadamerian Approach to Religious Interpretation // Religions. — 2016. — Vol. 7, is. 1. — P. 1–21.

16. Hedges P. Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions. — London: SCM Press, 2010.

17. Kiblinger K. B. Relating Theology of Religions and Comparative Theology // The NewComparative Theology: Interreligious Insights from the Next Generation / ed. by Francis X., Clooney S. J.. — London: T & T Clark, 2010.

18. Knitter Paul F. Introducing Theologies of Religions. — Maryknoll: Orbis, 2002.

19. Lindbeck G. A. The Nature of Doctrine: Religions and Theology in a Postliberal Age. — Louisville; London: Westminster John Knox Press, 1984.

20. Moyaert M. Recent developments in the theology of interreligious dialogue: from soteriological openess to hermeneutical openes // Modern Theology. — 2012. — Vol. 28, is. 1. — P. 35–52.

21. Moyaert M. The (Un-)Translatability of Religions? Ricoeur's Linguistic Hospitality as Model for Interreligious Dialogue // Exchange: Journal of Missiological and Ecumenical Research. — 2008. — Vol. 37. — P. 337–364.

22. Nicholson H. The New Comparative Theology and the Problem of Theological Hegemonism // The New Comparative Theology: Interreligious Insights from the Next Generation, / ed. by Francis X., Clooney S. J. — New York: T&T Clark, 2010. — P. 43–62.

23. Nicholson H. The Reunification of Theology and Comparison in the New Comparative Theology // Journal of the American Academy of Religion. — 2009. — Vol. 77. — P. 609–646.

24. Ricoeur P. On Translation. — London: Routledge, 2006.

25. Scheuer J. Comparative Theology and Religious Studies in a Non-religious Environment // Religions. 2012. — Vol. 3. — P. 973–982.

26. Smith W. C. Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion. — London and Basingstoke: Macmillan Press Ltd, 1981.

27. Stosch K. von. Comparative theology as challenge for the theology of the 21st century // Religious Inquiries. — 2012. — Vol. 1, N2. — P. 5–26.

28. Stosch K. von. Comparative Theology as Liberal and Confessional Theology // Religions. — 2012. — Vol. 3. — P. 983–992.

29. Tracy D. Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue. — Louvain, Belgium: Peeters Press, 1990.

30. Ward K. God, Faith and the New Millennium. Christian belief in an age of science Oneworld. — Oxford: Clarendon, 1998.

31. Ward K. Religion and Community. — Oxford: Clarendon, 2000.

32. Ward K. Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World's Religions. — Oxford: Clarendon, 1994.

УДК 271

Э. Ю. Канаева*

ВЗГЛЯД ОДНОГО БОГОСЛОВА НА ПРИМАТ ПАПЫ С ДВУХ СТОРОН: ЭВОЛЮЦИЯ ВЗГЛЯДОВ ВАРЛААМА КАЛАБРИЙСКОГО

В статье рассматривается эволюция взглядов Варлаама Калабрийского на институт папства в два периода его жизни: православного богослова и католического епископа. Понимание Варлаамом примата Римской Церкви рассматривается в четырех аспектах: статус апостола Петра, история развития института папства, актуальное положение Римской кафедры, актуальный статус папы. Приводятся особенности богословия Варлаама в оба периода: его оригинальные аргументы в пользу православного учения и ограничения в принятии учения о папе в католический период. Делается вывод об актуальности изучения его наследия для углубления межконфессионального диалога (главным образом в его проправославной части как более оригинальной).

Ключевые слова: Варлаам Калабрийский, межконфессиональный диалог, примат папы, институт папства, разделение Церквей, XIV век, сравнительное богословие, экклесиология.

E. I. Kanaeva

THE TWOFOLD APPROACH OF ONE THEOLOGIAN TO THE PAPAL PRIMACY: THE EVOLUTION OF BARLAAM THE CALABRIAN'S VIEWS

The article deals with the evolution of Barlaam the Calabrian's views on the papacy in two periods of his life: as Orthodox theologian and a Catholic bishop. Barlaam's understanding of the primacy of the Roman Church is considered in four aspects: the status of the apostle Peter, the history of the papacy, the actual position of the Roman chair, the actual status of the pope. The features of Barlaam's theology in both periods are given: his original arguments in favor of Orthodox teaching and the restrictions in the adoption of the Pope primacy doctrine during the Catholic period. It is concluded that the studying of his heritage for deepening inter-confessional dialogue is relevant (mostly in its more original Ortodox part).

Keywords: Barlaam the Calabrian, XIV century, ecclesiology, interfaith dialogue, interconfessional dialogue, papacy, pope primacy.

* Канаева Эльга Юрьевна, исполнительный редактор, Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт; kanaeva.elga@gmail.com

После разделения Церквей обе ветви христианства предпринимали многократные попытки к сближению. Соединению препятствовали как многовековые наслоения непонимания и взаимных обид, так и чисто вероучительные расхождения. Варлаам Калабрийский, деятельный участник межконфессионального диалога в XIV в., пытался работать со всеми этими составляющими.

В этой статье мы рассмотрим эволюцию взглядов Варлаама на примат папы. До 1341 г. он участвовал в диалоге с православной стороны и составил по этому вопросу три сочинения. Это тексты XIX, XX и XXI в нумерации Фабрициуса [5], из которых XXI является более ранней версией XX. Они были изданы в 1995 г. с переводом на английский язык Т. Кольбабой [2], а речи XX и XXI также вошли в общее издание антилатинских работ Варлаама с переводом на итальянский язык, подготовленном в 1998 г. А. Фиригосом [1]. Заслуга Варлаама состоит в том, что он одним из первых византийцев придал самостоятельное значение вопросу о примате папы и подготовил по нему специальные сочинения [7, с. 91].

В 1341 г., после осуждения на Константинопольском Соборе в июне, Варлаам уезжает в Авиньон, где в 1342 г. принимает католичество и посвящение в епископа Герасийского [6, с. 428–430]. До своей смерти в 1348 г. он пишет письма восточным друзьям, убеждая их в истинности католического учения. Тему примата папы затрагивают следующие письма Варлаама: первое и второе друзьям в Греции, Димитрию Фессалоникийскому [4, col. 1255–1271, 1271–1282, 1301–1309]. Поскольку письма были написаны по доброй воле самого автора, искренность изменения убеждений Варлаама не вызывает сомнений. Он принял католическое учение о примате во всей полноте, за одним исключением, о котором мы скажем ниже.

В работах Варлаама, в силу особенностей его жизненного пути, оказался зафиксированным взгляд богословов XIV в. на институт папства как с православной, так и с католической стороны. Талант этого богослова получил фактическое признание на Востоке, несмотря на то что в течение паламитских споров середины XIV в. его имя использовалось как нарицательное для именования еретика. Об этом свидетельствует как принятие его метода Нилом Кавасилой [3], так и обширная рукописная традиция антилатинских сочинений Варлаама, часто сопровождавшаяся положительными отзывами копистов о содержании работ [1, с. 200–210]. Его прокатолические работы менее известны, однако также представляют интерес для историков христианской богословской мысли.

Понимание Варлаамом примата Римской Церкви мы рассмотрим в четырех аспектах: статус апостола Петра, понимание истории развития института папства, актуальное положение Римской кафедры, актуальный статус папы.

Статус апостола Петра. И в греческий, и в латинский период творчества Варлаам убежден, что апостол Петр занимал выделенное положение среди апостолов. В действительности, отмечает Варлаам-латинянин, во всех местах Священного Писания, где упоминается Петр с другими апостолами, Петр называется первым в перечислении, он говорит от лица апостолов, он совершает особые деяния [4, col. 1273A]. Варлаам грек, встречая этот классический аргумент латинской стороны, отмечает, что выделение Петра действительно имело место, но означало лишь первенство чести, право говорить первым в присут-

ствии прочих. При этом все силы, сообщенные Спасителем апостолам, были сообщены им всем в равной мере, что доказывается от Деяний Апостольских [2, с. 95]. Комментируя идею выделенности Петра позднее, с точки зрения Римской Церкви, Варлаам развивает первоначальный аргумент, добавляя, что факт того, что исповедание Петра было упомянуто во всех четырех Евангелиях, дает основания полагать, что этот эпизод необходим для нашего спасения. Ведь в несущественных деталях Евангелисты разнятся, будучи согласными в важнейшем. А значит, в Священном Писании роль Петра в истории спасения выделена особым образом по отношению к другим апостолам. [4, col. 1273B]. Петр, таким образом, обладал двумя дарами: «понтификатом» (pontificatus), т. е. епископским достоинством, наравне с прочими апостолами и «приматом» (primatus), т. е. первенствующим положением среди прочих епископов [4, col. 1275A].

Понимание истории. Интерпретация Варлаамом истории института папства после Петра различается в разные периоды его деятельности. Варлаам-грек утверждает, что папа Климент был назначен преемником Петра лишь по Римской кафедре и не имел более широких прав, как и преемники других апостолов. Первенство Рима в Церковной истории началось с императорских и соборных постановлений III–IV вв. В этом смысле интересно, что Варлаам использует многие тексты, которые обычно используются для обоснования папского примата, против него (в частности, «Константинов дар» и новеллы Юстиниана). Действительно, пишет он, если бы власть папы была чем-то существующим от начала и всеобщим, то не было бы причины для императоров Константина и Юстиниана делать особые постановления на этот счет [2, с. 55].

Изложение Варлаамом истории и прав папства в православный период всецело опирается на каноны Вселенских Соборов и императорские новеллы. Статус этих текстов выше статуса папы и определяет последний. Он цитирует более десятка различных канонов, которые ограничивают власть папы (13 и 55 каноны Трулльского собора о субботе и женатом духовенстве и другие каноны, относящие под юрисдикцию епископа епископов его канонической территории), и обосновывают положение Рима его столичным статусом.

Интересен и мистериальный аргумент Варлаама: с точки зрения получаемой благодати папа равен всем прочим епископам, поскольку изначально не существовало особого чина «хиротонии в папу». Все обряды, связанные с избранием нового папы, носят не-мистериальный характер и появились достаточно поздно [2, с. 79].

В латинский период Варлаам во многом отвечает на свои же доводы, приводимые ранее. Например, пробел в истории Римского примата между смертью Петра и постановлениями императора Константина он заполняет при помощи источника, латинская версия которого стала ему известной в это время: послание Климента Римского апостолу Иакову, брату Господню. Этот текст, в настоящее время однозначно признанный подложным, описывает, как Петр на смертном одре передает Клименту полную церковную власть. Таким образом, согласно толкованию Варлаамом этого текста, Климент стал единственным из поставленных Петром епископов, который принял от него не только «понтификат», но и «примат» над прочими епископами и полностью

взял на себя его служение [4, col. 1275B-1276A]. Это служение передавалось и далее и нашло свое закрепление в официальных императорских постановлениях, когда христианство стало официальной религией Римской Империи. Поэтому эти документы ничего не добавляют к статусу папы в Церкви, а закрепляют такое положение вещей на государственном уровне [4, col. 1276B]. Варлаам указывает также на то, что только Римской Церкви усваивается наименование апостольской в каноническом и законодательном корпусе (Sedes Apostolica).

Также Варлаам говорит об обвинениях в адрес Римской Церкви в том, что она нарушает некоторые канонические определения. Варлаам возражает на это, что, поскольку каноны эти касаются дисциплинарных вопросов, а нравы человеческие постоянно меняются, то, в условиях значительной затрудненности созыва Вселенского Собора, матерь-Церковь имеет право их изменять [4, 1270AB]. Варлаам не конкретизирует, какие именно каноны он имеет в виду, но, безусловно, к этой категории можно отнести и упомянутые выше определения о субботе и женатом духовенстве. К тому же, добавляет Варлаам, греки сами нарушают многие древние каноны и не имеют морального права обвинять латинян.

Варлаам прямо не отвечает на возражение, согласно которому власть папы ограничена западными территориями, однако он много говорит о реальном узусе в церковной истории. Многие восточные епископы апеллировали к папе (например, свт. Афанасий, прп. Максим Исповедник), папа Агапит смесил еретика патриарха Анфима и т. д.

Общие преимущества Римской Церкви. Преимущество римской Церкви, по Варлааму в латинский период жизни, основывается не только на истории и догматике, но и на некоторых ее свойствах. А именно: римское христианство лучше греческого массовой образованностью латинского народа в вопросах веры. Евангелие повсюду проповедуется, толкуется, изучается. Даже неграмотное население хорошо осведомлено в вопросах веры. С другой стороны, Западная экклесиология противопоставляется Восточной как принцип единства принципу множественности, который во всех отношениях уступает первому. В-третьих, западное церковное правление не подчиняется светской власти, оставаясь свободным от давления и не ставя вопросы спасения наравне с вопросами изменчивого мира. Наконец, в-четвертых, и главным образом, Римская Церковь засвидетельствовала себя успешным противостоянием ересям и мусульманству. Не только еретики-армяне, но и многие мусульмане в Испании переходят в христианство, тогда как на Востоке картина противоположна: под натиском магометан все больше и больше христиан отрекаются от веры, что явно свидетельствует об их потере связи с верой отцов [4, col. 1256–1265].

Эти свойства объединяются в онтологический аргумент в пользу примата Римской Церкви: «Согласно тому, как в устроении мироздания то, что отстоит от Бога дальше, более склонно к погрешностям, менее определенно и более изменчиво, а, то что к Нему ближе, то более устойчиво в добре, крепко и определенно, точно так же и в Церкви» [4, col. 1276B]. Церковное устройство требует иерархического принципа, и вершина этой иерархии должна обладать максимумом совершенства всех положительных качеств. Но этому требованию ни одна Церковь не соответствует лучше, чем Римская (4, col. 1280D):

> Итак, поскольку я в ходе моих рассуждений пришел к твердому выводу, что необходимо существование какой-либо одной Церкви, возвышающейся над всеми, в ее поисках обнаруживаю лишь Римскую, которая по Божественному благоволению и содержит, и исполняет все, что надлежит господствующей Церкви. И поскольку я верю в Промысл, я не могу поверить, что величие и высота Римской Церкви это дело судьбы и случая, и не полгать, что все это заслуга величайших и славнейших дел Провидения».

Интересно отметить, что такой расхожий латинский аргумент, как отсутствие исторических прецедентов папы-еретика, Варлаам приводит, но эксплуатирует не в полной мере. И в греческий, и в латинский периоды он пишет, что отсутствие ереси в прошлом не гарантирует отсутствия ереси в будущем и что подобная логика привела бы к тому, что Македоний мог бы заявить себя православным Константинопольским епископом только на основании того, что до него не было патриархов-еретиков [2, с. 110–111; 4, col. 1278]. Здесь же можно отметить уникальное использование Варлаамом легенды о «папе Иоанне»: если до нее не было женщин на престоле, то и она не женщина, что абсурдно.

Особенность экклезиологических взглядов Варлаама-латинянина состоит в том, что он не только не настаивает на непогрешимости папы, учение о которой вошло в римское богословие уже с XII в., но, напротив, говорит, что в случае ереси понтифика разумно было бы от него отделиться, и вообще невозможно гарантировать, что он не впадет в ересь. «Ибо если какой-нибудь из этих понтификов впал бы в какую-либо ересь, то лекарство от этого недолгое и не издалека. Он тотчас же той же самой Церковью, воспротивившейся ему из-за его речей, лишается кафедры и жизни» [4, col. 1278B]. При этом реальное историческое положение Римской Церкви как Церкви, предстоятели которой либо вообще не были уличены в ереси, либо были, но в меньшей степени, чем в других Церквах, снова свидетельствует об общем превосходстве Рима над остальными кафедрами, которое, по Варлааму, не может быть случайным, а указывает на ее онтологическое преимущество. В этом переходе мы видим также применение на практике методологических взглядов Варлаама, а именно его отказ от использования аподиктического силлогизма в богословии. Действительно, поскольку индукция не является строгой логической операцией, то из отсутствия пап-еретиков в прошлом невозможно заключить их отсутствие и в дальнейшем. Однако требование использовать строгие логические операции в богословии в итоге приводит к невозможности делать какие бы то ни было богословские заключения. Поэтому в данном случае нужно отказаться не от индукции, а от аподиктики, и воспользоваться диалектикой.

Идея папства. Суммируем образы папской власти, которые рисует Варлаам в два основных периода своей деятельности. В антилатинском трактате к Франциску он подводит следующий итог: «…изучив каноны, я обнаружил, что папа превосходит прочих [епископов] в следующем: достоинство председательствовать, называться первым среди братьев, и в таинственных молитвах божественной Литургии поминаться первым» [2, p. 107]. Варлаам латинянин, по всей видимости, усвояет папе также право церковного суда над епископами всей Церкви, право менять дисциплинарные установления Церкви. Тем не менее он не видит в папской власти свойства догматической непогрешимости, а ве-

роучительные вопросы оставляет на суд Вселенского Собора, который в этом смысле выше папы. Решающим аргументом в пользу примата папы и Римской Церкви вообще оказывается высота положения последней в истории, которая манифестирует ее высокое положение и во вневременном измерении.

Ф. Куаранта, сравнивая аргументацию Варлаама в оба периода, высказывает мнение, что с его переходом в католичество последняя утратила многие свои оригинальные черты и стала похожа на классические собрания аргументов католиков в пользу примата папы. В действительности, Варлаам никак не возражает на собственный «мистериальный аргумент» [7, с. 94], однако многие другие тезисы православной стороны он творчески перерабатывает. Например, сюда можно отнести и его взгляд на различие даров апостола Петра и их действие в истории, взгляд на корпус канонического права и предложенный им «онтологический аргумент». Нам представляется, что работы Варлаама могут быть примером действительно продуктивного диалога между Востоком и Западом. В этом диалоге, благодаря или вопреки тому, что он состоялся в рамках одной личности, реализовалась трехшаговая коммуникативная ситуация: 1) позиция представителей Римской Церкви, воспринятая Варлаамом с большой степенью объективности [2, с. 57]; 2) сформулированная в ответ на нее позиция православного богослова; 3) сформулированная в ответ на нее позиция богослова-католика. Такой многоходовый обмен мнениями в отношении расхождений между греками и латинянами — беспрецедентная ситуация во всей христианской полемической литературе Византитийского периода. Сегодня, в условиях развивающегося межцерковного диалога, изучение аргументов Варлаама в пользу обеих сторон снова приобретает актуальность.

ЛИТЕРАТУРА

1. Barlaam Calabro. Opere contro i Latini / introd., testo, trad. e note a cura di Fyrigos A. — Città del Vaticano, 1998.

2. Barlaam the Calabrian. Three Treatises on Papal Primacy / introd., ed., transl. Kolbaba T. // Revue des Études byzantines. — 1995. — N53. — P. 41–115.

3. Candal M. Nilus Cabasilas et Theologia S. Thomae de Processione Spiritus Sancti // Studi e Testi 116. — Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1945. — P. 188–384.

4. Epistolae Domini Barlaam episcopi Gyracensis de unione Romanae Ecclesiae et processione Spiritus sancti // Migne J. P. Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. — Paris, 1865. — Vol. 151. — Coll. 1255–1314.

5. Fabricius J. A. Bibliotheca graeca sive notitia scriptorum veterum graecorum. Editio secunda 10 (Hamburg, 1721).

6. Leone P. L. M. Barlaam in Occidente // Annali dell'Universitá di Lecce — Facoltà di lettere e filosofia. — 1981. — Vol. 7–10 (1977–1980), t. 1. — P. 427–446.

7. Quaranta F. Barlaam di Seminara. Un opusculo sul primato del papa (introduzione e traduzione) // Barlaam Calabro. L'uomo, l'opera, il pensiero / a cura di A. Fyrigos. — Roma, 2001. — P. 91–109.

УДК 159.98, 159.976

А. С. Дедов*

РЕЛИГИОЗНЫЙ ЭКСТАЗ ВАСИЛИЯ РАДАЕВА: ОПЫТ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

В статье описывается специфика религиозного экстаза Василия Радаева, руководителя одной из сектантских общин XIX в. Община Радаева рассматривается как локальный харизматический культ. Радаев демонстрировал способность легко входить в экстатическое состояние, неоднократно пророчествовал и исцелял, собирал вокруг себя последователей. Переживания арзамасского мистика можно сравнить с комплексом шаманских переживаний. По всей вероятности, мы можем интерпретировать состояние лидера общины как успешное прохождение психодуховного кризиса с топикой «смерть-возрождение» (в терминах трансперсональной психологии и психотерапии). Данный кризис характеризуется преодолением внутриличностных конфликтов, мощной перестройкой личности. Зачастую она сопровождается ощущением «божественного водительства» и утратой собственной воли.

Ключевые слова: психотехника, экстаз, харизматическое лидерство, секта.

A. S. Dedov

RELIGIOUS ECSTASY OF BASIL RADAEV: EXPERIENCE OF PSYCHOLOGICAL INTERPRETATION

In this article the specific aspects of the religious ecstasy of Basil Radaev, the leader of a sectarian community of the XIX century, will be described. The community of Radaev is regarded as a local charismatic cult. Radaev demonstrated the ability to easily go into an ecstatic state, prophesied on a regular basis and healed people, which drew followers to him. The experience of the Arzamas mystic can be compared with a complex of shamanic experiences. In all likelihood, we can interpret the state of the community leader as a successful resolution of a psycho-spiritual crisis with the topic "death-rebirth" (in terms of transpersonal psychology and psychotherapy). This crisis is characterized by overcoming intrapersonal conflicts and a powerful restructuring of the individual. It is often accompanied by the sense of "divine leadership" and the loss of one's own will.

Keywords: psychotechnics, ecstasy, charismatic leadership, sect.

* Дедов Андрей Сергеевич, учитель русского языка и литературы, ГБОУ СОШ № 225; аспирант, Русская христианская гуманитарная академия; andrey.dedov888gmail.com

Народная экстатическая религиозность с точки зрения психологического анализа представляет большой интерес. Причем внимание может привлечь как групповой, так и индивидуальный религиозный опыт, особенности которого будут обусловлены конкретными историко-социальными реалиями и культурным контекстом в целом. Народные религиозные движения в XIX в. не являлись чем-то выдающимся и исключительным. Стоит отметить, что замечание Н. М. Никольского относительного специфики религиозных движений в России во второй половине XVII в., заключающееся в том, что «крестьянскому самосознанию были чужды споры о правильности или неправильности старых богослужебных формул, крестьянин не понимал значения этих формул и не был по отношению к ним столь же консервативен, как профессиональный клир или более или менее начитанное посадское население» [8, с. 159], справедливо и для более позднего времени. В частности, ярким примером этого процесса могут служить показания крестьян села Фокино Васильевского уезда Нижегородской губернии, в 60-х гг. XIX в. принадлежавших к общине немоляк. В Прошении на имя государя они писали:

> А потому взяли во внимание Едино слово Господне… что испытывайте писание, в нем же имати обрести живот вечный, и начали подвизаться к достижению, чтоб понять нам протологическим разумом все писание, прочитали весь великороссийский церковный круг писания, буквально поверхности писмини понять ничего невозможно, зане следует проникать умом мистическим, а путь сему показывает Павел апостол. Глаголет: не подобает принимать Едино писмени, но в том писмени испытывати сокровенный разум, не только бо где глагол закон, но в сих глаголах ум духа есть, и святые отцы и мудрые толковники писаний, которые свидетельствованы четырьмя престольными патриархами во всей Вселенной, учат всех православных христиан умудряться духовно, а не писмени, письмо бо убивает, а дух животворит, и паки учат же нас отверзать очи сердец наших и узреть свет и познавать, что есть во Евангелии история дел, притч, чудес и знамений Христовых [4, л. 54 об. — 55 об.].

В показаниях крестьянки Елены Благининой по делу о немоляках Курганского округа Тобольской губернии сообщается о том, что «тому года два с лишком родители ея… наконец познали настоящую веру — поклоняться Богу только духом, но молиться пред иконами, соблюдать Воскресные и праздничные дни, посты и проч. установленныя правила православием, — нашли ненужным» [5, л. 8].

А. Г. Сафронов указывает на то, что «потребность человека в достижении измененных состояний сознания лишь в малой степени удовлетворяется в рамках старых религий, уже прошедших процесс рутинизации» [10, с. 81]. Устоявшиеся формы религиозности могут переставать соответствовать потребностям человека, т. к. ритуал в них «теряет силу», перестает воздействовать на глубинные пласты психики. Данное замечание носит слишком общий характер, однако будет справедливо в отношении тех верующих, чьи потребности в религиозном опыте приводят к отходу от «нормированной практики» в сторону поиска «индивидуального откровения». Заметим также, что данное явление особо значимо в контексте исторического развития дог-

матических религий, которые, по утверждению Е. А. Торчинова, не требовали воспроизведения религиозного опыта основателя религии каждым верующим в отдельности [11, с. 418–419].

Это во многом объясняет широкое распространение в дореволюционной России мистико-экстатических движений, в рамках которых непосредственное получение «откровения» становилось ведущей целью. Стихийно возникающие локальные харизматические культы были как раз такой формой религиозной организации, в которой получение мистического опыта, поощряемое само по себе, облегчено в виду наличия экстатически одаренного лидера, обладающего харизмой, способного «заразить» верующих личным опытом экстаза. И особый интерес для исследования имеют особенности религиозного опыта лидеров-харизматов, специфика их переживаний, приводивших к складыванию локального культа и определявших в его рамках учение и повседневную практику.

Наиболее показательным в этом отношении является пример с общиной Василия Радаева. Арзамасская община, существовавшая в середине XIX в., прекратила деятельность после ареста Радаева и не имеет долгой истории. Довольно распространенное определение дореволюционными специалистами арзамасского «пророка» и его последователей как представителей хлыстовского толка практически не отражает действительности, на что, в частности, указывает А. А. Панченко [9, с. 183]. И действительно, при внимательном рассмотрении становится ясно, что радаевская община — явление, которое сходно по своей религиозной специфике с христовством ровно в той мере, в которой жизнь этой общины содержит экстатический элемент. Метод, предалагемый арзамасским мистиком (непрестанное повторение Иисусовой молитвы и путь индивидуальной аскетики), в данном случае заменяет хлыстовскую религиозную практику — радение, — о которой в общине Радаева не было известно.

В середине XIX в. в селе Волчиха Арзамасского уезда Нижегородской губернии появилась община, основанная крестьянином Василием Максимовым Радаевым. Он утверждал, что своей воли в нем нет, а управляет им во всем Святой Дух, который через него, Радаева, исцеляет и дает пророчества.

Обратимся к «Показанию Василия Радаева, данному им на предварительном следствии». Примечательно, что уже здесь арзамасский «пророк» описывает комплекс ощущений и переживаний, который можно условно назвать «принятие дара»:

> …сначала я сомневался в том, что не ошибочно ли думаю, что во мне Божие, полно: не вражие ли; но когда в сердце моем сказал дух: «молись Божией Матери, читай канон», и я исполнил, молившись целую неделю, то дух стал мной водить; и когда случалось, что противился духу, то за это страдал недель по пяти… [2, с. 410].

После этого Радаев стал жить отдельно, на пчельнике:

> …вдруг меня сильно двинуло и стало захватывать дыхание и стал умирать, после чего я ходил исповедываться к священнику, но к Причастию дух меня не допустил, я сделался болен на неделю, потом через неделю почувствовал в себе дух

божий, говорящий: «вставай и иди причащайся», после чего встал и был весь здоров, но воли своей во мне уже не было [2, с. 410].

Данный комплекс ощущений не является чем-то уникальным. Достаточно вспомнить о таком явлении, как «шаманская болезнь», неоднократно описанном в научной литературе. По замечанию Е. А. Торчинова, «шаманская болезнь» встречается в тех случаях, когда будущий шаман «выбирается» духами и подчас бессилен противостоять их воле. До своей инициации будущий шаман подчас испытывает широкий спектр весьма болезненной симптоматики, от головных болей до зрительных и слуховых галлюцинаций, однако по прохождении инициации все эти симптомы навсегда оставляют шамана, что связывается с духовным перерождением и следованием своему призванию [11, с. 126].

Василий Радаев переживает нечто типологически сходное. Сила, в принадлежности которой он изначально сомневается, воспринимается им как нечто чужеродное, «вторгающееся» в его жизнь помимо его воли, вопреки ей. Сам он становится лишь орудием или проводником «божией воли», покорно исполняющим то, что ему предписано. Попытки противиться, как и в случаях с шаманской болезнью, приводят к «страданиям», которые исчезают лишь вследствие принятия «дара». Трудно говорить о природе «страданий», но можно предположить, что имела место психосоматическая симптоматика, которую арзамасский мистик и называет «болезнью».

Разумеется, это отнюдь не означает, что мы можем назвать феномен Радаева и подобных ему простонародным христианским аналогом шаманизма. Вернее будет указать, что экстатика арзамасского мистика и шаманская экстатика являются формами выражения родственных религиозных потребностей, приводящих к явлениям, символизирующим духовную смерть и возрождение, о чем мы еще будем говорить ниже.

Вместе с тем тот факт, что явления, типологически близкие шаманизму, имеют широкое распространение, бесспорен. К примеру, Е. В. Арсенова, рассматривая восточнославянские народные представления об «особом знании» и способах его получения, подмечает, что получающий колдовское знание и способности часто проходит через болезнь, а также что «болезненное состояние может рассматриваться как одно из испытаний, которые должен пройти человек, желающий стать колдуном» [1, с. 15].

Религиозный опыт Радаева, воспринимаемый им как воздействие святого духа, характеризуется несколькими моментами.

В первую очередь это, конечно, предсказания и исцеления благодаря присутствию божьего духа. Радаев с большой охотой описывал ситуации, в которых он по велению свыше предрекал будущее. Исцеления же, по его описаниям, происходили посредством «освященного» кваса, молитвы, свечей, ладана и т. п.

Присутствие духа приводило порой Радаева в восторженное состояние, по своим характеристикам весьма примечательное: «Я прихожу иногда в восторги многие и чувствую воздыхания неизглаголанные…», «чувствовал в себе радость несказанную, слезы, умиление и смирение».

В состоянии, переходящем в исступление, его посещали видения ангелов, Бога и Рая, о чем он, по показаниям священника Минервина, неоднократно рассказывал [2, с. 424].

В связи с этим заметим, что переживания Радаева отвечают основным признакам религиозного опыта по У. Джеймсу: очевидна принципиальная невысказываемость, непередаваемость того восторга, который описывает арзамасский «пророк», интуитивность, позволяющая переживать моменты внутреннего просветления, постижения глубинной сути вещей, бездеятельность воли (характеристика в случае Радаева бесспорная) и кратковременность, которая, впрочем, компенсируется высокой частотой подобных «наплывов» [6, с. 303–304].

Можно было бы отнести данную черту к патологической эйфории, но лишь отчасти, т. к. не совсем ясно, в каком смысле употреблено слово «смирение». Представляется вероятным (хотя и не бесспорным), что это — то самое чувство ясности и глубокого покоя, которым характеризуется религиозный опыт вообще и выделяемые М. Элиаде различные виды переживаний опыта «мистического света» (см.: [12]).

Вызывает трудности типологическое определение психического состояния Василия Радаева. Самым очевидным было бы отнести данный случай к эмоциональным расстройствам, к примеру, к депрессивному психозу в стадии эйфории. Подобную точку зрения высказал Д. Г. Коновалов еще в начале XX в. (см.: [7]). Действительно, интерпретировать особенности религиозного опыта Радаева через наличие тех или иных патологических черт нетрудно, однако этот подход не представляется продуктивным. Дело в том, что мы не имеем доподлинных сведений ни о перепадах настроения мистика, ни об иных признаках расстройства. Более того, врачи, обследовавшие его, утверждали, что он здоров [13, с. 226]. А его письма приходскому священнику довольно рассудительны и говорят нам о широком спектре переживаний, психологической гибкости и богатой (и, стоит добавить, довольно адекватной) душевной жизни, пусть и с повышенной возбудимостью.

Данную проблему позволяет решить подход, предложенный психологами-трансперсоналистами. С точки зрения трансперсональной психотерапии то, что произошло с Василием Радаевым, выглядит как психо-духовный кризис в стадии своего разрешения. Именно он может рассматриваться как корень «радаевской религиозности». Действительно, то, что может выглядеть как мания и даже паранойя, на которые может указывать поведение арзамасского мистика, характерно для кризиса незавершенного перехода от БПМ–III к БПМ–IV, описанного С. Грофом [3, с. 343].

Данная мысль может подтверждаться тем, что кризис перехода от БПМ–III к БПМ–IV содержит в себе мощный символический пласт, связанный с топикой «смерть-возрождение» (что на сеансах холотропного дыхания обусловливает проживание смерти личного Эго и, соответственно, очищение от многих внутриличностных конфликтов с последующим обновлением ресурсов личности). И логичным представляется следующей чертой религиозного опыта Радаева указать связанную с ним религиозную практику и учение о таинственной смерти и воскресении. Данное учение, безусловно, стоит рассматривать как

интерпретацию самим Радаевым того опыта, который он пережил. Обратимся к показаниям священника Андрея Минервина:

> Учение его состоит в чистом самоотвержении, предании и уничтожении себя, что называет таинственною смертью; а сам себя назвал или представил таинственно воскресшим, так как он уже прошел все степени самоотвержения, предания и уничтожения. Закон и Церковь его уже ничем обязать не могут, хотя они и ведут к Богу, но он уже достиг в меру духовного совершенства и пришел к Нему (т. е. к Богу) [2, с. 424].

Обращает на себя внимание духовная аскетика, проповедуемая Радаевым. По всей видимости, имеется в виду как отвержение собственной воли (с точки зрения психологии — отказ от установок Эго), так и внешняя, материальная аскетика. Это становится понятным при рассмотрении «испытаний», которым Радаев подвергал членов общины:

> …иди за ним, и куда он пошлет и велит что сделать — делай без размышления; что потребует от твоей собственности, без жаления подавай; и отнюдь никто воли своей не должен иметь, и не должен делать ничего без его воли и благословения [2, с. 424].

Отвержение материального вкупе с отказом от своей воли должны были стать постоянной практикой очищения от земного на пути к «таинственной смерти», смерти для мира. Аскетика, впрочем, не является единственным условием для достижения состояния «пророка». Видимо, гораздо более важным арзамасский мистик считал практику непрестанной иисусовой молитвы, способной принести человеку огромные духовные блага и преобразить его, «таинственно воскресив». В принципе, чем-то удивительным и редким для простонародной культуры эта практика, корнями уходящая в практики исихазма, не является, как убедительно показал А. А. Панченко (см.: [9]).

При этом наиболее способными к обретению благодати духа «оказывались» те участники общины, которые, судя по всему, имели предрасположенность к экстатическим переживаниям. Среди наиболее способных учеников Радаев называет как раз тех, кто демонстрирует такую предрасположенность. Так, он называет семидесятидвухлетнего Никифора Майданского самым близким и преданным, отмечая: «благодать святого духа и над ним большая, и всё у нас одно, разница лишь в том, что я в поступках поблистательнее его».

Экстатические припадки Радаева в следственных документах описаны достаточно подробно. Арзамасский мистик имел сильную предрасположенность к экстатическим приступам, которые могли случаться и во время особо жарких духовных бесед:

> …когда он толковал им свое учение, он, Митрюшкин, замечал, что постепенно входил в какую-то горячность разговора так, что наконец приходил в какое-то затмение ума и чувствовал, как он про то и сам Максимов утверждал, особенное стеснение в груди, которое, по утверждению Максимова, происходит от действия святого духа, и после которого он впадал в какое-то беспамятство [2, с. 413].

Представляется вероятным, хотя и бездоказательным, что Радаев вполне мог бы осознавать свою экстатическую одаренность и прибегать к ней. Как утверждали его последователи, подобное со временем происходило и с ними. Нельзя сказать, что именно служило катализатором экстаза, но можно с уверенностью утверждать, что лидерская харизма Радаева оказывала влияние на состояние окружающих, делая экстаз заразительным.

В целом данные переживания можно отнести к прометеевскому экстазу в классификации С. Грофа [3, с. 349–352]. Он характеризуется состоянием божественного присутствия, ощущением света неземной красоты, видениями сияющих божественных существ. Индивид переживает чувство глубокого эмоционального, интеллектуального и духовного освобождения, озарения и божественной поддержки. Прометеевский экстаз соответствует комплексу БПМ–IV, который содержит в себе образы перерождения и благодати.

На фоне множества масштабных простонародных мистико-экстатических движений такие группы, как община Василия Радаева, не имеющая прямой генетической связи с христовщиной или скопчеством, выделяются особо. Источником и учения, и практики в общине был сам Радаев, а точнее — его мистический опыт. Источником же этого опыта, как мы предположили выше, мог являться психо-духовный кризис, связанный с перинатальной составляющей психики (незавершенность либо конфликтность перехода от одной перинатальной матрицы к другой) и обусловливающий особенности религиозных потребностей. Экстатическая одаренность Радаева сделала возможным разрешение перинатального конфликта (незавершенности) и через экстаз прометеевского типа определила в общем виде особенности религиозного мировоззрения с его восторженным отношением и ощущением «божественного присутствия».

ЛИТЕРАТУРА

1. Арсенова Е. В. Восточнославянские традиционные представления об «особом знании» и болезни // Антропология. Фольклористика. Лингвистика: Сборник статей. — СПб., 2002. — Вып. 2. — С. 4–22.

2. Высоцкий Н. Г. Хлыст или параноик? (Сектант Василий Радаев) // Русский архив. — 1915. — № 4. — С. 409–426.

3. Гроф С. За пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психотерапии / пер. с англ. — М., 2014.

4. Дело об обнаруженной в с. Фокино Васильевского у. неизвестной секте // РГАДА — Ф. 1431. — Оп. 1. — Д. № 1525.

5. Дело по обвинению крестьян д. Могильная Курганского окр. Н. Пономарёва, Г. Благинина и др. в отступлении от православия // РГАДА. — Ф. 1431. — Оп. 1. — Д. № 3776.

6. Джемс В. Многообразие религиозного опыта / пер. с англ. — М., 1910.

7. Коновалов Д. Г. Религиозные движения в России: В. Радаев // Ежемесячный журнал литературы, науки и общественной жизни. — 1914. — № 3. — С. 138–143.

8. Никольский Н. М. История русской церкви. — М., 1983.

9. Панченко А. А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. — М., 2004.

10. Сафронов А. Г. Религиозные психопрактики в истории культуры. — Харьков, 2004.

11. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. — СПб., 2007.

12. Элиаде М. Опыты мистического света / пер. с фр. — URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Eliad/Op_Mistik.php#22 (дата обращения: 25.05.2017).

13. Эткинд А. Дискурс и революция: Григорий Распутин // Revue des etudes slaves. — 1997. — Т. 69/1–2. — С. 223–248.

ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ

УДК 111 (091)

С. П. Лебедев, Н. В. Токарев*

МЫШЛЕНИЕ И УМОЗРЕНИЕ В РАННЕМ АНТИЧНОМ ИДЕАЛИЗМЕ

В статье анализируется процесс формирования представлений об умозрении в раннем античном идеализме. Генезис темы умозрения связывается с решением задачи, поставленной элейской школой и состоящей в необходимости обнаружения для отвлеченного мышления адекватного ему объекта. Показана теоретическая потребность в использовании именно непосредственного знания для обоснования отвлеченного мышления. Выявлено, что платоновские представления об умозрении эволюционировали от признания его сходным с внешним чувственным в*и*дением к внутреннему самосозерцанию ума. Аристотелевское учение об умосозерцании отчасти продолжает платоновские положения, отчасти же существенно изменяет их. Умозрительное он сближает с деятельностью и решительно отказывается от признания потустороннего характера умозрения. Аристотель завершил начатое Платоном и построил последовательную концепцию умозрения, ставшую надежным основанием для отвлеченного мышления.

Ключевые слова: Платон, Аристотель, идеализм, метафизика, познание, умозрение, мышление, гносеология, история античной философии, онтология.

S. P. Lebedev, N. V. Tokarev

THINKING AND SPECULATION IN EARLY ANCIENT IDEALISM

The article analyzes the process of forming of the ideas about speculation in early classical idealism. Genesis of speculation is associated with the solution of the problem posed by the Eleatic school — with the need to discover an adequate object for abstract thought. A theoretical need is shown for using direct knowledge to justify abstract thinking. It is revealed that the Platonic notions of speculation evolved from the recognition of it as similar to the

* Лебедев Сергей Павлович, доктор философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания, Санкт-Петербургский государственный университет; профессор кафедры философии педагогики, Русская христианская гуманитарная академия; lebedevsrg@rambler.ru

Токарев Николай Васильевич, ассистент кафедры социальных и гуманитарных наук, Университет ИТМО; nvtokarev@corp.ifmo.ru

external sensory vision of the inner self-contemplation of the mind. The Aristotelian doctrine of contemplation in part continues the Platonic propositions, and in part essentially changes them. Speculative is brought together with activity and he resolutely refuses recognition of the other-worldly nature of speculation. Aristotle completed the work begun by Plato and built a consistent concept of speculation, which became a reliable basis for abstract thinking.
Keywords: Plato, Aristotle, idealism, metaphysics, cognition, speculation, thinking, epistemology, history of ancient philosophy, ontology.

Важнейшая задача платоно- и аристотелеведения состоит в выявлении смыслов ключевых терминов, содержащихся в текстах соответствующих авторов. Нужно сказать, что для ее решения сделано уже многое, и есть исследования, в которых эта работа проведена с высокой основательностью и скрупулезностью [4; 5]. Тем не менее, не все термины, в т. ч. существенные, осмыслены в достаточной мере. Что, к примеру, представляет собой умозрение (и его объект) в учениях Платона и Аристотеля, чем оно отличается от мышления (если, конечно, отличается), да и что понимать под мышлением, переводя этим словом на русский язык те или иные платоновские и аристотелевские термины, — эти вопросы до сих пор не прояснены удовлетворительным образом. Случается, что в одной и той же работе, ориентированной по-преимуществу на анализ текста, исследователь различает их, и уже через несколько страниц отождествляет, запутывая дело [1, с. 22, 24, 26; 4, с. 94, 96, 112]. Отчего так происходит и на основе чего следует производить раскрытие смыслов ключевой философской терминологии? Представляется, что исключительно текстовый анализ не в состоянии привести к ясным ответам на эти вопросы и нуждается в некотором «контекстуальном» дополнении. Ни в коей мере не претендуя на окончательность и завершенность, можем предложить свой вариант реконструкции смыслов упомянутых выше представлений. В качестве контекста принимаем содержание именно тех принципиальных проблем доплатоновской философии и сформированных на их основе задач, поиск решения которых невольно «подталкивал» мыслителей к идеалистической гипотезе. В свою очередь, в истории уже возникшего идеализма стоит обратить внимание на конфликт между тем, что требовалось для оправдания и укрепления такой гипотезы, и тем, что для этого предлагали Платон и Аристотель в тот или иной период времени.

Идеализм с его представлениями об идеях и умозрении не был лишь случайным изобретением платоновского гения. Отдаленной предпосылкой формирования этого воззрения стал конфликт между отвлеченным мышлением и чувственным восприятием, впервые выявленный в элейской школе. Именно он, в конечном счете, запустил «механизм» создания в исторической перспективе идеалистического образа мысли.

Элеаты обнаружили факт существования отвлеченного мышления — рассуждений, совершающихся посредством оперирования «чистыми» (строго, точно и однозначно определенными) значениями слов, игнорирующих содержание чувственного опыта и построенных, как стало ясно позднее, исключительно по законам логики. Этот образ мышления (рассуждения) Парменид иногда называл «логосом» (κρῖναι δὲ λόγωι πολύδηριν ἔλεγχον — именно *логосом* разбери многоспорный довод [10, 28, B 7, 5]; πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς

ἀληθείης — достоверные *логос* и мысль об истине [10, 28, B 8, 50–51]). Именно такой логос (отвлеченное мышление элейского типа) стал ключевым фактором в подготовке возникновения представлений об умозрении.

Мышление оправдывается объектом: если есть объект, свойства которого оно адекватно описывает, то это означает, что такое мышление объективно и истинно. Если же объекта у мышления нет, то оно, несмотря на свою логичность и убедительность, оказывается беспредметным, мышлением ни о чем, т. е. необъективным и неистинным. Уместно напомнить, что сознание людей того времени, включая самих элейцев, не знало никаких иных вещей, кроме чувственно воспринимаемых — «тонких» и «грубых», «сгущенных» и «разреженных». Как раз поэтому только чувственно воспринимаемые вещи и могли быть в упомянутые времена тем самым объектом, который в состоянии либо дать прочную опору и последнее оправдание мышлению, либо же лишить его всяких надежд на истинность и объективность.

Элейский логос имел множество преимуществ перед прежней, присущей «старшим» физикам, разновидностью чувственно ориентированной мысли. Его отличали строгость, точность, последовательность, убедительность, неопровержимость логическими же средствами. На фоне этих достоинств ему был присущ всего один недостаток: такое мышление совершенно не соответствовало чувственно воспринимаемым вещам. За неимением же иного объекта, элеаты вынужденно переносили на них (на чувственно воспринимаемые вещи) свойства отвлеченных мыслей. Этот перенос производил апории, свидетельствовавшие о глубоком конфликте между вновь открытым мышлением и чувственностью. «Внутри» логоса Ахиллес, стрела и другие единичные вещи и их свойства делались совершенно не похожими на свои чувственно воспринимаемые прототипы. Но если чувственно воспринимаемые вещи не подходят на роль предмета для логоса, то какие тогда подходят? Если чувственно воспринимаемые вещи исключить из числа объектов, приемлемых для отвлеченного мышления, то последнее может остаться и вовсе беспредметным. Беспредметность превращалась в большую проблему, ее следствием оказывалась угроза для такого мышления быть уличенным в создании иллюзий и обмана (что и произошло позднее, в софистике). Как представляется, именно из этой проблемы вытекала первая задача для тех, кому это мышление виделось имеющим больше достоинств, чем недостатков. Она состояла в необходимости найти для отвлеченного мышления объект, с которым оно соотносилось бы, не вступая в конфликт ни с ним, ни с собой. Логос надлежало оправдать так же надежно, как чувственно воспринимаемые вещи оправдывают чувственно ориентированное мышление. Нахождение такой объективной реальности, которая была бы «родственной» отвлеченному мышлению, стало той задачей, решение которой стимулировало продвижение к умозрению.

Первая попытка справиться с указанной выше задачей была предпринята некоторыми младшими физиками. В условиях, когда для сознания людей существуют только чувственно воспринимаемые вещи, именно среди последних нужно попытаться найти те самые, которые могли бы стать приемлемыми для логоса. Ясно, что такому объекту, если бы он был найден, надлежало стать носителем одновременно чувственных и абстрактно-мысленных свойств (которые

удовлетворяли бы логосу). Таковы, например, атомы Левкиппа и Демокрита: они мыслились чувственно воспринимаемыми (имеющими величину, твердость и т. п.), но наделенными одновременно и абстрактными свойствами (вечность, неделимость, неизменность и т. п.). Не данность атома в чувственном опыте, его гипотетичность (лишь мыслимость) и ряд теоретических трудностей, присущих атомистике, породили скептические настроения уже у Демокрита, а для некоторых его последователей они стали лейтмотивом. [2, с. 136–147].

Сократ отказался под влиянием софистики от изучения природы. Тем не менее он все-таки продолжил определенным образом тенденцию, заложенную младшими физиками. Как и последние, он искал такое чувственно воспринимаемое явление, которое могло бы стать носителем одновременно отвлеченно-мысленных и чувственных свойств. Его отличие от физиков заключалось в том, что он искал сей объект не в вещах природных, а в человеческой деятельности, в поступках [3, с. 345–352]. Как сообщает Платон в «Федоне», Сократ принял для себя правило, считать истинным лишь то, что соответствовало логосу [11, p. 342, 99 e], т. е., думается, предельно отвлеченным представлениям, чистым значениям слов. Он надеялся показать, что такие отвлеченные представления (благо само по себе, красота сама по себе и т. п.) можно сделать основаниями чувственной деятельности. Увы, его ожидания не сбылись — абстракция, из которой удалено все чувственное содержание, не может стать опорой для создания реального чувственного действия. И область чувственно воспринимаемых природных вещей, и чувственная же деятельность человека показали себя совершенно не связанными с отвлеченным мышлением. Обе сферы — чувственно воспринимаемые вещи и отвлеченное элейское мышление — продолжали сосуществовать независимо друг от друга, как бы параллельно, не имея общих точек пересечения. Вот только чувственное восприятие привычно признавалось истинным (а соответствующие ему вещи — реально существующими), тогда как мышлению аналогичный статус надо было еще доказать.

Учитывая отрицательный опыт младших физиков и Сократа, Платон вполне оправданно предложил принципиально иной подход. Решая задачу поиска адекватного объекта для отвлеченного мышления элейского типа, он революционизировал картину мира, предположив, что наряду с чувственно воспринимаемыми вещами существуют вещи чувственно не воспринимаемые, и что именно они составляют объект для логоса. Если же такого объекта не допускать, то тогда у мышления вообще не будет никакого объекта. В «Пармениде», к примеру, он замечает, что если кто-нибудь откажется допустить существование идей, то «он не найдет, куда направить свою мысль, а тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения (διαλέγεσθαι)» [6, 135 c–d].

С допущением идей у отвлеченного мышления вроде бы появился такой объект, к которому оно могло бы применяться, не производя апорий и противоречий. Но проблемы от этого не исчезли, а лишь изменились: конфликт логоса и чувственности приобрел вид противостояния идей и вещей. Теперь философия, принимающая облик возникающего идеализма, нуждалась в обосновании и оправдании существования уже не только логоса, но и самих идей. Мог ли Платон, выдвинув предположение об идеях, не оказаться в ситуации, когда

он должен был не просто рассказать, а именно убедить себя и других в том, что такие идеи действительно есть? Одних заверений недостаточно. Слишком новыми и диковинными представали идеи, чтобы философское сознание без сопротивления позволило бы им занять достойнейшее место в картине мира лишь на основе гипотезы Платона.

Как только было высказано предположение об идеях, они тотчас вступили в жесткую конкуренцию с чувственно воспринимаемыми вещами в вопросе очевидности, достоверности и надежности обнаружения их существования. И нужно признать, что перевес был вовсе не на стороне идей, несмотря на своеобразную красоту и романтичность их допущения. Чувственно воспринимаемые вещи (хороши они или плохи, истинны или нет) не нуждались ни в каком специальном обосновании, кроме непосредственного их восприятия; их существование очевидно, несмотря на присущую им текучесть и мнимость, о которых твердит мышление. Их не нужно не только обосновывать, но даже искать: достаточно лишь открыть глаза или протянуть руку. А вот об идеях такого сказать было нельзя, особенно на первых порах. Их существование далеко не очевидно. Они больше походили на всего лишь мечту отвлеченного мышления о приемлемом объекте и сильно уступали в достоверности и очевидности чувственно воспринимаемым вещам.

Обоснование идей связано, как представляется, с необходимостью понять, хотя бы в самом общем виде, что вообще они такое. Ведь крайне трудно надежно обосновать то, что поначалу едва различаешь, или даже хуже — что всего лишь предполагаешь. Платон неизбежно должен был построить хоть какой-то теоретический образ идей. И вряд ли эта работа была легкой, ведь проводилась она впервые.

В ситуациях, когда человек наталкивается на нечто новое и неожиданное, он обычно обращается к прежнему опыту, ищет в нем что-то уже знакомое, понятное и в то же время чем-то похожее на новый объект. Наиболее близким к идее объектом, к тому же хорошо знакомым и неплохо изученным с элейских времен, был, пожалуй, логос. Не стоит забывать, что именно отвлеченная мысль, заключенная в слове, подтолкнула Платона к допущению идей, стала проводником к ним, указателем на них. Поэтому-то, как представляется, отвлеченная мысль и оказалась тем знакомым объектом, опираясь на свойства которого Платон начал на первых порах конструировать теоретический образ идей. Естественно, что все, относящееся к отвлеченной мысли — ее свойства, отношения к другим мыслям и к чувственно воспринимаемым вещам, — в той или иной мере *невольно* переносилось Платоном на идеи. Рассуждающее отношение к идеям как-то само собой уподобило их логическим понятиям, различающимся объемом, содержанием и т. п. Вследствие этой проекции свойств чистого мышления на идеи, последние естественно и неизбежно уподобились первому, вынужденно оказались поэтому в особом мире, как бы «параллельном» миру чувственно воспринимаемых вещей, и сделались безразличными к последним настолько, насколько безразличным к ним было само элейское отвлеченное мышление.

Что могло склонить философское сознание к принятию идей, похожих на отвлеченные мысли, и изменить ради них привычную, понятную, хорошо

сложенную картину мира? Требовался очень мощный аргумент, надежнее, чем приглашение просто поверить; следовало обосновать, доказать их бытие и необходимость. С помощью чего? Можно, конечно, попробовать сделать это силами самого отвлеченного мышления. Платон и попытался идти таким путем, используя для этого диалектику. На деле же такая попытка была покушением с негодными средствами. Указанное мышление для этой цели не годилось, ибо нельзя надежно обосновывать идеи тем мышлением, которое само нуждается в обосновании со стороны идей. Формирующийся идеализм, как представляется, испытывал острую потребность в обосновании существования идей из источника, независимого от мышления, более надежного и более авторитетного, чем оно, — из *непосредственного* источника познания, достоверность которого, как и в случае с чувственным восприятием, была бы необходимым следствием просто факта его существования. Крайне важно подчеркнуть, что без *непосредственного* постижения идей процесс объективации отвлеченного мышления (т. е. обнаружения родственного ему объекта) не был бы завершен. Можно многое мыслить наидиалектичнейшим образом, но найдется ли среди невымышленных вещей такая, которая будет соответствовать мышлению? В самом деле, мышление, действуя строго, последовательно и весьма убедительно, может изобразить стрелу, неподвижную в каждый момент своего полета, и Ахиллеса, не могущего догнать черепаху. Но есть ли вне мышления такая стрела и такой Ахиллес? Можно ли их не только мыслить (мыслить-то можно, или, точнее, только мыслить и можно), но и видеть в их странных состояниях? По крайней мере, элейский опыт показал, что мысль может быть совершенной с точки зрения ее логических свойств, но при этом в мире вещей ей не усмотреть соответствия. Получается, что определить правоту мышления может только непосредственное переживание таких объектов, о которых говорит мышление, лишь оно гарантирует *объективную реальность* того, что создается мыслью.

Сила непосредственного познания состоит в том, что оно предполагает взаимодействие познавательной способности с объектом без посредника: между ними возникает контакт, фактическое соприкосновение, и человек переживает именно это соприкосновение. Таковым, к примеру, является чувственное познание: объект прямо воздействует на органы чувств человека, производя разнообразные ощущения. В определенных границах — в пределах непосредственного контакта — такое познание достоверно, надежно, убедительно, потому что впечатление поступает прямо от источника. В то же время оно не лишено недостатков, наиболее важный из которых состоит, как представляется, в том, что от данного вида познания ускользают скрытые, *непосредственно не данные* стороны объекта. Вот тут и вступает в дело мышление, нацеленное на то, чтобы выявить непосредственно не данное, предоставляя человеку возможность глубже познать вещь. Но при этом нужно иметь в виду, что мышление о некоем объекте существенно зависит от спонтанности субъекта, от добротности его представлений, и поэтому содержит в себе вероятность ошибки, что понижает уровень его надежности и достоверности. Работу мышления лучше завершить неким непосредственным переживанием, ибо в противном случае так и не будет понятно, имеет ли место в реальности родственный отвлеченному

мышлению объект. Лишь непосредственный акт в состоянии по-настоящему укоренить отвлеченное мышление (и идеи) в картине мира и оправдать его претензии на истинность.

Платон, судя по всему, понимал недостаточность только рассуждающего (мыслящего) познания идей и ввел представление о непосредственном их переживании — об умозрении, которое трактовал в качестве основы и «корня» для отвлеченного мышления. Ум представлялся Платону той способностью, посредством которой можно буквально *видеть* идеи. Если иметь в виду потребность идеализма в надежном обосновании идей, то апелляция к уму — понятное и совершенно оправданное предположение. Однако стоит отметить одну очень важную особенность платоновской трактовки созерцания идей. Она состояла в том, что непосредственный контакт с идеями — умозрение их — происходил не в земной жизни человека, а в потустороннем мире после смерти и до рождения. Общая конфигурация отношений мышления и созерцания изложена в диалоге «Федр». Боги и людские души созерцают находящуюся за пределами неба бесцветную сущность [11, p. 476, 247 c–d], доступную для зрения только уму. Разумение (διάνοια) бога и человеческой души укрепляется, вскармливается умом и этим знанием. Человеческая душа, вселяясь в тело спустя какое-то время после указанной процедуры, забывает и само умозрение, и то, что было увидено. В земной жизни души в*и*дение идей не может осуществляться непосредственно. Эти умозрение и несмешанное знание, полученные в загробном существовании, душа может лишь припоминать, и происходит это посредством отвлеченного мышления (логоса): истина должна постигаться в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, сводимых рассудком (λογισμῷ) воедино [11, p. 480, 249b7–c1].

Можно отвлеченно поразмышлять над тем, отчего непосредственное усмотрение идей приобрело у Платона не посюсторонний, а именно потусторонний характер. Выдвинем предположение, что это связано, по-видимому, с особенностью первоначальной трактовки Платоном идей, описываемых им по образцу абстрактных мыслей и снабженных исключительно отрицательными (причем отрицающими именно чувственное содержание) характеристиками. Они бесцветные, без очертаний, неосязаемые самое справедливость, рассудительность и знание, конечно же, подлинное. Их-то и надлежит созерцать уму [11, p. 476, 247 d–e]. Но можно ли именно *видеть* объект, состоящий из отрицательных характеристик, все положительное содержание которого сосредоточено в названии — справедливость, рассудительность и т. п.? Едва ли. Объект, построенный по образцу логической абстракции, категорически нельзя видеть, в нем просто нечего видеть, его можно только мыслить. По крайней мере в реальном посюстороннем опыте такого созерцания не найти, из-за чего, вероятно, и был востребован не очень прозрачный для наблюдения опыт потусторонний.

От того, что непосредственное знание идей выносится в потустороннюю реальность, сила его доказательности теряется, превращаясь в неубедительное приглашение поверить. Если умозрения не обнаружить здесь и теперь, в посюстороннем обычном опыте, с той же убедительностью, с какой в нем присутствует чувственное восприятие, то оно (умозрение) лишается преимуществ,

которые дает непосредственное знание. Скрываясь в потусторонней реальности, непосредственный опыт переживания идей оставляет отвлеченное мышление без надлежащей поддержки и оправдания. Потребность в посюстороннем непосредственном созерцании идей была велика, но как ее реализовать при условии, что сами идеи похожи на логические абстракции, которые нельзя видеть, но можно только мыслить?

В течение того времени, пока Платон трактовал идеи по образцу отвлеченного мышления, изображаемое им умозрение, как представляется, было скорее благим пожеланием, задачей, нежели ее успешным решением. Умозрение, построенное по инициативе отвлеченного мышления и его средствами — это суррогат умозрения, его первое незрелое проявление. Настоящее, живое умозрение еще нужно было найти.

Некоторое развитие представлений Платона об умозрении можно усмотреть в диалоге «Тимей». Умозрение походит здесь не столько на разглядывание внешних для ума чувственно не воспринимаемых вещей-абстракций (как в «Федре»), сколько на деятельность по-преимуществу внутреннюю — на созерцание умом себя, своих состояний и действий (по крайней мере, сугубо внешний для демиурга объект не вычитывается в «Тимее»). Сам ум и его рассуждения становятся объектом для него. Такой взгляд представляется естественным и реалистичным, но он не решает проблему единства вещей и идей и не выводит за пределы «рассуждающего» отношения ума к последним.

В творчестве Аристотеля некоторые тенденции, наметившиеся у Платона, получили продолжение и даже усиление, иные же были существенно преобразованы. Так, он воспринял мысль о внутреннем самосозерцании ума, о его в*и*дении себя и своей активности. Это заимствование является понятным, оправданным и наиболее легким, не требующим существенной переработки. Гораздо интересней то, что он воспринял и гипотезу умозрения, построенного по принципу внешнего созерцания. Это было значительно сложнее, важнее и произошло на основе преобразования представлений об эйдосах: не сразу, а лишь на этапе зрелости, Аристотель сблизил их с деятельностью. У Платона это сближение едва обозначилось, он говорил о нем в большей мере намеками. В «Тимее» он указал на место деятельности в картине мира: именно деятельность, «ручная», ремесленная (δημιουργέω означает «заниматься ручным трудом», «быть ремесленником», «работать»), становится основой чувственно воспринимаемого космоса. В «Законах» Платон подчеркивал, что все, принадлежащее душе (мнение, забота, ум, искусство и закон), существовало раньше жесткого, мягкого, тяжелого и легкого. Искусство и его творения существуют среди первоначал, а природа возникла позднее из искусства и ума и им подвластна [7, 892 b–c].

Намеки, сделанные Платоном, Аристотель доводит до логического завершения и выражает в понятийно-категориальной форме. Деятельность прочно занимает место *первообраза*, взирая на который, Аристотель строит теоретическое описание, по крайней мере, важнейшей части умозрительного. Нужно заметить, что практическую деятельность не стоит отождествлять с чувственно воспринимаемыми перемещениями рук или ног человека, когда он что-либо делает. Речь здесь должна идти не о теле, а о той целесообразно действующей, скрытой от чувственного наблюдения силе, которая управляет телом и сообщает

его частям целесообразный характер их движения. Деятельность, понимаемая таким образом, чувственно не воспринимаема, как и логос, но имеет перед ним ряд существенных преимуществ для укрепления гипотезы идей.

Первое из этих преимуществ состоит в том, что, в отличие от отвлеченного мышления, деятельность, будучи чувственно не воспринимаемой, имеет власть над физическими вещами, есть причина их возникновения, и это факт, данный непосредственно. Отвлеченное мышление в состоянии лишь описывать и классифицировать абстрактные свойства вещей, усматривать логические сходство и различие между понятиями разной степени общности, но оно не может *физически создавать* вещи и управлять ими.

Без деятельностного компонента само допущение существования умозрительного представляется Аристотелю лишенным смысла. Чтобы от допущения эйдосов была польза, они должны содержать в себе начала деятельности: ведь если это начало не будет деятельным, движения не будет (εἰ γὰρ μὴ ἐνεργήσει, οὐκ ἔσται κίνησις) [9, 1071, b14–17]. Важно подчеркнуть, что не только теоретический образ эйдоса создан по образцу деятельности, но и — что крайне важно — сама *деятельность* (умение, искусство) для Аристотеля *есть эйдос* (ἡ γὰρ τέχνη τὸ εἶδος) [9, 1034, a23]. Сказанное, впрочем, не стоит понимать так, будто эйдос как бы субъективен и ограничен исключительно человеческим существованием. В природе имеет место нечто, похожее на искусство, на умение человека, ведь и семя, по мысли Аристотеля, производит словно умением (τὸ μὲν γὰρ σπέρμα ποιεῖ ὥσπερ τὰ ἀπὸ τέχνης); оно содержит в себе эйдос в возможности (ἔχει γὰρ δυνάμει τὸ εἶδος) [9, 1034, a33–b1]. (Глагол ποιέω как будто специально призван подчеркнуть, что семя «производит», в некотором смысле словно даже «изготовляет» возникающее из него зрелое существо.) Как целесообразно действующая сила, являющаяся началом и природного, и искусственного возникновения, эйдос универсален, что находит свое выражение на категориальном уровне: единство умозрительного и чувственно воспринимаемого в нем описывается в категориях ἐνέργεια и δύναμις.

Прежде, в раннем платоновском идеализме, «построенные» по образцу отвлеченных мыслей (логоса) и потому похожие на них идеи должны были вынужденно находиться вне чувственно воспринимаемых вещей в отдельной, чувственно не воспринимаемой сфере, образуя как бы второй, параллельный мир. После сближения эйдосов с «умением», «искусством» надобность в такой обособленной области сама собой отпадает. Благодаря указанному сближению эйдосы приобрели тот вид, который позволял им и сохранять свою умозрительность и вместе с тем находиться в фактическом, физическом (а не логическом только) единстве с чувственно воспринимаемыми вещами, становясь для последних их сущностью, началом их движения и изменения. Идеи, понятые по образцу отвлеченного мышления, только в этом мышлении, строго говоря, и находятся, хотя мнятся расположенными вне вещей и вне самого мышления в занебесной области; эйдосы же, интерпретированные как τέχνη, легко помещаются прямо в самих вещах. Не теряя своей чувственной невоспринимаемости, эйдосы «сходят с небес», дрейфуют из своей, прежде изолированной сферы в мир чувственных вещей, перестают быть для них «потусторонними», становятся для последних, если угодно, внутренним их фактором, точкой их сборки.

Данное обстоятельство имело очень важные последствия для понимания умозрения и составляло второе из упомянутых выше преимуществ деятельностной трактовки эйдосов. Перестав быть потусторонними для чувственно воспринимаемых вещей, эйдосы сделались посюсторонними и для человека. Приняв вид деятельности, эйдосы из абстрактных логических объектов превратились в *реальные умозрительные* объекты, могущие стать содержанием непосредственного и посюстороннего опыта человека.

Важно подчеркнуть в связи со сказанным, что деятельность не только чувственно не воспринимаема, она, что крайне важно, именно *умозрительна*. Разница в том, что чувственная невоспринимаемость является лишь отрицательной характеристикой, указывающей на то, что некий объект не имеет свойств, доступных для чувственности. Если иные свойства в данном объекте не обнаруживаются, то он, скорее всего, есть мысленная абстракция. Такую «вещь» можно лишь мыслить, но не видеть, поскольку в ней видеть-то нечего. Напротив, ум — это не мышление, а умозрительный объект — не абстракция. Правда, чувственная невоспринимаемость ему тоже присуща, но она не единственная его характеристика и не результат абстрагирующей деятельности мышления, она есть следствие того, что ощущения просто не способны непосредственно воспринять позитивные свойства умозрительного объекта. Умозримость — это такое же положительное (непосредственно *данное*) свойство для ума, каким является чувственная воспринимаемость — для, скажем так, ощущений. Умозримый объект — не продукт деятельности отвлеченного мышления, его действительно можно именно *видеть*, правда, не чувственным взором (последнему доступны только внешние свойства тела), а умом. Например, наблюдая за работой мастера — ремесленника, танцора, гимнаста и т. д., — мы *непосредственно*, без участия мышления, воспринимаем его τέχνη (умение, мастерство) и присущие ему целесообразность, связность, красоту. Усматривая точность, уверенность, надежность, красоту действий мастера, мы непосредственно видим его умение в процессе реализации. В движениях рук, ног, инструментов мастера усматривается еще что-то, что властвует над ними. Точно так же мы, глядя в лицо человека, непосредственно, помимо мышления, видим его, например, одушевленность и столь же непосредственно отличаем лицо живого человека от лица умершего. В первом случае мы непосредственно видим идею (ибо душа и есть идея тела), а во втором мы ее не видим. Чувственный глаз видит «свое», а ум — «свое», и оба видят непосредственно. Мышление же об умозрительном «включается» в том случае, если последнее по каким-то причинам не усматривается (находится, например, в состоянии способности). Важно, что такое умозрительное не потусторонне и не гипотетично как чисто мысленное построение, а, напротив, посюсторонне, реально и опытно. Оно не только мыслится, но и видится. Умозрительный объект также находится в опыте, как и чувственно воспринимаемый. Только тут возникают не суррогатные, а реальные зрительные (точнее, умо-зрительные) отношения. Только здесь гипотеза *непосредственного*, опытного «контакта» с умозрительным наполняется смыслом и находит свое реальное выражение. Ум и умозрение из гипотетического конструкта, построенного силами логоса по его образцу и по его правилам, превращается в реально работающую по-

знавательную способность (лучше сказать — раскрывается, обнаруживается как таковая способность).

Именно признание непосредственного опытного контакта с умозрительными «вещами» повышает статус как их самих, так и умозрения, сообщает им достоверность, объективность и истинность, сопоставимые с указанными свойствами чувственного восприятия. Далеко не случайно Аристотель уравнивает ощущение и умозрение с точки зрения одинаковой свойственности им объективности, истинности и достоверности. По мысли Аристотеля, ум — «орган» восприятия эйдосов — представляет собой вторую, наряду с чувственностью, способность непосредственного переживания объекта. В подчеркивании сходства в определенном смысле ума и ощущения (αἴσθησις) состояла специфика аристотелевского подхода. Ощущение при непосредственном единении с вещью производит осязание, обоняние и т. п., а ум в аналогичной ситуации увидит эйдосы.

Разумеется, объекты, соответствующие ощущению и уму, разные, но каждый из них должен по-своему как бы «давить» на «родственную» познавательную способность. Без такого давления со стороны объектов, без реального их наличия в опыте обе способности не могли бы действовать. Ощущение не может начать ощущать, если на него фактически не давит внешний объект, о чем говорит Аристотель в трактате «О душе», имея в виду, что ощущение возникает вместе с прикосновением [8, 432 a2]. И в связи с умом он вспоминает о прикосновении [8, 407 a16–18; 9, 1072, в21]. Давление объекта на способность происходит через касание, в силу чего именно касание (в отличие от «рассуждения о…») является надежным свидетельством *бытия* того объекта, с которым совершается соприкосновение. В свою очередь «рассуждение о…» каком-либо предмете находится вне этого предмета (если, конечно, речь не идет о рассуждении о самом рассуждении), не касается его непосредственно, не совпадает с самим этим предметом, не тождественно ему по бытию, относится к нему опосредствованно. Поэтому оно может быть как истинным, так и ошибочным. И, даже если рассуждение ошибочное (не соответствующее объекту, о котором оно высказывается), оно все равно обладает существованием, в отличие от объекта, о котором оно говорит. Непосредственная же форма познания в определенном смысле тождественна объекту — как минимум, по бытию: по меньшей мере, ее бытие и бытие ее предмета непосредственно тождественны, находятся в одной «точке» — в точке касания, и в ней они суть одно бытие. Нет объекта, нет и непосредственного восприятия, есть объект, есть и оно. Поэтому об ощущениях (взятых по отдельности) Аристотель говорит, что они всегда истинны [8, 427 в12].

Похожим образом Аристотель поступает и с умозрением. Истина для умозрительного объекта (простого, несинтезированного, бытия как такового и деятельности), по мысли Аристотеля, состоит в том, чтобы коснуться его, потрогать (θιγεῖν), и сказать (φάναι) [9, 1051, в24], т. е. обозначить словом. В приписывании касания уму нет никакой метафоричности, к допущению которой склоняется Е. В. Орлов [4, с. 111]; напротив, в касании сама суть дела, поскольку лишь благодаря касанию ум (прежде похожий, скорее, на логос) превращается в способность *непосредственного* переживания внешних объектов и тем самым

уравнивается в достоверности с ощущениями. Уму нужно просто коснуться объекта и назвать его — это уже истина и она выражает неизбежность как минимум бытия объекта через касание его умом. Ошибиться относительно бытия этого объекта нельзя (как нельзя коснуться того, чего нет), его можно либо узреть, либо нет (ἢ νοεῖν ἢ μή [9, 1051, в32]); его можно просто не коснуться (не увидеть), если, к примеру, нечем совершить такое прикосновение. Для несоставных сущностей (μὴ συνθετὰς οὐσίας [9, 1051, в27]), которые есть деятельности, а не способности (πᾶσαί εἰσιν ἐνεργείᾳ, οὐ δυνάμει [9, 1051, в28]), и которые есть само сущее (τὸ ὂν αὐτὸ [9, 1051, в29]), истина состоит в том, чтобы видеть их; в нем же (в в*и*дении) и свидетельство их бытия. В свою очередь лжи относительно их нет, нет и ошибки, только неведение.

Сам факт функционирования ощущения и ума свидетельствует *необходимым* образом как минимум о наличии соответствующих им объектов и о непосредственном воздействии последних на первые. Не было бы этих объектов, не было бы и умозрения с ощущением. Фактическое в*и*дение (через касание) ума только одним своим существованием так же надежно обосновывает наличие объекта и так же достоверно свидетельствует о его (объекта)«внешнем» действии на ум, как и в*и*дение глаза гарантирует при его нормальной работе и здоровом состоянии существование чувственно воспринимаемого. Непосредственный характер контакта ума с объектом является, можно сказать, полной, абсолютной гарантией очевидности и необходимости *бытия* такого объекта, и невозможности его небытия. Умозрение не нуждается еще в каком-нибудь подтверждении со стороны иных средств (положим, со стороны мышления), оно само непосредственно истинно, истинно просто в силу факта своего существования. Ум, в понимании Аристотеля, буквально касается объекта, трогает его, и этим получает такое свидетельство надежности и достоверности своего усмотрения, какое не свойственно мышлению (логосу).

Подведем итог. Границы статьи не дают возможности провести обстоятельное исследование обширных по времени исторических тенденций, позволяя обозначить лишь некоторые. Одна из них состояла в необходимости оправдания отвлеченного мышления путем нахождения для него адекватного ему объекта. Частично эта задача решалась выдвижением гипотезы существования идей. Но полное оправдание могло произойти лишь при условии надежного и достоверного обоснования самой этой гипотезы. Наиболее надежным и достоверным способом такого обоснования виделось непосредственное знание идей. Теоретический образ такого знания зависел от понимания идей. Трактовка идей по образцу отвлеченных мыслей, первоначально предпринятая Платоном, стала причиной вынужденной «трансцендентности» первых по отношению к миру чувственных вещей и к человеку. Изолированность, потусторонность и лишь мыслимость идей закрепляли их гипотетичность, делали предположение о непосредственном познании — об умозрении — бессильным и бесполезным для их обоснования. Переход позднего Платона и в особенности Аристотеля к деятельностной парадигме в трактовке идей привел, в конечном счете (у Аристотеля), к отказу от трансцендентности последних и к их вхождению в непосредственный опыт человека. Идеи, возможно, частично утратили от этого налет мистичности, романтизма, мечтательности, но при этом освободились

от гипотетичности, стали объектами непосредственных переживаний (усмотрений), в силу чего приобрели надежность, достоверность и очевидность. Можно констатировать, что работа, направленная на поиск приемлемого для отвлеченного мышления объекта (при этом надежного и достоверного), получила свое завершение только в метафизике Аристотеля.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ахутин А. В. Античные начала философии. — СПб.: Наука. 2007.
2. Лебедев С. П. История античной философии. Ч. I: Физика. — СПб.: РХГА, 2004.
3. Лебедев С. П. Идеализм. История и логика генезиса. — СПб.: СПбГУ, РХГА, 2008.
4. Орлов Е. В. Философский язык Аристотеля. — Новосибирск: СО РАН, 2011.
5. Орлов Е. В. Аристотель о началах человеческого разумения. — Новосибирск: СО РАН, 2013.
6. Платон. Парменид // Платон. Сочинения: в 3 т. — М.: Мысль, 1970. — Т. 2.
7. Платон. Законы // Платон. Сочинения: в 3 т. — М.: Мысль, 1972. — Т. 3, ч. 2.
8. Aristoteles. De Anima // Aristoteles graece. — Berolini: Reimer, 1831. — Vol. I.
9. Aristoteles. Metaphysica // Aristoteles graece. — Berolini: Reimer, 1831. — Vol. II.
10. Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. — Berlin; Neukölln: W. Krantz, Hrsg.. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960. — Bd. I.
11. Plato. Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus. — London: Harvard University Press, 2005.

УДК-1(091)

О. В. Гуторович, Е. Ю. Машукова*

ЭТАТИЗАЦИЯ ВОЙНЫ И ПРОЕКТЫ ВЕЧНОГО МИРА

Авторы обращаются к идее «вечного мира», которая не теряет своей актуальности на современном этапе развития человечества. Перед ними стоит задача показать развитие идеи «вечного мира» в трудах философов эпохи Возрождения и Нового времени, связав ее становление и дальнейшее совершенствование с процессом этатизации войны. В статье подчеркивается, что каждый мыслитель, предлагая свой проект и свое видение мира, способствует разработке конкретных предложений, механизмов и способов установления мира.

Ключевые слова: война, вечный мир, этатизация войны, европейский союз, федерация, республиканское устройство, конфедерация.

O. V. Gutorovitch, E. Yu. Mashukova

THE ETATIZATION OF THE WAR AND PROJECTS OF ETERNAL PEACE

In the article the authors turn to the idea of "eternal peace", which does not lose its relevance at the present stage of human development. Their task is to show the development of the idea of "eternal peace" in the works of philosophers of the Renaissance and Modern times, linking its formation and further improvement with the process of etatization of war. The article emphasizes that each thinker, offering his project and his vision of the world, contributes to the development of specific proposals, mechanisms and ways of establishing peace.

Keywords: war, eternal peace, etatization of the war, the European Union, the Federation, the Republican device, a Confederation.

Проблема всеобщего мира восходит к мифологической эпохе. Идея мира воспета в эпосе Гомера, поэзии Гесиода и орфиков, в различных вариантах мифов о «золотом веке» Кроноса, о мирной и счастливой жизни людей «золотого рода» и других. Представления о всеобщей любви и гармонии содержатся в индийской историко-философской традиции. Об устранении междоусобных

* Гуторович Ольга Викторовна, кандидат философских наук, доцент, Военно-космическая академия им. А. Ф. Можайского.

Машукова Елена Юрьевна, кандидат философских наук, доцент, Военно-космическая академия им. А. Ф. Можайского.

войн рассуждали философы античности, а в средневековую эпоху христианская церковь проповедовала идею «божьего мира», успешно сочетая ее с пропагандой крестовых походов против «неверных».

Начиная с XVI в. идея вечного мира актуализируется. И это неслучайно. В эпоху Возрождения и Нового времени война превращается во все большую угрозу для народов Европы. Формируется «цивилизация» войны, о чем свидетельствуют усовершенствование оружия, создание массовых армий и военных коалиций, профессионализация войны. XVI и особенно XVII в. — это и время экспансии государства, процесс его распространения, этатизации (от фр. etat — государство). В руках государства концентрируется не только военная сила, оно устанавливает монопольное право на войну (jus ad bellum). Оно обосновывает себя, не просто осуществляя контроль над вооруженным насилием, а присваивая себе монополию на легитимное насилие. Происходит своего рода упорядочение и рационализация пространства войны.

Кроме того, в Европе наблюдается процесс рождения новой армии, отличающейся беспрецедентной дисциплиной. «Солдат, — напишет М. Фуко, — стал чем-то, что можно изготовить. Из бесформенной массы, непригодной плоти можно сделать требуемую машину» [13, с. 198]. Данная реформа армии была связана с деятельностью Морица Оранского, нидерландского штатгальтера, и его двоюродного брата Вильгельма Нассауского. Введенные ими дисциплинарные и технические стандарты способствовали увеличению боеспособности и результативности армии, позволяя одерживать впечатляющие победы. Среди поклонников таланта Морица Оранского — Густав Адольф и Оливер Кромвель. Его нововведения в XVIII в. наследует прусский король Фридрих II Великий, доводя дисциплинарное искусство до совершенства, делая свою армию образцом для всей Европы [10, с. 178].

Все эти процессы и события, а также многолетние войны, продолжавшие раздирать европейские страны, заставили мыслителей эпохи Возрождения и Нового времени задуматься над проблемой взаимоотношений между государствами и искать пути их нормализации.

Считается, что автором идеи «вечного мира» является знаменитый герцог Максимиллиан Сюлли (1559–1641), министр Генриха IV. В 1634 г. в одном из последних томов своих мемуаров он разрабатывает план создания «христианской республики» — конфедерации христианских народов Европы. Однако на самом деле проект Сюлли не преследовал цели установления всеобщего мира, по сути, он представлял собой проект создания военно-политического союза западноевропейских государств, направленный, прежде всего, против Турции, которую предполагалось вытеснить с Балканского полуострова. Кроме того, его нельзя назвать и первым среди подобных проектов.

Известно, что среди мыслителей эпохи Возрождения наиболее ревностным поборником идеи мира был *Герхард Герхардс* (1469–1536). Голландский ученый-гуманист северного Возрождения, вошедший в историю под псевдонимом Эразм Роттердамский, приобрел свою популярность в результате выхода в свет в 1500 г. «Адагии». Наделавший много шума сборник афоризмов, изречений, анекдотов содержал и эссе «Война сладка тому, кто ее не изведал», где автор однозначно определяет свою позицию в отношении войны. Спустя

17 лет он публикует трактат «Жалоба мира, отовсюду изгнанного и повсюду сокрушенного» (1517), в котором заявляет, что война — это абсолютное зло. Все предпочтения «князя гуманистов» на стороне мира. Сравнивая войну и мир, он приходит к выводу, что источником всего самого лучшего как на земле, так и на небе является мир. Его прославляют боги, им восхищаются люди, с ним связано процветание человеческого общества. В войне же нет ничего святого, она противна всему сущему: «Война — первопричина всех бед и зол, бездонный океан, поглощающий все без различия. Из-за войны все цветущее загнивает, все здоровое гибнет, все прочное рушится, все прекрасное и полезное уничтожается, все сладкое становится горьким» [7, с. 40]. Но парадоксальность нашей жизни заключена в том, что, несмотря на понимание сущности войны, все в мире решается лишь с ее помощью.

Констатация данного факта приводит мыслителя к размышлениям о причинах раздора между людьми. Почему люди, наделенные разумом, «настроенным делать добро ближним», и обладающие языком, «лучшим посредником для установления дружбы и согласия», «отворачиваются от мира» [7, с. 40]?

Сканируя происходящее между людьми, Э. Роттердамский отмечает, что вне зависимости от социальной принадлежности причины раздора — в самих людях. В гавани мудрых правителей за нежными приветствиями и любовными объятиями обнаруживаются скрытое недовольство и подлая злоба. «Государи скорее могущественны, чем просвещенны, они больше внимают алчности, чем здравым суждениям разума» [7, с. 43].

В обществе ученых людей предпочитают вместо аргументов прибегать не просто к злословию, а разить «друг друга своими ядовитыми, отравленными перьями и лощеной бумагой, обращая смертоносное жало своего языка против доброй славы противника» [7, с. 44]. Нет ни одного монастыря, не отравленного взаимной ненавистью и раздорами с виду святых людей, затевающих бесполезные склоки и споры из-за самых мелочных и суетных предметов.

Ясно осознавая, что бытие войны устойчиво, а причины ее неискоренимы, Э. Роттердамский ищет выход из этого положения. Что может изменить баланс между войной и миром, какие превентивные меры позволят смягчить последствия войны?

Не теряя веры в человечество, он заявляет, что все должны судить обо всем исходя из выгоды и пользы всего общества, величайшие почести должны воздаваться тем, кто предотвращает войну, мудрым решением восстанавливая согласие. Советы философа достаточно просты: нельзя позволять вовлекать себя в состояние войны ради удовольствия или чьей-то прихоти, поводы и причины войн следует немедленно устранять, помня о том, что начать войну легче, чем завершить ее. Увы, из «большой она быстро становится великой! Из одной возникают многие. Из бескровной она превращается в кровавую. А самое главное, когда разражается эта буря, она карает и поражает не одного или двух, а всех людей в равной мере» [7, с. 44].

Войну сопровождают падение нравов и общественного порядка, истощение казны и развращение народа, упадок искусства и ремесел, прекращение обмена и торговли. Война учит тому, что здравомыслящий человек презирает:

воровству, убийству, блуду. Она ниспровергает религию и веру, в это время царят отъявленные преступники.

Истинную ценность для жизни человека и государства представляет мир, и программа действий по изменению баланса сил между войной и миром должна включать доказательство выгод народа от сохранения и поддержания мира. Это не искоренит войну, но позволит ограничить ее масштабы.

«Чтобы устранить всякую возможность вернуться к вражде и войнам, необходимо запретить оружие» [3, с. 80], — считает *Ян Амос Коменский* (1592–1670). Он относится к мыслителям XVII в., жившим и творившим в эпоху открытой борьбы между феодализмом и капитализмом. Ему пришлось пережить Пражское восстание 1619 г., ставшее прелюдией к Тридцатилетней войне, чем объясняется его отношение к войне и желание «перелить пушки на колокола или на музыкальные инструменты».

Над планом защиты мира видный чешский философ и педагог работал в течение всей своей жизни. В 1667 г. он публикует работу «Ангел мира», посвященную участникам международной конференции в Бреде, где решался вопрос об условиях мирного договора между Англией и Голландией. В ней Я. А. Коменский призывает человечество к прекращению взаимной вражды, к решению спорных вопросов государств на основе доброй воли без применения оружия и насилия, к установлению прочного мира среди «христианских народов». Человечеству подобает гуманность, а войны должны быть полностью забыты «как нечто звериное». Речь идет о коренном пересмотре внешней политики ведущих держав. «…Нельзя положить конец войнам, продолжая вести их, распрям, разжигая их, преследованиям, преследуя людей. Для этого необходимо предпринять полное изменение всех этих дел» [4, с. 126].

Основоположник педагогической науки был убежден, что только всеобщее воспитание умов позволит обратить человеческие знания, дарования и волю к общественному исправлению дел. План реформы человеческого общества, где существенная роль отводилась воспитанию и образованию, излагался в монументальном труде под названием «Всеобщий совет об исправлении человеческих дел» (1643–1670). В «Пампедии» (том 4) он рекомендует «привести к всесторонней культуре всех, во всем и во имя всеобщего просвещения». В ходе реализации данной задачи люди будут научены не только «мудро решать дела земной жизни… но и идти путем единодушия, чтобы не могли расходиться друг с другом во вред себе ни на земных, ни на вечных путях и умели приводить к согласию других, разногласящих» [5].

В его проекте устройства государства особая роль отводится выдающимся людям, удел которых служение справедливо установленному порядку. «Они должны будут неустанно заботиться о том, чтобы школы исправно просвещали мысль, храмы возжигали сердца, а ратуши исправно блюли общественное спокойствие; они будут препятствовать тому, чтобы не вкралось либо снова не забрало силу отклонение от принятого устройства» [3, с. 75].

Было бы ошибочно предполагать, что подобный проект возникает на пустом месте, — на мировоззрение Я. А. Коменского существенное влияние оказали труды Т. Мора «Утопия» (1516), Т. Кампанеллы «Город солнца» (1602), И. В. Андреэ «Крепость Христа, или Описание республики Христианополь»

(1619). Острые социальные противоречия, охватившие Европу того времени, побуждают к рассуждениям не просто об устройстве государства, а о мировом порядке. Собор света, Вселенская консистория, Мировой суд — межгосударственные органы, уполномоченные выполнять важные функции: заботиться об образовании населения, что позволит избавиться от заблуждений и увидеть истину, воспитывать любовь к Богу и укреплять человека в вере, обеспечивать мирное сосуществование народов. Особые надежды возлагались на Мировой суд, который был призван пресекать любые проповеди войны.

Каждое королевство или республика должны иметь стражей мудрости, веры и мира. «Вместе же они будут тем сенатом мира, теми наставниками человечества, тем светом света и тем щитом мира, который повсюду сделает философию оплотом и храмом правды, религию — оплотом и храмом веры, политику — оплотом и храмом покоя во всем мире» [3, с. 77].

В 1668 г. появляется своего рода духовное завещание выдающегося мыслителя под названием «Необходимо только одно», где обосновывая идею мира, он напишет, что высочайшим законом каждой страны должно быть «народное благо», которое включает в себя концепцию отказа от военных действий между государствами.

Нельзя не упомянуть и о работе пацифиста и проповедника веротерпимости *Уильяма Пенна* (1644–1718), основавшего в качестве убежища для свободомыслящих европейцев большую колонию в Северной Америке, назвав ее своим именем — Пенсильвания. Знаменитый английский деятель конца XVII в., проведя полжизни за решеткой, в 1693 г. предлагает своим читателям труд под названием «Опыт о настоящем и будущем мире в Европе путем создания европейского Конгресса, Парламента или Палаты государств». Несмотря на название, работа подразумевала куда больше, чем объединение только европейских государств. Основная идея У. Пенна — создание всеобщего союза государств, основу которого составляли бы два принципа — суверенитета и независимость. Причем союз, по проекту У. Пенна, включал как европейские, так и другие страны, например, Россию и Турцию. Уильям Пенн выдвинул также идею создания Европейского парламента, предусмотрев цели, принципы его деятельности, оговорив членство, бюджет и председательствование. Основной целью создания подобного парламента должно было стать, во-первых, поддержание всеобщего мира и безопасности, а во-вторых, устранение любых угроз подобному устройству. Предусматривалась даже система штрафов, с помощью которой представители государств-членов принуждались к присутствию на заседании Европейского парламента до разрешения спорных вопросов. У. Пенн предлагает путь предотвращения войн при помощи удовлетворения требований справедливости в лице беспристрастной законности.

Рассуждая о реальных благах, которые вытекают из проекта о настоящем и будущем мире в Европе, Уильям Пенн приходит к выводу, что его план позволит предотвратить обильное пролитие человеческой, христианской крови. Но это не единственная выгода, их много: «прекратятся стенания многих вдов, родителей и сирот»; «будет восстановлено доброе имя христиан, которое потерпело большой урон из-за кровопролитных и несправедливых войн не только против неверных, но и друг с другом»; возникнет возможность «сохранить

деньги в равной степени как правителей, так и народа»; не будут опустошены жестокостью войны страны, города и деревни; мир обеспечит безопасность торговли и сообщения; наконец, возникнет и укрепится личная дружба между государями и парламентами, что приведет «к искоренению войн и взращиванию мира на тучной и плодородной почве» [6, с. 101].

Через двести пятьдесят лет проект спасения Европы от войн будет осуществлен в рамках международного проекта, реализованного в виде Организации Объединенных Наций (ООН). В задачи организации входило согласование действий государств во имя мира и развития международного сотрудничества на демократических началах. Согласно Уставу, ООН призвана улаживать или разрешать в соответствии с принципами справедливости и международного права международные споры или ситуации, которые могут привести к нарушению мира. В проекте Уильяма Пенна на заседание Парламента должны были выноситься конфликты, которые не удалось разрешить с помощью посольств. «И если какая-либо держава, участвующая в этом верховном органе, откажется подчиниться его требованиям, — писал У. Пенн, — и вместо этого прибегнет к помощи оружия, то все другие державы, объединенные в единую силу, должны принудить ее к подчинению и соблюдению решений с возмещением ущерба, нанесенного пострадавшей стороне, и с оплатой издержек тех держав, которые принудили ее подчиниться» [6, с. 88].

Вряд ли одно государство смогло бы противостоять коалиции. Для этого не хватило бы ни финансовых средств, ни военных сил. При таком раскладе Европа могла получить столь желанный, необходимый и продолжительный мир.

Трудно представить, чтобы в отзывчивом и добродетельном человеке подобная перспектива не вызвала хотя бы незначительного воодушевления, французский же аббат Шарль Ирине де Сен-Пьер (1658–1743) стал истинным поборником идеи Европейского единства. И это не случайно. Он был убежден, что конфедерация европейских государств позволит искоренить недостатки существующих международных отношений. Среди них Сен-Пьер отмечал: гарантированность исключительно права сильного, нестабильные отношения между государствами, отсутствие подлинной безопасности «до тех пор, пока соседи не покорены или не уничтожены», колоссальные затраты на оборону, отсутствие справедливости. Беспокойство и неуверенность в завтрашнем дне рождали также ненадежность взаимных обязательств, опасность потери своих земель и жизни в борьбе за свои права, необходимость принимать участие в распрях соседей и воевать в самый неподходящий момент, наконец, прекращение торговли и оскудение общественных источников средств. По мнению Сен-Пьера, отличительной чертой международных отношений его времени являлась постоянная угроза со стороны могущественных государств в отношении государств, не обладающих достаточной силой.

В трехтомном произведении «Проект вечного мира в Европе», написанном в 1713–1717 гг., единственным средством для устранения войн Сен-Пьер определяет «лишь форму конфедеративного правления, которое, объединяя народы узами, подобными тем, что сплачивают отдельных индивидов, подчиняет равным образом и тех и других авторитету законов» [9, с. 109]. Исторически доказано, что подобная форма правления может быть вполне

востребованной обществом. Достаточно вспомнить федерацию этрусков, состоявшую из общин, управляемых лукумонами (царями), или Ахейский союз, представлявший собой военно-политическое объединение городов Древней Греции. Последний управлялся синклитом и синодом, выполнявшими функции верховных союзных органов при отсутствии центрального полиса-гегемона.

Детально прорабатывая идею конфедеративного устройства Европы, Сен-Пьер предлагает проект договора о создании конфедерации, содержащий пять статей. В соответствии с первой статьей устанавливался «вечный и нерасторжимый союз» между государями, а также затрагивался вопрос о назначении полномочных представителей в постоянный Совет (или конгресс) и их функциях. Вторая статья определяла число государей, представители которых могли иметь голос в Совете, приглашенных к участию в договоре, порядок, время и способ передачи через равные промежутки времени председательствования и, наконец, относительную долю взносов для покрытия общих расходов и способ их получения. Третья статья гарантировала каждому члену конфедерации право на правление в своих государствах, а также их территориальную целостность. Четвертая статья предусматривала санкции в случае нарушения договора членами конфедерации. Пятая статья устанавливала процедуру принятия временных и окончательных решений в виде законов.

Кроме того, Сен-Пьер предлагал связать всех ее членов «такой тесной взаимной зависимостью, чтобы ни один из них не был в состоянии противостоять всем остальным», и создать «один большой вооруженный союз, всегда готовый упредить тех, кто пожелал бы разрушить его или оказать ему сопротивление… и способный принудить честолюбцев держаться в рамках общего договора [о конфедерации]» [9, с. 119].

Характеризуя конфедерацию, Сен-Пьер обращал внимание не только на предпосылки, лежащие в основе ее создания, к которым он относил единую религию, право, литературу, общую торговлю, но и на то, что гарантировало прочность подобного союза. По мнению мыслителя, устойчивость конфедерации базируется на политическом, гражданском и духовном единение членов сообщества.

Через всю свою жизнь известный французский публицист проносит не просто идею умиротворения, а идею всеобщего благоденствия, на реализацию которой должны пойти средства, растрачиваемые на подготовку и ведение войн.

Контуры будущего европейского устройства, обозначенные в «Проекте вечного мира в Европе», были намечены достаточно давно. Уже в 1708 г. в «Записке об улучшении дорог» Сен-Пьер высказывает мысль о необходимости объединения европейских государств в целях искоренения существующей между ними вражды и противостояния. Предпосылкой для написания данной работы послужила поломка его экипажа во время путешествия по французским дорогам, которые находились в заброшенном состоянии из-за постоянных войн, наносящих ущерб хозяйству страны. С течением времени французский аббат превращается в яростного критика системы абсолютизма, что способствует исключению его из Французской академии наук. В работе «Рассуждения об опасности правления одного министра» (1719) он даже позволяет себе

отказать Людовику XIV в имени «Великий» за несправедливые войны и отмену Нантского эдикта, даровавшего французским протестантам-гугенотам вероисповедные права. Политические убеждения привели Сен-Пьера в «Клуб антресоли», практика которого была объявлена не просто вредной, а опасной для государства в связи с критическим подходом к государственной политике и яростными выступлениями в защиту мира.

Деятельность Сен-Пьера оказала огромное влияние на умы интеллектуалов последующих столетий. По мнению Вольтера, «план аббата Сен-Пьера — чистейшая химера, столь же неприемлемая для государей, сколь для слонов и носорогов» [11, с. 113]. А с точки зрения Ж. Санд, «этот мечтатель кажется более чистым и ясным, чем все его современники, одержимые революционными, конституционными и прочими идеями» [11, с. 113]. Идеи, прозвучавшие в «Проекте вечного мира», увлекли французского мыслителя А. Гудара и литературного критика Ж.-Ф. де Лагарпа [1, с. 77], а в 1761 г. вдохновили Жан-Жака Руссо на переиздание трактата в кратком изложении с сохранением авторской аргументации. Однако самый знаменитый гражданин Женевы не остановился на этом. Оценив по достоинству труд аббата о вечном мире, в 1782 г. он публикует работу, получившую название «Суждение о вечном мире», в которой с соответствующим ему реализмом критикует утопический проект Сен-Пьера. Обращает на себя внимание задаваемый Ж.-Ж. Руссо диапазон оценивания трактата: от «основательной и разумной книги» до «бесполезной и достаточно абсурдной». «Она была слишком хороша, — напишет французский философ, — чтобы быть принятой, ибо зло и злоупотребления, выгодные стольким людям, входят в жизнь сами собой, то же, что полезно обществу, внедряется только силой, так как частные интересы тому почти всегда противостоят» (цит. по: [14, с. 25]).

С точки зрения Ж.-Ж. Руссо, война — это источник обогащения и предлог для финансовых поборов, поэтому в обществе всегда найдутся жаждущие ее развязать. Помыслы о выгодах заглушают голос разума. Даже осознавая все последствия войны, государи ввергают свой народ в пучину ее водоворота. Что уж говорить о министрах, которых война делает незаменимыми, способствуя их головокружительной карьере, а как следствие, приращению их личной собственности и удовлетворению страстей. Напрашивается достаточно простой вывод: все они пользуются войной в своих интересах.

Нечего и надеяться, что самодержцы проявят добрую волю. Не следует лелеять мечту об обществе, где бы господствовала идея приоритетности общих интересов над частными. Вряд ли можно взрастить в каждом человеке понимание, что «в общем благе заключено то высшее благо, которого он пожелал бы для себя самого. Значит, все это требует сочетания мудрости стольких голов и взаимодействия интересов такого количества людей, что нет ни малейшего основания ожидать, что какая-либо случайность сможет привести к гармоничному сочетанию всех необходимых условий: между тем, раз нет такого сочетания, его может заменить только сила, а тогда дело уже не в увещеваниях, а в принуждении, и не книги надо писать, а собирать войска» [8, с. 143].

Ж.-Ж. Руссо убежден, что в обществе, где есть разделение на богатых и бедных, господствующих и угнетенных, — интересы властвующих противо-

речат интересам народа. Поэтому идею всеобщего мира следует связать с вооруженным свержением власти правителей, ибо они не заинтересованы в сохранении мира. Сходные идеи высказывал и другой французский просветитель — Д. Дидро. Вольтер же, испытывая страх перед движением низов, мыслил сдвиги в общественной жизни в виде революции сверху, осуществление которой в интересах нации возлагал на «просвещенного» монарха.

Идеи просветителей были подхвачены И. Кантом. В 1795 г. выходит его знаменитый трактат «К вечному миру», в котором немецкий мыслитель утверждал, что человечество рано или поздно осознает необходимость мира на земле. Это императив должного, проявляющийся во взглядах и представлениях людей о совершенном образе жизни.

По мнению И. Канта, проблема «вечного мира» не нова и имеет два решения: 1) подписание мирного договора, исключающего войны, или 2) вечный мир «на гигантском кладбище человечества после истребительной войны» [2, с. 155]. Очевидно, что государства должны осуществлять практическую работу по реализации идеи вечного мира, несмотря на то, что теоретической гарантии наступления полного мира в будущем не существует.

Необходимо также понять, что вечный мир невозможен без создания союза народов на мирных началах. Причем, являясь следствием объективной закономерности, этот союз неизбежен. Государства будут вынуждены вступить в него, ибо от данного альянса они вправе ожидать своей безопасности. Любой межгосударственный союз представляет собой результат работы дипломатического корпуса, что, скорее всего, и предопределило структуру кантовского трактата, построенного в виде договора, отчасти копирующего дипломатические документы. Он содержит прелиминарные (предварительные), дефинитивные (окончательные) и «тайные» статьи. В дефинитивных статьях речь идет об обеспечении достигнутого мира.

С точки зрения классика немецкой философии, миропорядок обеспечивается реализацией трех условий. Во-первых, республиканским государственным устройством, во-вторых, наличием международного союза государств — федерации, а не всемирного государства (т. е. Кант выступает за сохранение национального суверенитета), в-третьих, путем ограничения «всемирного гражданства» правом на гостеприимство в чужой стране. Комментируя право на гостеприимство, И. Кант отмечает, что каждый человек должен иметь возможность посетить любой уголок земли и не подвергаться при этом нападениям и враждебным действиям.

В венчающей договор «тайной» статье подчеркивалось, что «государства, вооружившиеся для войны, должны принять во внимание максимы философов об условиях возможности общего мира» [2, с. 172], среди которых главными являются просвещение и нравственное совершенствование людей, проведение реформ и установление цивилизованных отношений между государствами.

И. Кант с оптимизмом смотрит в будущее, высказываясь об идеальном состоянии общества, в котором совершенные в нравственном плане люди отвергают решение спорных вопросов с применением оружия, что, в конечном итоге, приводит к исчезновению такого социального института, как армия.

Идеи, высказанные И. Кантом в трактате «К вечному миру», существенно отличаются от предложений его предшественников. Ни Уильям Пенн, ни аббат де Сен-Пьер не ратовали за союз народов, обеспечивающий мир в планетарном масштабе. Свой союз У. Пенн ограничивал западноевропейскими державами, а также Россией и Турцией. Рассуждения де Сен-Пьера касались исключительно европейского союза государств, образующих конфедерацию. В проекте И. Канта поставлена грандиозная задача по установлению мира на планете путем создания федерации всех народов Земли с охранением национального суверенитета каждого государства. Реализация подобной сверхзадачи, по мнению философа, требует выполнения ряда условий. К ним он относил наличие республиканского устройства в государствах и создание системы международного права. Отмечая преимущества республиканской формы правления, мыслитель называет три основных принципа, лежащих в ее основе: принцип свободы, принцип зависимости от единого законодательства и принцип равенства всех членов общества. Рассуждая о международном праве, И. Кант склоняется к мысли, что его основой должен стать федерализм свободных государств. Наличие международной правовой системы позволит предотвращать и регулировать международные конфликты, т. к. нет и быть не может международного права, оправдывающего войну. «Право — это мир. Война вообще не является правовым состоянием, и, если бы это состояние было соблюдено, не было бы никакой войны» [12, с. 199], — напишет позже И. Фихте.

В наше время трактат И. Канта «К вечному миру» имеет не только историческую ценность. Очевидна и политическая актуальность этого произведения, которое многократно переиздавалось в послевоенной Германии. Но главная ценность и непреходящая значимость трактата Канта для современного человечества состоит в том, что он служит механизмом предупреждения для человечества.

Однако, несмотря на многочисленные европейские войны с их разрушительными последствиями, несмотря на набирающую высоту философскую мысль, осуждающую войну, войны продолжались, как продолжались и теоретические исследования данного феномена. На рубеже XVIII–XIX вв. появились основания говорить о формировании военной науки, основы которой заданы тремя книгами: «Историей войны в Германии 1756 г. между прусским королем и германской императрицей с ее союзниками» Генри Ллойда (1766), «Духом новейшей военной системы» Дитриха фон Бюлова (1799) и «О войне» Карла фон Клаузевица (1832).

Сочинение Г. Ллойда обобщило военную стратегию его времени в виде определенной системы, охватывающей вопросы теории и практики подготовки к войне, ее планирования и ведения. Внимание британского теоретика привлекла проблема тесной взаимосвязи войны и политики, а также факторы национальных особенностей и моральной этики.

Главной заслугой барона фон Бюлова явилось создание военной теории в собственном смысле слова. По его мнению, «военную науку» следует рассматривать как прикладную математику, в которой разум должен открыть «принципы» и «правила» и решить войну как логистическую задачу. Им же разработан целый ряд фундаментальных понятий, таких как «стратегия»

и «тактика», «стратегическое развертывание», «ключ позиции», «операционная линия», «объективный угол» и т. д.

Наконец, труд Карла фон Клаузевица завершает формирование военно-теоретического канона. Прусский генерал изложил свои взгляды на природу, цели и сущность войны, а также формы и способы ее ведения, установив понятийные связи между такими понятиями, как «война» и «политика», «война» и «государство», «разум» и «случайность» и др.

Таким образом, несмотря на все усилия, предпринятые философами эпохи Возрождения и Нового времени в борьбе за мир на планете, военная теория институализируется и профессионализируется. К концу XIX в. этатизации войны достигла новой вершины в своем развитии, предполагая не только вложение существенных средств в поддержку данной сферы со стороны государства, но и осуществление государством непрерывного процесса контроля над военным бытием нации, управление войной и создание военной науки, в связи с чем вспоминается зловещее утверждение Освальда Шпенглера, что история мира — это история государств, история государств — это история войн. Неутешительной является и статистика, в соответствии с которой общее количество войн за время существования человечества достигло цифры в пятнадцать тысяч, а число жертв — трех миллиардов пятисот миллионов. Подобные показатели рождают понимание, что только тот, кто сам не изведал войны, может подталкивать других людей к развязыванию войны, поддерживая военные действия. Только огромные выгоды делают причастных к ним сторонниками идеи войны, заставляя пренебрегать мудрыми рассуждениями, доказательствами, предупреждениями всех тех, кто когда-либо сталкивался с войной, задумывался о ее последствиях и наблюдал ее ужасы. К таким выгодам можно было бы отнести желание уберечь свою власть, войти в историю, удовлетворив свои амбиции, стабилизировать экономическую или политическую ситуацию, приумножить собственные ресурсы путем присвоения чужих и многое другое. Война может подарить влияние, карьеру и деньги. Война — это всегда политическая игра особого уровня, и чтобы разобраться, кому она выгодна или почему мы не можем жить в мире, нужно установить причины и последствия вооруженных конфликтов.

Экскурс в историю развития идеи «вечного мира» позволяет сделать вывод, что созданные мыслителями концепции и проекты мира образовали своеобразную мирную традицию в истории политической мысли. Кроме того, данные проекты существенно эволюционировали: фиксируется переход от абстрактных схем к конкретным политическим проектам и предложениям. Но обрамлением этому процессу служит одновременно и развитие другой идеи — идеи войны. И чем ярче проявляла себя сущность войны, тем чаще и настойчивее философская мысль обращалась к идее «вечного мира», выдвигая не просто требование прекратить войны, а разрабатывая конкретные предложения, механизмы и способы установления мира.

* * *

В заключение хотелось бы вспомнить диалог между Пьером Безуховым и старым князем Болконским из романа Л. Н. Толстого «Война и мир», в котором Пьер пытается доказать, что придет время, когда войн не будет. И слышит в ответ: «Кровь из жил выпусти, воды налей, тогда войны не будет». Мечтая о воцарении всеобщего мира на планете Земля, выдающийся русский мыслитель вложил в уста старого князя страшный аргумент, к которому, казалось, испокон веков людей приучала история: война присуща природе человека. Однако человечеству всегда хотелось верить и надеяться, и эта вера и надежда были сопряжены с мечтой о прекрасном будущем, исключающем войну.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреева И. С. Проблема мира в западноевропейской философии. — М.: Мысль, 1975. — 223 с.

2. Кант И. К вечному миру // Трактаты о вечном мире. — М.: Соцэкгиз, 1963. — С. 155–172.

3. Коменский Я. А. Всеобщий совет об исправлении человеческих дел // Трактаты о вечном мире. — М., Соцэкгиз, 1963. — С. 75–80.

4. Коменский Я. А. Ангел мира. — Нью-Йорк, 1945.

5. Коменский Я. А., Локк Д., Руссо Ж. — Ж., Песталоцци И. Г. Педагогическое наследие / сост. В. М. Кларин, А. Н. Джуринский. — М.: Педагогика, 1989. — URL: http://makarenko-museum.narod.ru/Classics/Komensky/Komensky_Yan_Amos_Pampedia_izbr.htm (дата обращения: 10.11.2017).

6. Пенн У. Опыт о настоящем и будущем мире в Европе путем создания европейского Конгресса, Парламента или Палаты государств // Трактаты о вечном мире. — М.: Соцэкгиз, 1963. — С. 88–101.

7. Роттердамский Э. Жалоба мира // Трактаты о вечном мире. — М.: Соцэкгиз, 1963. — С. 40–60.

8. Руссо Ж.-Ж. Суждение о вечном мире // Трактаты о вечном мире. — М.: Соцэкгиз, 1963. — С. 138–149.

9. Сен-Пьер Ш. И. Избранные места из проекта вечного мира (в изложении Ж.-Ж. Руссо) // Трактаты о вечном мире. — М.: Соцэкгиз, 1963. — С. 109–119.

10. Соколов Е. С. Рождение современной войны // Вопросы философии. — 2015. — № 12. — URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1308 (дата обращения: 10.11.2017).

11. Чубарьян А. О. Европейская идея в истории. Проблемы войны и мира. — М.: Международные отношения, 1987. — 352 с.

12. Фихте И. Г. К вечному миру. Философский проект Иммануила Канта // Трактаты о вечном мире. — М., Соцэкгиз, 1963. — С. 199.

13. Фуко М. Надзирать и наказывать. — М.: Ad Marginem, 1999. — 480 с.

14. Теория международных отношений. — Иркутск, 1996.

УДК 740

Е. С. Юрина*

ΤΟ ̓ΟΝΟΜΑ И ΤᾺ ΠΡΑΓΜΑΤΑ КАК ОБЩИЙ КОНТЕКСТ ФИЛОСОФИИ И ЛИТЕРАТУРЫ

Драма Еврипида и драма Платона видятся как литература философствующего поэта и философия поэтизирующего философа. Мы предлагаем взглянуть на драму Еврипида как на тексты, которые находятся в одном философском контексте с текстами Платона. Для этого мы разберем, с одной стороны, соотношение τὸ ὄνομα и τὰ πράγματα преимущественно в диалоге «Кратил», с другой стороны, мы посмотрим, как использует Еврипид философские концепты в своей драме, однако, устанавливаем себе рамки двумя текстами: трагедией «Ион» и сатировой драмой «Киклоп».

Ключевые слова: τὸ ὄνομα, τὰ πράγματα, имя, вещи, Платон, Еврипид, философия, литература, Ион, Киклоп.

E. S. Iurina

Τὸ ὄNOMA AND Τὰ ΠΡΆΓΜΑΤΑ AS A COMMON CONTEXT OF PHILOSOPHY AND LITERATURE

Euripides's dramas and Plato's dramas are seen as the literature of the philosophical poet and the philosophy of the poetic philosopher. We consider Euripides's dramas having the common context to Plato's dramas. On the one hand, we investigate a correlation of τὸ ὄνομα and τὰ πράγματα in the *Cratylos*, on the other hand, we examine the use of these philosophical concepts by Euripides in his own texts. We make stress only on the tragedy *Ion* and the satyr drama *Cyclops*.

Keywords: name, things, τὸ ὄνομα, τὰ πράγματα, literature, drama, Euripides, Plato, Ion, Cyclops.

У нас есть два соотношения τὸ ὄνομα (имени) и τὰ πράγματα (вещей), показанные нам Платоном (427–347 гг. до н. э.): с одной стороны, имя — договор между людьми, с другой стороны, имя есть подражание сущности самой вещи. А также три взгляда на то, что такое τὰ πράγματα, которым мы даем именования, а значит, три соотношения τὰ πράγματα и их наименований людьми: во-первых,

* Юрина Екатерина Сергеевна, аспирант, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; k.iurina@mail.ru

τὰ πράγματα, которые в любой момент времени и для каждого человека разные, согласно Протагору (ок. 486–411 гг. до н. э.) из «Кратила» [5, 385E-385E5], во-вторых, τὰ πράγματα, которые в любой момент времени всегда одинаковы, согласно Евтидему [5, 386D4–386D4] и, в-третьих, τὰ πράγματα, которые имеют сущность, независимую от той, которую им приписывают люди, согласно Сократу-Платону [5, 386E1–386E2]. Мы не преследуем цель разбора диалога «Кратил», но имеем цель совершенно иную.

Кратил — реальное историческое лицо. Диоген Лаэртский (180–240 гг.) говорит, что Кратил был последователям Гераклита (544–483 гг. до н. э.) [3, с. 138]. А сам Платон в своем носящем имя «Кратил» диалоге намекает, что Кратил слушал софистов о правильности имен, покуда о правильности имен говорил Продик [5, 384B]. Из диалога становится понятно, что софисты занимались проблемой соотношения τὸ ὄνομα и τὰ πράγματα, выдвигая тезис о конвенциональности имени. Однако этим вопросом интересовались не только софисты-философы, но и философствующие поэты. Посему уместно будет обратиться к драматургу Еврипиду (480–406 гг. до н. э.), который, по свидетельствам Диогена Лаэртского, был другом софиста Протагора [3, с. 349]. К проблеме соотношения τὸ ὄνομα и τὰ πράγματα в текстах Еврипида также обращалась Е. В. Алымова, разбирая трагедию «Елена» [1]. Нам драма Еврипида и драма Платона видятся как литература философствующего поэта и философия поэтизирующего философа. Мы предлагаем взглянуть на тексты Еврипида, которые находятся в одном философском контексте с текстами Платона, и посмотреть на соотношении τὸ ὄνομα и τὰ πράγματα в трагедиях Еврипида, однако устанавливаем себе рамки двумя текстами: трагедией «Ион» и сатировой драмой «Киклоп».

Наше вступление к драме Еврипида требует объяснения одного концепта — τὰ πράγματα. Имеются два контекста употребления Протагором τὰ πράγματα: высказывания, во-первых, о человеке как мере всех вещей в «Кратиле» [5, 386A] и «Теэтете» [6, 152A], где πράγματα заменяется на χρήματα, и, во-вторых, что о каждой вещи есть два логоса, противоположных друг другу [3, с. 348]. Если человек является мерой вещей χρήματα, то как соотносятся χρήματα и πράγματα?

Вопрос о χρήματα поднимает Б. Кассен [4]. Она замечает, что χρήματα связаны с человеческими делами, а не явлениями, и что человек является мерой не феноменов, а собственных дел, а в качестве таких дел можно понимать logos. Человек является мерой своих дел постольку, поскольку мерит в соответствии с логосом, и в качестве дел, которые являются измеренными, тоже является логос.

Эдвард Скьяппа вслед за Марио Унтерштайнером предлагает интерпретировать фрагменты Протагора, склоняясь не к субъективной интерпретации, согласно которой τὰ πράγματα являются вещами разными для каждого человека, а к интерпретации в ключе учения Гераклита о логосе. Реальность такова, что существуют два противоположных способа ее описания [10, p. 92]. Разбирая фрагмент из «Теэтета», где для кого-то ветер покажется холодным, для кого-то теплым, Скьяппа обращает внимание на то, что качества воспринимаемых вещей не существуют сами по себе, но существуют только

в отношении к людям [10, p. 127]. Таким образом, τὰ πράγματα, названные вещами, есть скорее опыт восприятия вещей. Скьяппа, интерпретируя фрагменты Протагора, ссылается на Аристотеля и предлагает интерпретировать τὰ πράγματα, или качества, действия вещей, как существующие объективно, т. е. ветер является и холодным, и горячим, но лишь только один логос или высказывание о том, каков ветер, возможен в определенное время и определенным человеком [10, p. 129]. В сущности проблемой и является то, что только в зависимости от обстоятельств, т. е. определенного хронотопа, возможно высказываться об одной и той же, казалось бы, вещи, но по-разному, тем не менее вещь остается вещью. Посмотрим, как соотношение τὸ ὄνομα и τὰ πράγματα выражается у Еврипида.

Логосом Гермеса начинается диалог «Ион», как и в любой другой драме Еврипида, первая речь объявляет, что было τά τ᾽ ὄντα καὶ μέλλοντα (что есть и что будет), а потом начинается то, *как* все сказанное в речи развернется делами героев, а дела героям указаны автором. Что же в себе содержит речь Гермеса до своей полной экспликации? Гермес представляется, сообщает, что явился в обитель бога Аполлона, в Дельфы, который некогда сочетался в браке с Креусой, смертной женщиной, а от брака этого родился ребенок. Креуса оставляет ребенка в корзинке, а Гермес по просьбе бога относит малютку к храму Аполлона, где ребенка воспитывает Пифия. Ребенок становится служителем храма, но о его божественном происхождении ведают только сам бог, Гермес и Креуса. Креуса выходит замуж за Ксуфа, однако брак остается бездетным, и сам Локсий приводит несчастную пару в Дельфы, дабы отдать им своего сына. И впервые Гермес называет имя ребенка:

> ὄνομα δ᾽, οὗ μέλλει τυχεῖν,
> Ἴων᾽ ἐγώ νιν πρῶτος ὀνομάζω θεῶν.
> Ионом, именем же, которое он собирается получить,
> Я первый из богов называю его [8, v. 80].

Этими строками заканчивается речь Гермеса. Читателю, таким образом, известны и начало, и конец истории. Гермес дает имя мальчику только потому, что ему известен ход всех событий. События открываются читателю по ходу драмы. Почему, собственно, Ион?

Греческое Ἴων — это причастие мужского рода от глагола εἶμι — идти, т. е. буквально мальчика зовут — Идущий. Имя дается Ксуфом, когда тот получает свое предсказание. Ксуф встречает Иона (еще не названного), встречает не впервые, а уже во второй раз, но вдруг называет его сыном:

> ὦ τέκνον, χαῖρ᾽: ἡ γὰρ ἀρχὴ τοῦ λόγου πρέπουσά μοι.
> Дитя, радуйся. Начало речи, подходящее для меня [8, v. 515].

В 530 строке Ксуф объясняет свою радость Иону, поскольку Локсий сказал, что Ион — его сын. И дальше интересный диалог:

> Ξοῦθος τὰ τοῦ θεοῦ γ᾽ ἐκμαθὼν χρηστήρια.
> Ἴων ἐσφάλης αἴνιγμ᾽ ἀκούσας.
> Ξοῦθος οὐκ ἄρ᾽ ὄρθ᾽ ἀκούομεν.

Ἴων ὁ δὲ λόγος τίς ἐστι Φοίβου;
Ξοῦθος τὸν συναντήσαντά μοι —
Ἴων τίνα συνάντησιν;
Ξοῦθος δόμων τῶνδ᾽ ἐξιόντι τοῦ θεοῦ
Ксуф: Я понял предсказание бога.
Ион: Ты ошибся, услышав загадку.
Ксуф: Неправильно мы слышим.
Ион: Какова речь Феба?
Ксуф: Встретившийся мне…
Ион: Какая встреча?
Ксуф: С выходящим из дома бога [8, v. 530–535].

Послание для Ксуфа — сын — идущий. Идущий действительно — сын. И Ксуф его так и называет:

Ἴωνα δ᾽ ὀνομάζω σε τῇ τύχῃ πρέπον,
ὁθούνεκ᾽ ἀδύτων ἐξιόντι μοι θεοῦ
ἴχνος συνῆψας πρῶτος.
Я называю тебя тем, что подходит по случаю, Ионом,
Потому что ты встретился первым на дороге мне,
Идущему, от дома Бога [8, v. 661–663].

Гари Мельтцер говорит о единстве обозначающего и обозначаемого в имени Иона [9, p. 170], т. е. о единстве τὰ πράγματα и τὸ ὄνομα. Имя Ион-Идущий дается в соответствии с природой вещи. Мы выяснили, что τὰ πράγματα — это то, что постигается человеком от вещи, сама ее сущность, выражающаяся, говоря терминами Аристотеля, в энергии вещи. Сократ спрашивает Кратила: «Какое значение имеют для нас имена?» [5, 435D]. Ответ Кратила: «Кто знает имя, тот знает и вещь». И дальше: «А если первый учредитель имен устанавливал их в соответствии с тем, как он постигал вещи?» [5, 435E]. Возвращаемся к переводу и видим, что идущим Ксуф называет себя, а имя дает Иону. И тогда правда ли, что имя совпадает с τὰ πράγματα? А если имя совпадает, то на чьей стороне Еврипид, что он показывает? Драму ли, которая разыгралась в «Кратиле» между софистами и Сократом, или он сам является софистом, считая, как указывает нам Платон, что имя — соглашение между людьми, а τὰ πράγματα — для каждого человека свои?

В самом конце трагедии Креуса понимает, что Ион и есть оставленный ею сын, о чем узнаем сам Ион. Немаловажным фактом так же остается то, что Ион, не зная своего божественного происхождения, называется сыном Аполлона, будучи служителем храма и на самом деле будучи сыном бога Аполлона [9, p. 151]. Имена даются в соответствии с природой самой вещи. Природа вещи выражает себя только через τὰ πράγματα, учитывая то обстоятельство, что не τὰ πράγματα для каждого человека разные, а что все эти τὰ πράγματα, какими бы они не были для каждого человека, принадлежат одному имени.

Самый главный герой драмы, Аполлон, отсутствует [9, p. 151]. Мы нигде не сталкиваемся с ним, мы слышим только его имя и интерпретации различных предсказаний остальными героями, т. е. видим τὰ πράγματα, интерпретированные различными людьми.

Помимо самого Иона и отсутствующего Аполлона, Еврипид делает образ каждого героя двойственным. В первой встречи Креусы и Иона они узнают о судьбе каждого, понимая, как близка их собственная трагедия с рассказанным логосом. Креуса сначала —чужестранка, чуть не ставшая убийцей, образ которой так похож на материнский, и в конце трагедии — действительно мать. Ксуф — отец только по названию и сначала — чужестранец. По ходу трагедии роли героев постоянно меняются, но это замечают только отсутствующий бог Аполлон и читатель. Не считая самого создателя — Еврипида. Не то же ли самое происходит у Платона (взять тот же диалог «Кратил»)? Платон долго рассуждает о соотношении имен и вещей, пытаясь опровергнуть взгляд, как ему кажется, софистов, что имена — соглашения, сам выдвигая тезис о том, что имена должны выражать сущность вещей. И все же в «Кратиле», уже двигаясь к завершению диалога, Сократ говорит: «Смешные вещи творились бы с именами и вещами, которым принадлежат эти имена, если бы они были во всем друг другу тождественны. Тогда все бы раздвоилось и тогда никто не смог бы сказать, где он сам, а где его имя» [5, 432D]. Обратимся еще к одной трагедии, а скорее — сатировой драме, где также в глаза бросается тема соотношения имени и вещи.

В «Киклопе» Еврипид обыгрывает известный сюжет из «Одиссеи» Гомера, как Одиссей попадает на остров циклопов и хитрым образом спасается от людоеда, представившись Никем и напоив вином Киклопа. Читаем у Еврипида, просит Киклоп:

> σὺ δ', ὦ ξέν', εἰπὲ τοὔνομ' ὅ τι σε χρὴ καλεῖν.
> Ὀδυσσεύς Οὔτιν: χάριν δὲ τίνα λαβών σ' ἐπαινέσω;
> Киклоп: Ты, чужеземец, скажи мне имя. То, которое ты долен назвать.
> Одиссей: Никто: какую взяв благодарность, тебя я буду хвалить? [7, v. 548]

Одиссей сам себя называет Никем, потому что отлично понимает, что имя должно выражать сущность носителя имени. Что такое Никто? Никто не существует в пространстве и времени, но вместе с тем Никто есть, Никто есть как имя, которое может существовать только в топосе языка. У нас имеется два модуса имени Никто:

1) Имя полностью выражает сущность носителя имени. Никто есть тот, кого нет.

2) Имя существует автономно от сущности носителя имени, то есть имеет топос только в языке и потому может репрезентироваться через различных носителей.

В первом случае τὰ πράγματα и τὸ ὄνομα полностью совпадают, насколько они, конечно, могут совпадать, во втором — не совпадают, но τὸ ὄνομα всегда остается идентичным только самому себе. Когда Одиссей только называет себя Никем, он или сам автор понимает эту амбивалентность и игру имени, как понимал ее еще и Гомер. Одиссей Еврипида, называя себя Никем, одновременно является носителем имени, которое скрывает, кто такой Одиссей на самом деле, и в то же самое время он понимает, что когда-то это имя будет представлять именно то, что он задумал. Посмотрим на следующую кульминационную сцену:

Κύκλωψ Οὖτίς μ᾽ ἀπώλεσ᾽.
Χορός οὐκ ἄρ᾽ οὐδείς <σ᾽> ἠδίκει.
Κύκλωψ Οὖτίς με τυφλοῖ βλέφαρον.
Киклоп: Меня погубил Никто.
Хор: Не никто поступил несправедливо?
Киклоп: Никто мои веки делает незрячими [7, v. 672].

И чуть ниже:

Κύκλωψ σκώπτεις. ὁ δ᾽ Οὖτις ποῦ ‘στιν;
Χορός οὐδαμοῦ, Κύκλωψ.
Киклоп: Ты издеваешься. Где Никто?
Хор: Нигде, Киклоп [7, v. 674–675].

Только для одного Киклопа имя Никто действительно принадлежит определенному человеку, не отражая его сущность. При внимательном чтении Киклоп спрашивает, где же Никто — Οὖτίς, при этом употребляя относительное местоимение, а в ответ получает количественное местоимение — οὐδείς, потому что тот, кто слышит слово «никто», понимает, что имя должно каким-то малейшим образом выражать сущность вещи, поэтому и понимает это «никто» как «никто по числу». И для никого, конечно, никто нигде не оказывается. Еврипид не просто так вводит в свой текст разные местоимения, поскольку у Гомера, когда Полифема спрашивают, кто его обидел, есть ответ относительно самого слова «никто» и местоимения τίς (кто-то). Полифем Гомера так же отвечает — Οὖτίς, но его переспрашивают, имея в виду не количественное местоимение. Οὖτίς понимается как μήτις т. е. буквально никто [2, с. 365].

Таким образом, очевидно, что Еврипид находится в том же контексте философского спора о соотношении имен и вещей, который ведет Платон, распределяя роли между Сократом и софистами. Какую позицию занимает сам Еврипид по отношению к спорящим сторонам — мы не беремся утверждать, не беремся утверждать так же и то, какую позицию занимает сам Платон, поскольку литература, в частности философская литература, дает автору показать многие вещи, пусть и через призму своего взгляда.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алымова Е. В. Трагедия Еврипида «Елена» в свете философских дискуссий V–IV веков: софисты, Сократ, Платон // Платоновский сборник. — М.; СПб.: РГГУ, РХГА, 2013. — Т. 14. — С. 111–129.

2. Гомер. Одиссея // Гомер. Илиада. Одиссея. — М., 1967.

3. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 2011.

4. Кассен Б. Эффект софистики. — URL: http://poisk-istini.com/literatura/effekt-sofistiki-barbara-kassen.

5. Платон. Кратил // Платон. Собрание сочинений: в 4. т. — М., 1990. — Т. 1.

6. Платон. Теэтет // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. — М., 1993. — Т. 2.

7. Euripides. Cyclops // Murray G. Euripidis Fabulae. — Oxford: Oxford University Press, 1913. — Vol. 1.

8. Euripides. Ion // Murray G. Euripidis Fabulae. — Oxford: Oxford University Press, 1913. — Vol. 2.

9. Meltzer G. Euripides and the Poetic of Nostalgia. — Cambridge University Press, 2006.

10. Schiappa E. Protagoras and Logos. — Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 2003.

УДК 159.954.5:101.2

А. А. Шадов*

СФЕРОЛОГИЯ П. СЛОТЕРДАЙКА В КОНТЕКСТЕ ДИСКУРСА О ВООБРАЖЕНИИ

Сферология П. Слотердайка является одним из оригинальных учений в современной философии. Особый интерес представляет роль воображения в построении сферических моделей реальности. На основе анализа его работ обнаруживается, что сферология, по сути, является вариантом онтологии воображаемого. В работе устанавливается связь сферологии с некоторыми теориями воображения XX в., в особенности с концепцией спонтанного воображения М. Хайдеггера и учением о стихийном воображении Г. Башляра. В определенной степени П. Слотердайк в понятии сферы синтезирует оба онтологических подхода в трактовке воображения.

Ключевые слова: Сферы, сферология, П. Слотердайк, М. Хайдеггер, Г. Башляр, онтология, возможное, воображение.

A. A. Shadow

SPHEROLOGY OF P. SLOTERDIJK IN THE CONTEXT OF DISCOURSE OF IMAGINATION

Spherology of P. Sloterdijk is one of the original teachings in modern philosophy. The special interest is the role of imagination in the construction of spherical models of reality. On the basis of the analysis of his work, it is found that spherology, in fact, is a variant of the ontology of the imaginary. The paper establishes the connection of spherology with some theories of the imagination in the twentieth century, especially the concept of the spontaneous imagination of M. Heidegger and the theory of the elementary imagination of G. Bashlar. To a certain extent, P. Sloterdijk's concept of sphere synthesizes both ontological approaches in the interpretation of the imagination.

Keywords: Spheres, spherology, P. Sloterdijk, M. Heidegger, G. Bachelard, ontology, possibly, imagination.

П. Слотердайк — один из известнейших немецких философов современности. Важнейшей частью его работ является трилогия «Сферы», выпущенная им

* Шадов Александр Александрович, аспирант кафедры Онтологии и теории познания, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; alexshadow91@mail.ru

в конце 1990-х и начале 2000 гг. и представляющая собой труды по сферологии, полагаемой автором в качестве особой философской дисциплины. Сферология изучает различные явления внутреннего и внешнего мира через призму образа сферы. Сфера — это такое место, где значимы не только понятия. Это пространство, наполненное образами, звуками и запахами [16]. Микросферология изучает внутреннюю сферу и описывает ее через метафору пузырей, макросферология изучает внешнюю сферу и описывает ее через метафору глобусов, множественность сфер рассматривается в плюральной сферологии и выражается метафорой пены.

Сферология П. Слотердайка имеет большое значение для современной философии, но русскоязычная публика смогла ознакомиться с этой трилогией только в 2010 г., благодаря переводам К. В. Лощевского. На этот фундаментальный труд П. Слотердайка были даны комментарии в отечественной философии, особенно обратим внимание в контексте нашего исследования на таких авторов, как Д. Ю. Сивков, К. А. Петров и др., но в целом можно сказать, что внимание, привлеченное к «Сферам», было недостаточным. Данная статья стремится рассмотреть сферологию П. Слотердайка с точки зрения дискурса о воображении.

П. Слотердайк неоднократно подчеркивал свою связь с учением М. Хайдеггера, что видно по многочисленным отрывкам из «Сфер», в которых он апеллирует к хайдеггеровским работам. Также следует вспомнить, что М. Хайдеггер, разбирая первое издание «Критики чистого разума» И. Канта, сформулировал собственную онтологическую концепцию спонтанного воображения. Кроме этого, существенное значение для П. Слотердайка имели работы Г. Башляра о материально-динамическом воображении стихий. Задачей настоящей работы является реконструкция влияния хайдеггеровской и башляровской трактовок воображения на сам замысел сферологии П. Слотердайка.

Начнем с того, что метод изложения своих мыслей у П. Слотердайка не вполне академичный. Его работы скорее похожи по стилю на пенталогию Г. Башляра. П. Слотердайк в первую очередь апеллирует к воображению читателя, пытаясь создать стойкие образы сфер. Уже в первом абзаце введения «Микросферологии», названной также «Пузыри», П. Слотердайк описывает ситуацию, в которой маленький ребенок выдувает мыльные пузыри, а из этой аналогии П. Слотердайк выводит сферологию внутреннего мира человека [16, с. 15]. В прологе «Макросферологии», названной «Глобусы», он рассказывает о семи пожилых мужчинах, собравшихся вокруг «земного и небесного шара», т. е. глобуса, из чего он выводит сферологию внешнего мира [17, с. 11]. В прологе «Плюральной сферологии», названной также «Пена», П. Слотердайк начинает с рассмотрения образа пены, который переходит в повествование о множестве сфер или плюральности [18, с. 24]. Вспомним, что Г. Башляр утверждал, что воображение должно изучаться самим воображением [1, с. 37]. П. Слотердайк, определенно знакомый с методом Г. Башляра, начинает свои книги с имагинативной презентации смыслов, он изучает сферы с помощью сфер же, но сферы он определенно воображает и делает так, чтобы читатель тоже мог вообразить их.

По Г. Башляру, воображение — это способность спонтанно творить стихийные образы, выходящие за пределы реальности, но воспевающие реальность [1, с. 37]. Именно этим и занимается П. Слотердайк в прологах к «Сферам». Сфера, выходящая за пределы реальности, ограничивает в себе ту или иную часть реальности человеческого или сверхчеловеческого бытия и воспевает ее. Можно даже попытаться сравнить «Сферы» П. Слотердайка и учение о воображаемых стихиях Г. Башляра. Всякую стихию, пишет французский философ, мы воображаем в особом динамизме [2, с. 24]. Подобно этому, описания сфер П. Слотердайком даны в особом динамизме, будь это вращающийся глобус, летящий пузырь или пенящаяся пена, фактически являющаяся стихией микросфер. В третьей книге П. Слотердайк акцентирует внимание на том, что пена появляется из стихий (воды и воздуха) [18, с. 24], что также можно принять за аргумент в пользу того, что сами сферы — это особого рода воображаемые стихии, схожие со стихиями Г. Башляра. Г. Башляр пишет по этому поводу: «…реальность создана для того, чтобы "фиксировать" наши грезы» [3, с. 186]. В этом отношении можно сказать, что слотердайковские сферы конструируются автором с той же целью — «фиксировать грезы».

Не менее важно, что П. Слотердайк снабдил свои книги многочисленными иллюстрациями, что помогает читателям лучше вообразить сферическую картину внутреннего, внешнего и плюрального миров. Визуальное оформление усиливает имагинативную нагрузку на читателя. Все три книги «Сфер» — это череда визуальных аллюзий, указывающих на то, что вся культура человечества пронизана образами сфер.

Далее следует обратить внимание на понятие иммунитета, которое П. Слотердайк использует в трилогии. Он обращается к необходимости некоторой сферической защиты, которая может уберечь человека от внешних и внутренних проблем [13, с. 149]. Иммунология — важнейшая тема в текстах П. Слотердайка. Что же он относит к иммунитету? В его работах обсуждается память о мертвых как форма иммунитета [13, с. 149], упоминается также, что и метафизика является иммунологической сферой [13, с. 150]. Жилища — это тоже форма иммунитета [18, с. 542]. Согласно П. Слотердайку, мир находится в состоянии глобального заражения или всеобщего иммунодефицита, а потому и необходима особая защитная система сохранения сферы в целостности. Д. Ю. Сивков поясняет: сферология — это проект всеобщей теории иммунных систем, понятия «сфера» и «иммунная система» здесь отождествляются [14, с. 133].

Но иммунитет в этом случае такой же воображаемый, как и сами сферы. В данном контексте иммунитет репрезентируется в виде воображаемой границы. К примеру, иммунная система традиционно представляется как фильтрующая оболочка пузыря (это не случайный образ), отгораживающая организм от различных инфекций, распространяющихся в стихийном режиме. Очевидно, что и сама сфера, и иммунитет, и значительная часть причин заражения — воображаемые.

П. Слотердайк определяет сферы как обжитое пространство, представляемое как виртуальный шар бытия [16, с. 66], что непосредственно отсылает

к парменидовскому онтологическому образу бытия в качестве «глыбы прекруглого шара». Полнота сферы определяется динамизмом взаимодействующих материальных стихий. По сути сфера Слотердайка — это спонтанно самосоздающееся воображаемое целостное пространство, которое защищает человека от внутренних и внешних проблем.

Т. Рибо считал, что воображение само по себе не существует, а существуют люди, которые воображают; но для них воображение есть реальность [8, с. 263]. Аналогично можно определить и сферы П. Слотердайка. Сфер не существует вне людей, которые их создают и воображают. Только в самом акте человеческого воображения они реальны. То же самое можно сказать не только про микросферы, но и про макросферы, которые представляют собой некое обобщение микросфер.

Согласно Э. В. Ильенкову, фантазия (строже — «продуктивное воображение») есть универсальная человеческая способность, обеспечивающая человеческую активность восприятия окружающего мира. Не обладая ею, человек не может ни жить, ни действовать, ни мыслить по-человечески ни в науке, ни в политике, ни в сфере нравственно-личностных отношений с другими людьми. Искусство есть форма развития высших видов этой способности [4]. Эти же аргументы использует и П. Слотердайк, когда пишет про сферы. Они онтологически необходимы, а их разрушение чревато распадом человеческой натуры. Наука, политика, нравственность — все это разновидности сфер, а значит, разновидности иммунитетов.

Рассмотрим подробнее аспект спонтанности воображения. А. Г. Маслоу пишет в своей работе по воображению:

> Абсолютная спонтанность. Если мы полностью сконцентрированы на каком-то деле, явлении или человеке, очарованы им, его сущностью, если мы не лукавим перед собой и действительно не имеем иных целей и намерений, кроме постижения его, тогда нам не составит труда стать абсолютно спонтанными, абсолютно задействованными, мы даем простор своим способностям и возможностям, мы не трудимся, не прилагаем усилий воли для их раскрытия. То, что заложено в нас, проявляется автоматически, как инстинкт, а это и есть самая вдохновенная, беспрепятственная, самая организованная деятельность [6, с. 83].

Здесь можно задать вопрос: являются ли сферы спонтанными по своей сути? Если сферы имеют прямое отношение к воображаемому, то они должны быть определенно спонтанны. Что об этом говорит П. Слотердайк? В «Микросферологии» он пишет, что создание внутреннего пространства обламывает деструктивное острие случайности и бессмысленности. Вторжению внешнего, чуждого, случайного, разрывающего сферы с самого начала противостоит создание мира [16, с. 54]. П. Слотердайк ведет речь о созидательной силе, которая превосходит случайность и бессмысленность. Проще говоря, эта сила должна быть автономна по отношению к случайности и бессмысленности. Она должны быть сама себе необходимостью. Как подчеркивает П. Слотердайк, сферы — это самореализующиеся формы [16, с. 78], которые не могут не быть спонтанными.

Сферы — это универсумы экзистенциальной пространственности, как подчеркивает один из исследователей — К. А. Петров [7, с. 125]. Такое определение сфер несомненно отсылает к идее Dasein М. Хайдеггера, совмещающей в себе категории пространственности (бытие-здесь, присутствие) и существования. Как признает сам П. Слотердайк, его сферология является продолжением идей М. Хайдеггера, потому необходимо подробнее рассмотреть его концепцию в контексте хайдеггеровской теории воображения [20].

М. Хайдеггер указывает на то, что воображение — это способность созерцать без присутствия предмета. Способность воображения, понимаемая как способность созерцать без присутствия предмета, является средоточием онтологического познания, а также является корнем двух других способностей: чувственности и рассудка [19]. Опираясь на М. Хайдеггера, Ю. М. Романенко в работе «Онтология мифа» акцентирует внимание на этом моменте.

> Воображение является «стволом» человеческого сознания, который раздваивается на две «ветви» — чувственность и мышление. Чтобы человек стал именно человеком, для начала необходимо, чтобы в нем запустился механизм продуктивного воображения [11, с. 23].

Речь идет о спонтанности воображения. Как было показано выше, П. Слотердайк утверждает, что сферы спонтанны и одновременно они представляют собой новую ступень развития Dasein М. Хайдеггера. Получается, что в сферологии П. Слотердайка слились и нашли развитие два фундаментальных положения онтологии М. Хайдеггера. Во-первых, сфера в этом смысле может пониматься как некий Dasein или совокупность Dasein, взятые в качестве спонтанного основания. Пространственные характеристики ограничивают Dasein и дают ему возможность творить и выполнять иммунную функцию. Кроме этого, во-вторых, сферы П. Слотердайка имеют не только пространственную, но и плюральную характеристику. Сферы — это всегда множество пересекающихся друг с другом сфер. Это не только пузыри внутреннего мира, но и глобусы, в которых пузыри внутреннего мира распространяются неисчислимой пеной, создавая многогранную экзистенциальную метафору всего происходящего внутри человека и человечества.

Здесь следует добавить, что существует представление о тождественности воображаемого и воображающего [5, с. 330]. Если это действительно так, то понимание сферы как расширенного Dasein обретает особый смысл. Воображение и есть Dasein, а именно это и наблюдается в сферологии П. Слотердайка. Только этот Dasein получает ряд новых функций, окружая себя множеством новых метафор. Забота перерастает в иммунологию, а монолитное Dasein — в плюральную сферичную пену.

Подводя итог, можно сделать следующие выводы. «Сферы» П. Слотердайка — это тексты о воображении. В них акцентируется целостный характер деятельности продуктивного воображения человека. Ведь сама сфера и есть образ целостности как таковой. В понятии сферы несложно отыскать элементы, свойственные определениям воображения. Именно в сферах находится связь между мифом, воображением, поэзией в общем онтологическом контексте [12, с. 69–77]. Сферологическая энциклопедия П. Слотердайка сознательно

эксплуатирует игру метафор, но это бытийные метафоры человеческой мысли [11, с. 46–59]. Сферологический подход объединяет в себе экзистенциальную философию, культурологию, антропологию, искусствоведение, что делает эту дисциплину одной из самых всеобъемлющих, и эта объемность получается за счет того, что сама сфера фактически отождествляется с воображаемым как таковым. В сферологии создается концептуальное пространство, в котором возможна творческая встреча мифа и науки [12, с. 78–83].

Определенно понятие сферы как некой пространственно ограниченной спонтанности пересекается с понятием стихийного воображения. П. Слотердайк продолжил развитие онтологических проектов М. Хайдеггера и Г. Башляра, наделив их новыми оттенками. Более того, ему удалось определенным образом синтезировать подходы немецкого и французского мыслителей, создав оригинальную концепцию спонтанности и стихийности воображения в онтологическом ключе.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Башляр Г. Вода и грезы. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998.

2. Башляр Г. Грезы о воздухе. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1999.

3. Башляр Г. Земля и грезы воли. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2000.

4. Ильенков Э. В. Об эстетической природе фантазии //«Панорама». Ежегодник. — Москва, 1967. — С. 25–42. — URL: /http//http://caute.ru/ilyenkov/texts/phanta.html#b1 (дата обращения: 09.09.2017).

5. Ильинова Н. А. Онтологический статус воображения: современные философские тенденции: автореф. дис. … д-ра филос. наук. — Ростов-на-Дону, 2017.

6. Маслоу А. Г. Дальние пределы человеческой психики / пер. с англ. А. М. Татлыдаевой; научн. ред., вступ. статья и коммент. Н. Н. Акулиной. — СПб.: Евразия, 1997.

7. Петров К. А. Субъект, человек, телесность в философии Петера Слотердайка // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 7: Философия. Социология и социальные технологии. — 2013. — № 1. — С. 124–127.

8. Рибо Т. Болезни личности. Опыт исследования. — Минск; М.: АСТ, 2001.

9. Романенко Ю. М., Чулков О. А. Метафора и символ в культурном обращении // Метафизические исследования. — 1997. — № 5. — С. 46–59.

10. Романенко Ю. М. Миф как наука о формах правильного воображения // Мифология и повседневность. — СПб.: Изд-во РХГА, 1998. — С. 78–83.

11. Романенко Ю. М. Онтология мифа: учебное пособие. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.

12. Романенко Ю. М. Философия в отсвете мифа: метафизика как поэтика мыслеобразов // Метафизические исследования. — 2000. — № 15. — С. 69–77.

13. Сивков Д. Ю. Сферическая антропология П. Слотердайка. Рецензия на трилогию «Сферы» // Вестник Самарской гуманитарной академии. Сер. Философия. — 2011. — № 3 (57). — С. 132–136.

14. Сивков Д. Ю. Сферическая иммунология П. Слотердайка // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. Филология. — 2011. — № 1. — С. 145–154.

15. Слотердайк П. Критика цинического разума. — М.: АСТ, 2009.

16. Слотердайк П. Сферы. Микросферология. — СПб.: Наука, 2005. — Т. I: Пузыри.
17. Слотердайк П. Сферы. Макросферология. — СПб.: Наука, 2007. — Т. II: Глобусы.
18. Слотердайк П. Сферы. Плюральная сферология. — СПб.: Наука, 2010. Т. III: Пена.
19. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. — М: Логос, 1997.
20. Шадов А. А. Концепция спонтанного воображения в онтологии М. Хайдеггера // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Гуманитарные и общественные науки. — 2017. — Т. 8, № 2. — С. 68–74.

УДК 141.201

С. Л. Буланов*

ФИЛОСОФИЯ НИЦШЕ НА ПРИМЕРЕ «АНТИХРИСТА»

Статья посвящена исследованию философии Ницше на примере одного из последних его произведений, «Антихрист». Разоблачительный пафос Ницше показывает заблуждения, которые стали причиной упадка Европы его времени. Но таким образом открывается «чистый поток жизни» или не ограниченное рамками морали и логики созидающее движение мысли. Носителями его являются «гипербореи» или «сверхчеловек».

Ключевые слова: Ницше, рессантимент, христианство, сверхчеловек, Гиперборея, Сократ, иудаизм, жизнь, движение.

S. L. Bulanov

PHILOSOPHY OF NIETZSCHE ON THE EXAMPLE OF «ANTICHRIST»

The article is devoted to the study of Nietzsche's philosophy on the example of one of his last works "Antichrist". The revealing pathos of Nietzsche shows the fallacies that led to the decline of Europe of his time. But in this way a "pure stream of life" opens up, or a creative movement of thought is not limited by the framework of morality and logic. Its carriers are "hyperboreans" or "superman".

Keywords: Nietzsche, ressantiment, Christianity, superman, Hyperborea, Socrates, Judaism, life, movement.

Ницше оказал сильное влияние на развитие европейской культуры. Карл Ясперс, например, вносит его в список трех философов XIX в., которые определили направление века XX — Кьеркегора, Маркса и Ницше. Интуиции Ницше нашли свое развитие во многих философских системах, от философии жизни и фрейдизма до постструктурализма, и продолжают оказывать влияние и по сей день. Его философия имеет огромный эвристический потенциал, помогает избежать многих заблуждений, ведь в первую очередь Ницше учит мыслить свободно и смело, не бояться ставить под сомнение несомненное, выйти из тени великих авторитетов.

* Буланов Станислав Леонидович, бакалавр философии, бакалавр богословия, пресвитер, Свято-Троицкая церковь Евангельского Христианского Миссионерского Союза; hagadol@mail.ru

О философии Ницше написано настолько много, что даже простой обзор этой литературы представлял бы собой отдельное исследование. Фактически еще при его жизни уже начался процесс толкования. Но именно здесь мы сталкиваемся с наибольшими трудностями. Философия Ницше не укладывается в прокрустово ложе однобоких концепций, но легко при желании надергать цитат и состряпать очередной идеологический штамп. Как, например, это было сделано нацистами при помощи сестры Ницше Элизабет. Мы постараемся избежать этой опасности.

Для нашего исследования мы выбрали одну из последних его работ — «Антихрист». К моменту ее написания Ницше завершил свое становление, в его философии соединяются идеи о «воле к власти», «вечном возвращении» и «сверхчеловеке». Ницше приступает к подготовке фундаментального труда, который должен был вместить в себя всю его философию, но так и не был завершен, он успел реализовать только первую часть этого замысла — «Антихриста». Кроме того, Ницше придавал «Антихристу» исключительное значение, намереваясь опубликовать его миллионными тиражами на всех европейских языках. Это произведение глубоко полемично, обличительно по форме, и в нем почти отсутствуют положительные утверждения — читатель постоянно вынужден давать толкование тексту. Но особенность философии Ницше такова, что ни в каком рассуждении или положении она не может быть выражена с исчерпывающей полнотой. Ясперс замечает, что

> смысл ницшевской философии — не в какой-то определенной позиции, а том, что она сообщает вам движение, и еще в том, что открывается лишь в ходе этого движения. Иными словами, весь смысл ее заключен не в объективном содержании, а в том, как она будет воспринята. Ницше требует особого подхода [4, с. 32].

Ницше чужд дефиниций, он образен и афористичен. Поэтому в оценке его философии следует быть осторожным и избегать подведения ее под какую-то одностороннюю позицию. Ницше мыслит образами, и поэтому именно образ лучше всего сможет объяснить его. В целом способ философствования Ницше, особенно позднего периода его творчества, можно уподобить человеку, фильтрующему грязную воду. Когда он отсеивает примеси, становится видна собственно вода, мы можем рассматривать с разных точек зрения — то, что открылось именно нам, ведь вода принимает любую форму, оставаясь водой. Недаром Ницше вкладывает в уста Заратустры такие слова: «Поистине, человек — это грязный поток. Надо быть морем, чтобы принять в себя грязный поток и не сделаться нечистым» [1, с. 245]. Ницше открывает перспективу путем отказа от привычного, опровержения несомненного:

> В мире больше идолов, чем реальностей: это мой «злой взгляд» на этот мир, а также мое «злое ухо»… Тут задавать вопросы молотом и, быть может, услышать в ответ тот знаменитый глухой тон, который говорит о вспученных внутренностях, — для меня, старого психолога и крысолова, перед которым должно звучать то именно, что хотело бы пребывать в безмолвии… [1, с. 569].

Но все же у философии Ницше есть вполне определенные позиция и цель, с высоты которых открывается широкий горизонт мысли. Ницше как бы

срывает с наших глаз завесу иллюзий и заблуждений, находясь по другую их сторону — по ту сторону добра и зла. Ему совершенно чужда любая формально-логическая система, он принципиально несистемен: «Я не доверяю всем системам и сторонюсь их. Воля к системе есть недостаток честности» [1, с. 563]. Способ, который он избрал для этого, наверное, самый болезненный, но и самый действенный. Он подобен срыванию бинтов, присохших к ране. Философию Ницше с полным правом можно охарактеризовать как философию разрыва. Он порывает с христианством, метафизикой, Вагнером, Шопенгауэром, Кантом. Он как будто падает в разлом реальности, который ранит его. Но тем самым мы обращаем на него внимание, не можем не обратить — потому что философия Ницше рождается не в голове, а в сердце. Она есть отражение его судьбы, полной страданий и разрывов, болезни и одиночества. Настоящую жажду жизни испытывает тот, кому ее не хватает. Падение это закономерно кончается разрывом с самим собой, безумием как завершением. Ницше этим как бы обращается к нам: я прошел путь разрыва до конца, я показал вам, где искать жизнь; не идите за мной, идите своим путем — живите полной, истинной жизнью.

Из этого вполне естественно вытекает и антропология Ницше. Его «сверхчеловек» есть существо, которое живет всей полнотой жизни, не угашает ее, но наоборот, реализует главную характеристику — постоянно растет, сметая все границы, разрывая все ограничения. Воля к мощи (власти), так называет Ницше его суть, — это непосредственное участие в жизни, постоянное расширение, рост, реализация и наращивание силы. «Сверхчеловек» — тот, кто имеет правильный принцип индивидуации, тот, кто сам творит свою этику, который не приемлет извне никаких готовых форм, но все формы есть его порождения, они не абсолютны, они лишь служат сиюминутным целям и создаются по мере надобности. Если это доставляет страдания окружающим и ему самому, то такое допустимо, даже необходимо, потому что всякий рост болезнен, это условие жизни.

Для Ницше этика не есть нечто абсолютное, это лишь правила «игры», которые меняются с изменением условий. Если же сделать их абсолютными, то они станут оковами, клеткой. Жизнь начнет вырождаться, как вырождаются звери в зоопарке. Ницше убежден, что бытие оправдано лишь как эстетический феномен. Если же мерилом взять этику, как она понимается в христианстве (а именно его и имеет всегда в виду Ницше), то она осуждает человека, потому что никто никогда не следовал ее императивам, а мир без человека не этичен в принципе. Следовательно, такая этика есть ложь, а тот, кто делает ее правилом жизни, сам становится лжецом и жизнь угашает. Она может служить лишь оправданием для слабых и больных, она узаконивает их слабость. Западная цивилизация пошла по этому пути, обманутая христианством, итогом стало вырождение. Сверхчеловек должен решить эту проблему.

Разумеется, философия Ницше не висит в воздухе, она имеет под собой достаточно прочный фундамент, и мы можем выделить составные его части. Это, несомненно, позитивизм, порой доходящий до вольтерианства, недаром после публикации «Человеческого, слишком человеческого» бывшие друзья и единомышленники прислали в дар Ницше бюст Вольтера. Это также клас-

сическая филология, во многом это Шопенгауэр, чье влияние видно даже после провозглашенного разрыва. Например, найденный однажды в «Мире как воле и представлении» принцип индивидуации красной нитью пройдет через всю его философию. Ницше диалектичен, хотя сам это отрицает, ведь чем как не диалектикой является великолепно обыгранное в «Рождении трагедии» соотношение дионисийского и аполлонического начал? Равным образом и «вечное возвращение» по сути своей есть не что иное, как становление, т. е. диалектика появления и уничтожения — движения и жизни.

Методологически Ницше является продолжателем той самой традиции, которую так страстно критикует. Он видит свое настоящее как следствие некоего мысленного конструкта — идеализированного досократовского прошлого, замещающего прошлое историческое, чтобы оформить идеальное будущее. В пространстве между «прошлым» и «будущим» определяется особый тип бытия, что формирует все смыслы его философии. Для Ницше бытие в первую очередь эстетично, о чем он трижды заявляет в «Рождении трагедии». Но это эстетика бытия, терпящего бедствие. Бытие для него враждебно традиции, с ней он в основном и воюет, поскольку традиция убивает подлинное бытие. Настоящая трагедия Ницше в том, что для этой борьбы он избрал вполне традиционный способ — возвращение к идеализированному прошлому, а возвращение к прошлому всегда формирует традиции и мораль. Потому во многом его философия противоречива, и потому Ницше постоянно вынужден опровергать самого себя, чтобы остаться верным себе.

Кроме этого необходимо учитывать и болезненное состояние психики, проявляющееся в аффектации, порой хаотичности мысли в поздних его произведениях, и даже поверхностности некоторых суждений. Так, рассуждая о психологии веры в «Антихристе», он утверждает, что для христиан показателем истинности веры служит некое «доказательство от силы», которое формулируется следующим образом: «Вера делает блаженным: следовательно, она истинна» [1, с. 679]. А затем начинает разоблачать ложность этого положения, при этом рассматривая «блаженство» как «удовольствие». Не нужно быть богословом, чтобы увидеть наивность и поверхностность такого представления, взятого, по всей видимости, у Фейербаха из его «Сущности христианства»:

> Вера делает человека блаженным; но несомненно она не внушает ему действительно нравственных настроений. Если она исправляет человека и имеет своим результатом моральные настроения, то это исходит лишь из внутреннего, не зависящего от веры убеждения в неопровержимой истинности морали [2, с. 345].

Очень показательна также в этом отношении записка, прикрепленная к рукописи «Антихриста», в которой он формулирует полубезумные «Законы против христианства».

Поскольку «Антихрист» в основном касается христианства, то имеет смысл отдельно рассмотреть вопрос отношения к нему Ницше, потому что оно очень сложно и включает в себя не только собственно религиозный институт, но и весь комплекс западной цивилизации как его порождение. А ведь именно против нее в основном и направлен обличительный пафос «Антихриста».

Ницше в своем отношении к христианству остается верен себе, т. е. противоречив. Среди массы резко негативных высказываний, оскорблений и психологических наблюдений разоблачительного толка вдруг можно заметить вкрапления положительных оценок. Например, в одном из писем Гасту он пишет: «Это лучший кусок идеальной жизни, какой мне по-настоящему довелось узнать: я устремился вслед за ним чуть не с пеленок и, думаю, никогда не предавал его в сердце своем» [3, с. 134]. Подобное отношение становится понятным, если разделить христианство на историческую данность, особенно на момент жизни Ницше, и те направления духовного движения, которые оно породило. Например, наука, с точки зрения Ницше, родилась из стремления к истине любой ценой: «…даже мы, сегодня ищущие познания, мы — безбожники и антиметафизики — зажигаем наши факелы от того старого пожара, разожженного тысячелетнею верой» [1, с. 315]. Само понятие истории как некоего движения, имеющего начало и конец, в котором каждый момент уникален, и которое имеет смысл и цель, стало возможным только лишь благодаря христианству с его концепцией творения, священной истории и ее завершения. То же самое можно сказать и о человеке, который благодаря идее об абсолютной Личности Бога обрел черты подлинной независимости, свободы и преобразующего творческого начала, стал хозяином природы. Христианство имеет огромный потенциал. Идея творческой свободной личности, способной к преобразованию себя и своего окружения, соединенная с неудержимым стремлением к истине, в лучших умах порождало борьбу с историческим христианством, воплотившим в себе все плохое. Это стало движущей силой западной цивилизации — противостояние христианству из христианских побуждений. Таков был Ренессанс, давший миру науку и искусство, но «убитый» Реформацией. Такова немецкая философия, которая выросла из внутреннего протеста против очерствевшего протестантизма:

> Слишком много в Германии философов и ученых, которым случалось в детстве, послушав проповедь, перевести глаза на самого проповедника — и в результате они больше не верят в Бога… Немецкая философия есть, в сущности, не что иное, как неверие в homines religiosi (людей религии, лат.), в святых второго ранга, во всех деревенских и городских пасторов, включая и университетских богословов… [1, с. 578].

Таким образом, вырисовывается модель всемирно-исторического процесса в понимании Ницше, равно как и его личной самооценки: преодоление христианства из христианских побуждений:

> Борьба против тысячелетнего христианско-церковного гнета создала в Европе великолепнейшее духовное напряжение, какого никогда еще не бывало на земле: отныне, держа в руках столь туго натянутый лук, можно поразить самые отдаленные цели [1, с. 245].

Ницше лишил христианские импульсы христианского содержания, оставив лишь чистое движение, энергию.

Для Ницше борьба с христианством никогда не носила характер отхода от его ортодоксии, потому что Ницше никогда не был верующим в ортодок-

сальном смысле, невзирая на то что происходил из семьи протестантских пасторов. Уже в молодости он признавал в нем лишь некую сугубо имманентную человеку истину: «Главные учения христианства выражают лишь основные истины человеческого сердца», — пишет он в 1862 г., когда ему было 22 года. Такое же отношение сохранил он и до конца жизни.

Неверие в трансцендентального христианского Бога с сохранением христианской этики и стремлением к познанию истины неизбежно привело к бунту против христианства, что и стало движущей силой философии Ницше. По всей видимости, он так и не понял самого главного в нем, а именно того, что без веры в Бога ортодоксии, в преображение и посмертное воздаяние, христианство лишается основы, превращается в пародию на само себя. Тот самый апостол Павел, которого Ницше считает основным виновником извращения христианства, писал об этом: «А если Христос не воскрес, то и вера ваша тщетна… и если мы в этой только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков» (1 Кор. 15: 17–19). Это стало импульсом и трагедией жизни Ницше.

Современное ему состояние общества Ницше воспринимает как время величайшего кризиса, который может выкристаллизоваться в невиданном ранее величии человека. Виновником этого кризиса он считает христианство. Культура терпит крах — образование подменяется пустым знанием, душевная полнота и искренность — театральным лицедейством. Скука бюргеров заглушается алкоголем и острыми ощущениями. Всякое доброе начинание тонет в потоке пустых слов, все продается. Это такое состояние общества, которое Ницше характеризует как «смерть Бога». Он делает воистину пророческое заявление: «Вот чудовищная новость, которая дойдет до сознания европейцев лишь через пару столетий; но тогда — тогда им долго будет казаться, что вещи утратили реальность» [1, с. 518]. Не к этому ли финалу ведет нас постмодернизм? Даже революции, демократию и социализм Ницше считает порождениями христианства, постулирующего равенство всех перед Богом. Для Ницше это ненормальное состояние общества, идеал которого он видит в законах Ману с кастовой системой.

Ницше обвиняет в упадке цивилизации христианство, которое разрушило все, чем жило человечество ранее. На место настоящей жизни оно поставило духовные фикции: мораль, бессмертие, грех, искупление, сострадание. Не имея подлинного существования, вполне закономерно оно оставило в европейской культуре пустоту, нашедшую выражение в нигилизме. Все великие идеалы и ценности оказались разрушенными. В чем же заключалось это «великое извращение»? Почему христианство оказалось столь порочным? Ницше считает, что здесь играют роль три фактора: иудаизм, Сократ и Христос.

Иудаизм. Евреи с точки зрения Ницше — это нация, которая, будучи поставлена перед выбором: существование любой ценой или гибель, выбрала существование. Евреи совершили нечто удивительное, они из своей слабости сделали силу, изобретя для этого соответствующую религию, религию рессантимента, в которой извращенные моральные идеалы обращают силу в слабость. «Инстинкт рессантимента — злобной зависти — достиг степени гениальности и изобрел иной мир» [1, с. 534], в котором всякая настоящая сила и жизнь являются злом. Отрицание власти, могущества и успеха в мире, где торжествует

жизнь, вынуждало евреев отрицать реальность, в т. ч. и историческую реальность их собственного прошлого. Еврейские священники извратили историю Израиля. Последователи Христа были евреями.

Личность Иисуса Ницше противопоставляет христианству, вовсе не считая Его основателем Церкви. Для него Христос является человеком, достигшим особого психического состояния, подобного состоянию просветления Будды. Христос принес в мир не новую веру, не новое знание, а новую практику жизни. Пребывать в Царстве Божьем означает «чувствовать себя дома в том мире, который не властна потревожить никакая реальность — в мире внутреннем» [1, с. 544]. Все, существующее во времени и пространстве, весь внешний мир является лишь источником символов для определения этой внутренней реальности. Любовь — это состояние «принятия всего», когда нет вражды, разделений, ненависти, желания что-либо иметь. Даже смерть в ней преодолевается как не имеющая уже значения для человека:

> В Евангелии начисто отсутствует понятие естественной смерти: смерть не мост, не переход — ее просто нет, ибо она принадлежит иному, нереальному, призрачному миру. Время, физическая жизнь с ее кризисами просто не существует для проповедников «благой вести» [1, с. 311].

Поиск и достижение такого состояния происходит от крайней чувствительности к боли, когда человек начинает отрицать реальность, а единственное удовольствие находит в том, чтобы ничему не противиться. Только Христос был тем, кто смог достичь такого состояния.

Сократ. Уже в «Рождении трагедии» Ницше объявляет Сократа причиной упадка античной культуры. Именно он явился виновником появления «духа разумности» и метафизики, которые убили истинную дионисийскую жизнь греков. Формально-логическое мышление противно жизни, оно заставляет оценивать, измерять и ограничивать ее. Направление философии, начатое Сократом, оправдало существование упаднических мистических культов древнего Рима, которые затем вобрало в себя христианство.

Каким образом взаимодействовали эти три составляющие, чтобы породить христианство? Сразу после смерти Христа его последователи, ничего не поняв, верные своей еврейской природе рессантимента, объявили Христа родоначальником новой религии, ниспровергателем и обличителем религии прежней. Апостол Павел завершил этот процесс, придав христианству окончательные черты, систематизировав его и досочинив необходимое. Затем христианство вобрало в себя все мистические культы империи и вытеснило остальные вероучения. В итоге это привело к кризису европейской цивилизации.

Однако именно этот кризис Ницше объявляет временем великих возможностей. Люди должны наконец осознать, что шли неверным путем, и найти в себе мужество и силы вернуть себе истинную жизнь, стать на правильный путь развития. В этом заключается идея сверхчеловека как выражающего полноту жизни, постоянно растущего, реализующего свой потенциал (воля к власти), самого создающего свою этику, свою нравственность.

После этих предварительных замечаний можно перейти к самому «Антихристу».

Der Antichrist, переводимое как «Антихрист» или «Антихристианин», не следует понимать в буквальном смысле. Это утвердительное по своей сути заявление, выраженное в форме отрицания. Ницше постулирует, что христианство в своем историческом виде является антиподом всего растущего, жизнерадостного, сильного, уверенного, иными словами, самой жизни. Следовательно, то, что противоположно этому отрицанию жизни, является ее утверждением. И потому следует «Антихриста» читать как утверждение жизни через анализ системы ее отрицания. Это своего рода апофатическая задача — показать жизнь как таковую через свою противоположность. Таким приемом, весьма для него характерным, Ницше расширяет рамки своего философского дискурса — читатель сам вкладывает смыслы, сам строит свое понимание. А Ницше лишь глумиться, ерничает, сквернословит, смеется, поет, танцует, и тем самым ведет читателя в нужном ему направлении, но не более того. Поэтичность, афористичность, многозначность, образность его речи возводят все это в энную степень, как бы предлагая нам извлечь корень. Ницше здесь подобен Заратустре, что, впрочем, он сам делает условием понимания «Антихриста» в предисловии: «Эта книга принадлежит немногим. Может быть, никто из этих немногих еще не существует. Ими могут быть те, кто понимает моего Заратустру» [1, с. 636].

Такое понимание хорошо согласуется с одной из главных идей философии Ницше, которая лейтмотивом проходит через все его творчество начиная от «Рождения трагедии» — «дионисийское» понимание жизни в противовес аполлоническому, сократовскому, иудейскому и христианскому. И здесь необходимо конкретизировать, что понимает Ницше под жизнью. Как представляется, это постоянное очищающее движение вперед, которое не создает фундамент, основание, но делает возможным неопределенное будущее; это постоянное возвращение, которое следует понимать как становление — одновременные гибель и рождение, возникновение и уничтожение, так что уже становится невозможно «остановить» жизнь дефиницией, поймать логикой.

Однако мы можем выделить и другой смысловой слой названия. Учитывая, что Ницше является филологом, нельзя не обратить внимание на семантику. Древнегреческое слово ἀντίχριστος (Антихрист), взятое Ницше из Нового Завета (1 и 2 послания Иоанна) состоит из двух частей — приставки ἀντί и слова χριστος. Значение ἀντί определяется как «против» или «вместо». Если вспомнить, что Христос в книге Откровения называет себя альфой и омегой, то можно сделать вывод, что, с одной стороны, поскольку омега занимает противоположную позицию по отношению к альфе, тем самым образуется пространство, в котором «помещается» подведение своеобразного итога историческому периоду под именем «христианство». С другой стороны, налицо пророческие мотивы обличения, которыми полон «Антихрист». Право на них Ницше также заявляет в названии, вкладывая в него значение «Я есть Альфа и Омега, говорит Господь» (Отк. 1: 8). Эта мысль подтверждается тем, что одной из своих последних работ Ницше дает название «Ecce Homo», взятое из Вульгаты, где именно такими словами Пилат обращается к иудеям, показывая им Христа: «Се, Человек» (Ин. 19: 5). Еще одним подтверждением является письмо Ницше Мальвиде фон Мейзенбург от 3–4 апреля 1883 г.: «Угодно ли вам услышать

одно из новых моих имен? В церковном языке существует таковое: я есть… Антихрист» [3, с. 254].

Такая трактовка названия с необходимостью вытекает из понимания Ницше сущности христианства, о чем мы уже писали. Для него Иисус и христианство историческое, начиная с первой общины, и даже ранее, со смерти Христа, явления не просто разные, а прямо противоположные: «В сущности, христианин был только один, и тот умер на кресте», — пишет Ницше. Ученики Иисуса совершенно не поняли Его, но из чувства мести извратили все Его слова и дела, досочинили необходимое им, превратили в средство достижения своей цели. Ясперс пишет по этому поводу:

> Поэтому смысл слов «христианский» и «антихристианский» у Ницше меняется. Если Иисус — христианин, то первоначальная община, и уж тем более вся позднейшая Церковь для Ницше — абсолютно антихристианское явление [4, с. 53].

Однако нам следует помнить о противоречивости Ницше, его принципиальной нелогичности. Дело в том, что он при всем пиетете ко Христу все же отвергает и Его, считая явлением декаданса, симптомом упадка, проявлением отрицания реальности, происходящей из гипертрофированной чувствительности к боли. Поэтому еще одним смысловым слоем будет именно противопоставление Христу, что нисколько не противоречит предыдущим толкованиям, поскольку Ницше и здесь остается верен своему принципу утверждения через отрицание. Недаром подзаголовок «Антихриста» гласит: «Проклятие христианству». Подвести итог анализу названия можно цитатой из Ясперса:

> Захваченность Ницше христианскими импульсами, затем — использование их в борьбе против христианства и, наконец, поворот вспять, в котором вновь отвергается все, что было позитивно утверждено наперекор ранее отвергнутому христианству, — это движение составляет основную структуру ницшевского мышления [4, с. 48].

Ницше рисует образ гипербореев в самом начале «Антихриста» для того, чтобы настроить читателя на правильное восприятие. Он использует мифическую северную страну древних греков как образ мышления, противоположный теплому «современному человеку», способный понять и увидеть «выход из целых тысячелетий лабиринта» упадочной европейской культуры, культуры декаданса. «По ту сторону севера, льда, смерти — наша жизнь, наше счастье» [1, с. 637]. Это отвращение к «теплоте» как неприемлемому состоянию общества перекликается с посланием к Лаодикийской церкви в Откровении Иоанна Богослова, где Христос обличает неправильное положение христиан:

> знаю твои дела; ты ни 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. Ибо ты говоришь: «я богат, разбогател и ни в чем не имею нужды»; а не знаешь, что ты несчастен, и жалок, и нищ, и слеп, и наг (Отк. 3: 15–17).

Очень созвучно по пророческому пафосу с «Антихристом», особенно если учитывать близкое знакомство Ницше с Библией. Ведь в детстве «товарищи

прозвали его “маленьким пастором” и с почтительным вниманием слушали, когда он читал вслух какую-нибудь главу из Библии» [2, с. 32].

Образ Гипербореи как «жизни во льдах» открывает, какие условия необходимы для правильного, с точки зрения Ницше, мышления, что как нельзя лучше рисует нам и образ самого Ницше. Это удаление из какого-либо естественного сообщества, «одиночество» как условие ясного мышления, отказ от любви к ближнему в христианском смысле, отказ от создания традиций и этических систем. Гипербореи у Ницше — оторванные от мира одинокие герои. Это властители будущего, которые ждут момента, чтобы изменить ход европейской истории. У Ницше Гиперборея является образом идеального места для жизни вне социума, метафора независимого мышления, символ «воли к власти», которая отказывает себе во всех «теплых» человеческих чувствах, моральных ценностях и исканиях смысла. Холод, одиночество, сила — вот самые главные признаки гипербореев: «Философия, как я ее до сих пор понимал и переживал, — это добровольная жизнь во льдах и на высокогорьях» [1, с. 780].

В целом «Антихрист» звучит как социально-философско-психологический памфлет. Но глубина проникновения мысли Ницше такова, что приближает его к пророческому озарению. Ницше очень точно и тонко уловил состояние современного ему общества, более того, он предвосхитил многое из того, что происходит сейчас в массовом сознании европейцев. Падение в никуда, девальвация ценностей, размытие понятия истины. Человек предстает уже не как личность, а как набор интенций. И трудно не согласиться с Ницше, если принять исходные положения его философии, что трансцендентного Бога Творца мироздания нет. Тогда действительно, иудеи в вавилонском плену изобрели религию и психологию рессантимента, создали систему мировосприятия с вывернутыми наизнанку причинно-следственными связями. Тогда Христос предстает «идиотом», достигшим некоего психического состояния, заместившего реальность, чтобы избежать мучений. И ученики Его — злобные евреи — создали систему, полностью враждебную жизни, которая захватила Европу и ведет ее к гибели, имя ей христианство. Разумеется, Ницше, как человек, увидевший и осознавший эту опасность, предлагает выход, заключающийся в осознанном «выведении» новой человеческой расы, прямо противоположной «христианину», — сверхчеловека, гиперборея. В этом он видит спасение и грядущую мощь европейской цивилизации. Если же верить в Бога христианства, то все предстает совершенно в ином свете. Но это уже дело личного выбора. В любом случае тонкие и точные наблюдения Ницше, его глубокое проникновение в суть вещей позволяют нам по-новому взглянуть на привычное, делают взгляд свежим, непредвзятым. Можно соглашаться или нет с его философией, но невозможно не согласиться с тем, что Ницше — великий философ, предугадавший многие направления развития западной цивилизации, а во многом и определивший их.

Пафос «Антихриста» состоит в утверждении жизни как поступательного движения вперед, не ограниченного никакими рамками логики, этики или метафизики, постоянно возрастающего, сметающего все преграды на своем пути. Носителями и выразителями такого «дионисийского» потока жизни должны

стать люди особого склада, представляющие высшую ступень по сравнению с обычным человеком. Ницше называет их гипербореями или сверхчеловеком. Они призваны изменить ход истории, развеять тьму декаданса, в которую христианство погрузило Европу. Это общее понимание «Антихриста», фон, которым объединены несколько смысловых слоев текста, и который складывается при их взаимодействии.

Так, можно выделить уровень психологического анализа, разоблачающего психологию рессантимента, наглядно показывающий, что даже деструктивные по своей сути явления могут при определенных условиях стать смыслообразующей творческой силой. Это открытие, широко использующееся в психоанализе, по праву принадлежит Ницше.

Еще одним смысловым слоем является понимание особой роли христианства в становлении культуры Европы. Мы, являющиеся носителями данного типа мышления, принимаем как само собой разумеющееся понимание истории, личности, науки, искусства, социально-политических институтов и движений, характерных для Европы, — социализма, демократии, феминизма. Ницше очень ясно выделил идею, породившую все это, идею трансцендентного Бога, Творца и абсолютную личность, концепцию творения и священную историю, неукротимую жажду истины. В этом заслуга христианства. Его уникальная роль в развитии цивилизации Европы заключается также и в том, что сам импульс движения был задан им — борьба с христианством из христианских побуждений. Равным образом и философия, и наука своим современным состоянием также обязаны христианству. Особенно это касается немецкой классической философии, которую Ницше считает целиком порождением протеста против секуляризированной формы протестантизма, в которую выродилась к XIX в. Реформация. Ницше подводит итог огромному историческому отрезку развития Европы, называемому христианством. Он прослеживает его возникновение и влияние, разоблачает состояние и выносит приговор. Даже оценка личности Христа, которого Ницше превратил в бледную копию Будды, имеет большую ценность с точки зрения психологии. Ведь недаром этот образ так сильно перекликается с образом князя Мышкина в «Идиоте» Достоевского.

Самым лучшим подтверждением любой научной теории является ее эвристический потенциал и прогностическая способность. Всем этим философия Ницше обладает в полной мере. Это тем более удивительно, учитывая форму подачи материала. Страстность, провокационность, даже аффективность стиля «Антихриста» является, с одной стороны, «фирменным знаком» Ницше, уникальным способом разворачивания широкого горизонта мысли, в котором смыслы рождаются в сознании читателя подобно искрам, высеченным при ударе стали о кремень. А с другой стороны, мы не можем не заметить влияния наступающего безумия в некоторой хаотичности, экзальтированности мысли, а в отдельных местах очевидной слабости аргументации.

Способ философствования Ницше вполне можно охарактеризовать как анатомию процесса движения философской мысли, не остановленную логикой, не застывшей в дефинициях. Читатель это сделает сам. Или не сделает. Ницше оставляет выбор за ним.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. — М.: Рипол-классик, 1997. — Т. 2. — 864 с.

2. Фейербах Л. Избранные философские произведения: в 2 т. — М.: Политическая лит-ра, 1955. — Т. 2. — 942 с.

3. Эбаноидзе И. А. Ницше, Ф. Письма. — М.: Культурная революция, 2007. — 400 с.

4. Ясперс К. Ницше и христианство. — М.: Медиум, 1994. — 115 с.

УДК 94 (272)

Л. С. Гущян*

УНИТОРСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В ВОСТОЧНОАРМЯНСКИХ ОБЛАСТЯХ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIV века**

В статье рассматриваются пути проникновения католицизма в восточноармянские области в начале XIV в. и анализируется направление деятельности прибывших из Европы миссионеров — доминиканцев и францисканцев и их армянских последователей. Выявляются два основных прокатолическких центра, первый из которых был непосредственно связан с киликийским католикосатом, а второй представляется в большей степени автономным от него. Определяется значение указанных центров в переводческой деятельности и ознакомлении армяноязычных читателей с трудами крупнейших современных им латинских авторов, таких как Фома Аквинский и Бонавентура.

Ключевые слова: Католичество, уния, Средневековье, восточноармянские скриптории, переводы латинских текстов.

Lusine Gushchian

THE UNITARIAN MOVEMENT IN THE EAST ARMENIAN PROVINCES IN THE 1ST HALF OF THE XIV CENTURY

The article revises the way of infiltration of Catholicism in the east Armenian provinces in the beginning of the XIV century and analyses the areas of activity of the missioners, came from Europe — the Dominicans, Franciscans and their Armenian followers as well. Two major pro catholically centers are revealed. The first one was directly associated with the Kilikian Catholicosat, while the other seems to be more towards independent. Cultural meaning of the mentioned centers in the translation practice and the familiarization of the Armenian-speaking readers with the writings of the major actual Latin authors, such as Thomas Aquinas and Bonaventura is defined.

Keywords: Catholicism, Union, Medieval times, east Armenian scriptoriums, Latin texts' translations.

Научный интерес к связям Западной Европы и папства с Киликийским армянским царством в настоящее время достаточно высок. Исследователи [9;

* Гущян Лусинэ Степановна, старший научный сотрудник, Российский этнографический музей; medievist@yahii.com

** Публикация подготовлена в рамках пропекта РНФ, проект № 15–18–00062.

12] обращают внимание на близость киликийских политических элит с западноевропейскими и указывают на то, что принятие киликийским католикосатом унии с католической церковью было обусловлено в первую очередь внешнеполитическими факторами. Между тем, католическое учение проникает и в армянское сообщество вне границ Киликийского царства.

Латинские и армянские источники — папские буллы, переписка иерархов армянской церкви, переводная литература, колофоны к армянским манускриптам, дают возможность определить основных участников прокатолического движения в армянской среде и выявить факторы, ставшие основой становления и функционирования двух восточноармянских католических центров в первой половине XIV в.

В последние десятилетия XIII в. Киликийское армянское царство оказалось в окружении мусульманских государств, и цари Хетум II (1289–1305) и Левон IV (1305–1307), предпринимают шаги к объединению с латинской церковью. Папство в свою очередь также было заинтересовано в союзе с Киликией, т. к. кроме нее на Ближнем Востоке христианскими государствами оставались лишь Кипрское королевство и Акра (до 1291 г.). В европейских проектах новых крестовых походов Киликийскому государству придавалось значение одного из военно-стратегических плацдармов в борьбе за Палестину, оно являлось также связующим звеном между Европой и государством монгольских ильханов, которые также рассматривались в качестве союзников против египетских мамелюков.

Таким образом, на основании политических интересов обеих сторон, в 1307 г. в столице Киликийского армянского царства — Сисе была оглашена и принята уния между католической и армянской церквями. Поскольку посланники папы, вероятно, оставались недовольны медленным процессом распространения католичества в Киликии, в 1316 (1317?) г., для подтверждения постановлений Сисского собора созывается новый, Аданский собор, в котором участвовали также представители восточноармянских епархий.

В указанный период предводителем Артазского епископата, находившегося на территории государства монгольских ильханов, является Захария Манвелян. Он, вместе со своим товарищем Ованесом Ерзнкаци, участвовал в Аданском соборе, как сообщает анонимный автор «Истории народа Киликии»: «…был собор в столице Киликии Адана, потому что некоторые невежественные и своевольные, обиделись, что будто бы Сисский собор был против традиций Святого [Григора] Просветителя… и собрались в городе Адана, где был Захария, прославленный архиепископ Великой Армении и с ним достойный Оанн Цорцореци» [11, с. 115]. Предположительно еще до Аданского собора Захария был назначен викарием киликийского католикоса в Армении, где имел под своим началом не только Артазский епископат, но и все армянское население на территории ильханства, признававшее решение киликийских соборов.

Престол архиепископа Захарии находился в монастыре св. апостола Тадеоса, где по преданию был похоронен один из апостолов Христа, проповедовавший в Армении, чем выделялся среди других армянских престолов. При владыке Манвеляне монастырь св. Тадеоса был центром епархии, предводитель которой «распространял свою духовную власть за пределами гавара Артаз,

охватывая ряд областей персидской Армении и Атрапатакана с армянским населением, включая Тавриз и Марагу» [7, с. 154].

Духовная власть архиепископа Артаза опиралась на поддержку светского правителя области — князя Петроса, также признавшего решения киликийских соборов, о чем свидетельствует колофон, в котором писец Рстакес сообщает: «…начинается это святое писание в гаваре Артаз… в предводительство этой областью владыки Захарии и господина Петроса, брата его и сына его [Петроса], которых да хранит Христос Бог на светлом пути в свете католической церкви» [2, с. 115].

Видимо, с помощью светского правителя области Захарией был организован и построен новый монастырь во имя Богородицы недалеко от крепости Маку, называемый Цорцорским. Впервые этот монастырь упоминается в памятной записи Ованнеса Ерзнкаци в 1314 г.: «…писец Иоанн, знакомый со словом и местом [рождения] Езнкаци, а теперь Цорцореци» [2, с. 111].

Известный филолог, выпускник Гладзорского университета — значимого образовательного центра в регионе, Ованнес Цорцореци в колофоне к своей рукописи сообщает что написал ее «кроткий во Христе и последний сын Сиона, немощный душой Оаннес Езнкаци, служитель слова, живущий в епархии св. апостола Тадеоса, в монастыре, называемом Цорцорским под сенью св. Богородицы» [2, с. 125].

Первоначально в артазских монастырях переписывались, изучались и составлялись традиционные для армянской церковной литературы произведения. Так, первый из процитированных колофонов находится в тексте с притчами Мхитара Гоша, а второй — с толкованиями Евангелия от Матфея, начатыми армянским католикосом XII в. Нерсесом IV Клаеци и завершенными самим Ованесом Цорцореци.

Присоединившись к киликийским соборам, Захария Манвелян принял обусловленные ими изменения в догматике и практике богослужения. Этим он вызвал негодование и протест со стороны сюникского архиепископа Ованеса Орбела, ученика рабунапета (ректора) Гладзорского университета Есайи Ничеци, известного своими антикатолическими настроениями. В своем послании к Захарии, Орбел обвиняет архиепископа Артаза в расколе церкви и в том, что ему удалось «разделить армянский мир… на куски и члены» [5, с. 56].

В том же послании митрополита Орбела есть весьма примечательные слова о том, что Захария мало сведущ в католическом учении:

> …если ты такой сведующий, как тебе или твоим [сотоварищам] кажется, как ты хвалишься всегда кичливо первым князьям, то нужно тебе прийти и говорить с нами, делясь мыслями и о чужом знании нам рассказать и в родное вникнуть, но ты не такой [как говоришь], а знаешь лишь одно или два и то по слухам, а не прочтя. Как тогда ты судишь, прав ты или нет [5, с. 57].

Таким образом, Захария обвиняется Орбелом в плохом представлении о «чужих», т. е. католических, «знаниях», которые ему известны лишь «по слухам» и в небольшом объеме. Возможно, слова главы сюникской епархии были правомерны для времени непосредственно после Аданского собора, когда было написано это послание [7, с. 159].

Ситуация изменилась после прибытия в северный Иран европейских миссионеров. Согласно булле папы Иоанна XXII от 1 мая 1318 г. территории стран, «которые подчиняются императору [монгольскому ильхану], а также королевства Индии и Эфиопии» были переданы в управление утвержденному этой же буллой «первому архиепископу Султании фра Франку Перуджино» [8, с. 137]. И «в помощь стараниям в спасении еще больших душ в указанных странах» архиепископу Султании, были посланы шесть епископов из орденов братьев проповедников и миноритов [8, с. 137]. Руководимые из столицы ильханства — Султании новые епископы должны были организовать миссионерскую работу среди народов, населяющих его территорию. Двое из шести епископов, а именно доминиканцы Бартоломео Абалиати и Бартоломео де Поджо, получили назначение в два крупных города северного Ирана, первый — в Тавриз, второй — в Марагу [13, с. 20], в непосредственной близости от армянских епархий областей Артаз и Сюник.

В их лице артазские вардапеты — магистры теологии, примкнувшие к киликийской унии, получали помощников в спорах с представителями апостолического армянского духовенства, о чем свидетельствует ректор Гладзорского университета Есайа Ничеци в письме к армянскому тавризскому епископу Маттеосу, где упоминается один из прибывших католических епископов — епископ Тавриза Бартоломео. Есайа говорит о «владыке Бартухимиосе» и о споре с ним ученика рабунапета, Тиратура, о природах Христа [3, с. 211].

Благодаря помощи доминиканских епископов в Цорцорском монастыре началась работа по переводу западноевропейских авторов. Так, несомненно, упомянутый в папской булле и Есаей Ничеци Бартоломео Абилиати был помощником Иоанна Цорцореци при переводе трактата «О семи таинствах церкви» — комментариях Фомы Аквинского к сентенциям Петра Ломбардского. В памятной записи к нему Иоанн Цорцореци пишет:

> Таинства святой церкви — и крещения, и святого причастия, и венчания, которые используя искусство логики и учения о доказательствах кратким словом и смелой силой мудрый вардапет, называемый фра Товма, исполнил, взойдя на вершину философии, на латинском языке… [я] Ованес Езнкаци, а ныне Цорцореци… с большим трудом перевел на армянский язык по приказу папы Римского… и при посредничестве Бартухимиоса, кроткого душой франкского епископа и выдающегося ученого [2, с. 173].

С помощью, оказываемой епископом Бартоломео, были переведены также некоторые другие тексты. Среди них вошедшие в «Златочрев», переписанный и, видимо, составленный в 1327 г. писцом Исраэлем, известным выпускником Гладзорского университета, ставшим впоследствии учеником Ованеса Цорцореци [7, с. 201].

«Златочрев» Исраэля состоит из множества не связанных друг с другом небольших отрывков текстов из традиционных толкований армянских авторов к Св. Писанию, грекоязычной и арабоязычной философской литературы, но кроме того из латинской литании, видимо, в переводе Исраэля, и коротких комментариев к ней, а также «Введения к Порфирию, изложенного согласно латинским канонам» и трактата «О шести разных грехах Великого вардапета,

называемого Бонавентурой» [10, с. 691]. В этот свой сборник Исраэль поместил ответное письмо Захарии Цорцореци к епископу Сюника Ованесу Орбелу. Сразу после текста послания следует запись самого Исраэля: «кроткий начертатель сего, Исраэль, с прямым сердцем согласен с этим православным исповеданием» [10, с. 698].

Благодаря тесным контактам предводителя монастыря св. Тадеоса и его единомышленников с европейскими миссионерами, имя архиепископа Артаза приобретает известность и в Авиньоне, где находился папский престол. Роль Захарии — проводника идей союза с католической церковью, наглядно демонстрирует булла папы Иоанна XXII, написанная им в 1329 г. В своем послании к «Захарии, архиепископу св. Фаддея из Коратезии в Персиде», папа просит, чтобы тот принял «рекомендованных проповедников и миноритов». И поскольку от вернувшихся с Востока прежних его посланцев стало известно о деятельности архиепископа Артаза, и «поскольку о достозванных делах и добродетелях» Захария «радел всегда и усердно», то папа просит его принять сменившего Бартоломео Абелиоти «достопочтенного брата нашего Гилельма де Корги, епископа Тавризского, профессора из ордена проповедников, которого мы недавно возвели апостольским правом в епископский сан» [8, с. 182].

Таким образом, архиепископ Захария, и вардапет Ованес Цорцореци, и их последователи являются первыми в Великой Армении представителями армянской церкви, принявшими унию с католической церковью, благодаря которым европейские миссионеры были введены в армянские монастыри и стали помощниками армянских вардапетов в знакомстве с произведениями европейских авторов. Будучи викарием киликийских католикосов, Захария Цорцореци на протяжении всей своей жизни (ум. 1350), оставался верным киликийским соборам. То же можно сказать о соратнике Захарии, Иоанне Цорцореци, последнее упоминание о котором находится в колофоне «Книги Судов» доминиканца Петра Арагонского, переписанной в Цорцорском монастыре в 1337 г. [13, с. 26].

В отличие от архиепископа Захарии, учредитель еще одной, новой объединенной с католической церковью общины в Великой Армении, Иоанн Крнеци, не был непосредственно связан с киликийским католикосатом. С Иоанна Крнеци начинается следующий, второй этап во взаимоотношениях между двумя церквями.

Иоанн (Ованнес) Крнеци, уроженец небольшого местечка Крна в гаваре Ерндjак области Нахиджеван, был воспитанником Гладзорского университета, где стал, по словам своего товарища по университету Акоба, «весьма знающим среди сотоварищей своих в Армянском обучении» [11, с. 741]. После окончания высшей школы Гладзора, Иоанн Крнеци получил посох вардапета из рук Есайи Ничеци и вернулся в Ерндjак в качестве духовного предводителя области. В 1328 г. Иоанн Крнеци отправился к «святому епископу Бартоломео, прибывшему от Франков в город Марагу для проповеди и Иоанн вардапет находился у него и учился год и пол года», — сообщает Мхитарич Апаранци [13, с. 216].

Находясь в Мараге у одного из шести епископов — посланцев папы Иоанна XXII, Бартоломео де Поджо, Иоанн Крнеци и приехавшие с ним армянские вардапеты начали переводить с латинского на армянский язык труды западно-

европейских авторов. Впоследствии, по словам Акоба Крнеци, Иоанн убедил Бартоломео поехать с ним в Ерндjак, и «владыка Бартоломеос поселился в местечке Крна» [13, с. 216].

После возвращения в родной гавар, Иоанн Крнеци составляет письмо, известное под названием «Послание вардапета Оанна [Иоанна] Крнеци к объединившимся армянским братьям» [11, с. 741], где сообщает, что, получив образование у «очень великого вардапета Есайи», приняв от него вардапетский посох, он «желал быть свидетелем возврата народа своего к истинному спасению… имея в сердце волю к объединению со святой Римской церковью» [1, с. 40]. В своем письме Иоанн Крнеци приглашал собраться в Крне тех, кто хотел бы «вернуться» к первоначальному единому христианству, провозглашенному Вселенскими соборами, к соблюдению догматов и канонов, отвергнутых армянским традиционным духовенством.

В 1330 г. в Крне состоялся новый собор. Согласно списку, приведенному в «Послании», в Крныйском соборе участвовали двенадцать вардапетов, которых Ованнес называет «соученики мои по одному университету», т. е. Гладзорской школе. Среди них Акоб (Яков) Крнеци, Нерсес Таронеци, Аракел и Исраэль из гавара Артаз, Константин и Ованнес из страны Киликии, Симеон вардапет из гавара Хачен, кроме них здесь присутствовали «многие другие, чьи имена есть в книге жизни» [1, с. 40].

Уже во время собора в Крне на земле, принадлежащей родственнику Иоанна, князю Горку, начали строить новый монастырь. Тогда же князь Горк со своей супругой Элтик принимают католичество, как об этом сообщает Акоб Крнеци:

> …и в этой прекрасной стране, которая называется Ерндjак гавар, в местечке Крна… [был] заново отстроен, благодаря Деве, за семьдесят дней монастырь св. Богородицы, с помощью благочестивого парона [т. е. господина] Горка [11, с. 742].

В следующем после Крныйского собора, 1331 г., Иоанн Крнеци отправился в Авиньон, где от папы Иоанна XXII получил подтверждение нового соглашения между римской и армянской церквями, называемого крныйской унией; новые униторы, хотя и признавали сисское соглашение, тем не менее не зависели непосредственно от киликийского католикоса. «И святой вардапет Иоанн, — пишет об этом союзе Мхитарич Апаранци, — …озаренный светом [Григора] Лусаворича, пошел к святому папе Иоанну XXII… и таким образом был возобновлен святой обет между нашими предками» [13, с. 216–217].

Основной задачей членов новой конгрегации св. Григора Лусаворича был перевод и распространение теологической и богослужебной западноевропейской литературы, что было определено ее основателем Иоанном Крнеци. Мхитарич Апаранци так описывает крныйскую высшую школу:

> …были собраны многие известные доктора вардапеты в стране Нахиджеван, в районе Ерндjак и стали новые Афины в Крне и много переводов святых книг [было сделано] и стало в изобилии сокровищ истинной мудрости и законов из трудов епископов и вардапетов латинских [13, с. 194].

В работе над переводами латинских авторов участвовали также европейские миссионеры — епископ Бартоломео де Поджо, а также Петр Арагонский

и Иоанн из Свинфорда, приехавшие с ним в Ернджак. Вместе с Иоанном Крнеци и Акобом Таргманом в Крныйской школе они работали также и после смерти епископа Бартоломео в 1333 г.

Имя Петра Арагонского впервые встречается уже в колофоне к «Книге судов»:

> В год от рождения Спасителя нашего тысяча триста тридцать первый переведена книга Судов с латинского языка на армянский, составленная рукой фра Петроса, народом латинянина и страной Арагонца из Ордена Проповедников [1, с. 31].

Впоследствии Петр неоднократно упоминается в качестве компилятора и переводчика, вплоть до 1347 г., когда сообщается, что фра Петр «после завершения записи представился ко Христу 3 июня» [13, с. 192–193]. Об «англичанине Джоване из местечка Свинфорд» сообщают колофоны к компиляциям «Суммы Теологии» Фомы Аквинского, переведенной с помощью Иоанна Свинфордского в 1337 г. Акобом Таргманом [12, с. 26].

В период деятельности высшей школы в Крне, до середины XIV в., армянскими и европейскими переводчиками были переведены с латинского языка на армянский как канонические и литургические сборники, так и многочисленные философские и теологические трактаты, ставшие учебниками для созданной Иоанном Крнеци школы.

В конгрегацию униторов, центром которой стал Крныйский монастырь, вошли как монахи и вардапеты из Великой Армении, в т. ч. и из Цорцорского монастыря, так и из города Каффы — генуэзской колонии. В числе принявших Крныйскую унию был также вардапет Исраэль из гавара Артаз, ставший руководителем Цорцорского монастыря после смерти своего учителя Ованнеса Цорцореци.

В 40-х гг. XIV в. в униторском Цорцорском монастыре продолжают переписывать книги, приходившие из Крны, авторами которых были чаще всего доминиканцы. Кроме того, сюда приезжает к этому времени западноевропейский миссионер, францисканец, называемый в памятных записях Цорцора «фра Понци» или «фра Апонц», благодаря которому здесь переводятся труды францисканских теологов, о чем свидетельствуют колофоны артазских братьев. Впервые его имя встречается в «записи к „Житию св. Франциска“ великого кардинала и непобедимого вардапета святой римской церкви Бонавернтуры… переведенного в 1339 г. рукой Апонца, фра минора» [7, с. 194].

Таким образом, основной задачей католических центров, находящихся за пределами границ Киликийского царства, представляется перевод и изучение доктринальных европейских текстов, которые благодаря скрипториям были переведены на армянский язык в период менее столетия после их создания крупнейшими современными латинскими авторами — Фомой Аквинским и Бонавентурой. Можно предположить, следовательно, что заинтересованность армянских вардапетов в католическом учении поддерживалась не столько политическими, сколько академическими интересами, особенно учитывая угасание традиционных армяно-византийских полемик в этой области.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ованнес Крнеци. О Грамматике. — Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1977 (древнеарм. яз.).

2. Памятные записи армянских рукописей XIV в. — Ереван: Изд-во АрмССР, 1950 (древнеарм. яз.)

3. Послание вардапета Есайи к теру Маттеосу // Чраках. — 1860–1861 — Т. 2. — С. 157–164; 205–211 (древнеарм. яз.).

4. Послание Ованнеса Орбела и других епископов и вардапетов Сюнийских в ответ на послание Константина, католикоса армянского // Чраках. — 1860. — Т. 2. — С. 39–43 (древнеарм. яз.).

5. Послание Ованнеса Орбела, архиепископа Сюника, к Захарии Цорцореци, архиепископу Артаза // Чраках. — 1860. — Т. 2. — С. 55–57 (древнеарм. яз.).

6. Тер-Петросян Л. Крестоносцы и армяне. — Ереван: Армянская библиотека фонда Галуста Гюлбенгяна, 2007. — Т. 1–2. (арм. яз.).

7. Хачикян Л. Артазское княжество и Цорцорская школа // Вестник Матенадарана. — 1973. — № 11. — С. 125–210 (арм. яз.).

8. Bullarium ordinis F. F. Praedicatorum sub auspiciis S.S. D.N.D. Clementis XII Pontificis Maximi, opera Reverendissimi Patris F. Thomas Ripoll, Magistri Generalis. Ab anno 1281 ad 1430: t. 1–6. — Romae: Tipografia Heronymi Mainardi, 1730. — Т. 2.

9. Dedeyan G. Les Armeniens entre Grecs, Musulmans et Croisies. — Lisbonne: Fondation Caloust Gulbenkian, 2003. — Т. 1–2.

10. Grand catalogue des manuscrits armeniens de la Bibliotheque des P. P. Mekhitharistes de Saint-Lazare: t. 1–2. — Venise: Saint-Lazare. 1924. — Т. 2.

11. Katalog der Armenischen Handschriften in der Mechitharisten-Bibliothek zu Wien von P. Jacobus Dr. Dachian: t. 1–2. — Wien: Mechitaristen-Buchdruckeri, 1895. — Т. 1.

12. Mutafian Claude. La Cilicie au carrefour des Empires: t. 1–2. — Paris: Les Belles Lettres, 1988.

13. Oudenrijn M. Linguae Haicanae sctiptores ordinis praedicatorum congregationis fratrum unitorum et fratrum armenorum ordinis. S. Basilii citra mare. — Bern: Francke, 1960.

УДК 1 (091)

А. А. Ермичёв*

РЕВОЛЮЦИЯ И ЗОЛОТОЙ ВЕК РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Анализируется развитие русской философии за столетие от первых декабристских организаций и кружка любомудров до окончания Гражданской войны в России и «философского парохода». Указывается на существенную близость социально-культурных задач философии и революции. Выделяются три времени тесной сопряженности философского и революционного развития. Описываются содержательные изменения в русской философии, порожденные осмыслением новых социально-политических и культурных реалий. Подчеркнуто, что ведущей интенцией русской философии было «одействорение истины», которая с 60-х гг. XIX в. принимает формулу «мира как творчества». Утверждается, что в начале XX в. русская мысль начинает движение к неклассической форме философии, имеющей своим предметом культуру.

Ключевые слова: Россия, революционный процесс, социальная функция философии, русская мысль как философия, религиозный онтологизм, социальный активизм, разночинец, интеллигенция, метафизика последней трети XIX века, народничество, легальный марксизм, марксиствующий позитивизм, неклассическая философия.

A. A. Yermichyov

REVOLUTION AND THE GOLDEN AGE OF RUSSIAN PHILOSOPHY

The article describes the development of Russian philosophy over a century from the first Decembrist organizations and the 'Circle of the Wise Men' until the end of the civil war in Russia and the 'philosophical steamer'. It points to the essential proximity of the social and cultural tasks of philosophy and revolution. Three periods of close conjugation of philosophical and revolutionary development are singled out. The paper describes the substantive changes in Russian philosophy, generated by the comprehension of new socio-political and cultural realities. It is emphasized that the leading intention of Russian philosophy was the 'promotion of truth', which since the 1860s adopts the formula of 'world as creativity'. It is alleged that in the early twentieth century Russian thought begins to move towards a non-classical form of philosophy, which has its subject culture.

* Ермичёв Александр Александрович, доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия.

Keywords: Russia, revolutionary process, social function of philosophy, Russian thought as philosophy, religious ontologism, social activism, raznochinets, intelligentsia, Populism, legal Marxism, Marxism-ridden positivism, non-classical philosophy.

I

Удивительно явление отечественной философии XIX — начала XX века! Подумать только — первый ее лепет мы слышим в кружке любомудров в 1822 г., а ровно через сто лет, в 1922-м, русская философия, достигшая очень высокого уровня развития, на немецком пароходе покидает Россию.

Каким же интенсивным и богатым было движение нашей мысли, если на жизни трехх — максимум четырех поколений она достигла таких высот, как экзистенциально-персоналистическое учение Н. А. Бердяева, конкретный идеал-реализм Н. О. Лосского, онтогносеологическая «первая философия» С. Л. Франка, выдающееся неогегельянство И. А. Ильина, философско-богословские труды С. Н. Булгакова, тектология А. А. Богданова.

Увы, историки не только не в состоянии восхититься столь скорым развитием философской мысли в России, но и просто удивиться этому. «Золотой век» русской философии они рассматривают как один из многих от митрополита Илариона до М. Б. Митина и Э. В. Ильенкова. Между тем, это был исключительный период, который в сконцентрированном виде представил философские возможности русской культуры. Другого такого периода больше не будет.

Пытаясь понять причину столь богатого и скорого расцвета русской философии, невозможно не заметить, что он приходится на время революционного процесса в России, начиная с первых декабристских организаций и завершая большевистской победой в Гражданской войне 1918–1922 гг. Декабристские «Союз спасения» и «Союз благоденствия» собирались в 1816–1821 гг., а в следующем 1822–1823 г. сложилось Общество любомудров. В Советской России Гражданская война заканчивается в 1921 г., а в 1922 г. новое руководство принимает решение о высылке из страны 57 представителей русской интеллигенции, которые показались ему настроенными антисоветски и потому опасными. Среди высланных было восемь выдающихся мыслителей — Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, И. А. Ильин, Л. П. Карсавин, Н. О. Лосский, И. И. Лапшин, Ф. А. Степун, С. Л. Франк. К этому списку необходимо добавить имя социолога П. А. Сорокина. Русская философия была переселена в Европу, а в новой Советской России стала насаждаться идеология, получившая название «марксистско-ленинской» или «пролетарской».

Совпадение «золотого века» русской философии с революционным процессом в России не случайно; в нем выразилась критическая сущность человеческого ума и деяния: философия — оружие критики; революция — критика оружием. Говоря об освободительной функции философии, В. С. Соловьёв пояснял: она

> не останавливается ни на каких границах, не мирится ни с каким извне — данном определением, ни с каким внешним ей содержанием, так что все блага и блаженства

на земле и на небе не имеют для нее никакой цены, если они не ею самой добыты, не составляют ее собственного внутреннего состояния. И эта неспособность удовлетворяться никаким извне данным содержанием жизни, это стремление ко все большей и большей внутренней полноте бытия, эта сила — разрушительница всех чуждых богов, эта сила уже содержит в возможности то, к чему стремится — абсолютную полноту и совершенство жизни… [7, т. 2, с. 385].

Это сказано о философии; то же самое любой из нас скажет о революции.

Начиная с декабристов, с 14 декабря 1825 г., революционный процесс в России, то затухая и усмиряясь, то разгораясь и ярясь, держал в напряжении все общество — от императора до простолюдина — и прямо или опосредованно воздействовал на все сферы общественной жизни — от экономики и политики до религии и философии. Среди всех обстоятельств и условий, которые в России способствовали возвышению мысли к философии («На серой куче сора, у пыльного забора…»), революционный процесс нужно признать самым значительным фактором формирования философских идей «золотого века» и их динамики.

В нашей истории XIX — начала XX вв. выделяются три времени особо тесной сопряженности философского и революционного развития, сложившейся между ними обоюдной причинно-следственной зависимости.

Первое время такой сопряженности создано декабристским движением, дерзнувшим на открытое политическое сопротивление самодержавию и крепостничеству. Это — время рождения русской философии, определение ее типической проблематики и формирования особенностей ее национального бывания. Признавая с благодарностью свое ученичество у европейцев, она все же ориентировала себя не на теоретическую проблематику, свойственную ее учителям, а на изменение жизни. Исполняя свою задачу, она шла навстречу общественным запросам и даже оказывалась в зависимости от них. События, и среди них революционные, поражавшие современников, запрашивали о себе, о своей природе, требовали ответа и тем задавали импульс к большим философско-мировоззренческим обобщениям. Публицисты, литераторы, философы мобилизовали свои возможности адекватного реагирования на общественные запросы, а общество принимало или не принимало такие ответы и тем побуждало философию к новым изменениям. Так было в первой половине XIX в., так было и далее. Социальный активизм, направленность на жизнь, образовал существенную, родовую особенность нашей философии.

Второе время создано реформаторской деятельностью Александра II и началом организованного революционного движения «ордена русской интеллигенции». Оно начинает качественные изменения русской философии. Ее теоретико-методологические особенности, намеченные в первой половине века, получают более широкую разработку. Начинается период систем, как говорил об этом В. В. Зеньковский.

Наконец, третьим временем была первая четверть XX в. — от революционной ситуации 1901–1903 г. до завершения Гражданской войны. Новые условия русского бытия придали новый импульс теоретическим тенденциям, намеченным в последней трети XIX в. Политическое противостояние консерваторов, либералов и революционеров выросло в кровавую гражданскую

войну. Остро и глубоко переживались мировоззренческие и философские основания этих движений.

Анализ связей между развитием философии и революционным процессом, установившихся в эти три времени, сделает более понятным последовательность ее развития в XIX — начале XX в. и, в целом, ее существенные характеристики.

II

Очень хорошо, что рядом с неуклюжей университетской философией в московских гостиных родилась другая, свободно избравшая своим предметом русскую культуру и историю. Любомудры стали настаивать на необходимости философского осмысления русского бытия, а П. Я. Чаадаев уже во время сочинения «Философских писем» рассказывал всем, как следует жить, чтобы постигнуть Истину и выправить русскую историю, безнадежно испорченную православием. Развязавшаяся полемика о «проклятой чаадаевщине» задала русскому мышлению другую задачу, нежели та, которую выполняла профессиональная университетская философия. Все поняли, что философия в смысле знания, отвлеченного от действительности, отжила свой век. Славянофилы уверяли, что наступило время для деятельной философии, готовой соединить правду и прямое дело для своей земли. Им вторили западники, захотевшие воплотить в реальность то, что понято в философии; одействорить истину. Так еще в 30–40-е гг. XIX в. сложилась доминанта русского философского сознания, которая воодушевляла ее бытие все последующие годы.

Рождение национальной мысли было ответом на европейскую реальность, растревоженную Великой французской революцией. России она явила себя не только нашествием Наполеона, но и катастрофой 1825 г. Русские захотели понять себя в мировом порядке; их мысль приняла форму философии истории. Такое самоопределение на весь век начертало магистральный путь русской мысли. Исключительное значение этого факта подчеркнул С. Л. Франк: «Эта область русской мысли (он имеет в виду философию истории и социальную философию. — *А. Е.*) представляет собой нечто вроде чаши, в которую вливаются все русские философские идеи» [9, с. 155]. На религиозной онтологии сознания покоится интерпретация истории П. Я. Чаадаевым и славянофилами. Стремление к религиозной истине — вот что прокладывает направление истории и является орудием изменения социальной жизни. И Чаадаев, и его славянофильские оппоненты в социальном христианстве увидели действенную форму преображения человека и общества. Отныне онтологизм образует становой хребет религиозного направления «золотого века» русской философии.

Западники интерпретируют историю по-гегелевски, подчиняя ее необходимости развития абсолютного духа. Человек, который захотел бы войти в истину, должен быть жестким и даже жестоким к призрачной действительности социального окружения. Теперь социальный активизм становится характеристикой светской мысли в «золотом веке» нашей философии.

Политическое самоопределение западников в качестве радикалов и либералов ускорило их понимание трудностей одействорения передовой философской

истины в николаевской России. Достаточно вспомнить выговор, учиненный Т. Н. Грановскому попечителем Московского учебного округа. Да и истина ли она, философия Гегеля? Непонятно, как логика Гегеля переходит в космическое бытие и почему она так индифферентна к индивидуальности.

А в Европе уже берет верх новая философия в виде фейербаховского, а потом бюхнеровского материализма и контовского почтения к позитивной науке. Западники понимают, что новые философские идеи, и особенно антропологизм и материализм, более удобны для одействорения. Движение к ним начинается уже у идеалистов 40-х гг., а разночинцы, успешно отвоевывающие культурную гегемонию у дворян, принимают антропологизм как собственное мировоззрение. Они — люди дела и факта, а не слова. Они ценят естествознание как форму неколебимой истины, а истина учит, что человек, как и все живое, желает самосохранения. А потому человек — это эгоист, принципиально свободный ото всего, что противно его природе. Разночинец хотел бы разумного, т. е. социального устройства общества в соответствии с потребностями нормального человека. Разночинная интеллигенция недовольна настоящим — «буря бы грянула, что ли… Чаша с краями полна». Это — 1868 г. Вожди разночинцев Н. А. Добролюбов, Н. Г. Чернышевский, Д. И. Писарев очарованы простой зависимостью психики человека от его антропологии и думают, что человеком можно управлять так же, как машинист управляет движением паровоза, на котором можно приехать в социализм. Философию они отрицают — разве она может сказать о человеке такое, что не было бы известно естествознанию? Русская мысль, начинала свой путь с высоких образцов немецкой философии (Шеллинг, Гегель), но требование одействорения такой истины в русских условиях совершенно невозможно выполнить, и потому в наших умах торжествует сциентизм, позитивизм и даже вульгарный материализм. Так в «золотом веке» завершается первый круг развития — противофилософскими выступлениями радикалов-шестидесятников. Они не видят противоречия между своим мировоззрение и идеалом общественного устройства: «…Мы были глубоко убеждены в том, что боремся на счастье всего человечества, и каждый из нас охотно пошел бы на эшафот и сложил свою голову за Молешота и Дарвина» [8, с. 340]. Они исповедуют русский социализм, соединивший европейскую мысль и мечту о крестьянской общине. Он соответствует природе человека вообще и народной традиции в частности. Радикалы ожидают бурю и говорят о ней.

Русская мысль, рожденная европейской революцией, снова устремляется к революции.

III

При завершении первого времени тесной связи философии и революционного процесса началось другое время такой же связи — шестидесятые-семидесятые годы XIX в.

После унизительного Парижского договора 1856 г., завершившего Крымскую войну, новый император Александр II понимает необходимость самых разных реформ в социальной жизни страны и ее управлении. К самой главной

из них — крестьянской — он был принужден возможностью народных волнений, о чем и заявил представителям дворянства 30 марта 1856 г. Подготовка крестьянской реформы, ее публичное обсуждение окрыляло русских. Все гордились собственным участием в триумфе свободы и прогресса.

Однако кровно связанное с крепостниками правительство не оправдало преувеличенных ожиданий общества; более того, сделав крестьян так или иначе свободными, оно оставило землю за помещиком.

Тем не менее аграрную реформу 1861–1863 гг. нужно считать гранью между Россией феодальной, крепостнической, и Россией капиталистической. Другие реформы (местного управления, городская, финансовая, судебная) облегчали движение страны к новой эпохе своего существования — буржуазной. Особенную напряженность началу новой эпохи придало возникновение «революционного ордена русской интеллигенции». От начала шестидесятых годов, от времени революционных прокламаций, от первой «Земли и воли» через ишутинцев, нечаевское дело, выстрел Д. В. Каракозова, «Большое общество пропаганды», вторую «Землю и волю», наконец, до взрыва на Екатерининском канале в Петербурге — все было этапами революционной болезни, охватившей общество. Временные рамки этой болезни обозначены первой (1859–1861) и второй — (1879–1881) — революционными ступенями.

Два десятилетия неукротимой борьбы интеллигенции с самодержавием наложили мощный отпечаток на русское сознание. Ведущие идеологи народничества П. Л. Лавров и Н. К. Михайловский основательно разрабатывают «субъективный метод» в социологии и истории, вдохновлявший освободительное движение. На волне народнических настроений продолжает жить литература критического реализма. Появляются «передвижничество» в живописи и «Могучая кучка» в музыке. В противодействии революционеризму религиозное сознание поворачивает к активному социальному христианству. Именно потому, что Россия переживала опыт революции и нигилизма и признавала, что этого опыта не могло не быть, стали возможны философские глубины в творчестве Ф. М. Достоевского. Социально-религиозные искания В. С. Соловьёва, Н. Ф. Фёдорова, Л. Н. Толстого имели первостепенное значение для развития русской философии.

Состоявшиеся в русской философии в 70–80-е гг. XIX в. изменения были настолько значительны, что впору говорить о ее новом качестве. В феврале 1860 г. было разрешено преподавание философии. Подобно тому, как в 1850 г. Николай запретил учиться философии ввиду ее возможного «вреда» для общества, так теперь ее снова стали изучать — на этот раз ввиду ее пользы для общества. Кафедры философии постепенно восстанавливались, а профессорские вакансии заполнялись представителями духовных академий. Расширился круг философских дисциплин. Помимо историков и филологов философию стали изучать юристы — самая большая группа студенческого общества. Для преподавателей был разработан порядок профессионального роста и предусмотрены меры его поощрения. «После почти полувекового негативного отношения власти к философии наконец-то установились нормальные отношения: философия мирно развивалась и преподавалась с университетских кафедр, и власть наблюдала и не вмешивалась в этот процесс» [5, с. 158]. В эти годы философы-

любители, так привычные для русской мысли, продолжают свою активную и интересную работу — Г. В. Плеханов становится первым русским марксистом; В. В. Лесевич активно продвигает идеи эмпириокритицизма; Н. Я. Данилевский и К. Н. Леонтьев создают концепцию локальных цивилизаций. Но изменения в жизни университетов привели к тому, что такой список русских мыслителей пополнился яркими именами философов-профессионалов. Помимо уже названного В. С. Соловьёва ими стали Л. М. Лопатин, А. А. Козлов, Н. Я. Грот, А. И. Введенский, братья С. Н. и Е. Н. Трубецкие. Они и другие, ранее названные мыслители, к концу 80-х гг. подготовили весь набор философских идей, которыми обычно характеризуют русскую философию первых двадцати лет XX в.

На новое качество русской философии этого времени указали выдающиеся историографы — Б. В. Яковенко и В. В. Зеньковский. В своей еще недооцененной работе «История русской философии» Б. В. Яковенко показывал, что «русский ум начал по настоящему самостоятельное философствование только во второй половине XIX в.» с появлением трудов П. Д. Юркевича, В. Д. Кудрявцева-Платонова, Н. И. Дебольского, В. Соловьёва, М. Каринского и Б. Н. Чичерина. Радикальный поворот к философии начался с того, что эти мыслители положили «в основу своего миропонимания не мертвую, косную и механическую материю (или атом), не слепое ограниченное ощущение, а свободный и творческий дух» [10, с. 197]. На этой основе они строят метафизические системы, которые — добавляет автор — были чужды гносеологической критики.

Глубокий анализ нового шага в истории нашей мысли предложил В. В. Зеньковский, проследив в нем соотношение секулярной и религиозной линий научного и оценочного подходов и их более глубокое теоретическое — онтологическое и гносеологическое разрешение. Наступившее философское время он называет «периодом систем», поясняя, что «не новые идеи нужны были, а органическое связывание того, что уже было высказано», конечно, в случае, если удается найти некое «общее основание».

Таким общим основанием стала новая доминанта философского творчества. «Перевод философии в жизнь», как и прежде, сохраняет свою действенность, но приобретает ярко выраженный антропоцентрический характер и онтологический или космологический контекст. Перед философом мир предстает как продукт человеческого творчества. Само же творчество толкуется двояко — в рамках светского гуманизма или христианского. Носителями такого творчества представали либо «критически мыслящие личности» народников, либо христиане нового склада, заботившиеся об устроении социальной жизни. В любом случае на человека возлагается непомерная задача преображения мира или, в ином случае, устроения социализма, т. е. Царствия Божьего на земле. Наиболее ярким выразителем новой доминанты в религиозном направлении русской мысли стал В. С. Соловьёв, а в светском, позитивно-научном направлении — П. Л. Лавров. С особенной выразительностью такая доминанта предстала у В. С. Соловьёва в «Чтениях о Богочеловечестве», в которых полно представлен мировоззренческий потенциал его философии. В «Чтениях» космическое бытие раскрывается как процесс, подготавливающий появление человека. Но отныне только человеку принадлежит ответственейшая и решающая роль в завершении процесса обожения бытия, его одухотворения. Человек оказывается в роли

продолжателя творения, со-творца бытия. Идею творческой ответственности человека за бытие вместе с В. С. Соловьёвым разделили другие, близкие ему метафизики — Л. М. Лопатин, братья С. Н. и Е. Н. Трубецкие, Н. Ф. Фёдоров. В русском персонализме-неолейбницианстве (А. А. Козлов, П. Е. Астафьев) монады, или субстанционные деятели, несут свою огромную ответственность за сохранение предустановленной гармони целого.

Не менее ярко действие новой доминанты — «мира как творчества» — легко обнаруживается в философии и идеологии народничества. В этом случае образцовым ее выразителем стал П. Л. Лавров. Еще в 1860 г. в публично прочитанных им «Трех беседах о современном значении философии» он исходит из догматически принятого принципа о свободной и идеальной природе человека и, анализируя его отношение с природой и обществом, делает вывод, что в определенном отношении человек является творцом природы, истории и собственного сознания. Возможно усомниться в теоретической основательности подобного вывода, но в данном случае важнее устремленность к антропоцентризму в понимании истории, которая у его последователей приобрела форму знаменитого «субъективного метода». С такими результатами русская философия пришла к началу следующего века.

IV

Первую четверть XX в. Россия жила в атмосфере ожидания и свершения революции. Наконец 1905–1907 гг., Февраль и Октябрь 1917 г. разгромили старую, романовскую Россию, которая уступила место новой, коммунистической России.

Начало катаклизмов, похожих на геологические перевороты, приходится на революционную ситуацию 1901–1903 гг., когда наметились очертания двух социальных войн. Одной — против старой России консерваторов, а другой — внутри уже обозначившей себя новой буржуазной России — между либералами и революционерами.

На эти годы и приходится третье время тесной связи русской революции и русской философии. Но качество этой связи, качество взаимодействия революции и философии стало совсем другим, чем оно было раньше. Во-первых, изменился сам революционный процесс. Пришедший в политическую жизнь России пролетариат изменил соотношение сил в освободительном движении. К 1905 г. у основных политических сил было завершено партийное строительство. Руководство партий учитывало опыт своих предшественников. Все знали, что такое идеология, и знали, что она нуждалась в мировоззренческом и философском оправдании. Во-вторых, радикально изменилось отношение русского общества к философии. Сорок лет работы профессиональных философов в университетах, организующая работа журнала «Вопросы философии и психологии», научная и просветительская работа обществ в Москве и Петербурге повышали философскую культуру общества. Об этом говорило многое — появление специализированных философских книжных издательств и популярность философской периодики, огромное количество переводов

мировой и европейской литературы по философии, возникновение множества философских обществ и кружков. Русское общество стало, наконец, понимать ценность отвлеченного мышления. В этом отношении показательным было празднование 30-летнего юбилея научно-педагогической деятельности Л. М. Лопатина в декабре 1911 г. Изумленный большим количеством самой разной публики, пришедшей на праздник, П. И. Новгородцев написал:

> Для того чтобы могло состояться такое единодушное чествование мыслителя, никогда не выходившего из области отвлеченных изысканий, нужен был успех и самого русского общества… Для того, чтобы отвлеченная глубина его воззрений могла получить должную оценку, нужно было время и для общего духовного роста. Лет 20, может быть, даже 10 тому назад, подобный юбилей был бы немыслим [4, с. 40].

В обстоятельствах неустойчивого русского бытия в сознании каждой мало-мальски мыслящей личности начинал действовать императив самоопределения, понуждавший человека к серьезному мировоззренческому выбору.

Уже к концу XIX в. выяснилось, что русский консерватизм исчерпал свои творческие возможности на великих именах Ф. М. Достоевского, Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева. Основными силами нового философского движения стали представители либеральных и революционных кругов русского общества.

В самом конце XIX в. русский либерализм духовно значительно окреп. Он пополнился талантливой группой «критических марксистов» — П. Б. Струве, Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым и др., — которые вели борьбу с народничеством за признание капитализма не только состоявшимся фактором русской истории, но еще и ее обозримым будущим. Научное подтверждение тому новые западники видели в марксизме, и все же, подвергнув его основательному анализу, нашли его непригодным ни в качестве социально-экономического, ни в качестве философского учения. Выдающуюся и, быть может, решающую роль в этом процессе сыграла книга Н. А. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском» (1901). П. Б. Струве, написавший к ней предисловие, отметил заслугу автора, заявив, что здесь «русский марксизм» «совершенно открыто и решительно делает поворот к философскому идеализму» [6, с. 86]. Но современники увидели, что еще большую роль в таком повороте сыграло «яркое и блестящее» предисловие» самого П. Б. Струве. Оно «в сжатой афористической форме» содержало целое метафизическое мировоззрение. Предисловие «послужило мощным ферментом», вокруг которого заиграла и забродила молодая русская публицистика» [2, с. 646]. В нашем случае автор такой оценки имеет в виду статью С. Н. Булгакова «Иван Карамазов как философский тип».

Другой, тоже своеобразной «рубежной книгой» стал сборник «Проблемы идеализма», вышедший в следующем году. Он был написан как будто только для того, чтобы подтвердить теоретическую позицию Струве и показать, что социальный идеал не может быть обоснован позитивной наукой и материализмом, а только идеализмом и метафизикой, и что этот идеал может быть только либеральным, т. е. признающим абсолютную ценность личности. Поясняя главное содержание сборника, С. Н. Булгаков написал так:

> Идеализм характеризуется последовательным и сознательным индивидуализмом, имеющим своей основой религиозно-метафизический и этический индивидуализм, учение об абсолютной ценности каждой живой человеческой души, каждой индивидуальности» [1, с. 268].

Так снова и в который раз в России встретились философия и политика. Но не только либералам общество поручило осмыслить начавшиеся потрясения русской жизни. Во встрече философии и политики приняли участие революционеры — социал-демократы — А. А. Богданов, В. А. Базаров, А. В. Луначарский и др. В ответ на либеральные и метафизические «Проблемы идеализма» они в 1904 г. выпускают свой сборник — «Очерки реалистического мировоззрения». Реалисты были марксистами, т. е. сторонниками научного понимания общественной жизни. Они знали о роли материального производства, что именно оно является базисом прогрессивного движения истории, которая идет к социализму через борьбу классов. Они отстаивали интересы русского и мирового пролетариата, который вели в борьбе за счастье всего человечества. Таким образом, личный интерес реалистов совпадал с направлением объективного и научно-прогнозируемого хода истории. Они понимали, что должное вырастает из сущего, и приветствовали такой ход истории. Либеральный протест против нежеланного должного, поиск должного не в истории, а в абсолюте они оценили как гримасу индивидуализма, имеющего, по разумению реалистов, классовую буржуазную природу. Один из реалистов, будущий первый нарком просвещения советской России А. В. Луначарский, так обозначил позицию своих товарищей относительно индивидуализма в эпоху революции:

> …Жалость не собьет новых людей (т. е. пролетарских реалистов-революционеров. — *А. Е.*) с пути, не заставит их отдаться лазарету, — их место на поле битвы, где жалость неуместна; и не простынут они при встрече с «песчинками», составляющими массы, потому что не станут возиться с единоличными ее представителями, и пойдут к песчинке именно как к элементу массы — великого материала — великого строителя всего великолепия выпрямленной жизни [3, с. 122].

Столь резкое противопоставление разных принципов социальной жизни неминуемо подвигало к поискам их более глубокого философского обоснования: какие силы бытия стоят за принципами? Обоснованы ли принципы онтологически? И теперь перед либералами-метафизиками, равно как и перед революционерами-реалистами, возникала т. н. гносеологическая проблема. В сущности то было проблемой отношения трансцендентального сознания и конкретной живой личности. В таком случае понятно, что от решения гносеологической проблемы зависели иные, вполне жизненные вопросы — не только теоретические, но и практические, беспокоившие как идеалистов, так и реалистов, — об историческом детерминизме и нравственности, о сущем и должном.

Выйдя на гносеологическую проблему, экс-марксисты сознательно обратились к традициям религиозного онтологизма, свойственным русской мысли. В «Проблемах идеализма» П. Б. Струве подсказывал, что у экс-марксистов уже есть хороший материал, подготовленный еще в XIX в.:

> …Русская метафизика создала блестящую, оригинальную по обоснованию и формулировке старых религиозных, метафизических и моральных идей онтологию и этику Соловьёва, стройную систему Чичерина, богатый возможными выводами панпсихизм Козлова и его учеников, «конкретный идеализм» С. Н. Трубецкого. Во все эти построения необходимо вникнуть, со всем этим обязательно считаться новым людям метафизической потребности… [6, с. 86].

Новые люди, действительно, вникли в эти построения, и вся религиозная метафизика начала XX в. построена на основах онтогносеологизма (братья С. Н. и Е. Н. Трубецкие, Н. О. Лосский, С. Л. Франк, С. А. Аскольдов). На той основе выросла философия творчества Н. А. Бердяева. Онтогносеологизмом объясняется движение к вере у С. Н. Булгакова и П. А. Флоренского. Собственно на этой основе покоилась политическая философия «Вех» — «признание теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами общежития», а внутренней жизни личности — единственной творческой силой человеческого бытия. Авторы сборника могли смело рассказать о том, как возможно одействорение философской истины (программа партии Народной свободы или даже переговоры с П. А. Столыпиным).

С тою же целью — сделать философию не отвлеченной теорией, а философией «живого неразделенного единства практики и познания» — решали гносеологическую проблему реалисты — социал-демократы. Приняв социально-экономическое учение марксизма, они находили его философское содержание или не определившимся, или просто устаревшим, приравняв его к французскому материализму XVIII в. Реалисты продолжили позитивистскую линию в русской философии, как она была представлена Д. И. Писаревым, а затем усовершенствована В. В. Лесевичем, приобщившим русских к эмпириокритицизму. Реалисты стали учить, что единственным бытием, с которым имеет дело исследователь, является «непосредственно данный нам цельный единый мир опыта», который в зависимости от условий его жизни подвижными границами разделяется на внешний и внутренний мир, то есть мир «объектов «и «субъективный мир». Еще более прочно такое индивидуальное разделение закрепляется социальным опытом. Объективный мир для человека — это продукт социальных и культурных традиций; оттого и было время, когда солнце вращалось вокруг земли. Границы между бытием и сознанием подвижны, и будет лучше считать общественное бытие и общественное сознание тождественными. Так, в свою очередь, реалисты объясняли разрешение гносеологической проблемы.

У идеалистов-метафизиков одействорение истины возможно только при сохранении особого христианского качества жизни. Реалисты — социал-демократы тоже знают, что участие в пролетарской борьбе (а это тоже характеризует качество жизни) и есть одействорение истины. Только у реалистов это не истина веры или интуиции — всегда индивидуальных — а истина, образованная прогрессивным ходом общественного бытия. Социальному философу крупно повезет, если он родится в нужное время и в нужном социуме.

Но не только на этом пункте сошлись философские антогонисты. Свойственное и одной и другой стороне понимание человека в качестве носителя творческой родовой сущности, христоцентризм метафизиков и антропоцен-

тризм реалистов свело их на восприятии бытия как результата соборного (или просто совместного действия) человечества в продолжении мироустройства.

Особую остроту спору метафизиков и реалистов придавала его политическая составляющая. В конце концов все метафизики принадлежали к либеральному лагерю (за редким исключением, вроде Петербургского Религиозно-философского общества), в то время как все реалисты принадлежали к различным фракциям революционной РСДРП.

Такая составляющая и превращала философскую дискуссию в осязаемый фактор социально-политической и культурной жизни России. Религиозно-философские собрания, а затем Религиозно-философские общества в Москве и Петербурге ставят вопрос об изменении отношений между церковью, государством и обществом, а решается этот вопрос на фундаментальной базе «нового христианства» В. С. Соловьёва. Славянофильско-соловьевский идеал вселенского призвания России вдохновляет книгоиздательство «Путь» и определяет реакцию путейцев на начало Первой мировой войны. Наконец, «махомахия в стане марксистов» приводит к политическим размежеваниям в РСДРП и потом как-то определяет позицию Пролеткульта.

Кажется, цель, которую поставила себе русская философия еще при рождении — быть философией жизни, одействорять истину, — теперь была достигнута. Метафизики и реалисты могли, наконец, думать, что они знают механизм одействорения истины.

Но оказалось, что об этом механизме неплохо были осведомлены большевики-ленинцы, и они тоже имели свое представление о философской истине. И вот в полном согласии с научной пролетарской идеологией и диалектическим и историческим материализмом отплывает «философский пароход» с метафизиками, а реалисты по очереди выпадают из культурной жизни Советского государства.

* * *

Властным решением Петра Великого в России появляется светская философия как немецкий привой на дереве русской государственности и культуры. Через столетие его реформы аукнулись Пушкиным и Гоголем, Киреевским и Хомяковым, Чаадаевым и Герценом — национальной культурой и философией.

Русская философия сразу заявила, что она будет другой, чем прочие европейские философии. Она будет философией жизни. Она отошла от канонов философской классики. Она хотела действия, а не рефлексии, и, зная о Канте, не хотела его замечать. Славянофилы указали на волю, которая связывает цельный дух с миром живым знанием. Западники, присматриваясь к европейскому социализму, настаивают на философском просвещении общества и философия, входя в жизнь, ее изменит, гармонизирует ее.

Так при своем рождении неуниверситетская русская философия, проигнорировав гносеологию и гносеологизм, проигнорировала тогда же объект-субъектный дуализм классической философии.

В деянии же нет дуализма!

Интенция к одействорению истины получила новую глубину, когда обозначилось антропоцентрическое понимание бытия, и оно превратилось в поле

культурной деятельности человечества. Эту идею поддержала университетская философия, (Л. М. Лопатин), и свободная русская мысль уверенно вступила на путь неклассического философствования. В XX в. идея мира как творчества стала господствующей.

Предметным полем мыслителей становятся культура, язык, сигнал и символ. Не поиск различия между истиной и ложью, ложью и нечаянным заблуждением становится заботой мыслителя, а между нормой и ее нарушением, между смыслом и его значением. Одновременно обнаруживается перетекание философии в религию (С. Н. Булгаков трактует религиозную философию как вид еретического сознания), философии в идеологию (в ортодоксальном марксизме) или во всеобщую организационную науку (А. А. Богданов).

Золотой век философии в России закончился. Наступило время Социалистической академии, Коммунистического университета и Высших партийных школ.

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С. Н. «Идеализм» и общественные программы // Новый Путь. — 1914. — Октябрь.

2. Габрилович Л. Новейшие русские метафизики. Спор о возможности метафизики // Вопросы философии и психологии. — 1904. — Кн. 75.

3. Луначарский А. В. О г. Волжском и его идеалах // Образование. — 1904. — Кн. 5, паг. 2.

4. Новгородцев П. И. Праздник русской философии. Юбилей Л. М. Лопатина // Русская мысль. — 1912. — № 2, паг. 3.

5. Павлов А. Т. Философское образование в Российской империи. — М., 2017.

6. П. Г. К характеристике нашего философского развития // Проблемы идеализма. Сборник статей / под ред. П. И. Новгородцева. — М., 1902.

7. Соловьёв В. С. Исторические дела философии // Собрание сочинений В. С. Соловьева под ред. и с приложением С. М. Соловьёва и Э. Л. Радлова: т. I–X. 2-е изд. — СПб., 1911–1914. — Т. II.

8. Степняк-Кравчинский С. М. Подпольная Россия // Степняк-Кравчинский С. М. Сочинения: в 2 т. — М., 1987. — Т. 1.

9. Франк С. Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Франк С. Л. Русское мировоззрение. — СПб., 1996.

11. Яковенко Б. В. История русской философии. — М., 2003.

УДК 141, 37.01

С. И. Скороходова*

К ВОПРОСУ О ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ Ю.Ф. САМАРИНА

В статье рассматриваются некоторые философско-религиозные идеи «неисправимого славяновила» Ю. Ф. Самарина. Раскрывается тезис С. Н. Введенского о том, что мировоззрение Самарина — этико-телеологический теизм. Утверждается, что в основе его религиозно-философских взглядов лежит персонализм, который отрицает индивидуализм и ведет к установлению внутренней связи личности либо с религиозно-мистическим, либо с социальным целым. Сопоставляются религиозно-философские размышления Самарина с идеями И. В. Киреевского и А. С. Хомякова. Обосновывается, что позиция Самарина была своеобразна в общем контексте философии религии И. В. Киреевского и А. С. Хомякова. Новизна исследования обусловлена также архивным материалом, на который опирается автор. Показано, что философ придавал особое значение «воле» как особой силе духа, и считал, что ее роль во внутренней жизни человека мало изучена. Делается вывод о том, что философия религии Самарина связана с его философией истории, политической философией, антропологией; что политическая философия хотя и доминирует в его творчестве, но рассматривается им в духовном измерении.

Ключевые слова: Самарин, персонализм, этико-телеологический теизм, Бог, личное откровение, провидение, воля, бессмертие, материализм, вера.

S. I. Skorokhodova

ON THE ISSUE OF THE PHILOSOPHY OF RELIGION YU.F. SAMARIN

In the given Article S. Skorokhodova looks upon some philosophical and religious ideas of " the incorrigible slavophil" Yu. Samarin. She interprets here S. Vvedenski' s thesis why Samarin' s mindset is ethical-teleological theism. It is affirmed that his religious and philosophical outlook is based on personalism which denies individualism and leads to the establishment of the inner relation of the personality either with religious and mystical or with the social entity. The religious and the philosophical reflections of Yu. Samarin are compared with the ideas of I. Kireevski and A. Khomyakov. It is proved that Yu. Samarin's point of view was peculiar in the overall context of the Slavophils' religious philosophy. In particular, the

* Скороходова Светлана Игоревна, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, Институт социально-гуманитарного образования (ИСГО) Московского педагогического государственного университета; svetloyar.skorokhodova@yandex.ru

peculiarity of his outlook is shown in his doctrine on " personal revelation". The novelty of the research is also based on the archival material to which the author refers. It is shown that the philosopher made a special emphasis on the fact that to him "will" was a special strength of mind and he believed that its role in the inner life of man is poorly studied. The conclusion is made that Yu. Samarin's Philosophy of Religion is connected with his Philosophy of History, Political Philosophy, Antropology. It is also concluded that though the Political Philosophy dominates in his works it is regarded by him through spiritual measurements.

Keywords: Samarin, personalism, ethical and teleological theism, God, personal revelation, providence, will, immortality, materialism, faith.

Философия религии славянофилов важна для понимания их философско-исторических взглядов. Самарин, один из главных представителей московской школы, был деятельным христианином, напоминавшим некоторым своим современникам христианского аскета. Во имя служения своему отечеству он от много отказался. В частности от личной жизни, от семейного счастья, хотя иногда и очень страдал от одиночества. Как теоретик Самарин стоял у истоков политической философии в России, которую считал наиболее важной в его время. На разработку собственной религиозно-философской системы не хватало ни времени, ни сил. По мнению Самарина, А. С. Хомяков — «учитель церкви» [25, с. 240]. Именно ему он отдавал приоритет в вопросах светского богословия. Основная заслуга Хомякова как богослова, согласно Самарину, заключается в том, что он «первый взглянул на Латинство и Протестантство из Церкви, следовательно, сверху; поэтому он и смог определить их» [25, с. 359].

Тем не менее те немногие наброски Самарина по религиозно-философским вопросам свидетельствуют о глубине его мысли, о своеобразии его позиции в общем контексте философии религии И. В. Киреевского и А. С. Хомякова, а также о его напряженной внутренней жизни. В дореволюционный период только два исследователя попытались охарактеризовать философско-религиозную позицию Самарина — М. О. Гершензон и С. Н. Введенский, в наше время — К. М. Антонов. В моей монографии «Философия истории Ю. Ф. Самарина в контексте русской философской мысли XIX — первой четверти XX века» также есть параграф, посвященный этой теме (см.: [28, с. 138–186]). Сложность заключается в том, что даже после фундаментального издания трудов Самарина под редакцией А. Н. Николюкина (см.: [22]) некоторые идеи Юрия Фёдоровича всё же остались в набросках и не были обнародованы. Всё это позволяет говорить о том, что религиозно-философская сфера творческого наследия Самарина по-прежнему мало изучена.

Интерес к философско-религиозным вопросам возник у Самарина в начале 40-х гг. XIX в. В то время мыслитель тесно общался со своим четвероюродным братом, князем И. С. Гагариным. Гагарин находился в ту пору в страдальческих исканиях «вечной» истины, в поиске идеала. Они сблизились со славянофильским кругом. Вскоре Самарин был неожиданно вовлечен в полемику, в ходе которой был вынужден определить собственную философско-религиозную позицию. Уже на этом начальном этапе творчества он заострил вопрос о политических амбициях католицизма. В дальнейшем он будет к нему возвращаться, особенно в 60-е гг. в связи с событиями в Польше.

Следует заметить, что в начале 40-х гг. Самарин был очень увлечен философией Гегеля и переживал «кризис сомнений». Он был близок, по его словам, не только к отрицанию веры, но и к отрицанию бытия: мысль, уничтожив бытие, сама по себе не могла породить жизни, а порождала только внутреннюю пустоту. Однако в ноябре 1843 г. с Самариным произошел случай, который приблизил его к «убеждениям более цельным и глубоким» [13]. Магистерская диссертация о творчестве двух деятелей Петровской эпохи, Стефана Яворского и Феофана Прокоповича, завершила этот процесс к 1844 г. Анализ этой работы юного Самарина, в которой первая часть была богословской, выходит за рамки данной статьи. Однако интересно, что в ранних размышлениях Самарина о церкви отсутствовали понятия «любовь» и «единство», философ делал акцент на «свободе» и «творчестве». Следует заключить, что и свою научную работу Самарин понимал как *творчество, т. е. свободную борьбу с грехом*.

С точки зрения Самарина, Стефан Яворский выразил в православии начало антипротестантское, Феофан Прокопович — антикатолическое. И Стефан, и Феофан выступили в защиту рационалистически сконструированных систем, но на православной почве. Самарин пришел к заключению, что западный рационализм просочился в православную школу и остыл в ней в виде научной оправы к догматам веры, хотя и не православной церкви, во всей ее полноте. По мнению философа, православная церковь не имеет системы и не должна ее иметь.

Согласно Гершензону, в Самарине «очень развито было чувство трансцендентного» [17, с. 266], но это чувство имело в себе такую ясность, *которая придавала ему более интеллектуальный, нежели мистический характер*.

С. Н. Введенский характеризовал мировоззрение Самарина как этико-телеологический теизм [6, с. 12]. Введенский видел сходство философских взглядов Самарина с эклектическим идеализмом Ф. А. Голубинского и трансцендентальным монизмом В. Д. Кудрявцева [6, с. 18]. Эта мысль важна для понимания природы и содержания философии Самарина, она имеет множество смыслов, которые необходимо раскрыть.

Телеологизм предполагает наличие некой мировой цели и целесообразность каждого явления природы. Полагаю, что в философии религии Самарина он проявился отчетливо в учении о Промысле.

Понятие «теизм» глубоко раскрыто в работе С. С. Аверинцева [1, с. 140]. «Русская теистическая метафизика <…> есть порождение православного идеала “соборного сознания”, допускающего величие индивидуального сознания лишь в контексте ее диалога с множеством других подобных ей “я” и каждой отдельной личности с Богом» [19, с. 19]. Теистическое учение о Боге предполагает персоналистскую концепцию человека. «Православная персонология есть особая ветвь философско-религиозной антропологии» [19, с. 35]. «Существование Личного Бога представляется персонологом необходимым условием нравственного самоопределения личности» [19, с. 19].

Согласно С. В. Пишуну, современному философу, становление и развитие православной персонологии в России началось в духовно-академических школах. Исследователь сделал вывод о том, что в чисто идеалистической философии происходит «сраствореніе» философии и религии. Персонологические

искания преподавателей Московской духовной академии Ф. А. Голубинского и В. Д. Кудрявцева-Платонова предполагали диалог философии и религии, а не их синтез (см.: [19, с. 12]).

По мнению Пишуна, сердцевиной эклектического идеализма Голубинского является учение об уме «как скрытом в глубине сознания человека духовном органе, сопричастном Существу Бесконечному, выступающем гарантом реализации высших познавательных способностей человека» [19, с. 32]. Исследователь отметил влияние мистицизма Якоби на философа.

Цель трансцендентального монизма В. Д. Кудрявцева-Платонова в том, чтобы объединить материализм и идеализм, которые, взятые отдельно, являются односторонними воззрениями на мир. Полагаю, что эти мысли были созвучны «духовному материализму» В. С. Соловьёва. В связи с этим центральной проблемой в учении Кудрявцева-Платонова, на мой взгляд, являлась проблема эмпирического богопознания, а не бессмертия души, как считал Пишун. Следует также уточнить утверждение исследователя, что Кудрявцев-Платонов «отстаивал права разума на познание сверхчувственных истин» [19, с. 32]. Философ так же, как и славянофилы, был сторонником цельного познания мира в единстве всех сил духа.

Таким образом, Введенский сближает взгляды Самарина со взглядами представителей московской духовно-академической школы. Однако полагаю, что в эмпирическом богословии проявилась все та же характерная для русской философии черта, на которую указал Н. О. Лосский, — убежденность в том, что реальность непосредственно познаваема.

Важно уточнить, что В. Д. Кудрявцев-Платонов был преемником Самарина, он развивал его взгляды об опытном происхождении идеи Бога, как это уже было отмечено Антоновым. Именно Кудрявцев-Платонов перевел письма Юрия Фёдоровича с немецкого на русский язык и опубликовал их отдельным изданием после смерти автора. Следует заметить, что на защите докторской диссертации В. Д. Кудрявцева-Платонова на тему «Религия, ее сущность, происхождение» в 1873 г. присутствовал Самарин и вел с ним диспут в Московской духовной академии, о чем впоследствии сообщил А. О. Смирновой [27, с. 233].

Ключевая мысль, сближающая взгляды двух русских философов, следующая:

> …первоначальное и коренное доказательство бытия Божия есть по существу своему эмпирическое, основанное на непосредственном ощущении нами божественного воздействия. Как эмпирическое оно обладает особой, непосредственной силой убедительности [14, с. 561].

Кстати, профессору Ф. А. Голубинскому эта мысль не кажется бесспорной. Он считал, что «это доказательство по действительности своей не есть всеобщее», «в действительности этот довод можно заимствовать от примера только немногих избранных» [14, с. 563]. Хочется добавить, что в случае профанации погоня за эмпирическим опытом сверхчувственных истин может привести к духовной гибели. Неслучайно старцы были необходимыми наставниками в деле нравственного подвижничества.

Самарин доказывал, что между чувственными и психическими переживаниями нет существенного различия. Очевидно, что целая серия событий внутренней жизни должна наводить нас на признание объективного существования другой среды, невещественной, столь же реальной, как материальный мир. Психические переживания не обусловливаются чувственным восприятием. Религия стоит на той же почве, что и естественные науки, — на почве объективной достоверности.

> Первый из этих миров не скуднее содержанием второго; он тоже имеет свои глубины, и исследование их требует не меньшего напряжения и труда, чем уразумение тайн геологии и химии. В духовной сфере мы остаемся детьми до седых волос. Отсюда наша ребяческая податливость при первой встрече с самым низкопробным неверием. Откровение — слово Божие, обращенное к людям. Откровение — разговор между лицом, существующим вне условий пространства и времени, и существом конечным [25, с. 547–553].

Таким образом, религия основывается на том же, на чем и естественные науки, — на объективной достоверности. В основе философии религии Самарина — «мысль о личном откровении как фундаменте любого религиозного сознания, о непосредственном и личном восприятии сознательного и преднамеренного воздействия Бога на человеческую жизнь» [4, с. 77], которую и развивал в дальнейшем Кудрявцев-Платонов.

Есть основания полагать, что учение Самарина о личном откровении стало истоком интуитивизма Н. О. Лосского, определяемого как «смело задуманное и последовательно развернутое учение об открытости сознания» [16, с. 352]. Его преимущество, по мнению философа, заключается в том, что «он утверждает возможность непосредственного познания не только человеческого Я, но и мира не-Я» [16, с. 353], т. к. мир есть единое органическое целое. Лосский назвал свое учение «мистическим эмпиризмом», признающим сверхчувственный мистический опыт, который давал возможность познавать не только чувственный мир, но и сверхчувственные идеи и существа.

В 1876 г. Самарин, находясь в Германии, прочел работы Макса Мюллера по истории религии, которые вновь пробудили его богословскую мысль. Юрий Фёдорович написал две статьи по-немецки, в которых «старался выяснить психическую основу сознания бытия Божия и разницу между понятием о бесконечном, которое Мюллер кладет в основу религии, и понятием о Боге» [24, с. 688]. Самарин не мог постичь, как может абстрактное понятие заменить живого Бога:

> Макс Мюллер признает за основу религии «врожденную основу человеческого разума объять бесконечное» <…> Но понятие «бесконечное» не тождественно с понятием Бога. <…> Творец не творящий, судья не судящий, искупитель не спасающий, провидение, которое не предостерегает, не наказует, не помогает, не оказывает деятельного влияния на ход событий, разрешается в ничто [21, с. 23, 21].

Понятие «бесконечность» возникло, по Самарину, рациональным путем. Интересно высказывание К. Н. Леонтьева о том, что «Макс Мюллер решил примирить все религии в какой-то одной непонятной вере» [15, с. 831], что это

«ученый Икар, у которого уже расплавились крылья и он потонул в темной бездне» [15, с. 832].

Самарин был убежден, что изначально религиозность человека определяется в личном восприятии сознательного и преднамеренного воздействия Бога на его жизнь. Это воздействие он ощущает как факт не менее достоверно, чем воздействие мира внешнего, физического. Оно переживается в совести, в мнимо случайных событиях, в личной вовлеченности в историю. Эти переживания дают человеку возможность испытать в сокровенной глубине своей собственной индивидуальности ощущение присутствия Бога. Близкие Самарину мысли высказывал В. А. Жуковский, который во второй половине 40-х гг. писал: «Что такое Бог? *Чистое ощущение своего бытия*, вне всякой ограничивающей его мысли, без всякого особенного, его стесняющего чувства, а *просто душа в полноте своего бытия*» [8, с. 277]. Эти рассуждения Самарина неминуемо привели его к признанию промысла. «Не богословское учение о Промысле формирует религиозное отношение к жизни, а наоборот, личный опыт субъекта, который может быть обобщен в учении о Промысле и личном откровении» [4, с. 77].

В начале 1852 г. ушли из жизни Н. В. Гоголь и В. А. Жуковский. Самарин писал о смерти Гоголя брату, Н. Ф. Самарину: «Как только кто-нибудь <…> упустив из виду свое главное предназначение, бросался за другое, где не следует быть <…> внезапная насильственная смерть вырывала его вдруг из нашей среды» [26, с. 357]. Судьба человека не есть что-то независимое от самого человека и внутреннего состояния его духа, не слепой рок, но диалог Бога с человеком, т. е. чудо. Сущность чуда — в признании фактического, прямого воздействия духовного начала или агента на материю [21, с. 47]. «Почему стали бы мы отрицать у человеческого “я” способность переживать такие воздействия, которые не нуждаются в посредстве внешних чувств?» [21, с. 27]. Раскрытие содержания идеи Бога привело Самарина к признанию «личного откровения». Доказательство бытия Божия, невозможное логически, возможно только через внутренний опыт и признание «чуда».

«Бог есть каждого человека знающая, на каждого свободно воздействующая бесконечность и всемогущество» [21, с. 27]. Высшее существо подводит человека к осознанию его нравственного долга [21, с. 27]. История, как это следует понимать из контекста статьи Самарина, есть также слово Божие, обращенное к человеку.

Бог, согласно Самарину, воздействует на судьбу человека, не умаляя при этом его внутренней свободы. Возникновение понятия о Боге вообще не является актом мышления — оно возникает в результате восприятия. Доказательства бытия Божьего в строго логическом смысле быть не может. Только в глубине совести человек может решить вопрос: «этот факт есть действительность и истина или призрак и ложь?» В этом смысле вера — результат свободного акта выбора. Воздействие такого рода сродни чуду. Воля Творца и Промыслителя доходит до сознания человека вернее, чем действие на него материальной среды. Она навязывается ему, и человеку остается только последовать его призыву или сознательно и намеренно отклониться от него. Вслед за Киреевским Самарин считал, что провидение не злой рок, не слепая судьба, не безличная сила, равнодушная к человеку.

К. М. Антонов справедливо писал, что, согласно Самарину, минимум религии заключен в признании сознательного и преднамеренного воздействия Бога на человека. Огромной заслугой Мюллера Самарин считал учение об «участии языка как самостоятельного агента в образовании религиозных верований» [4, с. 73]. Однако Мюллер, занимаясь лингвистикой, так и не решил, кто является подлинным субъектом религиозной мысли: человек или Бог. История религии, по Мюллеру, представляет собой не диалог Бога и человека, а монолог человека, который старается уяснить свои понятия о Боге.

Следует заметить, что мысли Самарина о Промысле созвучны взглядам Киреевского, Хомякова. Таким образом, «народ может быть призван, но не предназначен к спасению» [9, с. 23] и «Россия — лучшая из возможных стран» [9, с. 23].

Антитеза жизни/смерти пронизывает всю русскую философскую мысль XIX–XX вв. Для Самарина эта тема была глубоко личной: у него бывали «изредка замирания сердца и как бы остановки биения его, состояние в высшей степени тоскливое… напоминающее ему… наступавшую смерть» [28, с. 282]. Интересен найденный в архиве отрывок из письма Самарина М. П. Погодину о смерти и бессмертии:

> Может быть, вера в бесконечность личного бытия совсем не то, что предположение безначального и бесконечного процесса развития вещества, никем не созданного и потому неразрушимого. Автор выразился очень неточно, но он противопоставил свое представление о вере в загробную жизнь (в смысле бесконечности личного бытия) толкованию материалистов, которые, отвергая эту веру, объясняли происхождение ее темным предчувствием открытого в наше время закона абсолютного вещества и его превращения. Я никогда не соглашусь низвести эту веру на степень простого прозрения в дальнейшем развитии жизни через бесконечный ряд идущих геологических периодов [18].

Для понимания отношения Самарина к проблеме бессмертия важен один эпизод из его жизни, который произошел в 1859 г., в период его работы в Редакционных комиссиях. В тот год философ заболел едва ли не первый раз в жизни. По свидетельству личного врача Самарина Н. Виноградского, «до 1859 г., т. е. до службы в Редакционной комиссии, он [Самарин] пользовался всегда отличным здоровьем; никто никогда не слыхивал, чтобы Юрий Федорович бывал не только болен, но и нездоров» [3]. Самарин бывал легко одет во время охоты, но никогда не простывал. Черкасский поехал к Самарину и остался у ночевать у него. Это было 6 августа 1859 г. [3]. По словам князя, Юрию Фёдоровичу было очень плохо, ему казалось, что он умрет или сойдет с ума. Черкасский принял последнюю исповедь больного и, «*по его желанию*, читал всю ночь *Евангелие о воскрешении Лазаря*» [30] (курсив мой. — *С. С.*). Однако сильное кровопускание и лекарства помогли Самарину, он не умер. С той тяжелой ночи «началась <…> дружба и взаимное доверие» [30] Самарина и Черкасского.

Самарин, раскрывая свою философско-религиозную позицию, так же, как и Хомяков, критиковал материализм в письмах к Герцену и в двух работах — в «Предисловии к богословским сочинениям А. С. Хомякова» и в «Письмах

о материализме». Он признавал, что лучшее, что написано против материализма, — это работы П. Д. Юркевича 1865 г. по поводу статей М. А. Антоновича, помещенные в «Трудах Киевской духовной академии».

Самарин считал, что неверующих людей не существует, только некоторые люди не осознают свою веру. В «Предисловии к богословским сочинениям А. С. Хомякова» он разбирал виды неверия: к двум видам неверия — научному и казенному — присоединялся третий — неверие, или, точнее, безверие, бытовое, житейское — безверие как результат безмыслия, безволия. Четвертый вид неверия — неверие от недоразумений. Неверие, согласно Самарину, может быть скрыто даже в самой вере. В массе верований «есть сильная помесь чисто материалистических понятий и представлений, в которых скрывается грубое оплодотворение духа» [25, с. 544]. В «заклинательных религиях», по Самарину, кроется тот же материализм, на который опираются атеисты. Это высказывание философа очень напоминает мысли Хомякова о кушитском начале, которое проявляется и в материализме, и в буддизме, и в философии Гегеля. Единственный во всем мире последовательный и стройный материалист, по Самарину, — это бессловесное животное.

Самарину казалось, что вся сила его материализма не в нем, а вне его — в том, что он отвергает: «…он силен воздействием на него отрицаемой им силой» [25, с. 546]. Эти мысли Самарина очень созвучны взглядам А. Ф. Лосева, которые тот изложил в «Диалектике мифа».

В то же время Самарин признавал, что материализм в некоторой степени полезен: «…это острая кислота, которая обмоет тусклый лик православия и возвратит ему блеск и чистоту» [25, с. 544]. Эти мысли очень близки В. С. Соловьёву Например, в работе «Кризис средневекового миросозерцания» философ писал о материалистах как проводниках Божьего Промысла на современном этапе.

В одном неопубликованном письме от февраля–марта 1851 г. Хомякову Самарин сформулировал понятие «политический материализм»:

> Правительство по-своему формулирует материализм и называет его «дисциплиною». На этом основании выдвинута теперь новая система выживания. Дисциплина не выгодное требование, а коренной принцип. Она подменяет пошатнувшиеся религиозные убеждения [23].

В заключение письма Хомяков также затронул политический вопрос, считая, что истинный прогресс есть истинный консерватизм и во многих консерваторах имеются задатки истинного прогресса [2, с. 349].

Материализм, с точки зрения Самарина, непоследователен и ведет к рабству. «Только в религии можно почерпнуть сознание личной свободы как способности самоопределения, а без этой свободы нет ни добра, ни зла» [17, с. 286]. Философ имел в виду, что человек, отрицающий наличие некоего «метафизического остатка» в самом себе, непоследователен, т. к. у него чувство действует вразрез с сознанием. В конце концов, в силу жизненной логики чувство неминуемо атрофируется, а мысль оправдает любой произвол. Самарин считал, что «нравственность без религии равняется лишенному корня растению» [21, с. 43]. Его взгляды оказались близки В. С. Соловьёву, Е. Н. Трубецкому, отцу А. Ельчанинову. Согласно же Герцену, «метафизические миросозерцания

играют в жизни ничтожную роль, <…> главными действенными началами являются интересы, обусловленные физиологическими потребностями и инстинктами…» [17, с. 294].

Иначе думал Достоевский: людям недостает именно «метафизического» оправдания ценности жизни, и по-настоящему свободные поступки, которые вытекают из недр души, того самого «метафизического остатка», разум объяснить не может. М. О. Гершензон также восклицал: «Как будто интересы складываются механически, а не в душе человеческой» [17, с. 294].

Один из последних философских отрывков Самарина, который остался рукописным, так же как и у Киреевского, Хомякова, посвящен понятию «воля». Самарин писал в холодной комнате в Берлине:

> Греховный сон есть тот же грех, упадок духа, уныние, желчность — тоже. Когда мы просим прощение грехов вольных и невольных — это значит грехов, в которых вольность для меня ясна, и тех, в которых участие моей воли еще не осознанно. Это постепенное разоблачение глубоко скрытого участия воли во всех явлениях внутренней жизни едва ли не составляет самый сложный вопрос из всех, разрешенных путем наблюдения над собою.
>
> Собственно в этом мне представляется главная задача сознания. С каждым днем расширяется круг действия воли, доступный внутреннему зрению, и чем глубже и ближе вникаешь в себя, тем более выносишь на свет сознания открытий, от которых краска бросается в лицо.
>
> Ясное указание, что закон личности не в ней самой, а вне ее, что ее атмосфера и условие жизни — постоянное развитие при постоянном стремление к единству. Если личность человеческая — последнее <…> откровение духа, то каким образом могло возникнуть в ней явление раздвоения, то есть противоречие и т. д.? Если противоречие нарушает законный порядок и само есть нормальное проявление личности, то откуда запало в нее стремление к единству? В том и в другом случае личный дух сам разбивает свою форму и свидетельствует о памяти прежней гармонии, утраченной произвольным падением, но в надежде на восстановление прежнего состояния [3].

По странному совпадению Хомяков также перед смертью размышлял о вере, разуме и воле. И тоже почти в одиночестве. В письме-завещании Самарину он ввел понятие «волящий разум». «Творческая деятельность разума» [29, с. 343] — воля, «внутреннее понятие» [29, с. 341]. Философ считал, что «мир явлений возникает из воли». По мнению И. И. Евлампиева, «Хомяков важнейшее значение придает воле, а не разуму» [7, с. 81]. Это не вполне справедливо: воля — только одна из способностей цельного разума, как и вера.

Следует вспомнить, что еще в 1840 г. Киреевский писал Хомякову, что в отношении воли к разуму есть некие тайны, которые до сих пор не были постигнуты (см.: [10, с. 362]):

> Сравнив наше время с древним, кажется, мы потеряли секрет укреплять волю. Исключения, как Наполеон, не доказательства. Вообще, кажется, *развитие разума в обратном содержании к развитию воли* (курсив мой. — *С. С.*) и в человеке, и в народе. … Логическое сознание переводит жизнь в формулу, и человек живет в плане вместо того, чтобы жить в доме. Постепенно ему становится тяжело нести камень вместо карандаша [11].

Оттого воля осталась, согласно Киреевскому, только у необразованных или духовно образованных людей. Конечно, каждый мыслящий человек должен пропустить свои познания сквозь «логическое иго», но должен при этом помнить, что это не верх знания, что есть еще ступень «гиперлогическая», где «свет не свечка, а жизнь» [11]. «Здесь воля растет вместе с мыслью» [11]. «Воля родится втайне и воспитывается молчанием» [11]. Киреевский подчеркнул, что «мир свободной воли имеет свою правду в мире вечной нравственности» [13, с. 281].

В 1866 г. Самарина заинтересовал вопрос о роли иезуитов в политической жизни России, который стал в его глазах особенно настоятельным после польского восстания. Он справедливо считал, что полемика вокруг понятий «униатство» и «иезуетизм» выходит далеко за рамки философии религии в политическую сферу, поэтому она особенно ожесточенная.

Философия религии Ю. Ф. Самарина органически связана с его политической философией, антропологией, онтологией, гносеологией, этикой, эстетикой и философией культуры. Политическая философия хотя и доминирует в философско-исторических взглядах русского мыслителя, но рассматривается им в духовном и историческом измерениях. Самарин, даже будучи политиком, спасал семена отечественной духовности во имя будущего религиозного возрождения, потому что, как писал впоследствии Ф. М. Достоевский, «долголетие» народа зависит от его веры [5, с. 38]. И если бы политические вопросы не захватили все помыслы Юрия Фёдоровича, то вероятнее всего, что в XIX в. появился бы еще один блестящий богослов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. София-Логос. — Киев: Дух и Литера, 2000. — 540 с.

2. Алексей Степанович Хомяков: Дар песнопения. О старом и новом. Церковь одна. Труженик. Современники об А. С. Хомякове. Борец за Святую Русь / сост. Б. Н. Романов. — М.: Рускій міръ, 2007. — 760 с.

3. Альбом Александры Павловны Самариной // НИОР РГБ. — Ф. 265. Самарины. — Оп. 227. — Ед. хр. 5. — Л. 36.

4. Антонов К. М. Философия религии Ю. Ф. Самарина // Религиоведение. — 2004. — № 2. — С. 69–79.

5. Бородкин М. Славянофильство Тютчева и Герцена. (Речь, произнесенная в торжественном Собрании Спб. Славянского Благотворительного Общества 11 мая 1901 г.). — СПб.: С.-Петерб. электропечатня, 1902. — 40 с.

6. Введенский С. Н. Основные черты философских воззрений Ю. Ф. Самарина. — Казань типо-лит. Имп. Ун-та, 1899. — 19 с.

7. Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. — СПб.: Алетейя, 2000. — Ч. 1. — 414 с.

8. Жуковский В. А. Полн. собр. соч. — Петроград: Комиссариат народного просвещения, 1918. — Т. 3. — 614 с.

9. Керимов В. И. Историософия А. С. Хомякова. М.: Знание, 1989. — 64 с. (Новое в жизни, науке, технике. Сер. «Философия». № 5.)

10. Киреевский И. В. Критика и эстетика. — М.: Искусство, 1979. — 439 с.

11. Киреевский И. В. Письмо А. С. Хомякову // НИОР РГБ. — Ф. 99. Елагины. — Оп. 7. Ед. хр. 53. (Опубликовано в: Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: в 4 т. — Калуга, 2006. — Т. 3. — С. 101–102.)

12. Киреевский И. В. Письмо по поводу статьи Ю. Ф. Самарина «Князь» // НИОР РГБ. — Ф. 265. — Оп. 223. — Ед. хр. 14. — Л. 2.

13. Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: в 2 т. / под ред. М. О. Гершензона. — М.: Тип. Императорского Московского Университета, 1911. — Т. 1. — 295 с.

14. Кудрявцев-Платонов В. Д. Философия религии. — М.: Фонд ИВ, 2008. — 576 с.

15. Леонтьев К. Н. Славянофильство и грядущие судьбы России. — М.: Институт русской цивилизации, 2010. — 1232 с.

16. Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. — М.: Республика, 1995. — 400 с.

17. Нольде Б. Юрий Самарин и его время. — М.: Эксмо-Пресс, 2003. — 544 с.

18. Письма Ю. Ф. Самарина М. П. Погодину 1867–1873 // РГАЛИ. — Ф. 373. — Оп. 1. — Ед. хр. 304. — Л. 23.

19. Пишун С. В. Становление и развитие православной персоналогии в России на протяжении XIX века: автореф. дис. … д-ра филос. наук. — М.: Мос. пед. университет, 1996. — 38 с.

20. Розанов В. В. Религия и культура. — М.: Правда, 1990. — Т. 1. — 638 с.

21. Самарин Ю. Ф. Два письма об основных истинах религии, по поводу основных сочинений Макса Мюллера: Из посмертных сочинений Ю. Ф. Самарина. — М.: Универ. тип. (М. Катков), 1878. — 48 с.

22. Самарин Ю. Ф. Собрание сочинений: в 5 т. / под общей ред. А. Н. Николюкина. — СПб.: Росток, 2013–2017.

23. Самарин Ю. Ф. Письма А. С. Хомякову // НИОР РГБ. — Ф. 265. — П. 144. — Ед. хр. 13.

24. Самарин Ю. Ф. Православие и народность. — М.: Институт русской цивилизации, 2008. — 720 с.

25. Самарин Ю. Ф. Предисловие к богословским сочинениям А. Хомякова // Самарин Ю. Ф. Сочинения: т. 1–10, 12. — М.: Типография А. И. Мамонтова, 1887. — Т. 6. — 576 с.

26. Самарин Ю. Ф. Сочинения: т. 1–10, 12. — М.: Д. Самарин, 1911. — Т. 12: Письма 1840–1853. — 479 с.

27. Самарин Ю. Ф. Статьи. Воспоминания. Письма. 1840–1876. — М.: Терра, 1997. — 278 с.

28. Скороходова С. И. Философия истории Ю. Ф. Самарина в контексте русской философской мысли XIX — первой четверти XX века. — М.: Прометей, 2013. — 432 с.

29. Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: в 8 т. — М.: Университетская типография, 1900–1914. — Т. 1. — 417 с.

30. Черкасская Е. А. Воспоминания о деятельности Ю. Ф. Самарина по подготовке крестьянской реформы // НИОР РГБ. — Ф. 265. Самарины. — Оп. 126. — Ед. хр. 31. — Л. 4.

УДК 1(091) (4)

А. Я. Кожурин*

БЫТОВАНИЕ КОНСЕРВАТИВНЫХ ИДЕЙ В ПОСЛЕРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ И В ЭМИГРАЦИИ**

Статья посвящена Великой Русской революции и ее осмыслению в отечественной консервативной мысли. Подчеркивается, что революция и последующая за ней Гражданская война стали переломными, трагическими страницами русской истории. Рассматривается оценка революции как сложного, многофакторного явления, данная консервативными мыслителями Н. А. Бердяевым, С. Л. Франком, И. А. Ильиным, П. А. Флоренским, И. Л. Солоневичем. В центре внимания автора находится консервативный поворот, связанный с деятельностью И. В. Сталина 1930–1950-х гг. Центральную роль в этом процессе отводилась институту государства. В статье дается обзор литературы по данной проблематике.

Ключевые слова: Революция, Гражданская война, консерватизм, консервативные проекты, консервативный поворот, государство.

A. Ya. Kozhurin

THE BEING OF CONSERVATIVE IDEAS IN POST-REVOLUTIONARY RUSSIA AND RUSSIAN EMIGRATION

The article is about Great Russian Revolution and its understanding in Russian conservative mind. It is emphasized that the revolution and subsequent civil war were landmark, tragic pages of Russian history. The assessment of the revolution as a complex, multifactorial phenomenon given by conservative thinkers is considered N. Berdyaev, S. L. Frank, I. A. Ilyin, P. A. Florensky, I. L. Solonevich. The author focuses on the conservative reversal in Stalin's policy 1930–1950. The article gives an overview of the literature on this subject. The central role in this process have played the state.

Keywords: Revolution, Civil war, conservatism, conservative projects, conservative reversal, state.

---

* Кожурин Антон Яковлевич, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; ankogyrin@rambler.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 17–83–01004.

Революционные события 1917 г. и последовавшей за ними Гражданской войны провели важную линию водораздела русской истории. Религиозно ориентированные современники осмысляли происходящие события в апокалиптических тонах. Отсюда — «Апокалипсис нашего времени» В. В. Розанова или сборник «Из глубины», подготовленный группой философов-идеалистов. Например, автор «Апокалипсиса нашего времени» писал: «Русь слиняла в два дня. Самое большее — в три. Даже "Новое Время" нельзя было закрыть так скоро, как закрылась Русь» [12, с. 6]. В близком духе события эпохи осмысляли и многие деятели русской культуры, оказавшиеся по другую сторону баррикад. Достаточно вспомнить блоковскую поэму «Двенадцать». Акценты, впрочем, здесь расставлены иначе, чем у враждебно настроенных к большевикам авторов.

Если говорить о социально-политических аспектах Гражданской войны, то перед нами — столкновение двух революционных проектов. Один из них («белые») носил либеральный характер, другой («красные») — социалистический. Для полного понимания ситуации, необходимо заметить, что еще большее значение имел «русский бунт», охвативший пространство Империи практически сразу после падения монархии. С ним вынуждены были считаться главные силы Гражданской войны. В. В. Кожинов основательно указывал, что «война между Белой и Красной армиями как таковая имела в конечном счете гораздо менее существенное значение, чем воздействие и на белых и на красных всеобъемлющего "русского бунта"» [5, с. 331]. Очевидно, что консерваторам в этой борьбе самостоятельного места не нашлось.

После окончания Гражданской войны значительная часть старой элиты оказалась в эмиграции, где попыталась найти объяснение происшедшему. Среди них оказались и бывшие «веховцы». Непосредственной реакцией на революционные события одного из них, Николая Александровича Бердяева (1874–1948), были статья «Духи русской революции», вошедшая в сборник «Из глубины», и книга «Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии», которая полностью была опубликована в 1923 г. — уже в эмиграции. Писатель Б. К. Зайцев, хорошо знавший Н. А. Бердяева, так характеризовал эту книгу:

> Он перед этим написал книгу «Философия неравенства», против коммунизма и уравниловки, в защиту свободы, вольного человека (но никак не в защиту золотого тельца и угнетения человека человеком). Она печаталась частью в «Народоправстве», журнале Чулкова в Москве, в самом начале революции, когда такие вещи еще проходили. Книга-памфлет, написана с такой яростью и темпераментом, которые одушевляли, даже поднимали дарование литературное: уж очень все собственной кровью написано. Замечательная книга (позже он почему-то ее стеснялся… Думаю, в позднейшей его европейской славе она не участвовала, для европейского среднелевого интеллигента слишком бешеная) [3, с. 489–490].

Кроме того, в первой половине 20-х гг. Н. А. Бердяев опубликовал книги, написанные еще в России. Речь идет о таких работах, как «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы» (1923) и «Новое средневековье. Размышления о судьбе России и Европы» (1924). Свой вариант консервативной

философии Н. А. Бердяев в эти годы выстраивал, опираясь на традиции русской религиозно-философской мысли. Из представителей последней, впрочем, для него были важны не только такие выразители консервативной установки, как Ф. М. Достоевский («Миросозерцание Достоевского», 1923) и К. Н. Леонтьев («Константин Леонтьев», 1926), но также П. Я. Чаадаев и славянофилы, Н. Ф. Фёдоров и В. С. Соловьёв.

Следует, однако, заметить, что даже в самый консервативный период творчества Н. . Бердяев был принципиальным противником насильственного свержения большевиков, особенно в результате иностранной интервенции. Вслед за отцами европейского консерватизма Ж. де Местром и Л. де Бональдом он интерпретировал революцию не только как величайшее социальное бедствие, но и как заслуженное воздаяние за грехи старой власти. Не случайно, что Н. А. Бердяев выступил яростным оппонентом И. А. Ильина — автора книги «О сопротивлении злу силою» (1925). Свою полемическую статью, опубликованную в редактируемом им журнале «Путь», мыслитель весьма выразительно озаглавил — «Кошмар злого добра». Следует заметить, что книга И. А. Ильина не оставила равнодушными интеллектуальные круги русской эмиграции. Среди принявших участие в спорах о ней, помимо Н. А. Бердяева, мы видим митрополита Антония (Храповицкого), П. Б. Струве, З. Н. Гиппиус, Ф. А. Степуна и др.

В 1924 г. другой «веховец», Семен Людвигович Франк (1877–1950), так характеризовал революционную ситуацию:

> С того момента, как рухнула монархия, эта единственная опора в народном сознании всего государственно-правового и культурного уклада жизни, — а она рухнула в силу крушения в народном сознании религиозной веры в «Царя-Батюшку» — должны были рухнуть в России все начала государственной и общественной жизни, ибо они не имели в ней самостоятельных основ, не были сами укоренены в духовной почве. Русский народ потерял исконную цельность религиозной веры, он оторвался от старого и почувствовал, как Илья Муромец, тридцать три года пролежавший на печи, потребность расправить свои силы, пожить самочинно, стать самому хозяином своей жизни; но он не обрел и не мог обрести никакой новой положительной веры и потому обречен был впасть в чистый нигилизм — отречься от родины, от религии, от начала собственности и труда [21, с. 71].

Речь у С. Л. Франка, а чуть ранее у В. В. Розанова, шла о кризисе того типа общественного устройства, которое в 20-х гг. будет обозначена евразийцами как идеократическое. Вот как интерпретирует данное понятие С. Г. Кара-Мурза:

> Идеократическое общество — сложная, иерархически построенная конструкция, которая держится на нескольких священных, незыблемых идеях-символах и на отношениях авторитета. Утрата уважения к авторитетам и символам — гибель. Если противнику удается встроить в эти идеи разрушающие их вирусы, то победа обеспечена. Отношения господства с помощью насилия спасти не могут, ибо насилие должно быть легитимировано теми же самыми идеями-символами [4, с. 47].

Либеральной интеллигенции удалось внести в русское общество данные вирусы и обрушить монархию. Важнейшую роль в разрушении легитимности

самодержавия сыграли столыпинские реформы, подорвавшие у большинства населения веру в «Царя-Батюшку».

Но, как считали представители проигравшей в Гражданской войне стороны, рано или поздно народ опомнится и вернется к старым ценностям. Говоря о послереволюционной эмиграции, нельзя забывать, что первые годы своего пребывания на Западе русские эмигранты провели на чемоданах — в ожидании скорой реставрации. Надежды возлагались на армию (значительную часть командного состава Красной Армии составляли бывшие царские офицеры), на НЭП, на работников советского аппарата из «бывших», на перерождение партийного руководства. Ну а когда реставрация произойдет, то кого, как не их, «соль Русской земли», пригласят исправлять ситуацию. В ожидании этого создавались всевозможные проекты и программы будущего обустройства России. Практически все они предполагали реставрацию дореволюционных реалий: частной собственности, социальной иерархии, государственной церкви и даже монархии.

В этом отношении весьма показательны труды одного из крупнейших политических теоретиков эмиграции — Ивана Александровича Ильина (1883–1954). И. А. Ильин родился в дворянской семье (по матери — немецкого происхождения). Закончил юридический факультет Московского университета, где примкнул к школе П. И. Новгородцева. В молодости он был близок к оппозиционным и даже революционным кругам. Позднее переключился на научную и преподавательскую деятельность. В 1918 г. выпустил в свет книгу «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (Т. 1–2, 1918). Эта работа была представлена как магистерская диссертация, а по итогам ее защиты И. А. Ильин был удостоен степени доктора государственных наук (в качестве оппонентов выступили П. И. Новгородцев и князь Е. Н. Трубецкой). По отношению к Советской власти И. А. Ильин изначально занял враждебную позицию, он неоднократно подвергался арестам. В 1922 г. был выслан из Советской России в составе группы оппозиционно настроенных интеллектуалов. С 1922 по 1938 г. философ жил в Германии, где стал идеологом Российского общевоинского союза (РОВС). Он был издателем и редактором журнала «Русский колокол», принимал активное участие в антикоммунистической пропаганде.

За границей И. А. Ильин написал множество книг и статей, включая «Путь духовного обновления» (1937), «Аксиомы религиозного опыта» (1953) и др. Работал он и над трудом, посвященным специфике монархического устройства, который посмертно был издан под названием «О монархии и республике». Для нашей темы интересен проект И. А. Ильина «Основы государственного устройства». Впервые его положения были озвучены во время доклада, сделанного мыслителем в Женеве в декабре 1937 г. Частично материалы этого доклада вошли в статью «Надо готовить грядущую Россию» (сборник «Наши задачи», 1956). Полностью работа была опубликована лишь в 1998 г. Автор сразу противополагает свой проект, как реалистический, построениям представителей дореволюционной политической мысли, которые руководствовались «одними отвлеченными идеалами». Данное положение весьма характерно для представителей русского консерватизма. Что же имел И. А. Ильин в виду, когда

призывал мыслить реалистически? «Мыслить реалистически — значит исходить от учета русской исторической, национальной, державной и психологической данности в том виде, как она унаследована и поскольку она может быть ныне в общих чертах нами учтена» [6, с. 629].

И. А. Ильин резко отвергал введение любых форм демократии в России после свержения большевиков, т. к. они будут провоцировать постоянные конфликты и войны. Социальные предпосылки для демократии если когда-то и были, то теперь они уничтожены. При подобном раскладе, указывал автор «Основ государственного устройства», Россия неминуемо уподобиться Китаю, который в те годы переживал своеобразную «войну всех против всех», усугубляемую иностранным вмешательством. Было бы наивно рассчитывать, что наши соседи не позарятся на природные богатства России и ее земли. От себя добавим, что политика западных стран во время Гражданской войны была в этом отношении весьма недвусмысленна. В силу данных обстоятельств демократический путь развития является тупиковым.

Что же предлагает И. А. Ильин в качестве альтернативы немедленной демократизации, которой придерживались представители либеральных и левых течений эмиграции? Во-первых, это порядок. «Порядок же есть строгое блюдение субъективного правового статуса (своего и чужого), взаимность этого блюдения, равновесие личных правовых ячеек, социальный мир и справедливость. Итак, в основе всего: христиански утвержденная и чтимая личность и ее права». Во-вторых, сильная власть, которую в силу русской традиции следует обозначить как самодержавную. Она должна сосредотачиваться в одних руках. Никакого разделения властей, по образцу западного парламентаризма — подчеркивал И. А. Ильин. В третьих, необходимо то, что мыслитель обозначает как «волевую *культуру христианского правосознания*». Под этим понимается чувство собственного достоинства, волевая дисциплина, потребность во взаимном уважении и доверии [6, с. 634]. Это имеет определяющее значение в деле воссоздания будущей культурной и политической элиты.

И. А. Ильин указывал, что свои идеи он развивал на основе изучения многовекового опыта русской государственности. Но, несомненно, что на его концепции 20–30-х гг. сильное влияние оказал успех фашистского движения в Италии. Здесь мыслитель был не одинок. Вспомним, что даже Н. А. Бердяев, в дальнейшем имевший устойчивую репутацию антифашиста, в «Новом средневековье» писал:

> Мы живем в эпоху цезаризма. И значение будут иметь лишь люди типа Муссолини, единственного, быть может, творческого государственного деятеля Европы, который сумел подчинить себе и национальной идее воинствующе-насильнические инстинкты молодежи, дал выход энергии [1, с. 448].

Что уж говорить о Д. С. Мережковском и З. Н. Гиппиус, которые в поисках союзников в борьбе с большевиками метались между практически всеми европейскими диктаторами той эпохи — от Пилсудского до Гитлера.

Проживая в Германии, И. А. Ильин в деле противостояния коммунистической угрозе активно сотрудничал с немецкими националистами. Речь идет об организациях, связанных с А. Гугенбергом — крупнейшим медийным магнатом

веймарской Германии и лидером Немецкой национальной народной партии. С нацистами, впрочем, такое сотрудничество не получилось. Их русофобия и антисемитизм И. А. Ильина отталкивали. У него начались неприятности, в 1938 г. он был вынужден покинуть Германию. Благодаря поддержке С. В. Рахманинова мыслитель перебирается в Швейцарию. Здесь ему было запрещено заниматься политической деятельностью — поэтому публицистические работы в последние годы жизни Ильин публиковал анонимно. Показательно, что в современной России И. А. Ильин становится едва ли не самым издаваемым мыслителем-эмигрантом (свет увидело его собрание сочинений в 30 томах), а в 2005 г. прах Ильина и его жены был перезахоронен в некрополе Донского монастыря в Москве.

Проекты, подобные проекту И. А. Ильина, разрабатывались и в Советском Союзе. Весьма характерна в этом отношении работа П. А. Флоренского «Предполагаемое государственное устройство в будущем» (1933). Павел Александрович Флоренский (1882–1937) родился на Кавказе, его мать была по национальности армянкой. Из-за того, что родители принадлежали к разным конфессиям, дети в семье не получили полноценного религиозного воспитания. В 1900 г. П. А. Флоренский поступил на физико-математический факультет Московского университета, а по его окончании — в Московскую духовную академию. Целью мыслителя, по его собственному признанию, было осуществление синтеза церковности и светской культуры. Он был оставлен в Академии преподавателем истории философии (1908–1919). Вел ряд курсов по античной философии, философии культа и культуры. В 1911 г. П. А. Флоренский принимает священство. С 1912 по 1917 г. возглавлял журнал «Богословский вестник» (после свержения монархии был сменен на этом посту М. М. Тареевым). В 1914 г. выходит в свет самое известное произведение П. А. Флоренского — «Столп и утверждение Истины».

Хотя основная сфера исследовательских интересов П. А. Флоренского лежала за пределами социально-политической проблематики, он был известен своими монархическими взглядами. Оппоненты не без оснований обвиняли его в черносотенстве и антисемитизме. В работе «Около Хомякова» (1916) мыслитель писал:

> В сознании русского народа самодержавие не есть юридическое право, а есть явленный самим Богом факт, — милость Божия, а не человеческая условность, так что самодержавие Царя относится к числу понятий не правовых, а вероучительных, входит в область веры, а не выводится из вне-религиозных посылок, имеющих в виду общественную или государственную пользу [20, с. 298–299].

Очевидно, что подобный подход не стыкуется с обоснованием монархии в рамках теории общественного договора, а тем более — с любыми попытками ограничения этой формы правления. Нельзя также забывать, что мыслитель был собеседником и единомышленником В. В. Розанова во время написания скандально знаменитой книги последнего «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови» (1914).

После Октябрьской революции, наряду с борьбой за сохранение культурного наследия, П. А. Флоренский активно занимается научно-техниче-

ской деятельностью. Он был участником проекта ГОЭЛРО, издает ряд работ по материаловедению. В 1922 г. публикует работу «Мнимости в геометрии», где, основываясь на положениях общей теории относительности, защищает антично-средневековые представления о мироустройстве. Это стало поводом для нападок на П. А. Флоренского со стороны марксистских ортодоксов. В 1928 г. мыслитель был сослан в Нижний Новгород, в 1933-м — арестован (именно тогда и было написано «Предполагаемое государственное устройство в будущем») и осужден на 10 лет, а в 1937 г. расстрелян.

Любопытно, что современники рассматривали П. А. Флоренского и И. А. Ильина как своеобразных антиподов. В идейных спорах, происходивших в послереволюционные годы, они, как правило, оказывались оппонентами. Это можно сказать и об их проектах обустройства России. Традиционный консерватор более реалистично смотрел на современность, чем его эмигрантский визави. В своем проекте, в отличие от эмигрантского теоретика, П. А. Флоренский признает несомненные заслуги большевиков в деле сохранения территориального единства страны, воссоздания армии, восстановления и реконструкции экономики, развития науки. Есть, разумеется, и важнейшие пункты расхождения между установками автора «Предполагаемого государственного устройства в будущем» и большевиками — отношение к религии, в первую очередь.

Проект имеет еще один интересный пункт, на основе которого П. А. Флоренский обосновывает введение диктатуры в постбольшевистский период.

> Общая усталость всей страны, напряженно и трудно жившей 19 лет. Большинству населения, если не всем, эти годы надо было затрачивать энергию жизни, в гораздо большей степени, чем это бывает вообще. В результате физического, и главное, нервного истощения [народу] требуется отдых. Участие в политике, когда-то столь [желанное] многим, перестало быть заманчивым. За временем траты накопленных сил должно последовать время накопления, степенного и тихого созидания на фундаменте уже построенном, отдых. Этот отдых может быть получен только в том случае, если выдающаяся личность возьмет на себя бремя и ответственность власти и поведет страну так, чтобы обеспечить каждому необходимую политическую, культурную и экономическую работу над порученным ему участком [6, с. 626].

Говоря о бытовании консервативных идей среди представителей русской эмиграции, нельзя упускать из вида творческую и практическую деятельность Ивана Лукьяновича Солоневича (1891–1953). В истории отечественного консерватизма он занимает особое место, являясь автором «Народной монархии» — самой, пожалуй, популярной монархической книги на русском языке. И. Л. Солоневич родился в Гродненской губернии, учился на юридическом факультете Петербургского университета, параллельно исполняя обязанности секретаря редакции «Северо-Западная жизнь». С 1915 г. работал в редакции «Нового времени». Как указывает исследователь творчества И. Л. Солоневича, наибольшее влияние на формирование его мировоззрения оказали Л. А. Тихомиров (особенно его фундаментальный труд «Монархическая государственность»), В. В. Розанов и М. О. Меньшиков, двое последних

также были сотрудниками «Нового времени» [16, с. 140]. Параллельно И. Л. Солоневич активно занимается спортом и организацией спортивного движения в Петрограде. Во время Гражданской войны он участвовал в Белом движении, но из-за болезни не смог эмигрировать из России. И. Л. Солоневич и его семья неоднократно предпринимали попытки покинуть СССР, которые, наконец, увенчались успехом в 1934 г.

За границей И. Л. Солоневич ведет активную пропагандистскую и издательскую работу. Он издает газету «Голос России», публикует свою документальную книгу «Россия в концлагере». Во время Второй мировой войны И. Л. Солоневич находился на территории Германии, тщетно пытаясь убедить ее руководство в необходимости вменяемой политики по отношению к России. За эту настойчивость он был арестован и отправлен в ссылку в Померанию. В 1944 г. И. Л. Солоневич бежит оттуда, опасаясь стремительно наступающей Советской армии. После ряда мытарств он оказывается в Аргентине, но и отсюда И. Л. Солоневич был изгнан усилиями эмигрантских интриганов. Тем не менее он успел написать ряд работ, посвященных критике либерализма и защите русской монархии («Великая фальшивка Февраля», «Миф о Николае Втором»). Но, разумеется, главной работой И. Л. Солоневича стала «Народная монархия», в которой автор дал анализ русского самодержавия, особенно Московского царства, чьим основным принципом, по его мнению, было «разделение труда, а не разграничение властей» [17, с. 325]. Данную форму государственного устройства мыслитель считал лучшей для России. Умер и похоронен И. Л. Солоневич в Уругвае.

Предложенные проекты, однако, дальнейшего хода не получили. Годы шли, а власть большевиков только усиливалась. Окончательный удар по планам белой эмиграции был нанесен победой Советского Союза во Второй мировой войне. Но наиболее проницательные авторы поняли это раньше, так что значительная часть их творческой активности оказалась направленной на осмысление прошлого. Помимо мемуаров, это была историография. Из представителей интересующего нас направления в наибольшей степени в этом преуспели либеральные консерваторы — П. Б. Струве, С. Л. Франк. В трудах этих авторов мы обнаруживаем интересную и концептуально оформленную попытку изложения истории отечественной мысли, хотя, разумеется, далеко не со всеми их положениями можно согласиться. В этой связи можно, например, обратиться к статьям П. Б. Струве «Б. Н. Чичерин и его место в истории русской образованности и общественности» (1929) и С. Л. Франка «Пушкин как политический мыслитель» (1937).

Оба «веховца» оказались в эмиграции: П. Б. Струве еще в 1920 г., а С. Л. Франк в 1922-м — на знаменитом «философском пароходе». Показательно, что поводом для высылки оппозиционно настроенных интеллектуалов стало издание сборника «Освальд Шпенглер и закат Европы», среди авторов которого были Н. А. Бердяев и С. Л. Франк. Таким образом, они стали участниками всех программных сборников русских идеалистов. Если обратиться к П. Б. Струве, то в эмиграции его взгляды еще более поправели, что отмечали многие современники. Характеризуя установки своего друга и наставника, С. Л. Франк в «Биографии П. Б. Струве» писал, что последний

любил называть себя «правым» или «консерватором»; он и был таковым, но только в том смысле, в каком «консерватизм» включает в себя «либерализм» и есть его основание — другими словами, в том смысле, в котором этот «консерватизм» вообще выходит за пределы традиционной противоположности между «правым» и «левым» и основан на ее принципиальном преодолении [22, с. 485].

В значительной мере это относится и к взглядам самого С. Л. Франка, хотя в первые годы эмиграции у него возникли определенные идейные разногласия со старым товарищем.

Что же способствовало тому, что большевики не просто удержали власть, но и превратили возглавляемую ими страну в сверхдержаву? Споры вокруг судеб революции заняли все первое десятилетие советской власти. Не конкретизируя их, отметим, что первоначально это были споры о мировой революции и роли России в ней, затем речь шла о возможности построения социализма в одной стране и, наконец, последовала борьба сторонников индустриализации и коллективизации со сторонниками «правого уклона». Итогом этих споров стала победа Иосифа Виссарионовича Сталина (1879–1953) и его группы. При этом нельзя упускать из вида, что И. В. Сталин был поддержан не только активистами правящей партии, но и большинством населения страны.

С «отдыхом», который предполагал проект П. А. Флоренского, пришлось повременить. На кону было само существование России, а решать, причем в кратчайшие сроки, приходилось задачи, на которые другим странам были отведены десятилетия, а то и века. В 1930-е гг. под руководством И. В. Сталина осуществляется форсированная модернизация СССР, превратившая отсталую страну, с экономикой, не восстановившейся после ряда войн, в одного из мировых лидеров. Дадим слово человеку, которого трудно заподозрить в симпатиях к сталинскому режиму. Выдающийся экономист В. В. Леонтьев писал:

В эпоху Сталина коммунистические руководители были заняты выполнением беспрецедентной задачи по превращению с буквально головокружительной быстротой технически отсталой, преимущественно крестьянской страны в индустриальную военную державу, нацеленную на дальнейший экономический рост [8, с. 217].

По глубокому замечанию Ф. Муккермана, высказанному им в открытом письме к Э. Юнгеру, «Сталин — папа, кайзер и генеральный директор в одном лице» [7, с. 77].

При этом И. В. Сталину и его сподвижникам приходилось преодолевать не только объективные препятствия (слаборазвитую экономику, враждебное отношение капиталистических государств и т. д.), но и препоны идеологического характера. Речь идет о марксистской ортодоксии, которая прямо не предусматривала того, что произошло в России. В рамках этой концепции социалистическая революция должна была произойти не в отсталой России, а в странах развитого капитализма. Ни о каком построении социализма в отдельной стране в рамках классического марксизма не может быть и речи. Государство в условиях социалистического общества должно отмереть. То же относится и к национальной специфике. Все эти благоглупости И. В. Стали-

ну тыкали его оппоненты-начетчики из представителей «старой гвардии» (от Л. Д. Троцкого до Н. И. Бухарина). И все эти начетчики были посрамлены успехами сталинской политики.

Деятельность И. В. Сталина была направлена на восстановление важнейших государственных и общественных институтов. Речь, разумеется, шла не о реанимации уже отживших институтов «старого режима», но о воссоздании необходимых скреп, позволяющих нормально функционировать общественному организму. Революционная эпоха и 20-е гг. характеризовались установкой на разрушение традиционных институтов — религии, частной собственности, а также семьи. И. В. Сталин, прекрасно понимая роль семьи как института, образующего становой хребет общественного организма, повел решительную борьбу за ее укрепление. В 30-е гг. власть активно поддерживает моногамную семью, борется с половой распущенностью, абортами, гомосексуализмом, которые рассматривались революционными идеологами как вполне нормальные явления. Можно заметить, что в данном вопросе современные либералы-глобалисты обнаруживают удивительное созвучие с большевистскими идеологами 20-х гг.

Важнейшая точка расхождения между И. В. Сталиным и его оппонентами касалась проблемы государства. Конечно, никто из большевистских вождей не требовал немедленной отмены государства. В этом была принципиальная разница между установками марксистов и анархистов (одна из ранних сталинских работ была посвящена данной тематике). Другое дело, что на место государства и его институтов (судебной системы, силовых структур и т. д.) претендовала коммунистическая партия — совершенно новый феномен политической истории. Эта партия, организованная по образцу государственных структур, сыграла важную роль в захвате и удержании власти, но для целей модернизации страны необходим был более действенный инструмент. И. В. Сталин понимал, что в качестве такого инструмента должно быть задействовано именно государство. Показательно, что в 1920–1930-е гг. роль государства необычайно усиливается и в западных странах (Германии, США), отчаянно боровшихся с сильнейшим экономическим кризисом.

Этот кризис заставлял представителей Западного мира искать пути выхода из него в агрессивной внешней политике. Как писал в начале 30-х гг. «сменовеховец» Н. В. Устрялов, «нельзя отрицать, что серьезные исторические тенденции диктуют объединение европейских государств, создание "Пан-Европы" с неизбежной политической направленностью, заостренностью против СССР» [19, с. 56]. Стремительное укрепление экономической и военной мощи, а также гибкая внешняя политика сталинского руководства позволили СССР избежать смертельной опасности столкновения с консолидированным Западом. И. В. Сталину удалось использовать разногласия между англо-саксонскими элитами и элитами континентальной Европы, чтобы помешать их консенсусу на почве антисоветизма. В своей работе Н. В. Устрялов указывал, что гитлеровской Германии не под силу решить задачу консолидации Запада, она скорее послужит препятствием на пути ее осуществления. Впрочем, продолжал знаменитый «сменовеховец», «разумеется, многое здесь, в этом огромном всемирно-историческом комплексе, будет зависеть также и от Советской

России, ее государственной устойчивости и политической позиции, от путей дальнейшего развития русской революции» [19, с. 57].

Вернемся, однако, в СССР 30-х гг. Партийные бонзы, привыкшие к всевластию и бесконтрольности, всячески противодействовали сталинскому замыслу. Они саботировали необходимые стране решения, вставляли палки в колеса стремительно развивавшейся стране. И. В. Сталин и его окружение попытались избавиться от партийной номенклатуры мягким способом. После принятия в 1936 г. в СССР новой Конституции предполагалось проведение выборов в органы власти на альтернативной основе. Речь шла о «народной империи». Партийные руководители, почувствовав, что почва уходит у них из-под ног, ответили на это провокациями и инициировали борьбу с «врагами народа». Таковы истоки «Большого террора», хотя его масштабы были безмерно раздуты врагами Советского Союза (подробнее см.: [2; 10; 14]). В первую очередь это была борьба внутри правящих элит. Между прочим, необходимо отметить один очень важный момент. В ходе этого террора погибло большинство старых партийных руководителей, расчистив тем самым дорогу новым кадрам — значительно более подготовленным для руководства огромной страной, стоящей на пороге судьбоносных испытаний.

Именно в 30-е гг. в СССР начинает восстанавливаться юриспруденция. Читателю, воспитанному на россказнях о «сталинском беззаконии», надо напомнить, что у большевиков, да и у их противников из числа других леворадикальных партий, господствовало нигилистическое отношение к любому правовому механизму. Его заменяло понятие революционной целесообразности. Именно подобными понятиями руководствовались, например, эсеры или анархисты, устраивавшие террористические акты против представителей власти, которые влекли за собой гибель множества ни в чем не повинных мирных жителей. Или их политические противники, большевики, практиковавшие во время Гражданской войны, да и после нее, многочисленные внесудебные расправы. Идеологом подобных расправ выступал, к примеру, Н. В. Крыленко — в начале 30-х гг. министр юстиции РСФСР, у которого было множество сторонников из числа твердокаменных большевиков. Именно они и представали перед судом в 1937–1938 гг. Таким образом, восстановление традиционной юриспруденции стало еще одним шагом в деле укрепления нашего государства.

Главную роль в успехе И. В. Сталина и его курса сыграла народная поддержка. И вот здесь отметим одно существенное обстоятельство. Основу рабочего класса царской России и начального периода существования Советского Союза составляли старообрядцы-беспоповцы, принадлежавшие к различным толкам. До революции среди них были сильны черносотенные настроения, но одновременно широкое распространение получило неприязненное отношение к эксплуататорским классам и официальной церкви. Это, кстати, во многом объясняет репрессии против Русской православной церкви, последовавшие в ходе Гражданской войны и в последующие годы. Именно массовый приток в ВКП(б) рабочих, проходивший в 20–30-е гг., способствовал национализации партии, выталкиванию на обочину инородцев, составлявших большинство партийного руководства в первые годы Советской власти.

Параллельно шла «реабилитация» исторического прошлого России. Выпускались книги, ставились фильмы и спектакли, посвященные великим государственным деятелям, военачальникам, ученым и деятелям культуры. Говоря об идеологии сталинской эпохи, А. В. Пыжиков, быть может, несколько преувеличивая, пишет:

> О возведении подобных патриотических воззрений в ранг государственной политики, в свое время не могли мечтать и такие апологеты патриотизма, как М. Н. Катков и К. П. Победоносцев. При самодержавном строе никто не позволил бы им развернуться во всю патриотическую удаль. А при Сталине, в условиях господства космополитического марксизма, мощно спрессованная патриотическая доктрина обрела явь! [12, с. 192–193].

Именно такая партия смогла стать остовом, скреплявшим многонациональную державу.

Говоря об И. В. Сталине необходимо иметь в виду, что он был одним из самых просвещенных правителей всех времен и народов, несмотря даже на известную однобокость этой просвещенности. Это тем более удивительно, что он не имел высшего образования и основную долю знаний получил в процессе самоподготовки, которую продолжал на протяжении всей жизни. Заметим также, что процесс самообучения И. В. Сталин не прерывал даже в последние годы, когда являлся фактически хозяином половины мира. Прекрасный пример подражания для современных политиков, которые, не успев занять то или иное кресло, начинают поучать всех и вся.

Опубликованные работы И. В. Сталина прекрасно иллюстрируют этот интеллектуальный поиск. Если он брался за изложение какой-либо темы, не относившейся напрямую к сфере государственного управления, то можно было быть уверенным, что для решения стоявшей проблемы он освоил весьма значительный материал. Феномен И. В. Сталина блестяще демонстрирует нам, что верховная власть не может быть успешной для себя и для страны, если она ограничивается только сферой политики, промышленности или военного дела, игнорируя другие сферы. Под этими сферами мы, в первую очередь, подразумеваем науку, культуру, язык.

При этом надо учитывать, что в 30-е гг. центром управления экономикой становится правительство, а не партия. В СССР произошла своеобразная контрреволюция, «партия — это воплощение “революционного духа” — подвергается настоящему разгрому, и верховная власть перетекает в государство, постепенно приобретавшее “традиционные” качества» [5, с. 924]. Из-под контроля партийных структур уходят хозяйственные органы. Данную меру объясняют тем, что партийные функционеры не могут разобраться в хитросплетениях современного производства. На первый план в руководящих органах Советского Союза выходят молодые технократы, их средний возраст — 35 лет (вспомним Г. М. Маленкова, Д. Ф. Устинова, В. А. Малышева и др.), причем в большинстве своем это были русские и выходцы из старообрядческой среды. Логическим завершением этого процесса становится принятие И. В. Сталиным поста Председателя Совета народных комиссаров, произошедшее буквально накануне Великой Отечественной войны. Толчка, который был дан в сталин-

скую эпоху, хватило не только для победы в этой войне, но и еще на несколько десятилетий существования СССР, который по итогам Второй мировой войны превратился в сверхдержаву Можно даже сказать, что по сей день мы пользуемся его благами.

Один из главных партийных идеологов, Н. И. Бухарин, отличавшийся редкостной русофобией, в 30-е гг. был занят конструированием новой общности — «советского народа». В этой общности, по замыслу автора идеи, занимавшего пост ответственного редактора «Известий», должны раствориться все национальности Советского Союза. Эти домыслы Бухарин разбавлял изрядной дозой русофобии. Поезд, впрочем, уже ушел. Бухарину ответила «Правда» — главный печатный орган СССР, в редакционной статье которой «Об одной гнилой концепции» (10 февраля 1936 г.) его инсинуации получили отповедь. Любопытно, что концепт «советского народа» вспомнили уже в брежневскую эпоху, обозначенную ее идеологами в качестве эпохи «развитого социализма». Автора этой идеи, однако, тогда не реабилитировали.

Вместо этих домыслов И. В. Сталин предпочитал иметь дело с конкретными народами, и в первую очередь с народом государствообразующим — русским. Русские провозглашались самым передовым народом Советского Союза. Причем для обоснования этого тезиса привлекались аргументы, как из области культуры (достаточно вспомнить настоящий культ А. С. Пушкина и Л. Н. Толстого), так и из недавней истории. Не случайно именно русский народ возглавил революционную борьбу за идеалы Октябрьской революции. Бухаринскому нигилизму в отношении национального своеобразия И. В. Сталин противопоставил концепт русского народа как «старшего брата» других народов огромной страны. Перед нами очень интересная попытка ответить на поставленную еще графом С. С. Уваровым проблему «народности».

Важнейшим моментом деятельности И. В. Сталина следует признать его усилия по восстановлению исторической преемственности, нарушенной как событиями революции и Гражданской войны, так и почти вековой традиции интеллигентского нигилизма в отношении русской истории. И. В. Сталин предпринял титанические усилия, чтобы переломить негативную тенденцию, обнаруживая «заботу» в отношении не только настоящего и будущего, но и прошлого. Уже в начале 30-х гг. он принимает личное участие в подготовке учебника истории, призывая авторов обращать большее внимание на позитивные моменты истории России. В качестве помощников И. В. Сталина по данному вопросу выступали его ближайшие соратники — С. М. Киров и А. А. Жданов (речь идет о «Замечаниях по поводу конспекта учебника по истории СССР»). В. В. Кожинов обращает внимание на то, что данный текст был написан еще в 1934 г., но обнародовали его только 27 января 1936 г. Со времени публикации бухаринского опуса не прошло и недели, а «Замечания» были недвусмысленным ответом его автору [5, с. 1015]. Все это говорит о том значении, которое И. В. Сталин уделял данному вопросу, стоявшему в те годы не менее остро, чем индустриализация страны или подготовка к войне.

Еще раньше был положен конец всяким экзотическим проектам, которые протаскивали старые партийцы. Вспомним, что в 20–30-е гг. велась нешуточная борьба за перевод русского языка на латинский алфавит. Одним из ее

вдохновителей был А. В. Луначарский — видный партийный деятель, нарком просвещения СССР. Вот как он мотивировал необходимость данного перехода:

> На этапе строительства социализма существование в СССР русского алфавита представляет собою безусловный анахронизм, — род графического барьера, разобщающий наиболее численную группу народов Союза, как от революционного Востока, так и от трудовых масс и пролетариата Запада. Своими корнями этот алфавит все еще уходит вглубь дореволюционного прошлого [9, с. 26].

Ответом на статью Луначарского был роспуск комиссии по латинизации русской письменности, действовавшей с 1919 г.

Установка на восстановление исторической преемственности достигла своего пика во время Великой Отечественной войны и после ее победоносного окончания. Эти усилия, включали в себя и прекращение репрессий против православной церкви — в ноябре 1939 г., под председательством И. В. Сталина, было принято постановление Политбюро, которое отменяло и тотальную борьбу с религией, начавшуюся в революционные годы. Данное решение было принято после присоединения к СССР Западной Белоруссии и Западной Украины. С. Ю. Рыбас связывает его с намерением Сталина «поддержать в западных районах православных белорусов и украинцев в противовес полякам-католикам, которые в Польше считались людьми первого сорта» [15, с. 542]. Эти меры принесли свои плоды. Советский лидер, обращаясь к войскам во время знаменитого парада на Красной площади 7 ноября 1941 г., был вполне последователен:

> Пусть вдохновляет вас в этой войне мужественный образ наших великих предков — Александра Невского, Димитрия Донского, Кузьмы Минина, Димитрия Пожарского, Александра Суворова, Михаила Кутузова! Пусть осенит вас победоносное знамя великого Ленина! [18, с. 40].

Ну а слова, произнесенные И. В. Сталиным на приеме в Кремле в честь командующих войсками Красной Армии (24 мая 1945 г.), до сих пор вызывают зубовный скрежет у русофобов всех мастей. Позволим себе привести их:

> Я хотел бы поднять тост за здоровье нашего Советского народа и, прежде всего, русского народа. (Бурные, продолжительные аплодисменты, крики «ура»). <…> Я поднимаю тост за здоровье русского народа не только потому, что он — руководящий народ, но и потому, что у него имеется ясный ум, стойкий характер и терпение. У нашего правительства было не мало ошибок, были у нас моменты отчаянного положения в 1941–1942 г. … Иной народ мог бы сказать Правительству: вы не оправдали наших ожиданий, уходите прочь, мы поставим другое правительство, которое заключит мир с Германией и обеспечит наш покой. Но русский народ не пошел на это, ибо верил в правильность политики своего Правительства и пошел на жертвы, чтобы обеспечить разгром Германии. И это доверие русского народа Советскому правительству оказалось той решающей силой, которая обеспечила историческую победу над врагом человечества, — над фашизмом [18, с. 196–197].

Как совершенно справедливо подметил А. С. Панарин, «его знаменитый тост на празднике победы в честь великого русского народа — не праздничный комплимент, а итог выстраданного военного опыта» [6, с. 890].

Суммируя сказанное, сталинский период можно рассматривать как важный этап развития консервативной традиции в России. Здесь удалось объединить национальную традицию и модерн, что способствовало фундаментальному прорыву в целом ряде областей — экономике, культуре, образовании, науке. Синтез традиции и новаций помог Советскому Союзу/России выстоять в противостоянии со всеми силами объединенной Европы (а не только Германии), обрушившимися на нас 22 июня 1941 г. Без него не произошло бы восстановления народного хозяйства СССР и его превращения в сверхдержаву, успешно осваивавшую ядерные технологии и устремляющуюся в космос.

Из многочисленных стихов, посвященных И. В. Сталину, позволим себе привести строки, написанные А. Н. Вертинским. Это — «Песня о Сталине», созданная в 1945 г. под впечатлением Великой Победы.

Чуть седой, как серебряный тополь,
Он стоит, принимая парад.
Сколько стоил ему Севастополь,
Сколько стоил ему Сталинград!

И в слепые морозные ночи,
Когда фронт заметала пурга,
Эти ясные, яркие очи
До конца разглядели врага.

Эти черные, тяжкие годы
Вся надежда была на него.
Из какой сверхмогучей породы
Создавала природа его?

Побеждая в военной науке,
Вражьей кровью окрасив снега,
Он в народа могучие руки
Обнаглевшего принял врага.

И когда подходили вандалы
К нашей древней столице отцов,
Где нашел он таких генералов
И таких легендарных бойцов?

Он взрастил их. Над их воспитаньем
Много думал он ночи и дни.
О, к каким грозовым испытаньям
Подготовлены были они!

И в боях за Отчизну суровых
Шли бесстрашно на смерть за него,
За его справедливое слово,
За великую правду его.

Как высоко вознес он державу,
Вождь советских народов-друзей,
И какую всемирную славу
Создал он для Отчизны своей!

Тот же взгляд. Те же речи простые.
Так же скупы и мудры слова…
Над военною картой России
Поседела его голова [11, с. 34].

Недаром в свое время М. Хайдеггер, говоря о языке как доме бытия, обнаруживал сущность искусства в поэтическом творении. Именно поэт выступает в качестве вестника судьбы — стихотворение А. Н. Вертинского лишний раз свидетельствует об этом. Тысячи, если не десятки тысяч страниц обличений борцов с «культом личности» и профессиональных антисоветчиков не стоят нескольких строчек приведенного поэтического текста. А ведь это только одно из многих стихотворений, воспевающих величие, но вместе с тем и человечность И. В. Сталина, его заботу о судьбах своей страны и мира.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. — М., 1994. — Т. 1.

2. Жуков Ю. Н. Иной Сталин. Политические реформы в СССР в 1933–1937 гг. — М.: Издательский центр «Аква-Терм», 2010.

3. Зайцев Б. К. Далекое. — М: Советский писатель, 1991.

4. Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием. — М.: Эксмо, 2009.

5. Кожинов В. В. История России. Век XX-й. — М.: Алгоритм, 2016.

6. Консерватизм: pro et contra, антология / сост., вступ. статья, коммент. А. Я. Кожурина; ред., предисл. А. А. Синицына. — СПб.: РХГА, 2016.

7. Козловски П. Миф о модерне: Поэтическая философия Эрнста Юнгера. — М.: Республика, 2002.

8. Леонтьев В. В. Экономические эссе. Теории, исследования, факты и политика. — М.: Политиздат, 1990.

9. Луначарский А. В. Латинизация русской письменности // Культура и письменность Востока. — 1930. — № 6. — С. 20–26.

10. Миронин С. С. Сталинский порядок. — М.: Алгоритм, 2007.

11. Полководцы. Сборник. — М.: Изд-во «Роман-газета», 1995.

12. Пыжиков А. В. Корни сталинского большевизма. — М.: Издательский дом «Аргументы недели», 2015.

13. Розанов В. В. Собрание сочинений. Апокалипсис нашего времени. — М.: Республика, 2000.

14. Романенко К. К. Сталинский 37-й. Лабиринты кровавых заговоров. — М.: Яуза, Эксмо, 2007.

15. Рыбас С. Ю. Сталин. 3-е изд., испр. — М.: Молодая гвардия, 2012.

16. Смолин М. Б. Тайны русской империи. — М.: Вече, 2014.

17. Солоневич И. Л. Народная монархия. — М.: Издательская и рекламно-информационная фирма «Феникс» ГАСК СК СССР, 1991.

18. Сталин И. О Великой Отечественной войне Советского Союза. 5-е изд. — М.: Госполитиздат, 1952.

19. Устрялов Н. В. Германия. В круговороте фашистской свастики. — М.: Алгоритм, 2012.

20. Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. — М.: Мысль, 1996. — Т. 2.

21. Франк С. Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Начала. — 1991. — № 3. — С. 56–77.

22. Франк С. Л. Умственный склад, личность и воззрения П. Б. Струве // Струве П. Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм. — М.: Республика, 1997. — С. 476–493.

УДК 821.161(1)

О. М. Гончарова*

ФИЛОСОФСКИЕ ИСКАНИЯ РУССКИХ ПОКЛОННИКОВ Ж.-Ж. РУССО (Н. М. КАРАМЗИН, Д. И. ФОНВИЗИН, А. Н. РАДИЩЕВ)**

Статья посвящена проблеме отношения русских мыслителей конца XVIII в. к философскому опыту Руссо, популярность которого не отменяла и полемического взгляда на идеи «женевского гражданина». Интеллектуальный диалог с Руссо был представлен в литературе, которая в русской культурной ситуации эпохи стала пространством философских и антропологических построений дискурса идентичности.

Ключевые слова: Ж.-Ж. Руссо, Н. М. Карамзин, Д. И. Фонвизин, А. Н. Радищев, взаимосвязь литературы и философии, философская антропология, исповедальный дискурс.

O. M. Goncharova

PHILOSOPHICAL SEARCH OF J.-J. ROUSSEAU'S RUSSIAN FOLLOWERS (N. M. KARAMZIN, D. I. FONVIZIN, A. N. RADISHCHEV)

The article dedicated to the problem of the attitude of Russian thinkers of the late 18th century towards the philosophical experience of Rousseau, whose popularity did not abolish the polemical view of the ideas of the «Geneva citizen». The intellectual dialogue with Rousseau was presented in the literature, which in the Russian cultural situation of the era became a space of philosophical and anthropological constructions of the discourse of identity.

Keywords: J.-J. Rousseau, N. M. Karamzin, D. I. Fonvizin, A. N. Radishchev, relationship between literature and philosophy, philosophical anthropology, confessional discourse.

«Отчего Жан-Жак Руссо нравится нам со всеми своими слабостями и заблуждениями? Отчего любим мы читать его и тогда, когда он мечтает или запутывается в противоречиях?» [13, с. 62] — этот вопрос Н. М. Карамзина

* Гончарова Ольга Михайловна, доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы, Российский государственный педагогический университет им. А. А. Герцена; olg28051956@yandex.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 15–03–00827.

к читателям альманаха «Аглая» (1794) обозначил всю сложность отношения русских поклонников Руссо к философскому опыту «женевского гражданина». Правда, в силу привычных моделей восприятия творчества Карамзина эти слова из статьи «Что нужно автору?» представляются всего лишь отголоском сентиментального мировидения писателя. Между тем, в том же альманахе опубликована и статья Карамзина — «Нечто о науках, искусствах и просвещении», полемизирующая с Руссо, и его собственный опыт философского осмысления «ужасных происшествий» во Франции, которые, как написал Карамзин в письме к И. Дмитриеву, «волнуют всю <…> душу» [16, с. 35]. Но если любовь к Руссо и его особая популярность в России сегодня неоспоримы, подтверждены фактами и исследованиями, то сама возможность говорить о его «слабостях» и «заблуждениях» в эпоху, как считается, «бледной, чахлой, хрупкой» философии XVIII в. [6, с. 256] зачастую кажется сомнительной.

По-прежнему авторитетно мнение о том, что русская философия, «сильнейшим образом запоздав в развитии» [25, с. 60], не имела тогда «и намека на философские штудии» [23, с. 34]. И хотя русские мыслители того времени «отнюдь не ощущали себя невежественными учениками» [1, с. 10], суждения о «несамостоятельности» философии, об «отсталости» России и ее «рабском подражании» Европе остаются общим местом. Как ни парадоксально, такой фокус видения задан именно европейской точкой зрения — сформированным философией Просвещения идеалом цивилизации, «который определял не только нормативный образ реальности, но и задавал условия его познания» [30, с. 92]. Западному «нормативному образу» русская культура XVIII в., конечно же, не соответствовала, о чем говорил, помимо других, и Руссо:

> Русские никогда не станут истинно цивилизованными, так как они подверглись цивилизации чересчур рано. Петр обладал талантами подражательными, у него не было подлинного гения, того, что творит и созидает все из ничего. Кое-что из сделанного им было хорошо, большая часть была не к месту. Он понимал, что народ его был диким, но совершенно не понял, что он еще не созрел для уставов гражданского общества. <…>. Он хотел сначала создать немцев, англичан, когда надо было начать с того, чтобы создавать русских [21, с. 183].

В ту же «рубрикацию» не помещались, по общему мнению, и философско-познавательные принципы русской мысли XVIII в., не давшие целостных систем. Оспаривая этот сторонний взгляд на «русское мировоззрение», философы XX в. — прежде всего С. Франк и А. Лосев — поставили вопрос о самобытном «внутреннем строении русского философского мышления», которое сказалось в том, что «кладезем самобытной русской философии» является литература [6, с. 69, 71] и «наиболее глубокие и значительные мысли и идеи были высказаны <…> в литературной форме» [29, с. 151].

Действительно, светская словесность нового времени, только что оформившаяся и еще формируемая, наделенная в русском сознании XVIII в. свойствами «универсальной грамматики», была единым дискурсивным пространством, продуцирующим тексты как высказывания о новых культурных смыслах, и активно занималась созиданием новых элементов культурной парадигмы. Этим путь русской литературы кардинально отличается от европейских мо-

делей. Деятельность уже первых русских литераторов — «отцов-основателей русской литературы», была по существу не столько эстетическим явлением, сколько «социальным экспериментом» [8, с. 65], в котором и конструировались не только формы, но и ментальные стратегии русской дискурсии. Любой текст, возникший в словесном творчестве или его контексте, создавался и воспринимался как мышление о *себе*, о своей культуре и традиции. При всей сложности социокультурной событийности XVIII в. самые актуальные проблемы национального бытия решались в рамках новой российской словесности.

Связь литературы и философии, конечно, не исключительно русская черта, это общее свойство культуры. Отметим лишь те механизмы их взаимодействия, которые актуализовались в русской ситуации. Во-первых, это единственные дискурсы в культуре, которые претендуют на владение истиной и «как два фронта борьбы между конечным и бесконечным, <…> самоопределяются в зависимости друг от друга» [24, с. 15]. В эпоху Просвещения философский дискурс, пытаясь быть всеобще приложимым, предельно сближается с литературным и использует литературные формы. Практически каждый европейский мыслитель стремился быть не просто автором идеи, но единственным владельцем моделируемого им же «нового миропорядка», а такая позиция требует субъектно-оформленного, персонального текста. В русской литературе персональное первенство в устроении *нового* и борьба за него стали одной из самых знаковых черт культурной жизни XVIII в.

Во-вторых, отличие литературы и философии, по мнению И. П. Смирнова, состоит в том, что философия «приводит мир в финализированное, более не преобразуемое состояние» [24, с. 27]. Этот характер просветительской философии хорошо видел Карамзин. «Ужасная» французская революция, считает он, — это финальный итог философской деятельности, и, свершившись, она окончательно «объяснила идеи». Их суть Карамзин видит в том, что «все необыкновенные умы страстно желали великих перемен», «везде обнаруживалось какое-то внутреннее неудовольствие; люди <…> видели одно зло», а «проницательные наблюдатели ожидали бури; Руссо и другие предсказали ее». Все эти «умственные» ожидания закончились тем, что «гром грянул во Франции», и «мы видели издали ужасы пожара» [13, с. 214, 215]. Литературное же событие «вразрез с философским, начинательно. Оно размыкает бытие, впускает нас в него, а не подытоживает» [24, с. 27], можно сказать — историзует человека и нацию. Знаменательно, что идеи «начал», «начинательности», «молодости» России при этом — основополагающие для русской культуры: от «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона до петровской декларации «новой России» и «нового народа», а затем — и в текстах XIX в. они обсуждались так часто и много, что Г. Шпет в 1922 г. напишет: «Разговоры о “молодости” России надоели» [6, с. 257].

«Начинательным» для России стал и дискурс новой светской словесности, выражавший в своем внутреннем потенциале прямую причастность к инновационным проектам XVIII столетия. Показательно, что и это ощущение было знакомо Карамзину, в 1802 г. он скажет: «А в России литература может быть еще полезнее, нежели в других землях: чувство в нас новее и свежее…» [13, с. 115]. И дело не только в том, что каждый русский писатель чувствовал себя

«первым», но и в том, что словесность в целом выстраивала новый дискурс идентичности, созидая впервые и «заново» и прошлое, и будущее русской культуры. Особенно очевидно эта интенция проявилась во второй половине века, когда «магические слова XVIII в.: Разум, Закон, Природа — уступили место рассуждениям об Истории и Традиции» [26, с. 338] и резко актуализовалась проблема «поисков исконных основ национальной культуры» [15, с. 244].

Именно в это время и возникает острое неприятие уже упоминавшейся «резкой и пристрастной оценки», которую дал Руссо «опыту исторического развития России» [10, с. 167]. И эти суждения Руссо из трактата «Об общественном договоре», и высказанное им в «Эмиле» мнение о том, что слова «"отечество" и "гражданин" <…> должны быть вычеркнуты из новейших языков» [22, с. 28–29], отозвались в России бурным обсуждением вопроса о гражданине и «сыне отечества» (например, «Беседа о том, что есть сын Отечества» А. Н. Радищева), о национальном характере и «национальной гордости». Наиболее значимыми среди обширных публикаций на эту тему стали выступления Н. М. Карамзина («О любви к отечеству и народной гордости») и А. С. Шишкова («Рассуждение о любви к отечеству»), которые, хотя и были противниками в споре «архаистов» и «новаторов», исходили из общего понимания проблемы. На полемическую связь «Рассуждения» Шишкова с Руссо уже указывал А. Зорин [10, с. 167–172], но и Карамзин оспаривает Руссо. Признавая, что «мы излишно смиренны в мыслях о народном своем достоинстве», он пишет: «Петр Великий, соединив нас с Европою <…>, ненадолго унизил народную гордость русских. Мы взглянули, так сказать, на Европу и одним взором присвоили себе плоды долговременных трудов ее» [13, с. 227]. Позднее он вновь повторит свой тезис: «Великий Петр, изменив многое, не изменил всего коренного русского» [13, с. 174]. Явной отсылкой к Руссо является замечание Карамзина — «Завистники русских говорят, что мы имеем только в высшей степени *переимчивость*», но, продолжает он, «как человек, так и народ начинает всегда подражанием; но должен со временем быть *сам собою*» [13, с. 228, 229]. Так в публицистике литератора Карамзина и Шишкова, занятого лингвистическими разысканиями, возникали свои философские решения — каждый по-своему мыслит модель русской «нормативной реальности» и специфику дискурса идентичности в категориях *отечественного*, *коренного русского*, *своего*.

Тесная связь литературы и философии в русской традиции XVIII в. определялась, таким образом, наличием самобытных интеллектуальных горизонтов: русская мысль эпохи не была настроена на «окончательные» идеи, а устремлена к проектированию будущего в его единении с прошлым. Недаром Карамзин садится за труд историка: для него несомненно — «До сего времени Россия беспрестанно возвышалась <…> — и мы еще на пути нашего славного течения!» [13, с. 230]. На этом пути и нужна история как «завет предков потомству <…> и пример будущего» [13, с. 232]. Именно литература в силу своей специфики и позволяла вербальному суждению не быть финальным, окончательным, тем самым как бы «закрывая» историю. Проективный характер русской мысли сказался и в активных философско-антропологических обсуждениях проблемы русской личности, в чем проявилась еще одна показательная черта русской философии — ее «антропоцентризм». В России второй половины XVIII в., когда

настало время пробуждения «от тяжкого духовного обморока» и «русская душа возвращается к себе из Петербургского инобытия и рассеяния» [27, с. 153], интерес к человеку и антропологическим концепциям был очень широким. Проблема человека стала центральной и для писателей-интеллектуалов (например, в трактате А. Н. Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии»), и для русских масонов, искавших путей духовного возрождения [7, с. 52–95], и для религиозных мыслителей, например св. Тихона Задонского, совместившего в себе «утонченный мистицизм, <…> пафос преображения с глубоким интересом к современной жизни» [32, с. 191], которые отразились прежде всего в нравственно-религиозной направленности его «Сокровища духовного».

В европейском Просвещении самую яркую концепцию человека представил в своих текстах Руссо — «отец антропологии» [14, с. 20]. Его «естественный человек» обрел такую популярность, что сформировал особый тип сентиментального героя в литературе, и русские авторы, нашедшие «естественность» в крестьянине, часто прямо отсылали читателя к имени Руссо или «Новой Элоизе» и «Эмилю». Особый интерес вызвали в России «Исповедь» [9] и «исповедальная» поэтика других текстов Руссо («Эмиль, или О воспитании», «Прогулки одинокого мечтателя»). Перспективы глубокого познания человека в исповедальном слове, способном показать «каково суть человеческое сердце» [28, с. 300], высоко оценили, например, Н. М. Карамзин, и Д. И. Фонвизин, хорошо знакомые с философией Руссо и не раз обращавшиеся к ней. Неслучайно Карамзин отметил, что у Руссо даже в его «заблуждениях сверкают искры страстного человеколюбия» [13, с. 62]. Но именно исповедальное слово в его антропологическом аспекте стало для русских писателей XVIII в. пространством собственных философских исканий. И здесь, как представляется, свою актуальность проявило еще одно свойство литературы: лишь она «способна тестировать философию <…>, подвергая ее мыслительному эксперименту» [24, с. 17]. И действительно, русские «исповеди» XVIII в. стали своеобразными «экспериментами» с антропологической «матрицей» Руссо.

Первый опыт осмысления его «Исповеди» — это «Чистосердечное признание в делах моих и помышлениях» Фонвизина (1791). Ранее, в письме 1778 г., Фонвизин доброжелательно оценил книгу Руссо «как исповедь всех дел его и помышлений», как «неподражаемое сочинение» [28, с. 300]. Теперь он пишет свое «признание» и мыслит исповедальный дискурс иначе, не удовлетворяясь руссоистскими принципами. Фонвизина смущает подчеркнутая *я*-позиция героя «Исповеди»: Руссо, отмечает писатель, хотел показать человека, «изобразив одного себя», — «вот какой подвиг имел Руссо в своих признаниях». А фразу Руссо «Я предпринимаю дело беспримерное, которое не найдет последователей» [20, с. 9] Фонвизин понимает по-своему: «…написал свою исповедь и думает, что сей книге его как не было примера, так не будет и подражателей» [28, с. 245].

«Пример» важен для Фонвизина: свое «признание» он связывает с другим типом исповедального слова: «…да не будет в признаниях моих никакого другого подвига, кроме раскаяния христианского: чистосердечно открою тайны сердца моего и *беззакония моя аз возвещу*» [28, с. 245]. Здесь Фонвизин перефразирует 31-й псалом [19, с. 71], к нему же обращается в начале своей «Исповеди» и Августин Блаженный: «Разве не свидетельствовал я перед Тобой,

сказал: “Исповедуюсь Господу в беззаконии моем”, и Ты простил нечестие сердца моего» [4, с. 6]. Связь текста Фонвизина с религиозно-исповедальной традицией, явленная в цитации библейских текстов и использовании агиографических мотивов, несомненна [5; 19], признанно и то, что «Чистосердечное признание…» его «близко не столько к “Исповеди” Руссо, сколько к “Исповеди” Августина» [9, с. 160]. Учтем, что, как и текст Руссо, «Исповедь» Августина была хорошо знакома русскому человеку, ее новый перевод появился буквально накануне создания «Чистосердечного признания» в 1787 г. Фонвизин при этом активно интересовался традиционными аспектами православной антропологии, что проявилось в его творчестве раньше: например в «Недоросле», где противопоставлены человек, имеющий «душу и сердце», и человек-скот, о котором уже напомнил современникам св. Тихон Задонский в «Сокровище духовном» (глава «Скот»). Поэтому вряд ли можно согласиться с тем, что писатель все-таки «не противопоставляет свою позицию позиции “женевского гражданина”, по-прежнему высоко оценивает искренность Руссо» [9, с. 160].

Как отметил Л. Баткин, размышляя о смысле *я* в «Исповеди» Августина и сравнивая его с Руссо, «“Исповедь” Августина <…> о пути человека к истинному Богу», а произведение Руссо — это «совершенно светская исповедь, чуждая покаянию», это «апология частной жизни» [2, с. 33]. Показательны для Руссо и «несравненный, прошивающий все его поздние сочинения автобиографизм или эгоцентризм», и «ощущение одиночества» [3, с. 39, 188]. Русскому мышлению такая модель личности и структура исповедального слова оказываются чуждыми. Тот сложный комплекс национально специфических проблем, который стал остроактуальным во второй половине столетия, включал в себя и вопрос о русской личности и ее самоопределении. В этой культурно-антропологической перспективе мышления *о себе* особенно значимым было общее отношение к индивидуализму, эгоизму или «самости». Так, в трактате «О повреждении нравов в России» М. Щербатова «самость» становится самым маркированным знаком нравственного падения русского человека. Например: «…грубость нравов уменьшилась, но оставленное ею место лестию и самством наполнилось», «…любовь к отечеству убавилась и самство и желание награждений выросло» [31, с. 15, 26]. В тексте Щербатова сказывается влияние Руссо [23, с. 37], но в русском культурном контексте важнее другое: о «самости» мыслит человек, воспитанный «по строгим древним правилам», забытым теперь русским человеком — «Имея себя единого в виду, может ли он быть сострадателен к ближнему и сохранить нужную связь родства и дружбы?» [31, с. 7, 8].

Текст Фонвизина, сосредоточенный на природе человека, направлен на создание собственной, отличной от индивидуализма Руссо антропологической концепции. Здесь нужно обратить внимание на то, что сам Руссо в начале «Исповеди» по сути вступает в скрытую полемику с Августином. Неслучайно это имя все-таки будет названо в «Прогулках одинокого мечтателя»: «Я не захожу так далеко, как блаженный Августин, который, будь он осужден на вечные муки, утешался бы мыслью, что такова воля божья» [20, с. 585]. Эта фраза только кажется проходной, на самом деле коротко и ясно Руссо выразил общий пафос учения Августина о человеке, имея в виду и «Исповедь», и трактат «О свободе

воли», глубоко чуждые рационалисту XVIII в. Своим «делом беспримерным» Руссо спорит с Августином. Так, главные вопросы для Августина — «Кто я и каков я?», «Что же я такое, Боже мой? Какова природа моя?» [4, с. 167, 209], а у Руссо уже готовы ответы: «Я хочу показать <…> человека во всей правде природы», «Я один знаю свое сердце» [20, с. 9]. Если для Августина его исповедальное слово — это беседование с Богом («Исповедь моя совершается пред лицом Твоим, Боже мой» [4, с. 193]), то для Руссо — это слово о себе и для себя («я пишу <…> только для себя» [20, с. 577]).

Эту почти не заметную полемику, как представляется, уловил Фонвизин и выбрал позицию Августина: он исповедует «тому единому <…> благие дела мои, ему единому за них благодарю и его молю, да мя в сем благом утвердит до конца жизни», и, как и Августин, обращается к нему — «Но, господи! Тебе известно сердце мое…» [28, с. 246, 257]. Фонвизин полемически противопоставил позиции Руссо свой «пример»: он идет за Августином, «следуя гласу совести» в «раскаянии христианском» [28, с. 246]. Аналогично мыслил и А. Н. Радищев, размышляя о человеке, он писал: «О! если бы человек, входя почасту во внутренность свою, исповедовал бы неукротимому судии своему, совести, свои деяния» [18, с. 177]. В позиции Августина Фонвизина привлекает то, что в его «Исповеди» «торжествует пафос тождества всех и каждого» [12, с. 81], что отдельная «жизнь понята как притча о Человеке» [3, с. 80, 77] и, главное — личность определяется не «житейской интимностью», не «частным существованием» индивидуалиста, как у Руссо [2, с. 33–34], а «возникает — благодаря надличностному модусу существования — в молитве», а «*я* осознается <…> через божественное *Ты*» [3, с. 64].

В этом контексте более определенно выглядят и семантика «Моей исповеди» Карамзина, опубликованной в «Вестнике Европы» — журнале, выразившем новые мировоззренческие установки писателя. С одной стороны, журнал сконцентрирован на *своем, «коренном русском»*, с другой — на критике чужого и чуждого философского опыта. Здесь, например, напечатана статья Карамзина «О случаях и характерах в российской истории, которые могут быть предметом художеств», в которой он продолжает свой спор с Руссо о «науках и искусствах» в более резкой форме. Отсылая читателя к Руссо — «а те холодные люди, которые не верят <…> влиянию изящного на образование души», Карамзин заключает — «достойны ли они ответа?», «не от них отечество ожидает великого и славного» [13, с. 162]. Очевиден и полемический потенциал «Моей исповеди». Следует учесть, что к этому тексту примыкает рад других, связанных с осмыслением человека: «Чувствительный и холодный» и «Рыцарь нашего времени». В последнем есть упоминание «Эмиля» Руссо, но одновременно судьба героя повести соотносится и с «Духовным рыцарем» И. В. Лопухина [33]. Карамзин формулирует свое понимание человека и в других текстах журнала. Например, создает новое путешествие — «Исторические воспоминания и замечания на пути к Троице и в сем монастыре», и новый образ путешественника, который мыслит свою «естественную» природу уже не в приобщении к чужому опыту, а в осознании собственной историчности и национально-культурной идентичности, в обнаружении своей подлинности в мире русской жизни.

Важно учесть и появление рядом с этими текстами Карамзина в том же журнале повести «Молодой философ» В. В. Измайлова — верного почитателя Руссо. Замысел автора не был, видимо, направлен против Руссо, но Карамзина-издателя повесть заинтересовала, поскольку обнажала несостоятельность «естественного» человека, особенно очевидную рядом с его собственными текстами. Измайлов показывает сложный путь героя, воспитанного по рецептам Руссо, в мире обычной светской жизни. Получивший «имя Руссова воспитанника» Эмиль, «образованный просвещенным отцом, в тишине сельского уединения, по системе Руссовой Философии», оставшись сиротой, сам докончил «свое воспитание по Руссову трактату». Став взрослым, герой скромно живет в «смиренном домике» [11, с. 8–9], но все-таки с «правилами Ж.-Ж. Руссо» решает «выйти на сцену света». Это становится «жестоким опытом» [11, с. 9–10]: автор описывает драматичное противостояние человека, «образованного только рукою Природы», и «театра» цивилизации. В итоге «юный мудрец сделался, наконец, старым мудрецом. Ум и сердце его применились к обычаям и мнениям. <…>. Но сказывают, что до конца жизни он повторял всегда со вздохом: “ах! Для чего милые надежды юности оставляют одни следы восхитительных сновидений!”» [11, с. 107].

Такой же несостоявшийся герой представлен и в «Моей исповеди». Его трудно считать «естественным», но действует он так, как подсказывают ему, можно сказать — «естественные», его движения. Карамзин — тонкий стилист: только в этом тексте он употребил слово «исповедь» и создал фонд аллюзий, отсылающих к Руссо. Например, герой Карамзина глубоко индифферентен к миру, и это его «девиз» («великое слово *так*…»), которым он руководствуется всегда, и пишет свои «признания» тоже «*так*», не желая при этом «казаться рабским подражателем» [12, с. 534, 535]. Если последнее словосочетание отсылает к началу «Исповеди» Руссо, то упоминание «девиза» связано с «придатком к <…> “Исповеди”» [20, с. 575] — «Прогулками одинокого мечтателя». Здесь Руссо несколько раз говорит о своем «девизе», объясняя еще раз свою искренность в «Исповеди»: «Я выбрал себе свой девиз…», «Девиз обязывал меня больше всякого другого к самому строгому соблюдению истины. Надо было иметь смелость и силу быть правдивым всегда» [20, с. 598, 610]. В этих словах и пространных рассуждениях Руссо о правде и лжи Карамзин мог увидеть «оттенок неустрашимого <…> эксгибиционизма» Руссо и «провокативное значение интимной искренности как таковой» [2, с. 33; 3, с. 81]. Это и стало предметом изображения в повести: по сути. позиция говорящего в ней не отличается от позиции Руссо — и тот, и другой говорят о себе со всей правдивостью, и оба довольны собой, хотя и одиноки. Руссо писал об одиночестве: «Чем наслаждаешься в подобном положении? Ничем внешним по отношению к себе, ничем, кроме самого себя и своего собственного существования; пока длится это состояние, ты доволен собой, как бог» [20, с. 617]. И герой «Моей исповеди» тоже «доволен своим положением», ведь он «родился *философом*» и «сносил все равнодушно» [12, с. 543, 540]. Конечно, Карамзин доводит ситуацию до предельного абсурда, как когда-то Руссо, по его признанию, довел свою откровенность «до того предела <…>, до которого никогда не доводил <…> никто» [20, с. 607].

Но именно это и ставит под сомнение подлинность рассказа безымянного *я* в «Моей исповеди». Самолюбивые признания героя в «проказах» и правдивость этих признания Карамзин сводит к *ничто*, т. е. аннулирует как событие. О *ничто* говорит сам герой, упрекая других «исповедников» в том, что «они умеют расплодить самое ничто» [12, с. 535], чем, по сути, занимается и сам. И это «ничто», вполне возможно, тоже является отсылкой к Руссо, который писал в «Прогулках»: «…отныне я ничто среди людей, и это все, чем я могу быть» [20, с. 576].

Свое понимание человека высказал и А. Н. Радищев в «Дневнике одной недели», тексте сложной природы, не получившем пока достоверной интерпретации. Проблемной кажется сама форма «дневника», поскольку в других случаях, размышляя о природе человека, Радищев использует жанры жития, путешествия, философского трактата. В литературных текстах жанр продиктован вниманием писателя к проблеме «внутреннего человека», его духовной природы и другим аспектам православной антропологии [7, с. 183–216]. «Дневник» — светский текст, и фабула его проста: здесь описаны семь дней, проведенные автором записей без уехавших друзей. Внутренний сюжет «Дневника» связан с состоянием героя — напряженным, экстатически-болезненным переживанием одиночества и отчуждения. Например: «Грусть моя <…> делала меня почти глухим и немым. <…>. День ото дня беспокойствие мое усугубляется» [18, с. 263].

Смысловую перспективу и описанию, и жанру задает соотношение и с общим пафосом «Исповеди», и с концепцией человека в «Прогулках» Руссо. Свои «Прогулки» автор представил как «дневник»: «Эти листки, собственно, лишь беспорядочный дневник моих метаний» [20, с. 576], но и Радищев, по сути, написал «дневник метаний». Ведущей и в том, и в другом тексте становится тема одиночества. Для Руссо это принятая и выверенная позиция: «и вот я один на земле», «у меня нет в этом мире ни близких, ни мне подобных, ни братьев», «лишь в себе нахожу я утешение» [20, с. 571, 575] — все это и дает человеку «драгоценное чувство удовлетворенности и покоя» [20, с. 617]. Герой Радищева мыслит иначе: «Не мог я быть один…», «друзей моих нет со мною, где они?» — это переживание одиночества дает только «уныние» и «скорбь» [18, с. 261, 266], а встреча с друзьями или *другими* дарует радость: «карета остановилась, — выходят, — о радость! … друзья мои возлюбленные!». *Другие* — это те, «коих сердца сочувствуют твоему» [18, с. 268, 264]. Так Радищев сформулировал идею «сопереживания» и «сочувствия», которая определяет в его концепции социальную природу человека. Ранее она была высказана в «Путешествии», герой которого познает не только себя и свой внутренний мир, но и мир бытия через призму сочувствия и переживания судеб других людей. В трактате «О человеке» Радищев повторит: «Человек сопечалится человеку, равно он ему и совеселится» [18, с. 448].

Да, Руссо тоже говорил о сострадании, имея в виду то природное чувство, которое может противопоставить человека культуре и цивилизации. Особенно ярко эта тенденция в понимании человека выразилась в «Эмиле», в котором Руссо пишет, что «человек естественный — вещь для себя, он — числительная единица, абсолютное целое», а человек-гражданин — «это лишь

дробная единица», а потому «общественного воспитания уже не существует и не может существовать» [22, с. 27–28]. Из этих тезисов и вырастает повествование о воспитании, которое у Руссо, по сути, отчуждает человека от социальности. Конечно, сама идея воспитания свободной личности была воспринята современниками восторженно и повлияла в т. ч. и на русскую педагогику. Однако именно русские мыслители, «тестируя» Руссо, увидели «подводные камни» его антропологических построений. Радищев видит человека принципиально иначе: «…гражданин, становясь гражданином, не перестает быть человеком» [18, с. 78]. Одновременно ему важны и «единственность» человека, его «чувствуемое *я*» [18, с. 429], и его принадлежность к коллективному Я нации. Именно Радищев первым заговорил о соборности («народ в соборном его лице», «соборная народа власть» [17, с. 10]). Так же мыслит и Карамзин, оперируя категориями *личность*, *народ*, *отечество*. Он писал, например, что искусства в России (и это тоже его полемика с Руссо) играют огромную роль, поскольку могут «питать любовь к отечеству и чувство народное» [13, с. 162].

Восприятие и интерпретация идей Руссо в русской культуре XVIII в. — самая интересная страница в истории формирования дискурсивных и интеллектуальных стратегий национального мышления. Именно с этого времени «руссоизм» станет «одной из глубинных основ русской культуры» [9, с. 157]. Поклонники и почитатели «бессмертного Руссо» [12, с. 26] видели в нем «мудреца, отвечающего на вопрос о смысле жизни» [9, с. 157]. Карамзин напишет об этом: «Дух его парил надо мной» [12, с. 228]. Но заинтересованное внимание русских мыслителей конца XVIII в. к философскому опыту Руссо не отменяло возможности полемического взгляда на идеи «женевского гражданина», желания увидеть его «заблуждения», понять «противоречия». Философские искания эпохи, связанные в т. ч. и с именем Руссо, были актуализованы осознанием специфики собственных интеллектуальных горизонтов, очерченных необходимостью решения проблем *своего*, *коренного русского*. Своеобразие интеллектуальному диалогу с Руссо придавало и то, что он был представлен в новой российской словесности, которая в русской культурной ситуации второй половины XVIII в. стала пространством философских и антропологических построений дискурса идентичности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Артемьева Т. В. История метафизики в России XVIII века. — СПб.: Алетейя, 1996.

2. Баткин Л. М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личностного самосознания. — М.: РГГУ, 2000.

3. Баткин Л. М. Личность и страсти Жан-Жака Руссо. — М.: РГГУ, 2012.

4. Блаженный Августин, еп. Исповедь. — Минск: Белорусская православная церковь, 2015.

5. Вагнер А. С. Христианский текст в произведении Д. И. Фонвизина «Чистосердечное признание в делах моих и помышлениях» // Новая наука: теоретический и практический взгляд. — 2015. — № 5–3. — С. 128–131.

6. Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии / сост., вступ. ст., прим. Б. В. Емельянова, К. Н. Лабутина. — Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991.

7. Гончарова О. М. Власть традиции и «новая Россия» в литературном сознании второй половины XVIII века: монография. — СПб.: РХГИ, 2004.

8. Живов В. М. Первые русские литературные биографии как социальное явление: Тредиаковский, Ломоносов, Сумароков // Новое литературное обозрение. — 1997. — № 25. — С. 24–83.

9. Златопольская А. А. «Исповедь» Руссо и русская мысль XVIII–XIX веков // Вестник РХГА. — 2010. — Т. 11, № 2. — С. 157–169.

10. Зорин А. Кормя двуглавого орла… Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII — первой трети XIX века. — М.: Новое литературное обозрение, 2001.

11. Измайлов В. В. Молодой философ // Вестник Европы. — 1803. — Ч. VIII, № 5–6. — С. 3–24, 89–107.

12. Карамзин Н. М. Сочинения: в 2 т. — Л.: Художественная литература, 1983. — Т. 1: Автобиография. Письма русского путешественника. Повести / сост. и комм. Г. П. Макогоненко.

13. Карамзин Н. М. Сочинения: в 2 т. — Л.: Художественная литература, 1984. — Т. 2: Критика. Публицистика. Главы из «Истории государства Российского» / сост. и комм. Г. П. Макогоненко.

14. Леви-Строс К. Первобытное мышление / пер., вступ. ст. и прим. А. Б. Островского. — М.: Республика, 1994.

15. Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Успенский Б. А. Избранные труды. — М.: Гнозис, 1994. — Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. — С. 219–253.

16. Письма Н. М. Карамзина к И. И. Дмитриеву. — СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1866.

17. Радищев А. Н. Опыт о законодавстве // Радищев А. Н. Полн. собр. соч.: в 3 т. М.: Изд-во АН СССР, 1954. — Т. 3. — С. 5–27.

18. Радищев А. Н. Сочинения /Вступ. ст., сост. и комм. В. А. Западова. — М.: Художественная литература, 1988.

19. Растягаев А. Исповедальная и автобиографическая топика заголовочного комплекса «Чистосердечного признания в делах моих и помышлениях» Д. И. Фонвизина // Toronto Slavic Quarterly. — 2013. — № 46. — С. 60–93.

20. Руссо Ж.-Ж. Избранные соч.: в 3 т. — М.: Художественная литература, 1961. — Т. 3: Исповедь. Прогулки одинокого мечтателя / пер. с фр. Д. А. Горбова, М. Н. Розанова, комм. Д. А. Горбова.

21. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. — М.: Наука, 1969.

22. Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: в 2 т. — М.: Педагогика, 1981. — Т. 1. Эмиль, или О воспитании.

23. Сапронов П. А. Русская философия. Проблемы своеобразия и основные линии развития. — СПб: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2008.

24. Смирнов И. П. Текстомахия: как литература отзывается на философию. — СПб.: Петрополис, 2010.

25. Смирнов И. П. Последние-первые и другие работы о русской культуре. — СПб.: Петрополис, 2013.

26. Успенский Б. А. Споры о языке в начале XIX века как факт русской культуры («Происшествие в царстве теней, или судьбина российского языка» — неизвестное сочинение Семена Боборова) // Успенский Б. А. Избранные труды. — М.: Гнозис, 1994. — Т: 2. Язык и культура.

27. Флоровский Г. В. Пути русского богословия / отв. ред. О. Платонов. — М.: Ин-т русской цивилизации, 2009.

28. Фонвизин Д. И. Избранное: Стихотворения. Комедии. Сатирическая проза и публицистика. Автобиографическая проза. Письма / ост., вступ. ст. и прим. Ю. В. Стенника. — М.: Советский писатель, 1983.

29. Франк С. Л. Русское мировоззрение / сост., вступ. статья и прим. А. А. Ермичева. — СПб.: Наука, 1996.

30. Шемякина О. Д. Власть линии в россиеведении и нелинейный характер российского хаокосмоса // Общественные науки и современность. — 2008. — № 2. — С. 92–103.

31. Щербатов М. М. О повреждении нравов в России. — М.; Augsburg: Im Werden-Verlag, 2001.

32. Экономцев И. Н. Православие, Византия, Россия. Сб. статей. — М.: Христианская литература, 1992.

33. Янушкевич А. С. Роман Н. М. Карамзина «Рыцарь нашего времени»: текст и контекст // Карамзин и время. Сб. статей / ред. И. А. Айзикова, А. С. Янушкевич. — Томск: Изд-во Томского ун-та, 2006. — С. 70–91.

УДК 1(091)

А. А. Златопольская*

«ЕСТЕСТВЕННАЯ» И «ГРАЖДАНСКАЯ» РЕЛИГИЯ Ж.-Ж. РУССО В РУССКОЙ МЫСЛИ НАЧАЛА XX века**

Статья посвящена восприятию и исследованию религиозных воззрений Ж.-Ж. Руссо в русской мысли начала XX в., проблеме соотношения «естественной» и «гражданской» религии у Жан-Жака в интерпретации русских мыслителей. В статье рассматривается центральная для данного периода изучения религиозных воззрений «женевского гражданина» работа А. Г. Вульфиуса «Очерки по истории идеи веротерпимости и религиозной свободы в XVIII веке. Вольтер, Монтескье, Руссо. Критическое исследование», в которой он подробно рассматривает религиозные взгляды «женевского гражданина», сравнивая их с воззрениями Вольтера. Рассмотрение взглядов Руссо тесно связано с проблемами веротерпимости. Русские мыслители подчеркивают те стороны воззрений Руссо, которые позволяют представить его поборником религиозной терпимости, взгляды «женевского гражданина» являются одним из аргументов в ее пользу.

Ключевые слова: Ж.-Ж. Руссо, русская мысль, естественная религия, гражданская религия, веротерпимость, «Исповедание веры савойского викария».

A. A. Zlatopolskaya

THE «NATURAL» AND «CIVIL» RELIGION OF J.-J. ROUSSEAU IN THE RUSSIAN THOUGHT EARLY IN THE TWENTIETH CENTURY

The article is devoted to the perception and study of J. — J. Rousseau's religious views in Russian thought at the beginning of the 20th century, and the problem of the correlation of Jean-Jacques's «natural» and «civil» religion in the interpretation of Russian thinkers is under analysis. The article is concerned with the central work «Essays on the history of the idea of tolerance and religious freedom in the 18th Century. Voltaire, Montesquieu, Rousseau. Critical study» by A. G. Wulfius, which appears to be the basic work for the period of studying religious views of the «Geneva citizen». In the article the author thoroughly examines the details of the religious views of the «Geneva citizen», comparing them with Voltaire views. Consideration of Rousseau's views is closely related to the problems of religious tolerance. Russian thinkers

* Златопольская Алла Августовна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Российская национальная библиотека;, azlatopolskaia@mail. ru.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 15–03–00827.

emphasize those aspects of Rousseau's views that allow representing him as an advocate of religious tolerance; the views of the «Geneva citizen» are one of the arguments in its favor.
Key words: J.-J. Rousseau, Russian thought, natural religion, civic religion, religious tolerance, «Confession of faith of the Savoy vicar».

Первые десятилетия XX в. характеризуются всплеском интереса к идеям Ж.-Ж. Руссо, не только политическим, но и религиозным. После более чем восьмидесятилетнего перерыва в 1903 г. «Исповедание веры савойского викария» выходит в свет в издательстве «Посредник» [14] (с начала XIX в. это произведение не пропускала цензура), однако перевод был несовершенен и с большими сокращениями. Другой перевод вышел в 1908 г. под заглавием «О боге» [15]. В составе «Эмиля» «Исповедание веры савойского викария» появляется только в 1911 г. в переводе Первова [16], а затем в 1912 и в 1913 гг. в переводе Энгельгардта [17; 18]. В статье, посвященной двухсотлетию со дня рождения женевского мыслителя, в 1912 г., Д. В. Философов писал: «"Исповедь савойского священника" для нас не момент в истории религиозной мысли, а сегодняшняя, волнующая нас тема» [19, с. 397].

Прежде всего необходимо отметить влияние «Исповедания» на религиозные воззрения Л. Н. Толстого и его последователей. Как уже отмечалось Ю. М. Лотманом, «для Толстого Руссо и Евангелие были явлениями одного рода» [12, с. 603].

Религиозные воззрения Руссо рассматриваются в «Предисловии редакции» к изданию «Исповедания веры савойского викария» в переводе А. А. Русановой, написанном другом и последователем Л. Н. Толстого Павлом Ивановичем Бирюковым [1]. Как раньше Руссо противопоставлялся Вольтеру в качестве отрицателя нравственных ценностей, так он сейчас противопоставляется Бирюковым Ницше и ницшеанству [1, с. 27].

Как отмечал П. И. Бирюков, «Исповедание веры савойского викария освежает душу человека, изголодавшуюся в поисках за истиной; оно открываете ему свет истины, ведущей его к Богу, к координированию нашей воли с Его, к подчинению нашего разума, очищенному влечением к Высшему Началу, сердцу» [1, с. 27].

Для начала XX в. характерно также углубленное исследование русскими мыслителями религиозных воззрений Ж.-Ж. Руссо.

В 1911 г. выходит в свет фундаментальная монография А. Г. Вульфиуса, посвященная религиозным воззрениям французских просветителей и проблеме веротерпимости, где он детально исследует религиозные взгляды «женевского гражданина» [2].

Вульфиус продолжает традицию сравнения религиозных взглядов Вольтера и Руссо, противопоставления вольнодумца и безбожника из Фернея и глубоко религиозного «женевского гражданина», традицию, которая характерна для русской мысли, начиная с XVIII в., и в то же время он, можно сказать, разгадывает «загадку Вольтера», загадку восприятия его взглядов как атеистических, причину появления мифа о Вольтере-атеисте.

Деизм Вольтера для Вульфиуса не религиозен, т. к. для Вольтера Бог является только часовщиком мира.

В целом для Вольтера Бог является синонимом закона природы, он только дает толчок миру, который движется по своим собственным законам. Вульфиус несколько раз настойчиво подчеркивает парадоксальность понятия Бога и религии у Вольтера:

> Его деизм останется совершенно нерелигиозным. Между его Богом и миром не существует никаких постоянных отношений. Раз созданный, мир развивается по неизменным предопределенным из предвечности путям, молитвенные обращения людей к Богу представляют из себя бесполезную трату времени, понятия добра и зла, в сущности, неприложимы к Божеству, а если и ставит вопрос, почему оно допустило зло, как факт страдания одушевленных существ, то оказывается, что оно не имело силы ему воспрепятствовать так же, как оно не может уничтожить действия вечных законов. Божество Вольтера не только детерминирующее, но и детерминированное существо. Логическое развитие этой мысли привело его к концепции Божества, неумолимо исключающей все то, на чем строится религиозное понимание Бога, т. е. постоянные отношения человека к Нему и ощущение нравственной ответственности перед Ним. В таком виде Божество Вольтера не объект убеждения чувства, а философского познания. С точки зрения всех религий его Бог в сущности представляет из себя нуль, ибо является лишь способом объяснения закономерного порядка вселенной, из которого нельзя извлечь никаких особых принципов для построения человеческой жизни [2, с. 43–44].

Однако, как показывает Вульфиус, в противовес этому Вольтер выдвигает другое понятие Бога — Бога, близкого традиционным религиям, Бога карающего и вознаграждающего. И здесь Вульфиус также близок к традициям русской мысли. О социальном аргументе вольтеровского деизма говорил Н. К. Михайловский, который полагает этот аргумент выражением нравственно низкой натуры Вольтера [13, с. 246; 8, с. 21]. О связи русской мысли и «социального аргумента» вольтеровского деизма писал также Рене Помо в своей знаменитой монографии, посвященной религиозным воззрениям Вольтера. Р. Помо видит связь между знаменитым афоризмом Вольтера «Если бы Бога не было, то его следовало бы выдумать» и афоризмом Достоевского «Если бы Бога не было, я Бог… Если он не существует, то все позволено», сводя смысл афоризма Вольтера именно к «социальному аргументу» [20, p. 395].

В то же время Вульфиус рассматривает такую аргументацию не только как выражение вольтеровского цинизма, но и как проявление остатка религиозного чувства у «фернейского патриарха». Бог, связанный с мистическими порывами и остатками религиозного чувства Вольтера, не связан с «философским понятием» Бога в его системе, это два разных представления о Божестве. Исследования Вульфиусом религиозного чувства у Вольтера также связаны с традициями русской мысли. Об остатке религиозного чувства у Вольтера вскользь говорит Н. К. Михайловский в своей статье: «В Руссо чувство играло активную роль и иногда слишком перевешивало деятельность умственного элемента. В Вольтере мы имеем обратное явление, но не следует думать, чтобы его рационализм был чист от всякой примеси элемента сентиментального» [13, с. 247]. Кроме того, можно сказать, что своими представлениями о мистических порывах у Вольтера, о «Боге живом» у него Вульфиус предвосхищает соответствующие рассуждения Р. Помо, однако у Помо Вольтер склоняется

к пантеизму, Помо полагает, что Вольтер предчувствует спинозистский мистицизм [20, p. 407–408].

Говоря о представлении Бога живого, Вульфиус говорит в первую очередь о Руссо. У Вульфиуса Руссо, связывающий Бога прежде всего с религиозным чувством, является скорее мистиком, а не философом, говорящим о метафизическом понятии Божества:

> Неясность и неопределенность формы, в которую Руссо облекает свои мысли по вопросам религии, объясняется тем, что Руссо во всем, что касается религии, исходит не столько из постулатов разумного мышления, сколько из запросов непосредственного, иррационального чувства, которое невозможно выразить в точных формулах. Чувство всегда остается неадекватно слову. Предпочтение чувства не мешает, однако, Руссо пользоваться при развитии своих религиозных идей и разумом или, вернее говоря, методом дискурсивного мышления. Взаимоотношение разума и чувства, мышления и веры составляет одну из наиболее сложных проблем психологии Руссо, проблем, от разрешения которых зависит вообще правильное понимание его религиозной философии [2, с. 216–217].

Руссо, по Вульфиусу, не отвергает ценности разума, он полагает, что религиозные догматы не должны противоречить законам логики, отвергает «женевский гражданин» и чудеса как сын века Просвещения, чья вера во многом основана на разуме. Чудеса являются нарушением установленных Богом законов природы, и здесь Руссо близок к пониманию законов природы «фернейским мыслителем». По Руссо, считает Вульфиус, основные истины религии не противоречат законам разума, а располагаются как бы вне их. Разум «доказывает» истины религии, но не может их коснуться [2, с. 219]. Здесь явно прослеживается традиция восприятия учения Руссо, идущая от русских масонов XVIII–начала XIX в., а также косвенное влияние русской философии всеединства. «…Полная уверенность в основных моментах всякой религии, как, напр[имер], существование Бога, является актом иррационального чувства, лишь подкрепленным соображением разумной вероятности», — пишет Вульфиус [2, с. 223]. Для Руссо, в отличие от Вольтера, уверенность в существовании Бога строится не на разуме, а на иррациональном чувстве, лишь подкрепленном разумными соображениями. В то же время, как и у Вольтера, мораль и религия тесно связаны, мораль невозможна без религии, хотя искренне верующий, преисполненный религиозного чувства Руссо отнюдь не повторяет циничные аргументы Вольтера. У Вольтера с его слабостью религиозного чувства религия сливается с моралью, у Руссо, напротив, мораль сливается с религией.

> Мы видели, что, с одной стороны, вера в Бога строилась у него на созерцании и чувстве природы, а с другой — на врожденном каждому человеку нравственном принципе. Этот нравственный принцип покоится на комбинации чувства самосохранения с состраданием и любовью к порядку человеческого общежития и вселенной вообще, любовью, переходящей в любовь к Творцу того и другого порядка — Богу, — отмечает исследователь [2, с. 281–282].
>
> Руссо, — писал Вульфиус, — понял, что никакие разумные рассуждения сами по себе ничего не могут дать в деле религии, но очень легко могут запутать и привести к совершенно неожиданным результатам. Философская недоказуемость

религиозных истин была для него совершенно ясна, и, конечно, в этом смысле его нужно назвать скептиком. Однако он им был не по отношению к религии, а к философии [2, с. 286].

Таким образом, построение Бога философов невозможно и для Руссо, и для Вольтера, но по разным основаниям. Для Вольтера Бог философский — это по сути своей не Бог, а закон природы. Бог у Вольтера и у Руссо, основан, по сути дела, не на разуме, не на философских принципах, а на религиозном чувстве (гораздо более сильном у Руссо, чем у Вольтера).

Атмосфера русского религиозного ренессанса с его поисками Бога, с попытками соединить Бога философов, Бога религиозной метафизики и Бога конкретного человека в его мистическом опыте, явно влияла на воззрения Вульфиуса, на его восприятие религиозных идей Вольтера и Руссо. По мысли А. А. Ермичёва,

теоретическое содержание русской философии XIX–XX вв. вполне определяется тремя бывшими в его истории попытками сближения истины и справедливости, рефлексивного (теоретического) и мировоззренческого (оценочного) ее содержаний. ‹…› Однако похоже, что, развиваясь, русская философия «подавляющим большинством голосов» отвергла возможность научной религиозной метафизики. ‹…› Так, согласно С. Л. Франку, те, кто думает охватить Бога и мир в системе мысли, подобны ораторам кои фальсифицируют реальность ради «красоты стиля и композиции речи». Если основная проблема религиозного сознания — теодицея — рационально неразрешима, то это и значит, что философия единого принципа невозможна. Он говорит о Боге философов и Боге всех верующих — Иисусе Христе. «…Свести их обоих… к одному Богу абсолютно невозможно, по крайней мере рационально» [7, с. 91].

В начале XX в. весьма актуальными являлись вопросы веротерпимости и свободы совести. 17 апреля 1905 г., в разгар Первой русской революции, был издан Указ об укреплении начал веротерпимости. Он разрешал переход из православия в другие христианские или нехристианские исповедания, ранее это было уголовно наказуемым деянием. Были отменены законодательные ограничения в отношении старообрядцев. Русские мыслители внимательно следили и за политикой отделения церкви от государства, проводимой во Франции в 1905 и 1906 гг. Проблемы веротерпимости у Руссо затрагиваются в работах русских философов и правоведов.

Вульфиус говорит о философской терпимости Руссо и о философской нетерпимости Вольтера. Данные рассуждения — одно из наиболее слабых мест в книге Вульфиуса, т. к. он представляет философскую терпимость только как терпимость к историческому христианству, богословская терпимость у него — разновидность философской терпимости, и для него Руссо является философски терпимым человеком, а Вольтер — нет:

Анализ отношения Руссо к христианству позволяет нам разрешить вопрос о его философской терпимости. Многое в историческом христианстве было для Руссо неприемлемо, как, напр[имер], чудеса или противоречащие, по его мнению, логическим законам догматы вроде учения о пресуществлении. Многое вызывало его резкое осуждение, как, напр[имер], нетерпимость и властолюбие

духовенства, особенно католического; сама возвышенная мораль христианства казалась ему несовместимой с прочным и твердо установленным политическим строем, однако все это не мешало ему признать в христианстве несомненного двигателя человечества по пути прогресса; христианство дало языческим народам истинную идею Божества и усовершенствовало их нравственность. С признанием исторических заслуг христианства у Руссо соединяется презрение к циническим и грубым издевательствам над тем, что в нем для него или неприемлемо, или несимпатично. Еще раз повторяем, нигде и никогда полемика Руссо не теряла достойного характера, он был вполне прав, утверждая, что не любит полемики «à la Voltaire». Таким образом, Руссо действительно заслуживает названия философски терпимого человека [2, с. 300–301].

Вольтер же с точки зрения Вульфиуса отнюдь не является философски терпимым человеком ввиду его вражды к христианству. И здесь его точка зрения коренится в традициях русской общественной мысли, но не консервативной (которая осуждает «безбожника» Вольтера за его вражду к христианству, противопоставляя ему зачастую Руссо), а либеральной, мысли, которая понимала ценность веротерпимости. Так, еще в 70-е гг. XIX в. В. И. Герье отмечал:

Вольтер не мог скрыть, что в христианстве есть начала высокой нравственности и гражданственности, но для него эти начала были совершенно затемнены католицизмом, и к католицизму он относился с полной враждой; к католицизму относились и знаменитые его слова «Écrasez l'infâme». В этом очень много фанатического чувства. Итак, мы видим, что во Франции поборник веротерпимости является вместе с тем и представителем нового фанатизма. Он борется против религиозного фанатизма, который в его глазах есть нечто преступное и безумное, но, борясь с ним, он сам вносит в дело полный фанатизм [4, с. 394]

Как мы отмечали, Вульфиус разрушает миф о Вольтере-атеисте и в то же время объясняет происхождение этого мифа, говоря, что деизм Вольтера не религиозен. В тоже время он разрушает еще один миф, который сохранился до сегодняшнего дня: миф о Вольтере как стороннике полной религиозной терпимости. Безусловно, Вульфиус во многом опирается на традицию, которая показывает Вольтера как защитника невинно осужденных по религиозным мотивам. Эта традиция идет от XVIII в., она характерна и для России, и для Франции, и для других стран. Однако, говоря о терпимости Вольтера, Вульфиус показывает, что Вольтер был сторонником вмешательства государства в дела церкви и, в сущности, поддерживал католицизм как государственную религию, Вольтер отнюдь не считает, что протестантов необходимо уравнивать в правах с католиками [2, с. 156–158, 313]. Вульфиус говорит о том, что с точки зрения богословской терпимости Руссо очень терпим, он выступает за терпимость к различным верованиям и даже к атеистам. [2, с. 292].

Однако т. к. для Руссо главной является внутренняя вера в Бога, то он достаточно равнодушно относится к религиозному культу, для него граждане именно как граждане должны подчиняться культу данной страны, ведь главное не культ, а внутреннее религиозное чувство.

Таким образом, граждане обязаны: во-первых, выражать веру в догматах, необходимых для морали; во-вторых, участвовать в установленном государством

культе и, в-третьих, подчиняться вообще всякому вмешательству власти в культ и не придерживаться того, который властью воспрещен. Другими словами, граждане, в сущности, имеют право лишь внутренне верить во что угодно, но внешним образом свою веру им позволено выражать лишь в границах, устанавливаемых властью, — пишет Вульфиус [2, с. 311].

И Руссо, и Вольтер считают, что граждане государства должны подчиняться ему в вопросах культа. Но если для Вольтера это связано со слабостью его религиозного чувства, с признанием чисто отвлеченной идеи Божества, то для Руссо подчинение государству в вопросах культа и внешней стороны религии связано, наоборот, со слишком сильным религиозным чувством, для которого внешние проявления религии и религиозный культ не являются главными, существенными: «Очевидно, ошибка Руссо состоит в том, что он, как и Вольтер, пролагает резкую грань между культом и верою, не понимая, что такой грани на самом деле не существует, и что культ неразрывно и органически связывается с актом веры и не только в народной массе, но даже и среди философов» [2, с. 303]. «Идея единства власти, положенная Вольтером в основу его понимания отношений государства и церкви, признается в полной мере и Руссо», — отмечает Вульфиус [2, с. 317]. Парадоксально, по Вульфиусу, именно философская терпимость помешала Руссо оценить значение терпимости гражданской [2, с. 315].

Исследование Вульфиуса вызвало живые отклики и критику (см.: [9; 10; 5; 3]). В частности в своей рецензии Э. Д. Гримм, полагал, что неверно рассмотрение Вульфиусом богословской терпимости как разновидности терпимости философской, а также отметил, что недостатком книги Вульфиуса является малое внимание к политическим аспектам понятия веротерпимости. «В результате, нельзя не признать, что отсутствие детального разбора политических взглядов Вольтера, Монтескье и Руссо, — в частности, вопроса о компетенции государства, — лишило автора одного из существенных элементов для полного выяснения их вглядов на веротерпимость и религиозную свободу», — отмечает рецензент [5, с. 374].

Как недостаток книги рассматривает малое внимание к политическим взглядам мыслителей Просвещения в связи с понятием веротерпимости и Н. И. Кареев:

> Особая точка зрения, с какой автор «Очерков по истории идей веротерпимости и религиозной свободы в XVIII в. » предпринял свое «критическое исследование», заключается в признании необходимости изучения этой идеи в связи исключительно с религиозными воззрениями самих ее провозвестников. Такую постановку вопроса нельзя не признать правильною, но в то же время и одностороннею. Кроме религиозного момента, в этом вопросе есть и вопрос политический. Вот эту последнюю сторону А. Г. Вульфиус и не вводит в свои общие соображения [9, с. 463].

Рассуждения Вульфиуса о проблеме терпимости у Руссо связано с рассмотрением этого вопроса в русской мысли. Для русской мысли характерно подчеркивание мотива подчинения у Руссо «человека» «гражданину», это подчеркивается с положительным или отрицательным знаком. Однако в XX в.

мотив философской и богословской терпимости Руссо прослеживается у многих русских мыслителей. Так, С. А. Котляревский, признавая тоталитарные, говоря нынешним языком, тенденции в «гражданской религии» Руссо, считает, что имеется большой «потенциал терпимости» в естественной религии Руссо, которая в идеале совпадает с гражданской религией:

> Напомним, что для Руссо гражданская религия требуется как гарантия необходимого морального единства и необходимой моральной энергии в данном обществе, которое не может существовать одним механизмом учреждений. Государству не нужно даже убеждаться, что граждане действительно верят так; оно удовлетворяется, если все они, дав требуемое обещание, поступят так, как если бы они верили. Мы как будто здесь подходим к беспощадному утилитаризму Гоббса. Но ведь для Руссо гражданская религия есть в то же время естественная религия; ее не нужно фабриковать, не нужно навязывать как нечто чуждое человеческому разуму и человеческому сердцу. Истины, которые в «Contrat social» предлагаются гражданам как их своеобразные политические обязательства, — эти самые истины мудрый воспитатель Эмиля раскроет своему питомцу, когда для этого наступит время [11, с. 610].

Для Котляревского важны те страницы произведений «женевского гражданина», которые призывают к веротерпимости. «А поскольку разрушаются все устои якобинского миросозерцания, производящего себя от “Contrat social”, постольку мы больше и больше ценим другие страницы Руссо, которые призывают прежде всего к терпимости и не приносят “человека” в жертву “гражданину”», — пишет Котляревский [11, с. 614].

Опровергает мнение о тотальной подчиненности «человека» «гражданину» у Руссо и Г. Д. Гурвич. По Гурвичу, Руссо отнюдь не противопоставляет права человека правам гражданина. Руссо, считает Гурвич, утверждает неотъемлемые права личности. Чтобы доказать это, Гурвич вводит разграничение инстинктивного естественного права и разумного естественного права:

> Заключая социальный договор, индивид как бы навсегда отрекается от своих страстей и инстинктов и всецело подчиняет себя власти разумного естественного права. ‹…› Таким образом, выставленное Руссо требование отчуждения всех «прав» индивида в пользу общественного целого, будучи правильно понято, как отказ от инстинктивного естественного права в пользу разумного, меньше всего противоречит велениям разумного естественного права, к вящему утверждению коего такое отречение служит [6, с. 33–34].

В свете такой интерпретации учения Руссо Гурвич рассматривает и гражданскую религию «женевского гражданина». Для него Руссо является сторонником веротерпимости, и его гражданская религия ограничивает свободу веры во имя «вящего утверждения веротерпимости» [6, с. 84]. По Гурвичу, т. к. Руссо полагает, что условием господства общей воли является моральное воспитание граждан, теснейшим образом связанное с религией, «женевский гражданин» вынужден внести ограничения в принцип веротерпимости [6, с. 86]. Учение Руссо о гражданской религии, по Гурвичу, является приложением его идеала к реальной обстановке, к эмпирическим условиям, и находится на периферии его воззрений.

Хорошо сознавая, что для проведения в жизнь всякого идеала невозможно не считаться с реальной обстановкой, с людскими страстями и наклонностями, Руссо стремится в своих построениях принимать в расчет эмпирические условия… Однако воззрения Руссо на эмпирические условия реализации его идеалов, как уже приходилось упоминать, самая слабая сторона его доктрины, к счастью, составляющая только ее периферию. И также, как неправильны все его эмпирические соображения, также явно неудачны и несостоятельны те выводы, которые Руссо на них основывал, в частности учение о гражданской религии. — Умозаключая от необходимости морального воспитания граждан к установлению государственной религии, Руссо совершает двоякую ошибку: с одной стороны, он недопустимым образом смешивает право и мораль, устанавливая для граждан *юридическую обязанность быть моральными*; с другой, произвольно суживает условия морального воспитания религиозными рамками, которые к тому же толкует весьма ограничительно, навязывая гражданам ряд чисто догматических положений. В конечном итоге, учение о гражданской религии, является несомненным нарушением принципа веротерпимости, вторжением в свободу индивида… Однако отвергая это учение как явно несостоятельное, необходимо твердо помнить, что оно не относится к первоосновам системы Руссо, а составляет лишь эмпирическое дополнение к ней, — пишет исследователь [6, с. 87].

Таким образом, в начале XX в. растет интерес исследователей к религиозным идеям Руссо, взгляды Руссо являются одним из аргументов в пользу утверждения веротерпимости.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бирюков П. И. Предисловие редакции // Ж.-Ж. Руссо: pro et contra. Идеи Ж.-Ж. Руссо в восприятии и оценке русских мыслителей и исследователей (XX–XXI век) / сост., вступ. статья, коммент. А. А. Златопольской. — СПб., 2016. — С. 27–29.

2. Вульфиус А. Г. Очерки по истории идеи веротерпимости и религиозной свободы в XVIII веке. Вольтер, Монтескье, Руссо. Критическое исследование. — СПб.: тип. М. А. Александрова, 1911. (Зап. ист.-филол. ф-та С.-Петерб. ун-та; ч. 103).

3. Вульфиус А. Г. Ответ Э. Д. Гримму // Журнал Министерства народного просвещения. — 1912, нов. серия. — Ч. XXXIX, № 5, май. — Отд. 2. — С. 165–176.

4. Герье В. И. История XVIII века // Вольтер: pro et contra. Личность и идеи Вольтера в оценке русских мыслителей и исследователей / сост., вступ. статья, коммент. А. А. Златопольской. — СПб., 2013. — С. 392–394.

5. Гримм Э. Д. [Рецензия] // Журнал Министерства народного просвещения. — 1912, нов. серия. — Ч. XXXVII, № 2., февр. — Отд. 2. — С. 357–384.

6. Гурвич Г. Д. Руссо и Декларация прав. Идея неотъемлемых прав индивида в политической доктрине Руссо. — Пг.: Тип. Б. М. Вольфа, 1918.

7. Ермичёв А. А. О философии в России: исследования, полемика, заметки. — СПб.: Изд-во СПБГУ, 1998.

8. Златопольская А. А. Идейное наследие Вольтера в России (XVIII — XXI век) // Вольтер: pro et contra. Личность и идеи Вольтера в оценке русских мыслителей и исследователей / сост., вступ. статья, коммент. А. А. Златопольской. — СПб., 2013. — С. 7–28.

9. Кареев Н. И. Отношения между политикой и религией у философов XVIII века (По поводу одной новой книги) // Вольтер: pro et contra. Личность и идеи Вольтера

в оценке русских мыслителей и исследователей / сост., вступ. статья, коммент. А. А. Златопольской. — СПб., 2013. — С. 461–479.

10. Кареев Н. И. Три новые русские книги по французской истории XVIII века // Вестник Европы. — 1911. — Кн. 10. — С. 329–333.

11. Котляревский С. А. Гражданская религия у Руссо // Ж.-Ж. Руссо: pro et contra. — М., 2005. — С. 600–614.

12. Лотман Ю. М. Руссо и русская культура XVIII — начала XIX века // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. — М., 1969. — С. 555–604.

13. Михайловский Н. К. Вольтер-человек и Вольтер-мыслитель // Вольтер: pro et contra. Личность и идеи Вольтера в оценке русских мыслителей и исследователей / сост., вступ. статья, коммент. А. А. Златопольской. СПб., 2013. — С. 222–290.

14. Руссо Ж.-Ж. Исповедание веры савойского викария / пер. А. Русановой. — М.: Посредник, 1903.

15. Руссо Ж.-Ж. О боге / пер. с фр. Л. Н. — СПб.: Сенат. тип., 1908

16. Руссо Ж.-Ж. Эмиль или о воспитании / пер. П. Первова. — М.: Книгоиздательство К. И. Тихомирова, 1911.

17. Руссо Ж.-Ж. Эмиль или о воспитании / пер. с франц. М. А. Энгельгардта. — СПб.: Изд-во газеты «Школа и жизнь», 1912.

18. Руссо Ж.-Ж. Эмиль или о воспитании / пер. с франц. М. А. Энгельгардта. — СПб.: Изд-во газеты «Школа и жизнь», 1913.

19. Философов Д. В. Жан-Жак Руссо (К двухсотлетию со дня рождения) // Ж.-Ж. Руссо: pro et contra. — СПб., 2005. — С. 395–398.

20. Pomeau R. La religion de Voltaire: Thèse pour le doctorat ès lettres; Univ. de Paris. Faculté des lettres. — Paris: Libr. Nizet, 1956.

Из архива русской мысли

К. В. Артем-Александров

К СТАТЬЕ А. Л. КАЗЕМ-БЕКА «КОГДА ПОСЛЕДНИХ ЛЕНИНЦЕВ СТАВЯТ К СТЕНКЕ»

Тридцатые годы XX в. были тяжелейшим испытанием для народов СССР. Фашистские режимы в Европе, возникшие в ответ на политику Коммунистического Интернационала, стали опасны для всего мира, а ось Берлина — Рима — Токио направлялась не только против СССР. Поэтому Советское правительство стало уговаривать Европу и США перестать утешаться дихотомией «фашизм — коммунизм», а осознать значимость другой дихотомии «война — мир». Японская агрессия в Китае и против КВЖД прямо говорила об опасности войны, грозящей всему миру. Советская страна, занятая своими неспокойными внутренними проблемами (политическая нестабильность в верхах ВКП(б), тяжелое экономическое положение населения, трудности индустриализации), искренне желала мира, полагая, что мир и цели Коминтерна не исключают друг друга. В принципе, так оно и было. Советскому правительству, озабоченному более чем скромными достижениями после десяти лет большевистской революции, совсем не нужна была война. Ленинский принцип мирного сосуществования двух систем стал особенно актуален. На Международной экономической конференции в Женеве 23 мая 1927 г. председатель советской делегации В. В. Осинский с удовлетворением констатировал, что этот принцип уже и сейчас принят большинством капиталистических государств как данность. Уже этим был сделан шаг к его действительной реализации. СССР не мог бы существовать в военных условиях; ему был нужен мир и только мир. И страна боролась за мир.

На Женевской конференции по разоружению в феврале 1933 г. Советское правительство предложило принять общее определение агрессора, подчеркнув в нем, что никак нельзя оправдать агрессию, т. е. вооруженное нападение, никакими соображениями — ни политического, ни стратегического, ни экономического порядка. Соображения идеологического порядка документ просто не принимал во внимание, полагая нормой отделение идеологии от политики.

На экономической конференции в Лондоне в июле 1933 г. М. М. Литвинов пояснял: «Одним и далеко немаловажным фактором создания чувства

политического беспокойства является отношение капиталистического мира к 170 миллионному народу, который ввел в своем государстве советский строй и строит социализм, то есть осуществляет идею, исключающую возможность всяких международных войн и экономических кризисов». Он сожалел, что «хотя Международная экономическая конференция 1927 г. признала принцип мирного сосуществования на данном отрезке истории двух систем — капиталистической и социалистической — этот принцип до сих пор не всеми государствами претворен в дело».

Усилия СССР не остались без отклика. В частности, в 1933 г. США устанавливают дипломатические отношения с СССР. Это событие было высоко оценено сталинским руководством. Оно считало, что теперь проведена граница между старым временем, когда США считали оплотом для антисоветчины в различных странах, и новым, когда этот оплот добровольно снят с дороги ко взаимной выгоде обеих стран.

Наконец, 12 декабря 1933 г. ЦК ВКП (б) принимает историческое постановление, которым предполагалось необходимой деятельность СССР по созданию системы коллективной безопасности. Во исполнение этого решения СССР 18 сентября вступает в Лигу наций с обширными мирными предложениями в пользу этой самой коллективной безопасности. Естественно, идея мировой революции фактически перестала быть лозунгом государственной политики Советского Союза.

Отказ от идеи мировой революции, подтверждение принципа мирного сосуществования, курс на строительство социализма в одной стране не только сегодня, но уже и в 30-е гг. многие объясняют как форму сознательной национализации большевизма: де, Сталин «пошел на уступки национальной стихии. «Старобольшевиков», державшихся по тем или иным причинам за учение Ленина, он выдал головой «младобольшевикам», которые постепенно стали познавать ценность Отечества, семьи и человеческой личности».

В какой-то степени, наверное, так и было. Строительство социализма в одной стране не могло не повернуть сознание к традициям русской истории, к энергии национального чувства. В России, принявшей форму СССР, такой поворот не мог не состояться потому, что история всегда национальна, а не интернациональна. Патриотическое воспитание советского человека в близком будущем отозвалось в годы Великой Отечественной войны.

О том, как Советская власть пересмотрела свое отношение к русской истории, наш журнал рассказывал в «Архиве русской мысли» в предыдущем выпуске «Вестника РХГА» (2017, т. 18, вып. 4).

Но было бы наивно думать, что новое поколение партийцев искренне и сознательно хотело такого поворота… Просто все складывалось так, а не иначе… «В буднях великих строек» приходило новое поколение руководителей, перед которыми уже не стояла задача прямой борьбы с мировым капитализмом. Шла яростная борьба за власть, а со стороны это выглядело становлением национал-большевизма.

А русское зарубежье — кто с ужасом, а кто со злорадством — смотрело на происходившее в СССР.

Образец такой реакции — статья А. Л. Казем-Бека «Когда последних ленинцев ставят к стенке», перепечатываемая из младоросской газеты «Бодрость» № 118 от 31 января 1937 г.

Разумеется, вне всякой связи с газеткой младороссов, но зато, по-видимому, в самой прямой связи с московскими процессами, в ней описанными, уже на февральско-мартовском Пленуме ЦК ВКП(б) было принято решение о ликвидации или изоляции лиц, которые рассматривались как враждебные советскому государству элементы. В июле того же года был утвержден персональный состав репрессивных внесудебных органов («троек») по областям СССР. 1 июля Политбюро утвердило оперативный приказ НКВД № 00447, которым определялся состав «троек», устанавливалась общая цифра лиц, подлежащих репрессиям (258 950 чел.), и назывались категории репрессированных — вернувшиеся из ссылки кулаки, члены оппозиционных партий (в прошлом), участники белого движения и т. н. «бывшие» — дворяне, государственные служащие и т. п. Тогда же началась операция по репрессиям среди «инонациональных» — немцев, поляков, латышей, финнов и др.

В 1937–1938 гг. было арестовано 1,578 млн человек (по т. н. кулацкому приказу) и около одного млн человек «по инонациональностям». Осуждено было 1 344 923 человека (при этом «внесудебными органами — 1 210 172 человека). Расстреляно было 668 305 человек. Прекращение политики «большого террора» относится к осени 1938 г.

Так об этом сообщает четвертый том «Большой Российской энциклопедии» (М., 2006. С. 13–14).

В прошлом году постсоветская Россия кое-как отметила 100-летие Великой русской революции. Высокое руководство страны не мешало этому, но само к юбилею осталось безучастным. Совсем уж незамеченным прошло 80-летие «Большого террора», о котором невозможно не упомянуть в связи с публикацией статьи А. Л. Казем-Бека — вождя младороссов.

Младороссы — это участники одного из пореволюционных движений русской эмигрантской молодежи 20–30-х гг. XX ва. Революцию и русскую традицию они соединяли в причудливом лозунге «Царь и Советы». Они были монархистами, полагая, что Россия в силу своей громадности и всегда враждебных к ней соседей обязана иметь сильную единоличную власть. Они не сомневались, что Советы — это адекватная русским традициям форма народовластия. Недаром взбунтовавшийся в 1922 г. Кронштадт заявил о «Советах без коммунистов»…

Об А. Л. Казем-Беке (1902–1977) как вожде и идеологе младоросского движения в нашем журнале (2015, т. 16, вып. 4) написал П. Н. Базанов.

В статье А. Л. Казем-Бека упоминается «Социалистический вестник» — журнал русских социал-демократов — меньшевиков, выходивший в 1921–1963 гг. в Берлине, затем — в Париже, а с 1940 г. — в Нью-Йорке.

Александр Казем-Бек

КОГДА ПОСЛЕДНИХ ЛЕНИНЦЕВ СТАВЯТ К СТЕНКЕ…

Глубже клин между ленинизмом и сталинизмом
Глубже клин между сталинизмом и «младо-большевизмом»
Глубже клин между «бонапартом» и «бонапартистами»

Пять месяцев тому назад расстреляли Зиновьева, Каменева, Смирнова и иже с ними. Уже тогда наметился нынешний процесс. Сокольников был арестован сразу. Серебряков и Пятаков подверглись в то же время сокрушительной артиллерийской подготовке из всех жерл советской печати. Статьи Пятакова и Радека, направленные на обличение тогдашних смертников, сводились к набору площадных ругательств и самых невероятных обвинений. Пять месяцев спустя статьи очередных борзописцев, заступивших их места, полны таких же ругательств и таких же обвинений. Только пять месяцев спустя!..

Действительно, пожаловаться на медленность расправы с людьми Октября, с сотрудниками и друзьями Ильича, с «апостолами большевизма», как выражался меньшевицкий «Социалистический Вестник» — трудно. Нынешний процесс расползается быстрее его предшественника. Правы корреспонденты иностранных газет, дружным хором утверждающие, что значение и масштабы процесса огромны. Еще 17-го января под шумок исчез со столбцов «Известий» Бухарин, их «ответственный редактор», которого стыдливо заменила «редакционная коллегия». «Засыпался» в связи с процессом и Раковский, бывший послом на парижской рю де Гренель. Добрались до Рыкова, бывшего председателем совета народных комиссаров Союза Советских, Социалистических Республик (ни больше, ни меньше).

Засадили и приснопамятного злодея Белобородова, ответственного за убийство Царской Семьи. Когда его в расход, не останется больше на этом свете прямых виновников этого преступления. Свердлов, давший Белобородову санкцию на екатерининскую бойню, испустил дух на собственной койке, Войкова прикончил Коверда. Даже мелкий исполнитель, Юровский, выросший в большого преступника из-за своей роли фактического палача, уже на том свете. Вот видимо и Белобородов получает теперь «путевку» к своим соучастни-

кам… «Пути Творца неизъяснимы, его судеб таинствен ход». От руки своих же сподручных гибнут, один за другим, изуверы, залившие кровью нашу землю.

Наш Робеспьер, возомнивший себя Бонапартом, пытавшийся избежать Термидора прыжком за Брюмер, творит свое дело, движимый роком своей судьбы. Призраки убийц не дают покоя тирану. Поголовные казни боевых товарищей и долголетних сотрудников усугубляют угрозу. Копая братскую могилу «апостолам большевизма», перед смертью изрыгавшим мерзость своих душ, тиран роет яму и себе. тошнотворные излияния мрази в облике людей, посаженной на скамью подсудимых, равны по гнусности лишь измышлениям холопов, выраженных «судьями» и «обвинителями». Еще по поводу процесса зиновьевской группы «Социалистический Вестник» негодовал и сокрушался: садист Сталин заставил «старых революционеров соревноваться на процессе в праве на бесчестье, — восклицал орган меньшевиков, — …несчастье, несчастье, всю глубину которого поистине трудно преувеличить».

Насчет соревнования на бесчестие нельзя не согласиться. Насчет же «несчастья», мы видим в нем большое счастье: счастье для России и ее будущего. Пауки погрызлись на смерть. Третьим радующимся оказывается вся Нация, к которой меньшевики, навсегда покинувшие Россию, себя не могут причислять по причинам вполне понятным. Наступило грозное время. Кровавая схватка на верхушке режима может всю страну привести к новым потрясениям. Но эти потрясения могут быть и предотвращены, если силы, уже отвечающие за дальнейшую судьбу нашего Отечества, во время приступят к надлежащим действиям. Перед лицом безобразных фактов, свидетельствующих о полном разложении правящей среды, вся страна должна будет убедиться в необходимости коренных перемен. слово за Армией. Ее передовые элементы не могут уже не видеть, что так продолжаться не может.

Сталин доделывает то, для чего он был выдвинут исторической судьбой: разгромив идеи Ленина, он добивает его людей. Троцкий уже давно отметил, что «дело не в Сталине, а в тех силах, которые он выражает». Сталин поддался напору новых людей, стремившихся сбросить паразитов, засевших во главе страны. Он пошел на уступки национальной стихии. «Старобольшевиков», державшихся по тем или иным причинам за учение Ленина, он выдал головой «младобольшевикам», которые постепенно начали познавать ценность Отечества, семьи и человеческой личности. Когда пачками казнят подлинных авторов Октябрьской революции и воспевают Родину, сомневаться в том, что «наша берет», невозможно. Те же меньшевики и не сомневаются, а потому и стонут. «Исторический большевизм расстрелян у лубянской стены рукою Сталина. За этой гранью начинается неизбежно убыстренный откат от «Октября». Расправившись с партийным большевизмом, Сталин окажется окончательно в плену у «беспартийных большевиков», у нового правящего сословия знатных людей, у всех «использователей революции», стремящихся закрепить свое господствующее положение в формально «бесклассовом» обществе и в рамках плебисцитарной диктатуры. Если он вздумает упираться, его «уберут» свои». Так писали меньшевики в своем «Вестнике» после казни зиновьевцев. С тех пор события продолжали развиваться.

Наша Нация подходит ныне вплотную к тому поворотному пункту ее истории, когда борьба с остатками наследия Ленина сведется к борьбе с одним Сталиным и его опричниками. Расчистив место вокруг себя, Сталин упростил задачу авангарда Национальной Революции. Постепенно борьба, бывшая еще недавно борьбой с целым коммунистическим станом, превратилась в борьбу с единоличным диктатором, залитым кровью. Но, в известном смысле, подлинная и реальная борьба за раскрепощение нашего народа и очищение нашей земли только начинается.

Ради этой борьбы Русский национализм должен мобилизовать все свои силы. Чем ближе развязка — тем напряженнее усилия. Новый год начался круто. Надвигается «последний, решительный». Перед Русской нацией во всей остроте поставлена задача: «защититься вовне, освободиться внутри».

Для достижения этой двойной цели — один путь. Единственный: долой Сталина! Да здравствует Русская Национальная Революция!

УДК 82–31

Л. В. Богатырёва, К. Г. Исупов [*]

РУССКАЯ КЛАССИКА В ФИЛОСОФСКОЙ И ЛИТЕРАТУРНОЙ КРИТИКЕ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА [**]

Серебряный век изобрел новаторскую технологию общения с классикой. Они назвали ее философской критикой. Каковы черты этой новой критики? Философскую критику интересует не поэтика высказывания, а его смысл, не специфика образной реальности, а слово и поступок героя, не «тайны ремесла», а судьба идей, не авторская стилистика, а позиция автора. Философ-комментатор убежден, что художественное произведение есть эстетическое самораскрытие истории в культуре. Поэтому разговор о тексте был и обсуждением ведущих проблем века, и диалогом вокруг вечных ценностей.

Ключевые слова: Серебряный век, философская критика, русская классическая литература, эстетика, символизм в литературе, критический реализм.

L. V. Bogatyreva, K. G. Isupov

RUSSIAN CLASSICS IN PHILOSOPHICAL AND LITERARY CRITICISM OF THE SILVER AGE

The silver age invented an innovative method or technology for dealing with the classics. They called it a philosophical criticism. What are the features of this new criticism? Philosophical criticism is not interested in the poetics of utterance, but its meaning, not the specifics of image reality, but a word and a deed of the hero, not «arcane arts», but the fate of ideas, not the author's style, but the author's viewpoint. A philosopher-commentator is convinced that a piece of art is an aesthetic self-disclosure of history in culture. So the conversation about the text was both discussion of the major problems of the century and dialogue around the eternal values.

[*] Богатырёва Людмила Викторовна, кандидат философских наук, доцент, Русская христианская гуманитарная академия; bourlaka@mail.ru.

Исупов Константин Глебович, доктор филологических наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия; k.isupov2015@yandex.ru.

[**] Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15–33–11007.

Keywords: Silver age, philosophical criticism, Russian classical literature, aesthetics, symbolism in literature, critical realism.

Критический опыт осмысления родной классики мыслителями рубежа веков возрастал на фоне борьбы с народническим социологизмом и плоским позитивизмом, для которых литература оставалась кладбищем картинок социальной жизни народа. Критика текста неизбежно превращалась в анализ повседневной социальности, т. е. в критику жизни. По заветам Чернышевского, писатель «выносит приговор» злой и несправедливой жизни, и этой акцией обвинения он конкретно участвует в борьбе за лучшее будущее. Эмиль Золя в статьях о натуральном романе тоже называл писателей подлинными прокурорами современности. Ситуация эта до поры до времени выглядела достаточно благородно; в свое время Вольтер, а потом Достоевский (дело Кронеберга) напрямую вмешивались в решения судебных инстанций, заставляя их пересмотреть приговоры.

Но к финалу XIX в. литературная социология почти исчерпала свои возможности. В опусах поздней народнической прозы и в романе натурализма умирал измельчавший классический реализм, а критика в духе Михайловского или Скабичевского и вовсе превратилась в эстетическую политграмоту. Потребовались решительно новые режимы чтения и программы понимания текстов, новые представления об анализе художественного произведения и, соответственно, новый читатель.

Серебряный век изобрел новаторскую технологию общения с классикой — и она раскрылась в такой глубине и прекрасной ясности, какие и не снились всей предшествующей критике. Мыслители рубежа веков нашли очень точное определение для этой обновленной эстетики. Они назвали ее философской критикой. Наиболее яркий пример в этом ряду — Н. А. Бердяев. В статье, посвященной юбилею журнала «Путь», вспоминая эти времена, он сказал: «Появился новый тип критики философской» [3, т. 3., с. 689.]

Каковы же черты этой новой критики?

Философскую критику интересует не поэтика высказывания, а его смысл, не специфика образной реальности, а слово и поступок героя, не «тайны ремесла», а судьба идей, не авторская стилистика, а позиция автора. Философ-комментатор убежден, что художественное произведение есть эстетическое самораскрытие истории в культуре. Поэтому разговор о тексте был и обсуждением ведущих проблем века, и диалогом вокруг вечных ценностей. Чтение Бердяева помогает нам понять и даже пережить тот творческий сдвиг, который совершился в отечественной мысли на рубеже XIX–XX вв.

На Бердяеве сказался и новый тип личности — живой, динамичной и многоликой. Позиция философа за полвека его творчества не раз претерпевала кардинальные изменения, она раздваивалась в соответствии с исконным стремлением Бердяева парадоксально соединять несоединимое. Он создает себе репутацию легального марксиста, чтобы развернуть всестороннюю критику Маркса, а в эмиграции, в Союзе советских патриотов, читать лекции под портретом Сталина [8, с. 77.], он с 1908 г. войдет в круг московских ревнителей православия, чтобы разомкнуть его разрушительной критикой о. Павла

Флоренского (а позже — и о. Георгия Флоровского), он выступит резким оппонентом литературного символизма, чтобы в 1940 г. исповедаться в вере во «вторичную, отраженную, символически-знаковую реальность внешнего <…> мира» [4, с. 96]; творчество Бердяева, неутомимого обличителя эстетизма, стало законченным выражением бытового и философского эстетства; проповедник свободы личности, он построил персоналистскую теорию, которая оказалась ловушкой, коль скоро по ее уставу предлагалось жертвовать даже любовью ради свободы [4, с. 85]; критик психологизма Шестова, Бердяев превратил психологию в инструмент эгоистского самоутверждения личности и «я» философа (см.: [2]).

Все сказанное — не показатель беспринципности Бердяева, а свидетельство верности принципу противостояния завершенным доктринам, сквозь которые философ спокойно идет к своей цели. Читатель вправе спросить, в чем эта цель состояла. Ответ дан в гносеологическом мемуаре мыслителя: «…пусть я не знаю смысла жизни, но искание смысла уже дает смысл жизни» [4, с. 94].

Сюда же хорошо ложится изящный афоризм о. Павла Флоренского: «Если истину можно искать, значит она есть».

Нелюбовь к завершенным формулам и признание самодостаточности философического поиска и мировоззренческой эвристики как таковой хорошо сказались на эпистолярном диалоге Шестова и Вяч. Иванова [16, с. 421–432].

Мировоззренческие конструкции Шестова, что воздвигались на базе «адогматической» апофатики, в принципе не могли завершиться в рамках жесткой нормированной логики. Отсюда ненависть Шестова к Канту с его неальтернативной таблицей антиномий (недаром о. Павел Флоренский на магистерском диспуте сказал о Канте: «Столп злобы богопротивныя»). Поздравляя Шестова с 70-летием, Иванов пишет о людях, для которых дело жизни в духе признается «не сделанным и незаконченным <…> но <…> определившимся в основных чертах, как, примерно, готический собор, похожий в своей недостроенности на прерванное сновидение»; далее идет антитеза: «…я сам, всю жизнь стремившийся к законченным формам» / «шестовское апофатическое исповедание», которому в письме вменен «транценз всякой формы к вящей славе Божией» (в оригинале на латыни) [16, с. 431–432].

Иванов точное слово нашел для характеристики шестовского стиля мышления: готика, не способная завершиться в законченной форме, в отличие от романской архитектуры. «Возвышенной истерией» и «логическим безумием» назвал готику В. Воррингер в книге «Formprobleme der Gothik» (Мюнхен, 1927). Ответ Шестова был таков: «…все же мы, смертные, конечные люди, и ищем здесь, на отмели времен, и законченных форм», а далее Шестов чуть ли не излагает свою книгу о Кьеркегоре, у которого он встретил «такое же понимание транценза»: «Киргергард от Гегеля пошел к частному мыслителю, Иову и от греческого симпосиона к Аврааму»; сообщается попутно, что печатается его новая книга «Афины и Иерусалим» [16, с. 432].

Между «Великим Инквизитором» (1907) и «Ставрогиным» (1914) лежат годы трех разрывов. Это разрыв с элитарным декадентством (1907), с аскетическими святоотеческими традициями русского православия (1911–1912), с собственным революционным прошлым и действительностью в целом, не дающие

ему надежд на этическое оправдание. «Достоевский» цикл составил у Бердяева целую книгу «Миросозерцание Достоевского» [5.] Из этого наследия, перенесенного на европейскую почву, родились персонализм и экзистенциализм.

Восприятие Достоевского на рубеже веков свершалось с непременной оглядкой на Льва Толстого. В сознании современников и наследников мгновенно образовался контрастный тандем двух великих писателей, которые умудрились ни разу не встретиться, хотя и внимательно следили за творчеством друг друга.

Благодаря упрощенной и даже легкомысленной формуле Мережковского («Достоевский — художник духа, Толстой — художник плоти»), ради которой им была написан огромный двухтомник «Толстой и Достоевский» [11], мировоззренческий тандем двух мыслителей обрел черты наивной схемы.

Но положение было исправлено обширным циклом блестящих статей и книг. Толстому никак не могли простить ситуации двух медведей в одной берлоге: неоспоримый по художественному блеску и эстетическому великолепию художественный мир автора удивительной прозы плохо сочетался с проповедническим энтузиазмом Толстого-еретика.

Для многих т. н. христианство Толстого, окрашенное лютеранско-кальвинистскими интонациями, показалось пресным, безрадостным и безблагодатным. Причин к тому было предостаточно. В философской критике и церковной публицистике бурно обсуждалось «Определение Святейшего Синода от 20–23 февраля 1901 г. № 557 с посланием верным чадам Православной Греко-Российской Церкви о графе Льве Толстом».

Полемика вокруг «Определения…» выявила непростые отношения между людьми Церкви и представителями светской культуры, полноценного общения тех и других в возникшем тогда же Философско-религиозном обществе полноценного общения не получилось: это был воистину диалог глухих.

О Толстом высказались виднейшие церковные иерархи: митрополит Антоний (Храповицкий), епископ Ямбургский Сергий, святитель Феофан Затворник, архиепископ Никон (Рождественский), протоиерей Иоанн Восторгов, о. Иоанн Кронштадтский [7].

Философская критика в долгу не осталась. Был создан обширный компендиум ярких текстов с анализом религиозной и государственной позиции Толстого. Это прежде всего выступления В. В. Розанова («Об отлучении Л. Н. Толстого от Церкви», 1902–1906; «Л. Н. Толстой и Русская Церковь», 1912), Н. М. Минского («Толстой и Реформация» 1909), С. Н. Булгакова («Л. Н. Толстой»), Д. С. Мережковского («Революция и религия», 1910), Е. Н. Трубецкого («Спор Толстого и Соловьёва о государстве», 1912).

До и после этих событий не прекращались споры вокруг толстовской идеологии «непротивления». Здесь нельзя не назвать К. Н. Леонтьева («Два графа: Алексей Вронский и Лев Толстой», 1888), В. С. Соловьёва («Три разговора», 1899), Н. Ф. Фёдорова («Что такое добро?», опубл. 1933), Н. Я. Грота («Нравственные идеалы нашего времени», 1893), Льва Шестова («Добро в учении гр. Толстого и Ницше», 1900), Н. О. Лосского («Нравственная личность Толстого», 1911), Н. А. Бердяева («Ветхий и Новый завет в религиозном сознании Л. Толстого», 1912), В. В. Розанова («Еще о гр. Толстом и его учении о несопротивлении злу», 1896), С. Н. Булгакова («Простота и опрощение»,

1912), С. Л. Франка («Нравственное учение Л. Н. Толстого», 1908), П. И. Новгородцева («Об общественном идеале», 1917); относительным завершением полемики стала яркая книга И. А. Ильина «О сопротивлении злу силой» [1].

Лев Толстой так и остался философской занозой в религиозно-эстетическом сознании своего века и века нынешнего. Так и кажется, что чуть ли не вчера сказано Андреем Белым:

> Если бы встретились три профессора — социологии, эстетики, философии — в разговоре друг с другом о Толстом, они старались бы сбыть Толстого друг другу; все трое сошлись бы на признании его ценности; но философ утверждал бы ценность его в эстетике, эстетик в социологии, социолог в философии. Все трое в этом смысле отказались бы от Толстого, сбыв его религии. Как отнеслись религиозные деятели к Толстому, мы знаем: в буквальном смысле они *сбыли* его, изгнали за черту религиозной оседлости. И Толстой стоит перед нами каким-то *Вечным жидом*, неуспокоенным изгнанником из всех мест оседлости современной культуры и государства [12, с. 161].

Попарно-тандемная аксиология (вроде Пушкин / Лермонтов, Гоголь / Достоевский, Достоевский / Толстой, Тютчев / Фет, Чехов / Леонид Андреев), к которой приучил себя Серебряный век, не лучший метод освоения классики. Но зато он давал возможность реально увидеть подлинные масштабы стилевого и мировоззренческого многообразия русской литературы и масштабы ее диалогических пространств в истории.

Были для философской критики имена спорные и бесспорные в их эстетической значимости, но самым бесспорным было имя Пушкина. Даже если и появлялась полемическая о нем статья, вроде соловьевской, она сопровождалась десятком комплиментов.

Пушкин был осознан как центральная святыня отечественной культуры, как воистину «наше всё», как учитель всей русской классики, родоначальник национального литературного языка. В его творчестве неизменно подкупала универсальная открытость миру, его художественный мир включает в себя все многообразие общечеловеческого культурного опыта.

Люди Серебряного века могли принимать или не принимать суждения о нем, скажем, Белинского, но большинство сошлось на том убеждении, что Пушкин — демиург русского эстетического космоса. Все вещи мира и всю его феноменологию он расставил по своим местам, всем явлениям многоцветной жизни нашел адекватные имена, а в слове о мире, Боге и человеке его голос обрел поразительно верные интонации.

Кроме того, сама личность Пушкина явила русский характер, русский гений в максимальной полноте.

На фоне необъятной пушкинианы рубежа веков стоит выделить талантливую книгу М. О. Гершензона «Мудрость Пушкина».

Гершензон попытался понять, каким образом Пушкину, не оставившему ни одного философского трактата и крайне редко вспоминавшего философов (вроде «тяжеловатого Готшеда»), удалось так глубоко проникнуть в истину о жизни, истории и человеке под Божьими небесами, прочувствовать ее и передать средствами художественного творчества. Гершензон определил природу

пушкинского ума не как философическую или безупречно логическую, но как особой остроты и интуитивной проницательности мудрость. Ему дано было проникать в глубину вещей и в тонкие извивы человеческой психики без помощи спекулятивно оснащенного дискурса, а непосредственно, руководясь почвенным ощущением своей Родины, своего народа, своего языка и своего блистательного прошлого. В этом и состоит «самостоянье человека, / ЗАЛОГ величия его». Пушкин, который умел быть и скептиком, доверял историческому человеку и верил в высокое призвание России и в ее всемирно-историческую миссию. Отсюда то качество его героев, которое Достоевский так точно и так загадочно в знаменитой «Пушкинской речи» определил как «всемирно-историческую отзывчивость».

К Пушкину, к его творениям любовно тяготели все лучшие мыслители рубежа веков, кроме Бердяева. Он единственный, кто в эмиграции не появился ни на одном из Пушкинских праздников 1937 г.: Бердяев не любил «сынов гармонии», он видел свою уродненность с людьми трагического мироощущения и эсхатологических предчувствий. Он никогда не сказал бы о себе: «Печаль моя светла». Нет, он назовет себя и Андрея Белого «русскими мальчиками», и свой «негатив» усмотрит в Ставрогине, как сказано в книге «Самопознание». Однако и для него имя Пушкина — знаменательное имя всей национальной культуры России, имя ее исторической памяти, гордости и предмет благоговения.

Новое открытие Лермонтова в эссеистике Серебряного века принесло новые программы чтения и философического комментирования. Когда имена классиков выстроились в живой историко-литературный ряд, возникла необходимость в типологии художественных миров, стилей и собственно человеческих душевно-духовных типов личностей писателей. Позитивистская и народническая манера трактовать тексты исходя из потребностей социальной критики уже мало кого устраивала. В ход пошли аргументы психологического и метафизического порядка, с классиками спорили так, как только свои спорят со своими.

Критик, поэт и юрист С. А. Андреевский печатает статью «Лермонтов» (1890), насыщенную антипозитивистским пафосом; недаром эта работа вызвала раздражение Н. К. Михайловского. Андреевский попытался объяснить пессимизм Лермонтова тем обстоятельством, что дух и воля не нашли у поэта верной «точки приложения»; у поэта не хватило внутренней энергии сохранить себя как духовную целостность, и жизнь выстроилась у него как непрерывная цепь «душевных невзгод».

Весьма популярной антитезой в философическом лермонтоведении станет со временем противопоставление «солнечного» Пушкина «сумеречному» Лермонтову; обоснован этот контраст (теперь он выглядит как банальность и упрощение) как раз в эссеистике Серебряного века.

В статье «Пушкин и Лермонтов» (1914) Розанов подчеркнул мизантропическое настроение и бегство от жизни второго в антитезу гармоническим устремлениям первого. Вот формула из этой статьи: «Пушкину и в тюрьме было бы хорошо, Лермонтову и в раю было бы скверно».

Антитеза «Пушкин / Лермонтов» обоснована в раннем эссе «Вечно печальная дуэль» (1898): Пушкин весь в устремленности к гармонии и целокупному мировосприятию, Лермонтов же желает раствориться в сумерках вечереющего

и бесперспективного века. Эта статья Розанова исполнена сочувствием к судьбе Лермонтова. Важны некоторые тонкие наблюдения Розанова, например, о трактовках Природы у двух поэтов: у Пушкина Природа «существенно минеральна, у Лермонтова она существенно жизненна». Эта остроумная формула говорит о критической проницательности Розанова-читателя: действительно, жизнь и смерть у Пушкина «сняты» (в гегелевском смысле) в общем плане бытия (в контексте знаменитого «И пусть у гробового входа / Младая будет жизнь играть, / И равнодушная природа / Красою вечною сиять»). У Лермонтова тема сна=смерти дана в пантеистическом контексте и насыщена чувством религиозного восприятия Божьего мира как бесценного Дара, на что проницательно указано комментаторами. Здесь впору вспомнить и Тютчева: «Жизни божескосемирной / Хотя на миг причастен будь».

Владимир Соловьёв был мастером разоблачительной критики, что вовсе не свидетельствует о его пренебрежительном отношении к классике; он высоко ценил ее гуманистический пафос и мысль о человеке в его стремлении к благу и Божьей правде. И все же статья 1901 г. «Лермонтов» не лишена дразнящих интонаций (как и статья о Пушкине). Соловьёв демонстрирует нарочито прохладное отношение к Лермонтову как личности и объясняет мизантропию поэта и цинизм его героя Печорина бытовыми мотивами. Соловьев увидел в Лермонтове человека-неудачника, который своей гипертрофированной рефлексией задушил собственный поэтический талант. Соловьев, однако, отметил нелитературный характер лермонтовского демонизма (вопреки расхожим представлениям о байронизме поэта). Соловьёв сам в конце жизни, в период написания «Трех разговоров», объятый мистическими предчувствиями и ощущением скорого явления Антихриста, руководствовался темными внушениями, поэтому он с особенной остротой прочувствовал свою близость атмосфере «Демона» и титаническому романтизму «Мцыри».

Эссе о поэте напечатал в 1909 г. Д. С. Мережковский («М. Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества»). Здесь автор «Героя нашего времени» откровенно вербуется в ряды предшественников и предчувственников того движения «нового религиозного сознания», лидером которого и был Мережковский. Но несомненным достоинством статьи является трактовка поэзии Лермонтова как метафизической по преимуществу, причем метафизика эта — ночная.

Мережковский недалек от истины, когда утверждает, что именно с Лермонтова начинается в нашей классике подлинно метафизическая поэзия.

В форме отзыва на второе издание книги Котляревского «М. Ю. Лермонтов» (1906) А. Блок печатает статью «Педант о поэте». Блок работал с текстами профессионально: в 1920 г. вышел подготовленный им однотомник стихов Лермонтова, а еще ранее — сборник стихов Ап. Григорьева, снабженный вступительной статьей. Удача этих изданий в том, что один романтик комментирует двух других, наглядно демонстрируя преемственность традиции: в случае с Григорьевым — на почве городского романса (что отмечено Ю. Н. Тыняновым), а в ситуации с Лермонтовым — на почве трагического мировосприятия.

Поэт, критик, педагог и переводчик И. Ф. Анненский создает целый цикл в составе двух «Книг отражений»: «Об эстетическом отношении Лермонтова к природе» (1891), «Юмор Лермонтова» (1909); есть и другие материалы.

По верному замечанию комментаторов, «для Анненского характерно особое понимание “юмора” — как контраста, напряженности».

Отметим еще две работы: Б. А. Садовского («Трагедия Лермонтова», 1912) и Ю. М. Айхенвальда («Памяти Лермонтова», 1914). В первой речь идет о роковой роли Мартынова в судьбе поэта, вторая содержит наблюдения над развитием в поэзии Лермонтова антитез родины и чужбины, оседлости и скитальчества; изображению последних посвящен «Парус».

Пристальное внимание было проявлено к творчеству Гоголя. По сути впервые проза Гоголя была осознана в ее метафизической глубине, а не просто как наследие писателя-сатирика и пересмешника. На фоне обширной гоголевианы стоит выделить книгу Мережковского «Гоголь и черт» (печаталась под разными названиями с 1903 г.). Гоголь, таинственный и мистический, показавший грандиозную мистерию утраты человеческого лица, Гоголь, одержимый идеей спасения своей души (что и свело его в могилу), Гоголь, с его мессианской идеей Святой Руси, не мог не импонировать людям Серебряного века. Замечательные эссе создают о Гоголе И. Анненский («Эстетика «Мертвых душ» и ее наследие», 1911), А. Блок («Дитя Гоголя», 1909), А. Белый («Гоголь», 1909), Е. Н. Трубецкой («Гоголь и Россия»), М. О. Гершензон («Завещание Гоголя»), В. В. Розанов («Русь и Гоголь»).

Мережковский-критик работал так же, как и Мережковский — писатель: создается идеологическая схема, и под нее подгоняется весь материал. Упреки в схематизме и рационализме Мережковский выслушивал не раз, однако исследование «Гоголь и черт» отмечено глубиной философского анализа. Это особенно ярко проявилось в комментарии демонологии Гоголя. Если в «Вечерах…» его нечисть еще безобидна и смешна, то начиная с «Вия» ведьмы и монстры загробного мира являют неодолимую силу, а в «Мертвых душах» и вовсе обращены в полусимволические фигуры Мирового зла. Эти тени и смутные абрисы злой жизни незаметно вкрадываются в ткань живой, полнокровной жизни, истощая ее и наполняя искаженными подобиями подлинности. Так создается у Гоголя богатейшая поэтика лживой действительности, которой на самом деле нет, но люди в ней живут и даже не слишком удивлены, что Нос разгуливает по Невскому проспекту, молится в церкви и ездит в карете, не переставая быть просто носом.

Эту прозу позднее назовут гротескным реализмом (М. Бахтин). В «Мертвых душах» показана пошлая повседневность, которая в обычной бытовой сценке вдруг куда-то на половине фразы проваливается в абсурд и невозможную фантастику. Вспомним первый диалог Манилова с Чичиковым. Деревенский бездельник-мечтатель, сладко улыбаясь, слушает собеседника, «выпуская дым из носовой ноздри». В этой полубезумной фразе молчаливо предположено существование еще какой-то «ноздри», помимо «носовой»; где она находится, известно одному Николаю Васильевичу. Или: когда прокурор умер, «все точно узнали, что у него была душа». Надо полагать, что при жизни прокурора убедиться в этом не было возможности. И так по всему роману — живое и мертвое меняются местами, некротическая агрессия Мирового зла нарастает, а жизнь плотно обволакивается ложью, тленом и обманом неправедного и беспамятного мира [6, с. 160–182; 15, с. 630–643].

Внушительный корпус текстов создала философская критика века о Тютчеве, Гаршине, Фете, Полонском. Порой отношения с классикой развертывались в сложную драматургию притяжения/отталкивания. Так получилось у Розанова с Герценом. Не теряя пиетета перед значительным именем, Розанов резко порицал эмигранта-публициста за его революционерство и неуважение к монархической России. Но, чувствуя обаяние герценовской прозы, ее тонкую иронию и историческую компетентность, он полушутливо сказал однажды: «Тень Герцена меня усыновила».

Когда критик рубежа веков имел дело с классикой первоначальной, у него была историческая дистанция, которая обеспечивала объективную оценку. Когда же писать приходилось о современниках, которые на глазах превращались в живых классиков, ситуация менялась. Здесь разброс оценок — от уничижительных до апологетических — был весьма высок.

Так, в частности, получилось с отношением философской критики к Чехову. Философская критика не могла Чехова не заметить и создала о нем внушительный список отзывов, статей и книг (Волынский, Белый, Шестов, Мережковский, Айхенвальд, Философов, Розанов и др.). впечатляюще на этом фоне выглядит умная статья о. Сергия Булгакова «Чехов как мыслитель». Булгакова особенно поразил эпизод из рассказа «В овраге», где в вечереющем лесу юродивая нищенка Липа с мертвым ребенком на руках встречает двух мужиков-плотников — старого и молодого:

> «— Вы святые? — спросила Липа у старика.
> — Нет. Мы из Фирсанова.
> — Ты давеча посмотрел на меня, а сердце мое помягчело. Я и подумала, это, должно быть, святые».
>
> Где и когда подслушал у народного сердца этот диалог Чехов! Как много говорит этот короткий и детский вопрос, выражающий всю несокрушимую, хотя и наивную, веру народной души в существующую и осуществляющуюся святость, но, пожалуй, еще лучше, еще выразительнее ответ на этот вопрос» [15, с. 556].

Смыкаются на рубеже веков две линии классической литературы — старой и новой; не рвутся и линии исторической преемственности в философской критике. Наши эмигранты 1922 г. увезли Серебряный век с собой, чтобы там, в рассеянье, еще раз осмыслить родную словесность Русское художественное слово и русское православное мироощущение — единственное, что позволяло нашей диаспоре чувствовать себя, несмотря на все ностальгические комплексы, относительно единой и неодинокой под Божьими небесами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андрей Белый. Лев Толстой и культура // О религии Льва Толстого. — М.: Путь, 1912. — С. 142–171.

2. Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества. — Париж: YMCA-Press, 1934.

3. Бердяев Н. А. Русский духовный ренессанс начала XX века (К 10-летию «Пути») // Бердяев Н. А. Сочинения. — Париж, 1989. — Т. 3.

4. Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) // Бердяев Н. А. Сочинения. — Париж, 1989. — Т. 1.

5. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. — Praha: YMCA-press, 1923.

6. Виролайнен М. Н. Страх и смех в эстетике Гоголя // Семиотика страха. — Париж; М., 2005.

7. Духовная трагедия Толстого / сост. А. Н. Стрижев. — М.: Отчий дом, 1995.

8. Зайцев Б. Далекое. — Вашингтон, 1965.

9. Исупов К. И. Метафизика Достоевского. — М.; СПб.: Центр гуманитарных исследований, 2016.

10. Л. Н. Толстой: pro et contra / сост., вступ. статья, комм., библ. К. Г. Исупова. — СПб.: РХГА, 2000.

11. Мережковский Д. С. «Л. Толстой и Достоевский» // Мережковский Д. С. Полное собрание сочинений: в 24 т. — М.: Тип. Т-ва И. Д. Сытина, 1914. — Т. 10.

12.О религии Льва Толстого. — М., 1912.

13. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. — М.: Мысль, 1990.

14. Титаренко С. Д. Мистические аспекты жизни и творчества Гоголя в интерпретации русских символистов // Феномен Гоголя. — СПб.: Петрополис, 2011.

15. Чехов А. П.: pro et contra / сост., предисл. и общая ред. И. Н. Сухих, прим. А. Д. Степанова. — СПб.: РХГА, 2002.

16. Шишкин А. Переписка Вяч. Иванова с Л. И. Шестовым // Символ. — Париж; М., 2008. — № 53–54.

УДК 82–32

О. В. Богданова*

«ФУТЛЯРНАЯ ТЕМА» В РАССКАЗЕ А.П. ЧЕХОВА «О ЛЮБВИ»**

В статье рассматривается последний рассказ «маленькой трилогии» А. П. Чехова и предлагается новый взгляд на ведущие мотивы текста «О любви». В предложенном анализе в отличие от традиционных представлений о «футлярности» главного героя Алехина и его ответственности за несостоявшуюся любовь персонажей вина героя вытесняется пониманием его беды, социологические ракурсы сменяются поэтологическими и философскими. Мотив «футлярности» оказывается отодвинутым на задний план мотивом человеческого одиночества, на первое место выдвигается идея о «футляре» не отдельного человека, но природы всей жизни. В статье констатируется, что «футляр жизни» не воспринимался Чеховым оценочно аксиологично, но наследовал пушкинскую философию «На свете счастья нет…»

Ключевые слова: русская литература XIX века, А. П. Чехов, «маленькая трилогия», традиция, «футлярная тема».

O. V. Bogdanova

THE THEME OF ENCASEMENT IN THE STORY OF ANTON CHEKHOV'S "ABOUT LOVE"

The article discusses the short story of the "little trilogy" of A. Chekhov and offers a new perspective on the motifs of the text "About love". In the proposed analysis, in contrast to traditional ideas of "theme of covering" of Alekhin and his responsibility for the failed love, the fault of the hero is displaced by understanding his woes, tragedy. Sociological perspectives are replaced by philosophical problems. The motif of "covering theme" pushed into the background by motive of human loneliness. The article puts forward the idea of "covering" not for the individual life but the whole people life. The article states that Chekhov did not take the "covering life" through estimate. He inherited Pushkin's philosophy of "no happiness".

---

* Богданова Ольга Владимировна, доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института филологических исследований, Санкт-Петербургский государственный университет; olgabogdanova03@mail.ru.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 15–33–11007.

Keywords: russian literature of the twentieth century, A. P. Chekhov, "little trilogy", tradition, the "theme of covering".

Принято считать, что основной нитью, сцепляющей все тексты «маленькой трилогии» А. П. Чехова, стала тема «футляра». Если «футляр» Беликова в рассказе «Человек в футляре» вырисовывался писателем на фоне общественных отношений, в «Крыжовнике» — на уровне семейных (братских) взаимосвязей, то «футлярным человеком» в рассказе «О любви» (1898) неизменно признавался Алехин, «футляр» которого имел субъективно-личностную мотивацию, проистекал от слабости характера героя (точнее, его интерпретации). Между тем в действительности у Чехова «футлярная тема» не столь узконаправленна и связана не с отдельным персонажем каждого из рассказов «маленькой трилогии», но соприкасается с широким спектром проблем человеческой жизни в целом. Социологизированная тема «футляра» оборачивается философской проблемой человеческого одиночества. Современный взгляд на тексты «маленькой трилогии» Чехова (см.: [1–2]) позволяет понять, что, казалось бы, обличительная и обличающая «футлярная тема» на самом деле лишена аксиологических ракурсов и характеры Беликова («Человек в футляре») и Николая Иваныча Чимши-Гималайского («Крыжовник») выписаны не столько разоблачительно, сколько сочувственно. При внимательном взгляде на тексты Чехова обнаруживается, что «негативные» образы Беликова или Чимши-Гималайского наделены «позитивными» коннотациями — «футляр» героя оборачивается «футляром жизни», вина персонажа воспринимается писателем как беда всех и каждого.

История Алехина, как и в «Человеке в футляре», начинается с параллели двух жизненных судеб: там — Мавры и Беликова, здесь — Пелагеи и хозяина поместья. Еще не приступая к рассказу о себе, герой на примере истории любви красивой Пелагеи задается вопросами: «*Как зарождается любовь* <…> *почему* Пелагея не полюбила кого-нибудь другого, более подходящего к ней по ее душевным и внешним качествам, а полюбила именно Никанора…» [4, с. 66]. Судьба Пелагеи становится исходной точкой для предварительного, но важного «уточнения» — сконцентрированности в рассказе «О любви» на личном и индивидуальном «футляре», но, как покажет в итоге текст, на «футляре» общечеловеческом. Обращение героя-рассказчика к «роковым вопросам» [4, с. 66] в «О любви», с одной стороны, вводит в оборот тему «роковой любви», титульную тему рассказа, с другой — выводит ее на уровень «вечных» проблем, «проклятых» вопросов человеческого бытия, когда концепты *любовь* и *жизнь* оказываются едва ли не эквивалентами, уравненными и семантически соотнесенными. Герой Алехин пытается постичь тайну любви — «Тайна сия велика есть» [4, с. 66], но одновременно проникается мыслями о существе жизни, ее законах и непостижимых закономерностях. Неслучайно слова о «тайне великой» — цитата из Библии, из *книги Бытия* [3].

При внимательном прочтении рассказа становится ясно, что текст «О любви» насквозь пронизан мотивами, образами, деталями, исполненными полисемии, *много*значности и *разно*значности. Так, одно только слово «долг», мотивирующее привязанность героя к отцовскому имению, прочитывается с различными смыслами. «По воспитанию я белоручка, по наклонностям —

кабинетный человек, но на имении, когда я приехал сюда, был большой *долг*, а так как отец мой *задолжал* отчасти потому, что много тратил на мое образование, то я решил, что не уеду отсюда и буду работать, пока не уплачу этого *долга*» [4, с. 67]. Герой как будто бы говорит о денежном долге, но упоминание о том, что отец «много тратил» на образование сына, порождает представление и о *долге* сыновнем, о благодарности сына, а следовательно, характеризует героя Алехина как человека долга и чести. Последующая антитеза — остался в отцовском имении, но «не без некоторого отвращения» [4, с. 67] — усиливает *долженствующую* слагаемую характера персонажа.

Чеховские представления об антиномиях человеческой жизни пронизывают и упоминание о том, как герой пытался совместить несовместимое. «В первое время мне казалось, что эту *рабочую жизнь* я могу легко помирить со своими *культурными привычками*; для этого стоит только <…> держаться в жизни известного внешнего порядка. Я поселился тут наверху, в парадных комнатах, и завел так, что после завтрака и обеда мне подавали кофе с ликерами и, ложась спать, я читал на ночь "Вестник Европы". Но как-то пришел наш батюшка, отец Иван, и в один присест выпил все мои ликеры; и "Вестник Европы" пошел тоже к поповнам, так как летом, особенно во время покоса, я не успевал добраться до своей постели и засыпал в сарае в санях или где-нибудь в лесной сторожке — какое уж тут чтение?» [4, с. 68]. Первоначально отторгающее впечатление от неухоженности внешнего облика давно не мывшегося помещика (в «Крыжовнике») находит объяснение, снимается и нивелируется благородными слагаемыми личности персонажа.

Встреча героя с Анной Алексеевной, «женщиной молодою, прекрасною, доброю, интеллигентною, обаятельною» [4, с. 69], не приносит счастья. Рядом с Анной оказывается ее муж, человек хотя и благородный и добродушный, но в чем-то похожий на Беликова из «Человека в футляре». По словам рассказчика, Дмитрий Луганович — «добряк, один из тех простодушных людей, которые крепко держатся мнения, что раз человек попал под суд, то, значит, он виноват, и что выражать сомнение в правильности приговора можно не иначе, *как в законном порядке, на бумаге*, но никак не за обедом и не в частном разговоре» [4, с. 69]. Последующие (в т. ч. речевые) характеристики персонажа только усиливают беликовскую составляющую его личности.

Между тем в рассказе Чехова, полном противоречий и видимостей, разность Анны Алексеевны и ее мужа не мешает им быть по-своему счастливыми. Рассказчик замечает, что «по некоторым мелочам, по тому, например, как оба они вместе варили кофе, и по тому, как они понимали друг друга с полуслов, <он> мог заключить, что живут они мирно, благополучно» [4, с. 69]. Между тем в Алехине уже при первой встрече Анна Алексеевна видит иное — бодрость, взволнованность, воодушевление, которых нет в ее муже: «Вы <…> были *воодушевлены* <и> *очень интересны*» [4, с. 70].

Главный герой и героиня подчеркнуто выписываются автором как персонажи близкие, как характеры сходные и родственные. Неслучайно при первой встрече Алехин «сразу <…> почувствовал <…> существо близкое, уже знакомое, точно это лицо <…> видел уже когда-то *в детстве*, в *альбоме*, который лежал на комоде у <его> *матери*» [4, с. 69]. Родственность душ героев

подчеркивается их умением «беседова<ть> подолгу и подолгу молча<ть>», когда каждый думал «о своем» [4, с. 70]. При этом «свое» у героев тоже оказывается сходным и близким. Так, если выше подчеркивался мотив долга Алехина перед отцом, то невозможность обнаружить чувства Анной Алексеевной объясняется ею (и героем) в т. ч. и тем, что мать героини любила «ее мужа, как сына» [4, с. 72]. «Обоюдный» мотив чести и благородства интенсифицирует как образ Алехина, так и Анны Алексеевны.

Подобно главному герою, героиня воспринимает понятия *любовь* и *жизнь* в семантическом поле уравненности и слиянности. В ее речи концепты «любовь / жизнь» воспринимаются синонимами: «…ее мучил вопрос: принесет ли мне счастье ее *любовь*, не осложнит ли она моей *жизни*» [4, с. 72]. Невоплощенность любви становится для Анны, как и для героя, знаком разрушенной жизни: необходимость хранить тайну любви порождает «*сознание неудовлетворенной, испорченной жизни*» [4, с. 73].

Близость героев акцентирует тонкое понимание Анной Алексеевной сути характера и образа мысли Алехина. Если в начале рассказа сам Алехин говорит о себе собеседникам Ивану Иванычу и Буркину, что «по наклонностям <он> — кабинетный человек» [4, с. 67], то по ходу наррации герой обнаруживает, что и Лугановичи (Анна Алексеевна прежде всего) видели в нем «образованного человека», предназначенного «заниматься наукой или литературным трудом» [4, с. 71]. Анна, подобно Алехину, наблюдательна и проницательна. Рассказчик как будто бы не всегда соглашается с представлением о нем Лугановичей. «Им *казалось*, что я страдаю и если я говорю, смеюсь, ем, то только для того, чтобы скрыть свои страдания, и даже в веселые минуты, когда мне было хорошо, я чувствовал на себе их пытливые взгляды» [4, с. 71]. Однако уже в следующем абзаце звучит признание героя — «Я был несчастлив» [4, с. 71], подтверждающее обоснованность «пытливых взглядов» Анны и ее мужа. Отказываясь от точности «диагноза» Лугановичей, сам рассказчик скоро подтверждает их суждения о нем — обнаруживая несогласие, оказывается солидарен с ними. «Плюс» оборачивается «минусом», «минус» — «плюсом».

Как и в других рассказах «маленькой трилогии», законы логики не властвуют в рассказе «О любви». «…Я старался понять тайну молодой, красивой, умной женщины, которая выходит за неинтересного человека, почти за старика (мужу было больше сорока лет), имеет от него детей, — понять тайну этого неинтересного человека, добряка, простяка, который рассуждает с таким скучным здравомыслием, на балах и вечеринках держится около солидных людей, вялый, ненужный, с покорным, безучастным выражением, точно его привели сюда продавать, который верит, однако, в свое право быть счастливым, иметь от нее детей; и я всё старался понять, почему <…> в нашей жизни произошла такая ужасная ошибка» [4, с. 72]. Чеховский герой ищет ответ на мучающие его «проклятые» вопросы, при этом интертекстуальный фон речевого пассажа Алехина глубок и емок. Едва ли не каждая полуфраза этого страстного монолога словно бы имеет в русской литературе (и в творчестве Чехова) свою предысторию, свой подробный сюжет и детализацию.

«*Тайну молодой, красивой, умной женщины, которая выходит за неинтересного человека, почти за старика*» можно проследить в судьбе героини И. С. Тур-

генева: за сорокалетнего старика Одинцова выходит замуж двадцатилетняя Анна Сергеевна Локтева в романе «Отцы и дети». И причина «тайны» «трагическая» — спасение себя и малолетней сестры Кати после смерти родителей.

«*Скучное здравомыслие*» мужа Анны Алексеевны — (авто)интертекст, едва ли не прямое указание на почти «родственника» Лугановича, учителя древнего греческого языка Беликова из «Человека в футляре».

Герой, который «*держится около солидных людей*», заставляет вспомнить «Ионыча», главный персонаж которого без интереса, но с почтительной постоянностью посещает губернский клуб городских вельмож.

Эпитеты «*вялый, ненужный*» порождают аллюзию к образу Ионыча, Дмитрия Старцева (заметим, Луганович и Старцев тезки — оба Дмитрии).

«…*С покорным, безучастным выражением, точно его привели сюда продавать*…» — фраза, заставляющая воскресить образы учителей гимназии из «Человека в футляре», даже на именины к начальнику приходящих «по обязанности» [4, с. 46], без чувств и симпатии.

А «*право быть счастливым*», несомненно, отсылает к «Крыжовнику», к образу Николая Иваныча Чимши-Гималайского (и глубже — к образу гончаровского Обломова).

Чехов словно аккумулирует в тексте короткого рассказа возможные варианты судеб героев предшествующей литературы (своих и чужих), персонажей в меру «положительных» и «отрицательных», счастливых и несчастных, влюбленных и разочарованных, словно давая понять, что однозначного ответа на «роковые вопросы» нет и быть не может. Семья Лугановичей по-своему счастлива, но одновременно и несчастна. Дмитрий Луганович похож на Беликова, но он же — добр, внимателен, отзывчив. Герой-рассказчик иронизирует по поводу «красных ушей» Лугановича ([4, с. 71], данная деталь повторяется дважды), но разрушить счастье это недалекого человека герою больно и страшно: «…моя тихая, грустная любовь вдруг грубо оборвет счастливое течение жизни ее мужа, детей, всего этого дома, где меня так любили и где мне так верили. *Честно* ли это?» [4, с. 72].

Герой задается «проклятыми» вопросами — «Куда бы я мог увести ее? Другое дело, если бы у меня была красивая, интересная жизнь, если б я, например, боролся за освобождение родины или был знаменитым ученым, артистом, художником, а то ведь из одной обычной, будничной обстановки пришлось бы увлечь ее в другую такую же или еще более будничную» [4, с. 72]. При этом еще в рассказе «Крыжовник», знакомя читателя с помещиком Алехиным, нарратор-повествователь давал портрет героя: «На пороге стоял сам Алехин, мужчина лет сорока, высокий, полный, с длинными волосами, *похожий больше на профессора или художника*, чем на помещика» [4, с. 56]. То есть не только в глубине души, но и по своему внешнему облику «кабинетный человек» Алехин и был профессором, художником, артистом, писателем, творческим глубоким человеком. Именно таковым и воспринимала его Анна Алексеевна, предрекая ему возможную и успешную карьеру человека, занимающегося «литературным трудом» [4, с. 71]. Мотив кажимости, нечеткости суждений и оценок, пронизывает представления героя о себе самом и видение его другими. При этом никто из чеховских персонажей не знает всей правды.

Аллюзийная привязка образа Алехина к образу реальной личности (в т. ч. писателя Чехова и его отношений с Л. А. Авиловой) выявляет надтекстовый слой. Чехов к этому времени (1898) был уже известным литератором, однако в жизни реального человека гипотеза возможного счастья также (как и у героя) осталась невоплощенной. Разные объективные предпосылки (литератор / не литератор) не порождали разности реализации мечты, но приводили к одному и тому же (или сходному) результату. Чехов-прозаик задумывается о том, что кажущееся *препятствие* Алехина (сожаление, что он не актер и не художник) в реальности не разрешает жизненных противоречий и не приносит облегчения и счастья. Человек, по Чехову, может быть счастлив или несчастлив по каким-то неведомым (и для автора, и для героя) причинам, каждая счастливая семья столь же не похожа на другую счастливую семью, как и семья несчастная (спор с мыслью Л. Толстого в «Анне Карениной»). Неслучайно герои рассказа «О любви», близкие и родственные души Алехин и Анна Луганович, оказываются разделенными обстоятельствами и условностями. Кажущаяся близость героев в театре (театре-жизни) — «мы сидели в креслах рядом, плечи наши касались, <…> и в это время <я> чувствовал, что она близка мне, что *она моя*» — в пространстве художественной реальности рассказа оборачивается противоположностью — выйдя из театра, они «всякий раз прощались и расходились, *как чужие*» [4, с. 73].

В критике принято рассуждать о вине Алехина, о его «футляре». Однако сконцентрированность в образе Алехина черт различных персонажей чеховских (и не чеховских) текстов заставляет усомниться в истинности устоявшейся хрестоматийной аксиомы. Неслучайно, имя героя — Павел — имя апостола, автора-«тезки» цитируемого в рассказе «О любви» Послания к Ефесянам о величии «тайны сей», непостижимо великой тайны любви (и жизни).

В рассказе Чехова судьба героя Алехина мало чем отличается от судьбы одиноких героев «маленькой трилогии» Беликова или Николая Чимши-Гималайского и такого же одинокого Ивана Иваныча [1–2].

Обращение к образу Ивана Иваныча мотивировано в данной связи (помимо прочего) тем, что гневливый и вечно раздраженный персонаж находит свое «зеркальное отражение» в тексте «О любви». И этим отражением, как ни странно, оказывается образ Анны Алексеевны. В рассказе «Крыжовник» раздражительность героя была малопонятна и труднообъяснима. Однако в «О любви» она находит (хотя бы) частичное истолкование.

О влюбленной, но несчастной Анне Алексеевне, вынужденной таить чувства, любовь от себя и окружающих, нарратор-рассказчик говорит: «Мы молчали», не считая для себя возможным и честным объясниться в любви, и «при посторонних она <Анна Алексеевна> все чаще испытывала какое-то странное *раздражение* против меня» [4, с. 73], «если я спорил, то она принимала сторону моего *противника*» [4, с. 73]. Акцентуация поля лексем «раздражение» и близкого к нему «противник», нагнетание мотива раздражительности в поведении героини (по поводу упавшей вещи или забытого бинокля [4, с. 73]) отбрасывает свет и на образ Ивана Иваныча. Раздражительность и недовольство братом (или учителями гимназии в «Человеке в футляре») обнажает и эксплицирует положительные коннотации. Малоприятный герой-ветеринар предстает не-

счастным, (возможно) скрывающим некую собственную душевную тайну, хранящим некий сердечный секрет, который мог быть раскрыт новой «историей», рассказанной в иных обстоятельствах, другим, знающим и посвященным персонажем. В контексте всей «маленькой трилогии» (или планировавшейся тетралогии, пенталогии и проч.) резкость черт и качеств полярных, контрастирующих персонажей снимается, приглушается, редуцируется. Образы героев взаимодополняются и находят комментарии-объяснения в характерах и поступках друг друга. Кажущиеся антиномии (резкости и диаметральности) растворяются, и образы героев оказываются более емкими, содержательными, живыми и жизненными.

В этом плане примечательны черновики, относящиеся к тексту рассказа «О любви». Исследователи давно заметили, что в записных книжках писателя на одной странице текста нередко оказываются записи, вошедшие в разные рассказы (чаще всего в рассказы «О любви» и «Крыжовник»), мысли и суждения «из них» словно «перемежаются» [5, с. 88]. Специалисты объясняли это тем, что тексты рассказов создавались одновременно и вышли в одном номере «Русской мысли», т. е. как будто бы Чехов, делая наброски на одной странице, хорошо понимал, в какой из рассказов войдет то или иное наблюдение. Однако нам представляется это иначе.

Например, в Записной книжке I значится: «Когда любишь, то какое богатство открываешь в себе, сколько нежности, ласковости, даже не верится, что так умеешь любить» [5, с. 88] (вошло в журнальный текст рассказа «О любви»). Однако рядом, на той же странице, располагаются слова, которые вошли в другой текст: «Зачем мне ждать, пока ров зарастет или затянет его водой? Лучше я перескочу через него или построю мост» [5, с. 88] (финал рассказа «Крыжовник», слова Ивана Иваныча). И это наблюдение текстологов кажется верным и справедливым. Но если абстрагироваться от канонического текста «маленькой трилогии», то можно вообразить, что последние слова (предварительно, на уровне замысла) могли принадлежать не герою «Крыжовника», а герою или героине рассказа «О любви», желающим преодолеть ров молчания и тайны, построить мост между любящими людьми. Глубинный смысл высказывания не мешает подобной гипотезе — цитируемые слова вполне могли выражать позицию (интенцию) Алехина (а не Ивана Иваныча, как оказалось в конечном итоге).

Или в Записной книжке III после нескольких заметок к рассказу «Крыжовник» значится: «Когда кто-нибудь спорил со мной, она принимала сторону моего противника» [5, с. 36] — т. е. те самые слова об Анне Алексеевне, которые, вероятно, могли войти в «Крыжовник», но в итоге вошли в рассказ «О любви». Иными словами — как текст всей трилогии, так и «перемежающиеся» записи Записных книжек свидетельствуют о том, что мысль художника свободно перемещалась от одного героя трилогии к другому. И их наблюдения над жизнью (как и сами герои) оказывались созвучны, сопоставимы, *цикличны*. Чехов не абсолютизировал «футляр жизни», не социологизировал его, не искал ему объяснений и мотиваций в рамках отдельного рассказа, но констатировал наличие *футляра жизни* — жизни каждого героя (человека), обнаруживал его в каждом из своих персонажей (и в себе), при этом не наделял этот мотив аксиологической (например, негативной) оценочностью. Писатель не «квали-

фицировал» степень футлярности того или иного персонажа, но философски наблюдал «тайну сию» — тайну человеческого сообщества/одиночества («Человек в футляре»), тайну счастья/несчастья («Крыжовник»), тайну любви/разочарования («О любви»), т. е. великую тайну жизни. Герои разных рассказов «маленькой трилогии» демонстрируют (взаимо)дополнительность и (взаимо)добавочность, растушевывая категорическую однозначность «+» и «–».

В заключительных словах Алехина — «о, как мы были с ней несчастны» [4, с. 74] — понимание того, что счастье и несчастье неразрывно смыкаются и перетекают друг в друга, достигается тем, что в финальной части рассказа нарратор несколько раз и в различных вариантах повторит антитетичную формулу жизни — «счастье и несчастье» [4, с. 74], «к счастью или к несчастью» [4, с. 74], и усиливающее их антиномию «рано или поздно» [4, с. 74], «середины тут нет» [4, с. 67], актуализируя пушкинскую мысль «На свете *счастья нет*…»

Обращает на себя внимание и еще одно важное обстоятельство. Включая рассказ «О любви» в собрание сочинений, издаваемое А. Ф. Марксом (1903), Чехов внес в текст несколько стилистических правок и изменил финал [4, с. 381]. В журнальном варианте рассказ «О любви» заканчивался подчеркнуто бытовым диалогом об отъезде Ивана Иваныча: «— Сегодня к вечеру мне нужно быть в городе, — сказал Иван Иваныч, возвращаясь в комнату. — От вас я прямо на полустанок. — Я вас провожу, — сказал Алехин. — Но пешком теперь грязно; в пятом часу наши бабы поедут в Федотово за известкой, так вот кстати и подвезут нас. Надо только приказать, чтобы нам дали пораньше обедать» [5, с. 261].

В тексте собрания сочинений (издание Маркса) рассказ получил лирическую концовку: солнечная картина природы вступала в противоречие с грустными раздумьями слушателей Ивана Иваныча и Буркина после рассказа Алехина. «Пока Алехин рассказывал, дождь перестал и *выглянуло солнце*. Буркин и Иван Иваныч вышли на балкон; отсюда был *прекрасный вид* на сад и на плес, который теперь на *солнце блестел*, как *зеркало*» [4, с. 74]. Герои любовались красивым пейзажем и «в *то же* время *жалели*, что этот человек с добрыми, умными глазами, который рассказывал им с таким чистосердечием, *в самом деле* вертелся здесь, в этом громадном имении, *как белка в колесе*, а *не занимался наукой или чем-нибудь другим*, что делало бы его жизнь более приятной» [4, с. 74]. «Новым» (сокращенным) финалом была акцентирована точка зрения «другого», не Алехина, а его слушателей, которые едва ли не дословно повторили (подтвердили) слова и суждения четы Лугановичей о хозяине поместья Софьино — крутился «как белка в колесе» [4, с. 71] и следовало бы «занимался наукой» [4, с. 71]. Уточнение «в самом деле» обнаруживает неозвученное согласие Буркина и Ивана Иваныча с Лугановичами, порождая представление о том, что та же самая история в устах другого рассказчика могла бы предстать в ином виде. Итоговые суждения и окончательный вывод Алехина о счастье и о жизни словно дискредитируются мыслями героев-слушателей, порождая возможность *иного* ракурса восприятия одних и тех же событий и обстоятельств, демонстрируя их подвижность.

Таким образом, «футлярность» Алехина оказывается много шире приложимости к одному персонажу, воспринимается Чеховым относимой ко всем

персонажам (людям) и воплощает «футляр» не отдельной личности и ее особенностей, но предстает всеобщим и универсальным законом человеческой жизни. «Футляр» жизни у Чехова воспринимается не как *вина* отдельного героя (человека) перед другими, но как *беда* всего человечества, неизбывное *одиночество* всех людей на земле, любого и каждого. Философская система мировидения Чехова оказывается много глубже и шире, тоньше и проницательнее, чем устаревшие социологизированные представления о ней, принятые в отечественном (преимущественно советском) литературоведении.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богданова О. В. Рассказ А. П. Чехова «Человек в футляре»: новое о структуре конфликта. — СПб.: Филолог. ф-т СПбГУ, 2016. — 45 с. (Сер. «Лит. направления и течения». Вып. 80.)

2. Богданова О. В. Рассказ А. П. Чехова «Крыжовник»: еще один «футлярный» герой. — СПб.: Филолог. ф-т СПбГУ, 2016. — 32 с. (Сер. «Лит. направления и течения». Вып. 81.)

3. Послание апостола Павла к Ефесянам (5: 32).

4. Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем: в 30 т. Сочинения: в 18 т. — М.: Наука, 1977. — Т. 10: [Рассказы, повести], 1898–1903. — С. 66–74. — Комментарии. С. 331–488.

5. Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем: в 30 т. Сочинения: в 18 т. — М.: Наука, 1980. — Т. 17: Записные книжки. Записи на отдельных листах. Дневники. — С. 36–88.

УДК 78.071.1

Г. В. Ковалевский*

ИЗ ПРОШЛОГО К ВЕКУ НЫНЕШНЕМУ: К ПРОБЛЕМЕ ВОСПРИЯТИЯ ЛИЧНОСТИ И ТВОРЧЕСТВА П. И. ЧАЙКОВСКОГО**

В статье рассматриваются проблемы восприятия и оценки творчества П. И. Чайковского, начиная с прижизненной критики, и заканчивая рецепцией настоящего времени. Входящий сегодня в число самых исполняемых в мире композиторов, П. И. Чайковский в критике и музыкознании подвергался самым разным оценкам и суждениям, в т. ч. и негативного свойства. Несмотря огромное количество посвященной Чайковскому литературы, фигура композитора по-прежнему ставит перед исследователями немало вопросов.

Ключевые слова: музыка, Чайковский, музыковедение, история русской музыки, история культуры.

Kowalewski G. V.

FROM THE PAST TO THE CURRENT AGE: THE PROBLEM OF RECEPTION OF THE WORK AND PERSONA OF PETER TCHAIKOVSKY

The article considers the problem of reception and evaluation of Peter Tchaikovsky's oeuvre, beginning from the critique in his lifetime, and ending with the reception of nowadays. Today Tchaikovsky is included in a number of the most widely performed composers; but in criticism and in musicology he was given very diverse estimations and judgements, including quite negative. Although there is much literature devoted to Tchaikovsky, the figure of Tchaikovsky still evokes many questions for researchers.

Keywords: Music, cultural history, philosophy, oeuvre, aesthetics.

В истории культуры есть имена, которые в силу своего гения и действия таинственного механизма времени становятся символами, знаками или, по-современному, выражению, «брэндами». Даже далекие от искусства люди

* Ковалевский Георгий Викторович, кандидат искусствоведения, научный сотрудник сектора музыки, Российский институт истории искусств; geokov@gmail.com

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 16–04–00493.

наверняка когда-нибудь да слышали о Микеланджело, Рафаэле, Моцарте, Бетховене, Данте, Шекспире… Петр Ильич Чайковский уже к концу своей жизни стал одним из музыкальных символов России и гордостью страны, а после его кончины, несмотря на смену идеологических векторов, его слава только продолжала расти и шириться. Во всевозможных рейтингах самых исполняемых композиторов всех времен и народов Чайковский давно уже пребывает в первой десятке, разделяя пьедестал почета с боготворимым им Моцартом, а также Бетховеном, Бахом и Брамсом. Сбылись написанные в письме своей благотворительнице Н. Ф. фон Мекк и давно ставшие хрестоматийными слова композитора: «Я желал бы всеми силами души, чтобы музыка моя распространялась, чтобы увеличивалось число людей, любящих ее, находящих в ней утешение и подпору» [29, с. 427]. Но, как справедливо заметил еще в 1986 г. композитор и музыковед Петр Белый, «великое и скромное желание невольно… упростило задачу слушателя. И вот уже он с милым детским варварством ждет и требует от Чайковского лишь повторения привычных музыкальных ощущений и утешается, находя в них столь обжитое “убежище”» [4, с. 75]. Клишированность, слушательская инерция сознания стали одной из главных проблем в восприятии музыки Чайковского. В сущности гениальный балет «Лебединое озеро» превратился в один из «общероссийских» символов наряду с матрешкой и балалайкой, а посещение этого представления — чуть ли не «обязательным» пунктом для иностранцев, приехавших в Петербург. Подобная же история приключилась и с Первым фортепианным концертом, и с фрагментами из «Щелкунчика», «Спящей красавицы» и рядом других произведений. В 1970 г., когда весь мир отмечал 200-летие со дня рождения Бетховена, композитор-авангардист Маурисио Кагель предлагал прекратить исполнение музыки классика, дабы вернуть чистоту восприятия «замыленному» на бетховенских темах уху. В отношении Чайковского тоже порою можно услышать подобные призывы. Однако житейская практика показывает, что подобные предложения не работают, уж слишком мощные механизмы, в т. ч. и коммерческие, задействованы вокруг имен гениев. Тем не менее, у слушателя и исполнителя все равно есть выбор — поддаться на соблазнительные клише потребительского общества или включиться в трудный и энергозатратный процесс изучения и постижения. Ведь Чайковский не виноват, что его по сути превратили в объект массовой индустрии, и его кажущаяся «доступность» — лишь одна сторона медали.

Перефразируя крылатую фразу про Петра Ильича Чайковского, можно с полной уверенностью сказать, что «Чайковский в России — больше чем композитор». Его имя наряду с Пушкиным стало национальным мифом. А в мировом масштабе популярность Чайковского давно обогнала известность русского национального поэта в силу языковых причин. На западе не стоит вопрос «пушкинизировать» ли Чайковского в связи с его операми, скорее наоборот, Пушкина больше изучают по Чайковскому. Если посмотреть на экранизации «Евгения Онегина», то практически все это будут экранизации оперы Чайковского. Экранизация романа существует лишь одна, принадлежащая британскому режиссеру Марте Файнс, с ее братом, актером Рэйфом Файнсом, в главной роли. С сюжетом «Пиковой дамы» большинство

западных слушателей также знакомы по опере П. И. Чайковского. Сказанные Блоком в письме к П. П. Перцову слова, что «Пушкин “аполлонический” полетел в бездну, столкнутый туда рукой Чайковского — мага и музыканта» [6, с. 587], наверное, как никакая другая метафора, дали представление о том, что произошло с «Пиковой дамой» после премьеры оперы Чайковского.

Вместе с Пушкиным Чайковский у нас в стране уверенно держит лидерство по количеству книг, статей и прочих публикаций, ему посвященных. Монументальная и кропотливая работа сотрудника Государственного института искусствознания Светланы Петуховой по сбору литературы о композиторе увенчалась вышедшей в 2014 г. книгой «Библиография жизни и творчества П. И. Чайковского. Указатель литературы, вышедшей на русском языке за 140 лет (1866–2006)» [22]. Библиографический список насчитывает 5746 позиций, включающих как небольшие заметки и упоминания в статьях, так и солидные монографии. Но эта впечатляющая цифра, конечно, не окончательная, как пишет автор, «это примерно четвертая часть только тех материалов о Чайковском, названия которых можно найти в библиографических отделах библиотек и архивов на библиографических карточках, а также в энциклопедиях и справочниках» [22, с. 17]. В большой и обстоятельной статье, предпосланной изданию, С. А. Петухова справедливо замечает, что «объединить в одном документе все, что написано о композиторе, нереально. Однако дать представление об основных направлениях этой литературы, наметить критерии и границы научных подхода, отбора, классификации, установить причины изменения профессионального и общественного интереса к Чайковскому — безусловно возможно» [22, с. 17].

Так же, как и в случае с музыкальными произведениями, в литературе о Чайковском сложились определенные стереотипы, во многом утвержденные еще советской цензурой. А после падения «железного занавеса» вместе с серьезными исследованиями и публикациями архивных материалов в страну хлынул поток достаточно низкосортной литературы, либо спекулирующей на неоднозначных моментах биографии и множащей домыслы, либо повторяющей старые клише. Серьезная работа по изучению и систематизации творчества П. И. Чайковского ведется в его мемориальном Доме-музее в Клину, однако опубликованные организацией альманахи (с 1995 по 2016 г. вышло три выпуска) труднодоступны и почти не представлены в интернете. Между тем ожидает своего освоения и анализа большой свод статей XIX в., посвященных П. И. Чайковскому. Из огромного количества публикаций в советские годы вышли отдельным изданием работы друзей Петра Ильича и его самых, пожалуй, внимательных и ревностных критиков — Г. А. Лароша и Н. Д. Кашкина, однако в процентном соотношении они представляют довольно небольшую часть.

Первый раз имя Чайковского в прессе появляется 24 марта 1866 г., в помещенной в «Санкт-Петербургских ведомостях» заметке композитор и критик Цезарь Кюи, упоминая о состоявшемся 31 декабря 1865 г. концерте выпускников консерватории, на котором прозвучала кантата «К радости» на текст оды Шиллера, безапелляционно ставит приговор: «Консерваторский композитор, г. Чайковский — совсем слаб <…> если б у него было дарование, то оно хоть

где-нибудь прорвало бы консерваторские оковы» [17, с. 2]. В этой же статье Кюи ругает недавно написанную оперу Вагнера «Тристан и Изольда», зато всячески поддерживает недавно прозвучавшую симфонию юного Римского-Корсакова. История непростых взаимоотношений П. И. Чайковского с критикой в первые годы его на композиторском поприще подробно описана в статье М. Ш. Бонфельда [8] и в уже упомянутом библиографическом справочнике С. А. Петуховой.

Впоследствии Кюи становится одним из самых «сердитых» по отношению к Чайковскому рецензентов, нередко совершенно незаслуженно пуская ядовитые стрелы в адрес произведений, которые в наше время давно и прочно стали классикой («Банальнейшие мысли, избитейшие гармонии, грубая отделка, вернее, отсутствие отделки и формы, аляповатость, отсутствие вкуса и изящества — вот характеристические черты музыки к “Снегурочке”»; Первый фортепианный концерт — «сочинение талантливое, но легонькое, напрочь лишенное глубины и силы» (цит. по: [8, с. 62, 64])). Конечно, критика в XIX в. не имела такого решающего воздействия на судьбу того или иного художника, как это позже случится в Советском Союзе, где все публикуемое в прессе было согласованао с идеологией партии и правительства и могло запросто повлечь жесткие карательные меры. В XIX в. в основном был принят плюрализм, однако известно, что Чайковский в силу своего характера болезненно реагировал на выпады в своей адрес. Так, статья Г. А. Ларош в газете «Современная летопись», где он позволил себе сказать об опере «Воевода», что «она обличает в композиторе ограниченную способность применяться к разнообразным задачам слова и ситуации, отсутствие русского народного элемента и неумение или, вернее, нежелание подчинить оркестр голосам» [18, с. 25], стала причиной размолвки с Чайковским на несколько лет, отношения впоследствии удалось установить с большим трудом (см.: [13]). Как справедливо замечает С. А. Петухова, особенно обидела композитора мысль, что все его творчество представляет собою подражание немецким романтикам и Рубинштейну. В письме к брату Модесту Чайковский жаловался: «Точно будто я только и умею, что компилировать, где попало… Мне неприятна общая моя характеристика, из которой явствует, что у меня есть захваты от всех существующих композиторов» (цит. по: [22, с. 32]).

Вторая мысль, которая практически на каждом шагу встречается в прижизненной критике и которая сильно задевала композитора: «Чайковский по преимуществу композитор инструментальный, и вокальная музыка слабая сторона его таланта» [15, с. 2]. Этот тезис, оброненный пробующим свои силы в качестве музыкального критика С. Кругликовым в 1880 г., был совершенно не нов. Даже проницательный Ларош больше подчеркивал значение Чайковского именно как симфонического, а не оперного музыканта. Для композитора же было чрезвычайно важно получить успех именно на музыкально-театральной сцене. И успех этот он получил в полной мере, написав оперу «Евгений Онегин», представленную сначала в 1879 г. в Москве, а в 1884 г. — на Императорской сцене Мариинского театра в Петербурге (сделать специальную редакцию для этого представления Чайковского лично попросил Александр III). Один из немногих, кто поддержал композитора на его оперном поприще, был Н. Д. Кашкин, его суждения об оперных премьерах достаточно взвешены и объективны. После

смерти же композитора критик в развернутом некрологе позволил себе такие слова: «В области оперы П. И. Чайковский <…> должен занять место вслед за Глинкой. Его оперы, кроме их мелодического, гармонического и вообще музыкального богатства, представляют собой много нового и самостоятельного в развитии этой формы искусства и будут служить, вместе с операми Глинки, исходной точкой для позднейших русских композиторов» [11, с. 997–998]. Пройдет меньше полувека, и эта цитата из Кашкина сделается «орудием борьбы» советских идеологов, призывавших «новейших» композиторов вернуться к т. н. реализму, якобы выраженному в музыке Глинки и Чайковского…

Среди опер Чайковского особенное место занимает «Пиковая дама». Созданная во Флоренции в необычайно сжатые сроки на волне творческого подъема, она сразу же заняла исключительную роль не только в наследии композитора, но и в мировой музыкальной культуре. Мистифицированный Пушкиным из «новейшей гадательной книги» эпиграф к повести «Пиковая дама означает тайную недоброжелательность» роковым образом часто «работал» против тех, кто так или иначе соприкасался с этим сюжетом. Если обратиться к истории последних земных дней Петра Ильича, то, будучи в Петербурге, нетрудно заметить, что дом, в котором скончался Чайковский, находится ровно напротив особняка Натальи Голицыной, бывшей для Пушкина прототипом знаменитой графини, а, соответственно, перекресток, на котором находится дом Голицыной, и доходный дом, ставший последним пристанищем композитора, в народе назывался «пиковым перекрестком» (см.: [21, с. 30]). «Пиковая дама» почти сразу вызвала неодобрительные отзывы в прессе. М. И. Чайковский, либреттист «Пиковой дамы» и автор первой капитальной биографии П. И. Чайковского, впоследствии сетовал, что «гг. рецензенты, почти единодушно разнеся либретто на все корки, и оперой остались не совсем довольны». Один, характеризуя музыку Чайковского в «Пиковой даме», «сказал бы, что в деле инструментовки он вдохновенный поэт, что же касается до самой музыки, то Чайковский во многом повторяет самого себя, не брезгуя воспоминаниями о других композиторах». Другой нашел, что «новая опера явилась наиболее слабым произведением из всего, до сих пор написанного Чайковским в этой области». Затем, высказав новую и оригинальную мысль, что Петр Ильич «более симфонист», чем оперный композитор, признал, что «Пиковая дама», даже по сравнению с «Чародейкой», «представляет значительный поворот назад», что «едва ли можно предсказать этой опере прочный успех в будущем» [27, с. 368]. К счастью, предсказания критиков не сбылись, однако уже в самых первых критических отзывах можно увидеть два соображения, которые эхом сказались (и продолжают сказываться) на всей последующей сценической жизни «Пиковой дамы». Первая из них: «Пиковая дама» была задумана как опера на пушкинский сюжет, но из-за литературной бездарности Модеста Ильича замысел не был должным образом воплощен. Вторая, вытекающая из первой: Петру Ильичу просто не повезло с либреттистом, отказать любимому брату он не мог и, соответственно, идти на лишний конфликт с ним не хотел. Между тем, если внимательно проанализировать текст вместе с *музыкой* и обратиться к истории создания оперы, то можно увидеть, что все те нелепости, в которых обвиняли либреттиста, были важны прежде всего для композитора. Первое

из них, по поводу которого ломались и продолжают ломаться копья, — перенос действия в XVIII в., как минимум на полвека назад от времени действия «Пиковой дамы» Пушкина. Но известно, что когда Модест готовил либретто для вызвавшегося первоначально сочинять музыку Н. С. Кленовского, о хронологическом сдвиге речь не шла. XVIII в. появился в опере только тогда, когда в работу включился Петр Ильич. На то, *что* значил для Чайковского XVIII в., указывает А. И. Климовицкий в статье «"Пиковая дама" П. И. Чайковского: Культурная память и культурные предчувствия» [12]. К этой блестящей, во многом исчерпывающей работе, можно добавить еще несколько штрихов. Обращаясь к дневникам Чайковского, можно убедиться в той исключительной роли, которую играла для него фигура В. А. Моцарта: «…если Бетховен в моем сердце занимает место, аналогичное с Богом Саваофом, то *Моцарта* я люблю как Христа музыкального. Кстати, ведь он жил почти столько же, сколько и Христос» [28, с. 197]. Ключевое слово в этой цитате — «Христос», с которым Чайковский в музыке отождествляет Моцарта. Соответственно XVIII в., в который он жил, становится для Петра Ильича не просто неким хронотопом, но *священным* временем, осененном присутствием «Христа музыкального», т. е. Моцарта. Естественно, это ничего общего не имеет с реальным XVIII в., и все временные «нестыковки» для Чайковского совершенно неважны.

Второй тезис — о «плохом либреттисте» Модесте Ильиче — был разобран еще в советское время одним из крупнейших ученых, сыгравших колоссальную роль в освоении творческого наследия П. И. Чайковского, Василием Васильевичем Яковлевым, в работе «Модест Ильич Чайковский — автор оперных текстов» [30]. Исследователь подробно описывает, насколько тесно сотрудничали братья, достигая полного взаимопонимания в видении концепции целого. Более того, Модест Ильич (оставим в стороне степень его относительно среднего дарования) был просто необходим композитору как проводник в пространство мифа, которому можно было бы полностью доверять, как родная душа, пусть не до конца понимающая, но чувствующая, какой шаг в данный момент необходимо сделать.

Исходя из вышеизложенных представлений можно констатировать, что взявшийся «пушкинизировать» «Пиковую даму» Чайковского Мейерхольд изначально стоял перед неразрешимой задачей (подробно о перипетиях, связанных с постановкой В. Э. Мейрхольдом «Пиковой дамы», см.: [12; 19]), т. к., по большому счету, опера «Пиковая дама» имеет к Пушкину примерно такое же отношение, как «Кольцо нибелунгов» Вагнера к средневековой поэме «Песнь о Нибелунгах».

Вызвав недоумение у современных Чайковскому критиков, «Пиковая дама» получила признание и восторг уже в кругу художников следующего поколения. А. Н. Бенуа в подробностях описывает день премьеры и дает понять *что* стала для него значить эта опера: «Меня лично "Пиковая дама" буквально *свела с ума*, превратила на время в какого-то визионера, пробудила во мне дремавшее угадывание прошлого. Именно с нее начался во мне уклон в сторону какого-то культа прошлого…» [5, с. 652].

«Культ прошлого», о котором говорит Бенуа, далеко не для всех его современников выглядел положительным качеством. В начале второго десяти-

летия XX в. на страницах прессы возникает образ композитора, как «певца тоски и печали» (см.: [26]). На этом фоне особым образом выделяется статья Н. Я. Мясковского «Чайковский и Бетховен» [20]. Несмотря на резкость отдельных оценок (Мясковский критически необоснованно набрасывается на Брамса и Малера), автор приходит в итоге к совершенно обоснованному выводу о природе симфонизма как умении «заключить образность и эмоциональность субъективных переживания в объективные рамки традиционной формы» [22, с. 58].

Выраженный предреволюционной интеллигенцией тезис о Чайковском как о композиторе «вечной грусти» активно используется в первые советские годы: «Музыка Чайковского гнетет и расслабляет душу. В ней много гипноза, но гипноза не сильной воли, не могучей уверенности в своих силах; она ввергает душу в уныние и беспросветность» [10, с. 21]. Однако пройдет несколько лет, и ветра «задуют» в совершенно иную сторону. Мощным толчком к переосмыслению в Советском Союзе творчества Чайковского стала статья Р. И. Грубера «Как слушает музыку рабочая аудитория» [9], из которой следовало, что несмотря на объявление Чайковского идеологически вредной персоной, его музыка продолжает пользоваться огромной популярностью и занимает первые строчки в числе слушательских предпочтений. Новой власти стало ясно, что «сбросить с парохода современности» Чайковского не получится, а следовательно, надо придумать способ сделать его «своим». Об этапах становления советского мифа о Чайковском как о великом реалисте, чувствующем душу русского народа, обстоятельно, с приведением массы примеров пишет музыковед Марина Раку в своей монографии «Музыкальная классика в мифотворчестве советской эпохи» [24]. Исследовательница приводит в частности один из курьезных примеров: стихи для детей Самуила Борисовича Фрида, печатавшегося в Ленинграде под псевдонимом Фри-Дик:

На обложке книжки дядя —
Аккуратненький, седой.
На него, ребятки, глядя,
Каждый спросит: кто такой?
Что он сделал, чем прославлен,
Чей он старенький отец,
Может, к ордену представлен
Неизвестный нам боец?
Может, дяденька в колхозе
Отличился как герой,
За езду на паровозе
Был прославлен всей страной?
Может, он на парашюте
Прыгнул с страшной высоты,
В героической минуте
Занял важные форты?
Вовсе не был он героем,
И фортов не занимал,
Но науку брал он с боем —
Все уроки посещал

Ну, теперь узнайте, дети,
Кем он был, и кем он стал:
В детстве был отличник Петя —
На рояле он играл.
Каждый день наш Петя гаммы
Стал старательно учить.
Ну теперь решите сами,
Кем же Петя должен быть?
Вы задумались немножко,
Ну, так я вам подскажу:
Написал он песню «Крошка»
Для собачки, для Пежу,
Сочинил он плясовую
Для танцующих котят,
Также песенку живую
Для прилежных всех ребят,
Написал балет «Щелкунчик»,
«Спящая красавица»…
Посмотрите и скажите —
Как вам это нравится.
Сочинил он представленья,
Песни, оперы, балет,
И ему со дня рожденья
Уж исполнилось сто лет!
Он профессор был московский,
Вечно в музыке живой,
Чудный Петр Ильич Чайковский,
Композитор наш родной
(цит. по: [24, с. 637]).

Эти незатейливые вирши были изданы в 1940 г., в год столетия П. И. Чайковского, когда властями была окончательно завершена канонизация классика. С 1940 г. начинается издание Полного собрания сочинений (завершившегося спустя полвека, в 1990 г., изданием корпуса Духовных сочинений). Празднование юбилея композитора прошло во всесоюзном масштабе. Согласно специальной правительственной директиве музыка Петра Ильича должна была звучать во всех городах и районах Союза. Отчеты о проведении и программки со всех концов страны были присланы в Комитет по делам искусств. Сегодня этот архив хранится в Доме-музее Чайковского в Клину (см.: [1]). К 1940 г. стремительно растет количество публикаций в прессе. По замечанию С. А. Петуховой, «юбилейный 1940 г. по общему числу публикаций перекрывает каждый из трех предшествовавших годовых периодов примерно в десять раз. Из 1 220 единиц на квинтэссенцию праздника — дни 5, 6 и 7 мая — приходится пятая часть (253), причем наибольший объем тут занят публикациями от 6 мая (по всей видимости, потому что оно случилось в понедельник)» [22, с. 82]. Фигура Чайковского становится «священной коровой», к ней намертво прикреплены эпитеты: «великий», «гениальный», «всенародно любимый». А о каких-либо попытках подвергнуть статус классика сомнению уже не может быть и речи.

В становлении «советского» образа Чайковского весьма драматическая роль принадлежит музыковеду и композитору, соученику Прокофьева и Мясковского, Борису Владимировичу Асафьеву. Начав свою публицистическую деятельность еще до революции, в первые годы советской власти ученый издает ряд важных работ. В их числе собранный совместно с В. Яковлевым и отредактированный им сборник «Прошлое русской музыки. Материалы и исследования. Т. 1. П. И. Чайковский» (Пг.: Огни, 1920). А также ряд самостоятельных работ, среди которых выделяются три исследования 1922 г.: «Петр Ильич Чайковский. Его жизнь и творчество» (Пг.: Мысль, 1922); «Инструментальное творчество Чайковского» (Пг.: Госф., 1922) и «П. И. Чайковский. Опыт характеристики» (Пг.: Светозар, 1922). В одном из них Асафьев совершенно справедливо замечает: «Чайковский в русской музыке явление даже еще не оцененное, не уясненное и не изученное» [2, с. 3]. Однако вектор «оценки» в 30-е годы начинает двигаться во вполне определенную сторону, и Асафьев начинает изъясняться следующим образом: «Чайковский, мастер художественного реализма <…> естественно тяготел к романтизму Беллини и Шумана, в котором звучала упорная вера в то, что все-таки действительность-то хороша» (цит. по: [24, с. 593]). К 1940 г. завершился процесс перековки не только образа композитора, но и Асафьева-исследователя, перешедшего в газетных публикация на стиль лозунгов:

> Искусство Чайковского, пережившее мрачнейшие эпохи в жизни нашей страны, не только не потеряло своей силы воздействия и популярности, а, наоборот, стало еще более полноценным и мощным: его приняли как свое, родное искусство миллионы слушателей, граждан страны, осуществившей вековые мечты лучших умов человечества [3, с. 3].

Вопрос об «оценке и изучении» Чайковского вновь возник уже в 80-е гг. XX в., когда ослабло идеологическое давление и сквозь официозный «цемент» стали проклевываться живые ростки. Одной из проблемных статей, отчасти не потерявшей актуальность и в наше время, стал текст композитора Петра Белого «Непостижимый Чайковский», опубликованный в журнале «Советская музыка» в 1986 г. [4]. К 150-летнему юбилею П. И. Чайковского, отмечавшемуся в стране в 1990 г., количество публикаций снова вырастает, а в их содержании снова появляются нотки дискуссии. Примером ожившего диспута о Чайковском стал опубликованный в июньском номере «Советской музыки» большой разговор музыкантов разных поколений и специальностей о роли и значении композитора как в их жизни, так и в общем контексте. Характерно, что в статьях о Чайковском возникает все больше субъективных оценок и впечатлений, соответственно, образ гения начинает снова «теплеть» и «очеловечиваться».

В год столетия смерти Чайковского, в 1993-м, советскому читателю наконец-то становится доступной изданная у нас достаточно большим тиражом книга эмигрантки Нины Берберовой «Чайковский», написанная в непривычном эссеистическом стиле и содержащей целый ряд сведений, по идеологическим причинам недоступных ранее. В этом же году в издательстве «Глагол», специализирующемся на публикации провокативных текстов, выходит книга Александра Познанского «Самоубийство Чайковского. Миф и реальность», в которой автор, опираясь на документы и источники, убедительно полемизи-

рует с музыковедом Александрой Орловой (Шнеерсон), активно продвигавшей версию самоубийства Чайковского. Однако за ширмой дискуссии скрывалась и иная цель, а именно подчеркивание гомосексуализма П. И. Чайковского с описанием «пикантных» подробностей из общественной жизни Российской империи второй половины XIX в. В 2009 г. сотрудник Йельского университета А. Познанский выпустил двухтомную монографию, посвященную жизни и творчеству Чайковского [23], но, по замечанию ведущего научного сотрудника Клинского Дома-музея П. Е. Вайдман, «эта книга содержит много ошибок, неточностей и инсинуаций <…> Он (А. Познанский. — *Г. К.*) во всем видит первопричину — гомосексуализм. Огромная глава в его книге посвящена Училищу правоведения, где все рассуждения строятся вокруг “голубчиков” и т. п. — вместо того, чтобы написать, что Чайковский приобрел в училище правоведения, где девять лет пел и работал как ученик под руководством Г. Ломакина, где получил фундаментальное гуманитарное образование, приобрел также замечательных друзей» [14]. Стремление покопаться в «грязном белье», выставить на потребу публике «слабости могущего», в 90-е гг. становится, к сожалению, опасной тенденцией. Идеологический крен развернулся на 180 градусов, и писать то, что раньше было запрещено, стало «модным». Однако и в 90-е появляется ряд серьезных и значимых публикаций. Среди них статья А. И. Климовицкого «“Пиковая дама” П. И. Чайковского: Культурная память и культурные предчувствия» и первый выпуск альманаха «П. И. Чайковский. Забытое и новое», собранный и отредактированный сотрудниками музея в Клину П. Е. Вайдман и Г. И. Белонович. В альманахе были впервые опубликован ряд писем Чайковского без цензурных купюр [25], а также перепечатаны ставшие библиографической редкостью воспоминания о личности композитора [13]. В 90-е гг. возникает также замысел Энциклопедии «П. И. Чайковский», который до сих пор, несмотря на обилие собранного материала, не воплощен.

В новом тысячелетии в литературе, посвященной П. И. Чайковскому, наступает время синтеза. Советский идеологический стиль остался уже давно в прошлом, а манера удивлять «жареными фактами», к счастью, становится не актуальной. Среди крупных изданий XXI в., посвященных композитору, безусловно, надо отметить уже упомянутую двухтомную монографию А. Познанского, вобравшую в себя огромный объем информации. Также стоит упомянуть об изданных в северной столице двух выпусках из серии «Петербургский музыкальный архив». Выпуск четвертый (2003) получил название «Чайковский. Новые документы и материалы», а появившийся спустя десять лет выпуск одиннадцатый — «Чайковский. Новые материалы к творческой биографии». Наконец, в 2015 г. появилась счастливая возможность прочесть посвященные Чайковскому статьи А. И. Климовицкого под одной обложкой в появившейся в издательстве Петрополис опять же уже упомянутой книге «Петр Ильич Чайковский. Культурные предчувствия. Культурная память. Культурные взаимодействия». В 2016 г. чайковсковедение постигла большая утрата, скончалась Полина Ефимовна Вайдман, автор и инициатор многих архивных изысканий, куратор Нового собрания сочинений композитора, отдельные тома которого уже вышли в челябинском издательства MBI. Остается надеяться, что начатая Полиной Ефимовной кропотливая текстологическая

работа будет обязательно продолжена, а образ Чайковского будет продолжать открываться перед слушателями и почитателями своими новыми гранями. Ведь гений всегда неисчерпаем, и даже небольшое приоткрытие его тайн может стать первой ступенью к дальнейшим изысканиям, приводящим порою к самым неожиданным результатам.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексинская М. Виват, Маэстро! Интервью с П. Е. Вайдман // Завтра. — 2013. — 26 декабря (№ 52).

2. Асафьев Б. В. [Игорь Глебов] Инструментальное творчество Чайковского. — Пг., 1922.

3. Асафьев Б. В. Чайковский // Советская музыка. — 1940. — Май-июнь (№ 5–6). — С. 3–7.

4. Белый П. С. Непостижимый Чайковский // Советская музыка. — 1986. — Июнь (№ 6). — С. 75–81

5. Бенуа А. Н. Мои воспоминания. — М.: Наука, 1990. — Т. 1.

6. Блок А. А. Собрание сочинений: в 8 т. — М.; Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1963. — Т. 8.

7. Блок Ю. И. Воспоминания о П. И. Чайковском // П. И. Чайковский. Забытое и новое. — М.: ИИФ «Миф и культура», 1995. — С. 103–116.

8. Бонфельд. Чайковский в петербургской критике: первое десятилетие творчества (1865–1875) // Чайковский: новые документы и материалы: сборник статей / отв. ред. Т. З. Сквирская. — СПб.: Композитор, 2003. (Петербургский музыкальный архив. Вып. 4.) — С. 56–65.

9. Грубер Р. И. Как слушает музыку рабочая аудитория // Музыка и революция. — 1928. — № 12 (36), декабрь. — С. 14–15.

10. Игнатович. П. И. Чайковский. (К 30-летию со дня смерти) // Музыкальная новь. — 1923. — № 3. — С. 20–22.

11. Кашкин Н. П. И. Чайковский (ум. 25 окт. 1893). Опыт характеристики его значения в русской музыке // Русское обозрение. — 1893. — Т. 24, декабрь. — С. 997–998.

12. Климовицкий А. И. Петр Ильич Чайковский. Культурные предчувствия. Культурная память. Культурные взаимодействия. — СПб.: Петрополис / Российский институт истории искусств, 2015.

13. Клименко И. А. Мои воспоминания о Петре Ильиче Чайковском // П. И. Чайковский. Забытое и новое. — М.: ИИФ «Миф и культура», 1995. — С. 64–92.

14. Ключникова Е. Настоящий Чайковский. Неизвестные страницы творчества великого композитора. Интервью с П. Е. Вайдман // Музыкальное обозрение. — 2015. — № 7–8, октябрь.

15. Кругликов С. Н. Музыкальная хроника. Итальянское каприччио // Современные известия. — 1880. — 19 декабря (№ 350). — С. 2.

16. Корганов В. Д. Чайковский на Кавказе // П. И. Чайковский. Забытое и новое. — М.: ИИФ «Миф и культура», 1995. — С. 93–102.

17. [Кюи Ц. А.] Музыкальные заметки. Консерваторские солисты и композитор. Кантата «К радости» // Санкт-Петербургские ведомости. — 1866. — 24 марта (№ 82). — С. 2.

18. Ларош Г. А. Избранные статьи. — Вып. 2: П. И. Чайковский. — Л.: Музыка, 1975.

19. Мейерхольд В. Э. «Пиковая дама». Опера П. И. Чайковского на сцене Ленинградского Малого оперного театра. Замысел. Воплощение. Судьба. Документы и материалы / РИИИ. Сост., авт. вст. ст. и комм. Г. В. Копытова. — СПб.: Композитор, 1994.

20. Мясковский Н. Я. Чайковский и Бетховен // Мясковский Н. Я. Собрание материалов: в 2 т. / ред., сост. и прим. С. Шлифштейна. — М.: Музыка, 1964. — Т. 2. — С. 62–71.

21. Перевезенцева Н. Перекресток Пиковой дамы // Вечерний Петербург. — 2008. — 7 ноября. — С. 30.

22. Петухова С. А. Библиография жизни и творчества П. И. Чайковского. Указатель литературы, вышедшей на русском языке за 140 лет (1866–2006). — М.: Государственный институт искусствознания, 2014.

23. Познанский А. Петр Чайковский. Биография: в 2 т. — СПб.: Вита Нова, 2009.

24. Раку М. Музыкальная классика в мифотворчестве советской эпохи. — М.: Новое литературное обозрение, 2014. — С. 564–659.

25. Соколов В. С. Письма Чайковского без купюр. Неизвестные страницы эпистолярии // П. И. Чайковский. Забытое и новое. — М.: ИИФ «Миф и культура», 1995. — С. 118–134.

26. Суворовский Н. П. Чайковский и музыка будущего // Весы. — 1904. — Август (№ 8). — С. 10–20.

27. Чайковский М. И. Жизнь П. И. Чайковского. — М.: Алгоритм, 1997. — Т. 3.

28. Чайковский П. И. Дневники. — М.: Нащ дом, L'Age d'Homme, У-Фактория, 2000.

29. Чайковский П. И. — Н.Ф. фон Мекк. Переписка: в 4 т. — Челябинск: MPI, 2010. — Т. 3. 1879–1881 / сост. П. Е. Вайдман.

30. Яковлев В. В. Избранные труды о музыке. — М.: Музыка, 1964. — Т. I.

УДК: 821.131.1

Г. В. Стадников*

ДАНТЕ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ МИРЕ ГЕНРИХА ГЕЙНЕ**

Генрих Гейне оставил немного отзывов о Данте. Но каждый из них был связан со злободневными проблемами современности. В лице Данте Гейне видел поэта высокого гражданского пафоса, общественного обвинителя в поэзии. Политический изгнанник, не сломленный трагическими обстоятельствами жизни, непреклонно верный своим убеждениям, Данте был близок Гейне. Близок горечью своего изгнания, искренней болью за беды отечества.

Ключевые слова: искусство, творчество, комедия, политика, изгнание, эмиграция.

G. V. Stadnikov

DANTE IN THE POETIC WORLD OF HEINRICH HEINE

Heinrich Heine left some notes about Dante. But each of them was connected with burning issues of a day. Heine saw in Dante's personality a poet with an active civil position, a public accuser in poetry. Being a political exile, unbroken by tragic life circumstances and adamantly true to his beliefs, Dante was personally close to Heine because of the bitterness of his exile and a sincere pain caused by his country woes.

Keywords: art, creativity, comedy, politics, exil.

О Данте и «Божественной комедии» Генрих Гейне написал немного: это всего лишь краткие замечания, реминисценции, отсылки. Но обращался к Данте Гейне всю свою творческую жизнь — начиная ранней прозаической композицией «Путешествие на Гарц» (1824) и кончая стихотворением «Бывший страж ночей» (1851), созданным в годы «матрацной могилы».

«Божественная комедия» и ее автор в течение столетий знали много толкований. Книгу считали и божественным откровением, и энциклопедией научного знания; творца комедии называли и пророком, вдохновленным Богом,

* Стадников Геннадий Владимирович, доктор филологических наук, профессор кафедры зарубежной литературы, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; briefe@inbox.ru.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 15–04–00524.

и умнейшим светским философом. Немецкие реформаторы видели в Данте сурового обличителя погрязшей в пороках католической церкви и ее главы, папы. Романтики относили Данте к величайшим творцам нового искусства. Фридрих Шеллинг считал «Комедию» уникальным художественным творением, которое нельзя «подвести ни под один жанр», ибо это «неразрывное соединение», «совершенное взаимопроникновение всего» [8, с. 395]. Гегель называл «Комедию» «подлинным художественным эпосом христианского католического средневековья», в котором «живой мир человеческих действий и страданий… погружается в это не ведающее перемен бытие» [3, с. 485].

По-иному прочел «Божественную комедию» Гейне: он находил в поэме ответы на самые животрепещущие проблемы современности, а в судьбе ее творца, политического изгнанника, видел очень близкое собственной участи…

Первые отсылки Гейне к «Комедии» были пародийными. Так, в первой части «Путевых картин» повествователь пожаловался, что после веселой студенческой вечеринки ему во сне привиделись «дикие, жуткие создания… из Дантова Ада» [2, т. 4, с. 54]. В следующей части «Путевых картин» — книге «Идеи. Книга Ле Гран» (1826) — Гейне уже нарисовал развернутую трагикомическую картину ада и при этом выражал сожаление о том, что «дантовское изображение ада слишком мягко, в общем — чересчур поэтично», тогда как ад ужасен в своей прозаичности и похож на «мещанскую кухню, где в чугунных котлах сидят и жарятся грешники». Среди казнящихся в адском огне Гейне особенно выделил «толстого ростовщика» — персонажа очень типичного для современного общества всевластия денег [2, т. 4, с. 101].

Две эти отсылки к «Божественной комедии» не были просто безобидной шуткой. Следует считать, что ироничный Гейне пародировал мистические страхи ада, которым придавали такое значение некоторые толкователи поэмы. И это уже было заявкой на новое прочтение «Комедии».

Любопытно отметить, что именно в те же годы А. С. Пушкин написал на «дантовский» ад пародийную стихотворную композицию «И далее мы пошли…» (1832) [7]. Обращает на себя внимание типологическое сходство текстов Пушкина и Гейне. В картинах ада, гротескно нарисованных Пушкиным и Гейне, выделяются казнящиеся адским огнем ростовщики. Так оба автора откликнулись на сцену четвертого круг ада, где наказанию подвергались те, кто «недостойно тратил и копил» [6, с. 104]. И хотя в том и другом случаях картины мучений грешников были изображены Пушкиным и Гейне гротескно — карикатурно, они отсылают к горьким, остро актуальным раздумьям Данте, о людях, погубленных всевластием золотого тельца…

В 1828 г. Гейне, уезжая в Италию, мечтает о встрече со страной создателей величайших культурных ценностей. Именно в их ряду на первом месте стоит для Гейне имя Данте. Следуя во Флоренцию, Гейне, не скрывая своего волнения, писал: «Через две-три недели я буду ступать по земле, по которой ступали Данте, Макиавелли, Леонардо да Винчи, Микеланджело» [2, т. 9, с. 471]. Вскоре, однако, Данте открылся для Гейне и в ином свете. В «бедной, порабощенной Италии», где оставались живы «великие идеи вечного Рима» [2, т. 4, с. 210], Данте был провозглашен «отцом отечества» [4, с. 407]. Гражданский дух сурового Данте вдохновлял итальянцев на борьбу за свободу родины. И теперь отсылки к Данте

и его комедии вызывают у Гейне другие ассоциации. Так, в церкви города Луки изображенные на фресках лики из героического прошлого напомнят Гейне «о пламенном духе, веющем в песнях Данте» [2, т. 4, с. 333]. А в Англии, где вскоре побывает Гейне, над воротами Ньюгэтской тюрьмы ему мысленно привидится надпись, что «на вратах дантовского ада» [2, т. 4, с. 388].

В мае 1831 г. Гейне навсегда покидает Германию. Начинаются годы сначала добровольной, а затем и вынужденной эмиграции. В разбуженной июльской революцией 1830 г. Франции Гейне оказался в центре европейской общественной жизни. Не случайно, что в его творчестве заметно возрастает критический пафос. Теперь он не только поэт-лирик, но поэт «жгучего остроумия», публицист, корреспондент европейского печатного органа — немецкой «Всеобщей газеты». Политика завладела поэтом, идейно-политический критерий начинает играть все большую роль в его суждениях. В своих статьях Гейне обращает внимание на то, что революция не решила многих жизненно важных проблем и среди них главную — материальное положение масс. В общественной жизни Франции все неспокойно, напряженно и нет перспектив к лучшему. Французы и хотели бы вырваться из плена сложившихся обстоятельств, но любые попытки двигаться в этом направлении приводят лишь к худшему. И отсылки к Данте помогают Гейне дать образное представление о современных общественных «раздорах и затруднениях»: «Сейчас французы — словно те грешники Дантова ада, которым их настоящее положение сделалось столь нестерпимо, что они только желают вырваться из него, хотя бы пришлось попасть в положение еще худшее» [2, т. 5, с. 293]. Но Гейне хотел верить, что родится новое искусство, которое «будет отражать скорби и радости своего времени». Для художника станет мало быть лишь творцом совершенных художественных образов и вести «замкнутую, посвященную только искусству жизнь, герметически закрывая праздно творящую душу от великих скорбей и радостей своего времени» [2, т. 5, с. 220]. Появятся поэты, личности такие же могущественные, как их творческая сила. В прошлом такими великими были

> Эсхил, который создал «Персов» с такой же правдивостью, с какой он сражался против них при Марафоне, а Данте, написал свою «Комедию» не как поэт, принимающий заказы, но как изгнанник-гвельф, и в изгнании, среди бедствий войны, он оплакивал не гибель своего таланта, а гибель свободы [2, т. 5, с. 220].

Именно поэты гражданского типа теперь близки Гейне. И он не раз повторит и уточнит свое мнение. Так, из современных — это Байрон («мой кузен»), о духовном родстве с которым не раз скажет Гейне; из поэтов прошлого — Аристофан («мой отец») и, конечно, Данте — «общественный обвинитель в поэзии». Причем Данте личностно был особенно близок Гейне. Близок горечью своего изгнания, искренней любовью к отчизне. Как Данте, Гейне познал, как трудны годы изгнания, как остро больно переживать потерю родных, близких, единомышленников. Оба поэта знали, как «редко случалось в изгнании найти друзей», как писал Данте «флорентийскому другу» [5, с. 383]. Оба остро чувствовали свою отверженность среди чужих людей, в чем признавался Гейне, вспоминая Данте:

> Какая страшная вещь — изгнание! К самым печальным его гнусностям относится то, что мы попадаем в дурное общество, от которого не смеем отказаться, если не хотим столкнуться с коалицией всех мошенников. Как трогательны и в то же время полны негодования жалобы Данте на эту тему в «Божественной комедии» [2, т. 10, с. 299–300].

Эти горькие слова в Комедии были сказаны как пророчества, хотя к тому времени, когда были написаны, уже подтвердились многими годами изгнания:

> Ты бросишь все, к чему твои желания
> Стремились нежно; эту язву нам
> Всего быстрей наносит лук изгнанья.
> Ты будешь знать, как горестен устам
> Чужой ломоть, как трудно на чужбине
> Сходить и восходить по ступеням.
> (Пер. М. Лозинского) [6, с. 448].

В работе «Романтическая школа» (1833) Гейне обратил внимание на то, что в немецкой критике было принято сопоставлять «Комедию» с романом Новалиса «Генрих фон Офтердинген». Однако если эта аналогия служила обычно основой для мистических толкований творения Данте, то для Гейне это сопоставление указывало лишь на значительность содержания поэмы. Показательно, что Гейне, обращаясь к «Комедии», ссылался исключительно только на ее первую часть — «Ад», оставив без внимания вторую и третью части — «Чистилище» и «Рай». «Комедия» была для Гейне только книгой жизни, книгой земных страстей, книгой земных страданий.

Одно из самых значительных своих творений — поэму «Германия. Зимняя сказка» — Гейне писал не без участия Данте. Уже предисловие к поэме перекликается по своему смыслу с взволнованным, пронизанным чувством собственного достоинства письмом Данте к «флорентийскому другу». Данте с горькой иронией замечал, что оказался повинным в том, что решительно отстаивал справедливость и горько отвергал «милостивые условия» вернутся во Флоренцию ценой покаяния перед теми, кто совершил беззаконие. «Нет, отче, это не путь к возвращению на родину», — написал поэт, не сломленный труднейшими годами изгнания [5, с. 384]. Вернутся на родину и оказаться во власти неправого суда столь же решительно отказался и Гейне. Обращаясь к «фарисеям национализма», верному оплоту немецких правителей и цензуры, Гейне писал:

> Успокойтесь! Я люблю отечество не меньше, чем вы. Из-за этой любви я провел тринадцать лет в изгнании, но именно из-за этой любви возвращаюсь в изгнание, может быть навсегда, без хныканья и кривых страдальческих гримас [2, т. 2, с. 266].

Завершая свою поэму, Гейне прямо напомнил о Данте, поставив его имя рядом с именем Аристофана. Свой критический пафос эти писатели выражали по-разному: Данте создал «Ад» звенящими гневом терцинами; Аристофан, напортив, в своих пьесах, которые Гейне называл «шутливыми трагедиями», критику одел в карнавальное платье. Но по силе воздействия слово того и другого было подобно «мечу и пламени».

Данте, создавая свою «Комедию», верил, что Слово поможет возродиться погрязшему в грехах человечеству. Верил и Гейне в силу Слова, закончив свою поэму строками о том, что никто во вселенной не властен «над поющими пламенем строфами» [2, т. 2, с. 330]. Тем более, если эти строфы выстраданы нелегкой судьбой поэта. В книги «Людвиг Берне», написанной за несколько лет до поэмы «Германия. Зимняя сказка», Гейне уже скажет об этом, также сославшись на Данте:

> Кто не знал изгнания, тот не поймет, как ярко оно окрашивает наши муки и какой яд, какую тьму оно вливает в наши мысли. Данте писал свой «Ад» в изгнании, и только те, кто жил в изгнании, знает, что такое любовь к родине со всеми ее сладостными страхами, томительными горестями [2, т. 7, с. 102].

А затем еще раз повторит, что магия слова Данте объясняется не только высочайшим художественным мастерством, но и тем, что «страдальческие образы, что родились в душе великого поэта», были не выдуманы, а поэт их «пережил, он их чувствовал, он их видел, осязал, он в самом деле был в аду, он был в городе осужденных… Он был в изгнании!» [2, т. 7, с. 128].

Целостный, единый художественный мир Гейне, в то же время представляет собой клубок острых противоречий. Романтик и реалист, лирик и сатирик, поэт любви и политический публицист, Гейне мог утверждать, что искусство самоценно и не имеет прямого назначения. Но тот же Гейне был автором остро актуальных поэм и современных стихотворений, отважным гражданским поэтом. И именно тогда, когда эти стороны творчества выходили у Гейне на первый план, он обращался к Данте, к поэту, «причастному к великим скорбям и радостям своего времени», к «общественному обвинителю в поэзии». Не лишне будет и вспомнить, что именно находясь в Италии Гейне так сказал о своем призвании как поэта:

> Я никогда не придавал большого значения славе поэта, и меня мало беспокоит, хвалят ли мои песни или порицают. Но на гроб мой вы должны возложить меч, ибо я был храбрым солдатом в войне за освобождение человечества! [2, т. 2, с. 228].

И постскриптум. В 1865 г., спустя десть лет после смерти Гейне, в Италии широко отмечался шестисотлетний юбилей Данте. Свидетелем этих торжеств был русский ученый Федор Иванович Буслаев, для которого, по собственному признанию, «Божественная комедия» была книгой всей жизни. Поэма представлялась Буслаеву, как «шествие поэта от преисподнего ада к жилищу Божью, которое есть высшая ступень и последняя строка поэта. Вот ощутительный образ того, как поэзия стремится к выражению божественного» [1, с. 229]. Но оказавшись в Италии, Буслаев увидел, что Данте для его соотечественников не просто поэт из далекого средневековья, а живой и близкий их современник. Буслаев писал:

> Для средних веков великий флорентинец был богослов, для Италии нашего времени — он политик и агитатор. Италия нашего времени видят в своем великом поэте политического деятеля, который указали путь к освобождению от чужеземного ига и клерикализма [1, с. 430].

Это свидетельство русского почитателя Данте есть лишь еще одно подтверждение того, насколько точно определил Гейне отношение своих современников к создателю «Божественной комедии», не только, как гениальному поэту, но и как к истинному гражданину и великому патриоту.

ЛИТЕРАТУРА

1. Буслаев Ф. И. Мои досуги. — М., 2003.
2. Гейне Г. Собрание сочинений: в 10 т. — М., 1956–1959.
3. Гегель Г. В. Ф. Эстетика: в 4 т. — М., 1971. — Т. 3.
4. Голенищев-Кутузов И. Н. Творчество Данте в мировой культуре. — М., 1971.
5. Данте Алигьери. Новая жизнь. Божественная комедия. — М., 1967.
6. Данте. Малые произведения. — М., 1968.
7. Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 10т. — Л., 1977. — Т. 3.
8. Шеллинг Ф. Философия искусства. — М., 1966.

УДК 78.01

А. С. Клюев*

СИНЕРГЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ МУЗЫКИ — 20 ЛЕТ

В статье обобщенно представлена авторская концепция синергетической философии музыки. Уточнено, что концепция опирается на принципы синергетики — междисциплинарного направления в современной науке, занимающегося изучением особенностей самоорганизации систем. Отмечено, что самоорганизация систем — предпосылка системно-эволюционного движения. В работе подчеркнуто, что родоначальником синергетики явился немецкий физик Герман Хакен, использовавший для названия созданной им новой научной отрасли греческое слово «синергия». Показана значимость содержания слова «синергия» для уяснения закономерностей системно-эволюционного развертывания. На основе обнаруживаемого единого семантического пространства: «синергетика — синергия» в статье предложена модель системно-эволюционного возрастания, в рамках которой определено место музыки.

Ключевые слова: музыка, философия, синергетика, синергия, самоорганизация, система, эволюция, энергия.

A. S. Klujev

20 YEARS OF THE SYNERGETIC PHILOSOPHY OF MUSIC

The writer gives an outline of his own concept of the synergetic philosophy of music. He specifies that this concept is based on the principles of synergetics, an interdisciplinary trend in modern science studying the features of self-organization of systems. The writer notes that the self-organization of systems is a prerequisite for a system-evolutionary movement. The analysis emphasizes the pioneering role of the German physicist Hermann Haken, who used the Greek word "synergy" to denominate the new scientific branch he created. The article demonstrates relevance of the meaning of the word "synergy" for clarification of the regularities of system-evolutionary process. Based on the detectable integral semantic space: "synergetics — synergy", the article proposes a model of system-evolutionary growth in which the place of music is defined.

Keywords: music, philosophy, synergetics, synergy, self-organization, system, evolution, energy.

---

* Клюев Александр Сергеевич, доктор философских наук, профессор кафедры музыкального воспитания и образования, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; aklujev@mail.ru

Предлагаемый материал — сжатое изложение разработанной мной концепции философии музыки. (Концепция последовательно раскрывается в опубликованных мной монографиях: Музыка и жизнь: о месте музыкального искусства в развивающемся мире. СПб., 1997; Онтология музыки. СПб., 2003, 2010; Музыка: путь к Абсолюту. СПб., 2015. В целом — в книге: Сумма музыки. СПб., 2017 [8].) Я назвал ее *синергетической философией музыки*, поскольку базируется она на принципах *синергетики.* Напомню, что такое синергетика.

Синергетика (от греч. συν- — вместе и ἔργον — деятельность) — междисциплинарное направление в современной науке, занимающееся изучением особенностей самоорганизации систем. Синергетика свидетельствует: а) системы эволюционируют в направлении: от менее организованной (упорядоченной, устойчивой, надежной и т. д.) — к более организованной (упорядоченной и пр.); б) эволюция систем осуществляется нелинейно (многовариантно), различными фазовыми переходами, скачками. (Несмотря на высказываемые уверения в том, что в «поле зрения» синергетики находятся системы всех уровней, включая социальные системы, все-таки главным образом она имеет дело с системами физическими, химическими и биологическими [9–11].)

Как отмечал «отец» синергетики — немецкий физик Герман Хакен, в основе предложенного им названия новой научной отрасли — «синергетика» — лежит слово «синергия». Хакен признается:

> Я выбрал тогда слово «синергетика» (от слова «синергия». — *А. К.*), потому что за многими дисциплинами в науке были закреплены греческие слова. Я искал такое слово, которое выражало бы совместную деятельность, общую энергию что-то сделать, так как системы самоорганизуются и поэтому может казаться, что они стремятся порождать новые структуры… Создавая слово «синергетика», я преследовал цель привести в движение новую область науки, которая занимается вышеуказанными проблемами [10, с. 209].

Интересно, что выбрав понятие «синергия» для названия созданной им научной области, ученый ни разу больше в своих работах к нему не возвращался, а между тем понятие это чрезвычайно емко. Прокомментирую сказанное.

Суть понятия «синергия» с особой глубиной выявляется в православии, его средоточии — исихазме, где оно означает единение энергий человека и энергий Бога — Божественных энергий. Характер этого единения поясняет систематизатор и обоснователь практики исихазма святитель Григорий Палама (XIII–XIV вв.).

Как указывает святитель, есть свет — «изливаемый на нас Богом по Его обетованию дух от Духа Божия… действование сущности Духа» [4, с. 197]. Это действование — «дар… всесвятого Духа», воплощаемый Его энергиями. «Святой Дух превосходит свои энергии не только потому, что Он их причина, но и потому, что принятое всегда оказывается лишь ничтожной долей Его дара» [4, с. 198].

Важно отметить: согласно толкователям практики исихазма, в единении энергий человека и энергий Божественных участвуют энергии *«всецелого» человека*, т. е. *телесно-душевно-духовного*.

(Так, уже известный византийский богослов и философ — Максим Исповедник (VI–VII вв.) подчеркивает:

> Люди все целиком соучаствуют в Боге всем целиком, чтобы по образу соединения души и тела Бог становился доступным соучастию в Нем души, а через посредство души и тела, дабы душа получила постоянство, а тело — бессмертие и дабы человек весь целиком сделался Богом… [6, с. 71–72].

Кстати, эту мысль Максима Исповедника воспроизводит Григорий Палама [4, с. 209].)

Иными словами, *единение энергий человека и энергий Божественных есть возрастание энергий человека в последовательности: телесные — душевные — духовные*. (По утверждению авторитетного специалиста в области синергийных (синергетических) процессов С. С. Хоружего, возрастание энергий внутри человека, осуществляется по тем же, уже отмеченным нами выше законам, что и возрастание новообразований в естественнонаучной среде: физической, химической и пр. Ученый пишет: «Это — *синергетический* тип динамики, открытый и хорошо изученный в физике» [19, с. 11].) Данное установление позволяет заключить, что в исихазме понятие «синергия», в конечном счете, означает единение ***Материи и Духа: мира.***

Опираясь на указанное воззрение, можно констатировать: ***мир — нелинейное, системно-эволюционное восхождение Материи к Духу — Одухотворение Материи.***

Очевидно, что *возможно различное «конструирование» этого восхождения.* В версии автора оно предстает как *эволюционное движение систем: природа — общество — культура — искусство (в целом) — музыка.* Разъясню такое в*идение*, для этого обращусь к анализу обозначенного эволюционного движения и прежде всего к эволюции: природа — общество.

То, что природа является предпосылкой общества, убедительно показано в специальной литературе. Например, по мнению А. Г. Маслеева, «природа… выступает как постоянное и [обязательное] условие предметно-практического существования… общества» [13, с. 52].

На определенном этапе своего эволюционного становления общество генерирует возникновение культуры.

Необходимо подчеркнуть, что, как правило, в научной литературе общество и культура практически не различаются. Вместе с тем в работах отдельных ученых настойчиво утверждается мысль о том, что общество и культура — разные явления, при этом культура — новый в качественном отношении уровень развития общества. Наиболее отчетливо, на мой взгляд, эту идею выразил А. К. Уледов. По мнению ученого, «культура — это не структурная часть целого… а скорее определенное качественное состояние общества на каждом данном этапе его развития» [17, с. 27–28].

Этапом эволюции культуры становится искусство (в целом).

Говоря об этом этапе эволюционного развертывания, прежде всего важно отметить исключительную связь культуры и искусства, еще б*о*льшую, чем связь общества и культуры, поскольку искусство — органичная часть культуры. Возникает вопрос: почему в предлагаемой мной модели именно искусство — по-

следующая за культурой ступень эволюционного движения, ведь в культуре, помимо искусства, содержатся (и в этом плане способны стать этапами ее эволюции) наука, философия и др.?

Такая ситуация обусловлена тем, что именно искусство наиболее полно воплощает культуру. Показательно суждение М. С. Кагана:

> Искусство, будучи частью культуры, в отличие от всех других ее частей, представляет культуру *не односторонне, а целостно.* Иначе говоря, оно *изоморфно культуре…* [поэтому]… оказывается своеобразной *моделью… культуры*, ее *образным «портретом»* [7, с. 109–110].

Этапом эволюции искусства (вновь подчеркну — искусства в целом) становится музыка.

Музыка и искусство еще теснее сопряжены, чем в предыдущем случае культура и искусство: если искусство *принадлежит* культуре, музыка, музыкальное искусство — *собственно* искусство, его разновидность. Причем как разновидность оказывается наиболее концентрированным воплощением искусства. В этом плане нельзя не согласиться с утверждением С. Х. Раппопорта о том, что в музыке «мы находим… все необходимые и достаточные стороны искусства в их теснейшем взаимодействии, в их нерасторжимом сплаве…» [15, с. 98]. И далее: «Главная особенность музыки… состоит, по-видимому, в том, что она, несомненно, является наиболее "чистой" моделью искусства как особой системы…» [15, с. 100].

В свете всего вышесказанного становится очевидным: ***музыка — воплощение предельного единения Материи и Духа, по существу — Слияния Материи и Духа***.

Такую точку зрения подтверждают многие современные философы, ученые. Например, по мнению Г. А. Орлова, «музыка… указывает на нечто "позади" себя, но то, на что она указывает неотделимо и неотличимо от звучания. Смысл и средство, вестник и весть едины, неповторимы и незаменимы» [14, с. 364].

Закономерно, что, в силу отмеченного своего статуса музыка обладает колоссальной *энергией*. Это превосходно показал Б. В. Асафьев. В частности, в одной из основных своих работ Асафьев подчеркивал:

> Те или иные формы… (озвучивания музыкального произведения. — *А. К.*), начиная от мысленного… или «чтения» партитуры, затем исполнения в переложении или, наконец, в подлинном виде, превращают *потенциальную энергию* (здесь и далее курсив мой. — *А. К.*)… музыки (интонируемой композитором. — *А. К.*) в *кинетическую энергию* (ее исполнения. — *А. К.*), переходящую в свою очередь в акте слушания музыки в *новый вид энергии — «душевное переживание»* [1, с. 53–54].

(На энергетику музыки обращают внимание в своих трудах многие отечественные музыковеды: К. В. Зенкин, В. В. Медушевский, Е. В. Назайкинский, М. А. Аркадьев. Однако, как справедливо указывает Е. А. Горячкина, до сих пор «не существует целостной… энергетической [теории] музыкального искусства» [3, с. 47].)

Мощнейшая энергийность музыки — источник ее использования в качестве средства *терапии* (от греч. θεράπεία — помощь, забота, лечение).

(Отмечу: слово «терапия» связано со словом «терапевты» (от греч. θεραπευτής — почитатель, поклонник, священнослужитель) — название общины (секты), члены которой предположительно поселились недалеко от Александрии (Египет) в I в. н. э. По свидетельству религиозного мыслителя рубежа нашей эры Филона Александрийского,

> их [называли] терапевтами… может быть потому, что они [предлагали] искусство врачевания более сильное, чем в городах, поскольку там оно излечивает только тела, их же [искусство] — души, пораженные тяжелыми и трудноизлечимыми недугами, души, которыми овладели наслаждения, желания, печали, страх, жадность, безрассудство, несправедливость и бесконечное множество других страстей и пороков… [16, с. 376].)

Известно, что в своей терапевтической роли музыка усиливает психическую активность человека в наращении: *подсознание — сознание — сверхсознание*. Таким образом, *терапевтический потенциал музыки проявляется в ее последовательном воздействии на подсознание, сознание и сверхсознание.* Как это происходит?

Воздействие музыки на подсознание обусловлено соответствием ее устроения устроению внутренних психофизиологических процессов. Как отмечает Г. В. Воронин,

> в современной музыкальной [структуре] многовековой слуховой отбор, направленный мелодико-гармоническим инстинктом человечества, обеспечил высокую степень ее соответствия какой-то [структуре] внутренних… психофизиологических… процессов [2, с. 609].

На этом основании, делает вывод Воронин, «музыка как-то изначально заложена, скрыта внутри нас, но этого мы не осознаем» [2, с. 610].

Воздействуя на подсознание, музыка стимулирует его развитие, иначе говоря, последовательное перерастание в сознание и далее — в сверхсознание. Каким образом это осуществляется? Сначала рассмотрим влияние музыки через подсознание на сознание.

Только что было выяснено, что на подсознание музыкальное звучание воздействует вследствие соответствия его архитектоники архитектонике психофизиологических процессов человека. Вместе с тем содержательным ядром, внутренним наполнением архитектоники музыки являются музыкальные интонации. Отмеченный факт и определяет возможность воздействия музыки через подсознание на сознание человека. Происходит это потому, что музыкальная интонация представляет собой умопостигаемое образование: как утверждал Б. В. Асафьев, «музыка — *искусство интонируемого смысла*» [1, с. 344]. Необходимость расшифровки этого умопостигаемого образования (смысла) музыкальной интонации, вне всякого сомнения, способствует развитию сознания человека. А как воздействует музыка через сознание человека на его сверхсознание?

Ввиду того, что умопостигаемое образование музыкальной интонации имеет предельно обобщенный характер, чтобы расшифровать его требу-

ется творческое «озарение» — интуиция человека. Последняя же, согласно Е. Л. Фейнбергу,

> есть синтетическое суждение, основывающееся на мобилизации (большей частью происходящей несознательно) огромного круга чувственных, образных и интеллектуальных ассоциаций, охватываемых единой «идеей» («образом», переживанием, которое не может быть адекватно выражено дискурсивно, «разумными» словами) [18, с. 205].

Значит, проявление интуиции и есть деятельность сверхсознания. Так, музыка, последовательно воздействуя на подсознание и сознание человека, пробуждает его сверхсознание.

(Примечательно этот процесс описывает швейцарский музыковед Эрнст Курт. По мнению Курта, воздействие музыки выражается в становлении *напряжения внутри нас.* Это напряжение, по Курту, обеспечивают «перерабатывающие энергии», которые «предшествуют чувственным впечатлениям» [12, с. 40]. Ученый говорит о различных типах таких энергий, фактически сводимых к двум. По поводу первого из них:

> Воздействие энергии (этого типа. — *А. К.*)… пронизывает все единичные тоны мелодического (линеарного. — *А. К.*) потока… Состояние напряжения определенного ощущения поэтому имманентно отдельным тонам мелодической линии, т. е. неразрывно связано с ней… Внутренний процесс (проявляющийся в мелодическом движении. — *А. К.*)… обнаруживается в единичном тоне (выделенном из общей связи и изучаемом со стороны его напряжения), как противодействие ощущению покоя. В нем сокрыто… состояние напряжения… (которое можно определить. — *А. К.*) как «*кинетическую (двигательную) энергию*» [12, с. 41–42].

О втором типе:

> Каждый тон, заимствующий живую силу из линеарной связи движения, к которой он принадлежит, переносит силу напряжения в те аккордовые образования, в которые он попадает… Рассматривая аккордовое созвучие, к которому принадлежит тон, обладающий кинетической силой напряжения, (закономерно прийти. — *А. К.*) к понятию состояния энергии в аккордах… (которое может быть названо. — *А. К.*) «*потенциальной энергией*» [12, с. 74].

Важное утверждение автора: эти два типа энергии: *кинетическая — потенциальная* и *рождают музыку внутри нас.* Курт удостоверяет:

> Начало музыки не есть ни тон, ни аккорд… или какое-либо другое звуковое явление. Тон есть лишь начало, простейшее явление внешнего звучания… из колебаний струн… образуется только звуковое впечатление, но никак не музыка. Музыка есть борьба сил, *становление внутри нас* [12, с. 39–40].)

Продемонстрированная здесь терапевтическая работа музыки получила наименование *музыкотерапии.* Наиболее эффективно она осуществляется по технологии американца (чешского происхождения) Станислава Грофа.

Как подчеркивает Гроф, в большинстве великих духовных традиций апробированы

приемы звукового воздействия, индуцирующие не только состояние транса, но обладающие гораздо более специфическим влиянием на сознание. Сюда прежде всего [относится]… древнее искусство нада-йоги, или способа единения через звук…

Чтобы использовать музыку в качестве катализатора в процессах глубинного самоанализа и в практической работе, необходимо научиться по-новому слушать ее и относиться к ней…

…очень важно полностью подчиниться музыкальному потоку, позволить ему резонировать во всем теле и отвечать (реагировать) на него в спонтанной непосредственной манере… Исключительно важно приостанавливать любую интеллектуальную активность, связанную со звучащей музыкой, включая попытки угадать композитора или соотнести музыкальный отрывок с культурой, сравнивать его с какими-то другими музыкальными произведениями, известными слушающему, пытаться оценивать исполнение, отгадывать ключ или критиковать техническое качество записи или музыкального оборудования. Надо позволить музыке воздействовать на психику и тело совершенно спонтанным образом. И тогда музыка становится… [сильнейшим] инструментом индуцирования и поддержания необычного состояния сознания…

Какова бы ни была роль музыки в структурировании индивидуальных переживаний, все они будут сохранять глубокий… смысл, и все они будут обладать целительным и трансформирующим воздействием [5, с. 51–53, 57].

В заявляемой мной синергетической философии музыки *музыкотерапия выступает в виде ее практического модуса.*

ЛИТЕРАТУРА

1. Асафьев Б. В. Музыкальная форма как процесс: кн. 1 и 2. / ред., вступ. статья и коммент. Е. М. Орловой. 2-е изд. — Л.: Музыка, 1971. — 376 с.

2. Воронин Г. В. Современная музыкальная система как самоотражение организации бессознательного // Бессознательное: Природа. Функции. Методы исследования: в 4 т. / под общ. ред. и с предисл. А. С. Прангишвили и др. — Тбилиси: Мецниереба, 1978. — Т. 2. — С. 607–621.

3. Горячкина Е. А. Земное эхо космической гармонии // Интерпретация музыкального произведения в контексте культуры: сб. трудов. — Вып. 129. / отв. ред. Л. С. Дьячкова. — М.: РАМ, 1994. — С. 41–81.

4. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих / пер. с греч. [3-е изд., стер.] — М.: Академический Проект, 2011. — 278 с.

5. Гроф С. Целительный потенциал музыки // Гроф С. Приключения в самопознании. Информационные материалы / пер. с англ. — М.: ИНИОН, 1991. — С. 50–61.

6. Живов В. М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. — М.: Гнозис, 1994. — 110 с.

7. Каган М. С. Искусство в системе культуры // Каган М. С. Избранные труды в VII т. — СПб.: Петрополис, 2007. — Т. III. — С. 100–128.

8. Клюев А. С. Сумма музыки. — СПб.: Алетейя, 2017. — 608 с.

9. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Основания синергетики: синергетическое мировидение [2-е изд.]. — М.: КомКнига, 2005. — 238 с.

10. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Основания синергетики: человек, конструирующий себя и свое будущее. 4-е изд., доп. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. —264 с.

11. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Синергетика: нелинейность времени и ландшафты коэволюции. — М.: КомКнига, 2007. — 268 с.

12. Курт Э. Основы линеарного контрапункта. Мелодическая полифония Баха / пер. с нем. — М.: Огиз-Гос. муз. изд-во, 1931. — 304 с.

13. Маслеев А. Г. Диалектика отношений природы и культуры // Диалектика культуры: сб. статей. / отв. ред. В. А. Конев. — Куйбышев: Изд-во Куйбышевского ун-та, 1982. — С. 51–56.

14. Орлов Г. А. Древо музыки. 2-е изд., испр. — СПб.: Композитор–Санкт-Петербург, 2005. — 439 с.

15. Раппопорт С. Х. Природа искусства и специфика музыки // Эстетические очерки. Избранное / сост. И. А. Константинов, С. Х. Раппопорт. — М.: Музыка, 1980. — С. 63–102.

16. Тексты Кумрана / пер. с древнеевр. и арамейск. — Вып. 1. — М.: Наука, 1971. — 495 с.

17. Уледов А. К. К определению специфики культуры как социального явления // Философские науки. — 1974. — № 2. — С. 22–29.

18. Фейнберг Е. Л. К проблеме сопоставления синтеза наук и синтеза искусств // Взаимодействие и синтез искусств. / сост. Н. Т. Ашимбаева. — Л.: Наука, 1978. — С. 204–209.

19. Хоружий С. С. Дискурсы внутреннего и внешнего в практиках себя // Московский психотерапевтический журнал. — 2003. — № 3. — С. 5–25.

УДК 7.046.3+726.5(7.035/.036)

В. М. Авдеев*

СТРОИТЕЛЬНЫЕ РИТУАЛЫ В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ: СИМВОЛИКА МАТЕРИАЛА

В статье определены основные понятия и признаки организации сакрального пространства в представлениях народов традиционного общества. Дается обзор схожих представлений об организации такого пространства в различных культурах. Делаются выводы о связи культурных архетипов, космогонических представлений и социальном устройстве религиозной общины.

Ключевые слова: традиционное общество, космогонические представления, китайская народная религия, славянская культура, храмовая топография, сакральная геометрия.

V. Avdeev

CONSTRUCTION RITUALS IN TRADITIONAL SOCIETIES: THE SYMBOLISM OF THE MATERIAL

The paper defines the basic concepts and features of the organization of sacred space in the views of the peoples of the traditional society. A review of similar ideas about the organization of the space in different cultures. The conclusions about the relationship of cultural archetypes, cosmological ideas and social structure of the religious community.

Keywords*:* traditional society, cosmogonic representations, Chinese native religion, Slavic culture, temple topography, sacred geometry.

Строительство храма не может быть случайным процессом и предполагает целый комплекс космогонических и теогонических ритуалов. Всякий ритуал нацелен на то, чтобы установить прочные связи между общественной жизнью и космосом. Однако степень выполнения этой функции ритуала зависит от ряда условий, и в первую очередь от правильно выбранных времени и места его выполнения. Максимальная эффективность достигается в той

* Авдеев Владислав Михайлович, старший преподаватель кафедры культурологии, искусств и гуманитарных наук, Русская христианская гуманитарная академия; vlad11.avdeev@yandex.ru

точке пространства, которая принимается за священный «центр мира», в той точке, в которой когда-то разыгрывалась космогоническая драма, т. е. там, где, собственно говоря, был сотворен мир. Что касается ритуалов, сопровождавших создание культурных объектов (жилища, орудий труда, одежды), то они рассматривались в традиционном обществе как элементы универсального космогонического ритуала. Поэтому в них также особое значение отводилось выбору места и времени.

Однако прежде чем определиться в пространстве и во времени, необходимо было определиться и с материалом, который будет использоваться, например, при построении жилища. Согласно законам традиционной космогонии, «то, что было вызвано к бытию в акте творения, может и должно воспроизводиться в ритуале, так как только это воспроизведение гарантирует безопасность и процветание коллектива» [10, с. 114]. На практике такая космогоническая ориентация приводила к двухступенчатой процедуре выбора. Сначала место, время, материал оценивались с точки зрения практической целесообразности. Затем то, что прошло эту первую проверку, рассматривалось с точки зрения соответствия сакральной космогонии. Человек традиционного общества не видел противоречия в том, что практическая целесообразность шла впереди космогонических мотивов. Гармония сакрального космоса должна, с его точки зрения, распространяться и на сферу практической необходимости. Иными словами, то, что соответствует сакральной космогонии, не может не быть практически целесообразным. Но вот то, что является практически целесообразным, далеко не всегда соответствует гармонии космоса. Поэтому соответствие неким священным образцам завершало, а не начинало процедуру выбора. Таким образом, достигалось соответствие между сакральным и профанным мирами, соответствие, которое только одно и могло гарантировать успех строительства в традиционном обществе.

Эта закономерность, вполне естественная в традиционном обществе, почти никогда не учитывается в истории архитектуры и жилищного строительства, которая оценивает переходы от одного строительного материала к другому исключительно с точки зрения практической целесообразности. Но таким образом удается как-то объяснить предпочтение камня дереву или, наоборот, дерева камню, но невозможно объяснить использование «дикого», необработанного камня, особенно при строительстве культовых сооружений, в частности, алтарей в храмах древних евреев.

> И, кстати сказать, когда Израиль перешел от первого из этих состояний ко второму, запрет воздвигать здания из тесаного камня исчез, т. к. последний больше не имел смысла для него, свидетеля строительства Храма Соломона, которое наверняка не было профаническим предприятием… Не столь важно здесь, что алтари могли продолжать строиться из дикого камня, потому что это — частный случай, в котором первоначальная символика могла быть сохранена совершенно беспрепятственно, тогда как, что слишком очевидно, невозможно построить даже самое скромное здание из таких камней. А то, что еще и «ничего металлического не могло обретаться» в алтарях… соотносится с другим порядком идей… который, впрочем, обнаруживается в самом масонстве в символе «отнятия металлов» [4, с. 340–341].

Очевидно, что никакой практической целесообразности в использовании «дикого» камня нет, т. к. из такого камня нельзя построить даже самое простое здание для практических нужд. Вместе с тем в истории многих древних цивилизаций мы может встретиться с подобными нецелесообразными ограничениями. Запрет на обработку камня связан с также встречающимся иногда запретом на использование железа и других металлов при строительстве храмов (например, храма Соломона). С другой стороны, понятно, что обработка камня возможна только в том случае, если такое использование допускается.

Здесь необходимо допустить другие причинно-следственные связи, имеющие отношение не столько к практической целесообразности, сколько к космогоническому порядку. Тот факт, что в традиционных обществах практическая целесообразность не играла определяющей роли, подтверждается известными историкам феноменами «утерянных открытий», или, как их иногда называют, «забеганий вперед». Эти феномены выражаются в том, что «в недрах весьма архаичных и консервативных традиций вдруг резко, без какой бы то ни было видимой связи с предшествующей эволюцией орудий появились элементы, который, просуществовав некоторое время, бесследно исчезали, чтобы появиться вновь уже через тысячи и даже десятки тысяч лет…» [2, с. 43]. Об этих же феноменах говорит и компетентный в том, что касается традиционных обществ, Р. Генон, когда у него речь идет о «популяризации в определенный момент истории под видом новых открытий вещей, о существовании которых было известно всегда, хотя это знание широко не разглашалось, поскольку всегда сохранялась опасность того, что негативные последствия подобного разглашения перевесят его преимущества. Мы упомянем только два примера среди фактов такого рода, имевших самые серьезные последствия: это мнимое изобретение книгопечатания, в действительности известное китайцам задолго до христианской эры, и “официальное” открытие Америки — континента, с которым уже в Средние Века существовали гораздо более тесные, чем это принято считать сегодня, связи» [5, с. 23].

С точки зрения космогонических соответствий «дикий» камень или, например, те камни, которые использовались в мегалитических памятниках, были ближе расположены к истокам творения мира. В ту историческую эпоху, когда использование тесаного камня в традиционном обществе стало необходимым, возникают соответствующие ритуалы, которые должны были оправдать такое использование и адаптировать его к священному космическому порядку. Эти ритуалы должны были распространяться и на все ремесла, необходимые при строительстве из обработанного камня. Такие ремесла могли в традиционном обществе находиться в соответствии с сакральной космогонией только в том случае, если они связывались с инициацией. «Итак, для камнетесов и для строителей, использовавших продукты их труда, мог ли дикий камень олицетворять нечто иное, нежели недифференцированную “первоматерию”, или “хаос”, со всеми как микрокосмическими, так и макрокосмическими соответствиями, тогда как полностью, со всех сторон тесаный камень, напротив, олицетворяет завершенность, или совершенство “дела”?» [4, с. 342]. Именно это обстоятельство, а не одна лишь практическая целесообразность, способ-

но объяснить одновременное использование во многих древних культурах и «дикого» и обработанного камня.

Запрет на использование при сакральном строительстве в традиционных обществах металлов и камней имел вполне реалистичное объяснение. В традиционном обществе эти запреты явно неравноценны: настаивают не столько на запретах обрабатывать камень, сколько на отказе в применении металлов. Особенно строгим был запрет на применение металлов в тех случаях, когда речь шла об обработке материалов, специально предназначенных для ритуального использования. Характерный пример предоставляет древнееврейская история: в те времена, когда древние евреи отошли от кочевого образа жизни и начали строить постоянные жилища и святилища, запрет на использование камня стал менее строгим, тогда как запрет на использование обработки камня металлическим орудиями еще долгое время сохранялся. Когда строился Храм в Иерусалиме, «на строение употребляемы были обтесанные камни; ни молота, ни тесла, ни всякого другого железного орудия не было слышно в храме при строении его» (3 Цар. 6: 7). Такого рода запреты в древнем мире не представляли собой исключения. Еще и в наше время у некоторых народов можно встретить что-то вроде частичного исключения из общины или частичного «поражения в правах» по отношению к тем индивидам, которые в силу своей профессии имели дело с металлом. У многих народов, например, ремесло кузнеца связывалось с различными магическими практиками, с колдовством. Та же причина лежит, вероятно, в основе того обстоятельства, что «металлургия в некоторых традиционных формах была, напротив, особенно почитаема и даже служила основанием для очень значительных тайных организаций; мы ограничимся упоминанием в этом отношении примера Мистерий Кабиров, не имея, впрочем, здесь возможности останавливаться на этом предмете, очень сложном и слишком далеко уводящем; сейчас следует отметить, что металлургия имеет одновременно и “священный” аспект и “внешний”, и по сути, оба аспекта происходят от двойного символизма, присущего самим металлам» [6, с. 158].

Как практическая целесообразность, так и соответствие канонам сакральной космогонии определяется лежащим у истоков возникновения человеческой цивилизации разделением на кочевой и оседлый образ жизни. Искусства и ремесла, предполагающие использование минералов и металлов, включая и строительство, свойственны в первую очередь оседлым народам. Традиционные законы кочевых народов, как правило, запрещают такое использование. С чисто практической точки зрения камень как материал служит для строительства постоянных зданий. Города представляют собой ансамбли каменных зданий, и жизнь в городах предполагает даже большую степень оседлости, чем обычные занятия земледелием, так как минерал более фиксирован и более прочен, чем растение. Искусства и ремесла, которые имеют дело с минералами, предполагают металлургию во всех ее формах; поэтому в городах естественным образом сосредотачиваются люди, чьим основным занятием является ремесло.

Отторжение ремесленников как из земледельческих, так и из кочевых общин встречается у многих народов. Особенно оно касается кузнецов, ремесло которых чаще всего ассоциируется с вредоносной магией. Ту же природу

имеют и представления об особом духе, охраняющем металлы и открывающем их месторождения только избранным. «Горный — старец или человек "ростом с лесину", который, подобно лешему, появляется с ветром, бурей, любит шум, свист…Иногда он "походит на черта, только добрый"… В образе Горного батюшки объединены представления о хозяине земли, гор, природы, стихийных сил… и о шахтерском родоначальнике, знатоке подземных глубин. Горный, по поверьям, собирает богатства земли в одно место и ограждает их заклятием. Он допускает или не допускает к сокровищам подземных недр, преследует не уважающих его, прогоняет не понравившихся ему людей… В подчинении и у Горного деда находятся маленькие, уродливые, шаловливые, очень подвижные духи — человечки, "знающие все нутро земли", которые передвигаются под землей…» [3, с. 119–120]. С Горным духом «можно заключить соглашение, и тогда (за подношение или часть добычи) он укажет путь к подземным россыпям сокровищ…» [3, с. 120]. Иногда те же представления связываются с образом Хозяйки горы.

Видимо, то же отторжение ремесел, связанных с металлами, объясняет существовавшее долгое время у многих народов табу на прикосновение к железу для людей, занимающих в обществе особое привилегированное положение. Дж. Фрэзер в «Золотой ветви» приводит множество примеров, показывающих, что такое табу распространялось прежде всего на императоров и высокопоставленных жрецов [12, с. 303–307]. Известно, что римские жрецы могли бриться и стричься исключительно бронзовыми, но не железными бритвами и ножницами. Всякий раз, когда в священную рощу в Риме вносили гравировальный инструмент из железа, чтобы высечь на камне надпись, требовалось принести искупительную жертву, ягненка или свинью. Нельзя было вносить железные предметы и в греческие святилища. Известен также запрет использовать железные ножи при обрезании; многие племена используют острые камни. У североамериканских индейцев каменные ножи продолжают использоваться в религиозных обрядах даже того, когда они перестали использоваться в обычной практике. Однако сам Дж. Фрэзер склонен объяснять эти запреты не стремлением сохранить соответствия сакральной космогонии, а страхами и суевериями дикарей перед сравнительно новыми для них металлами. Впрочем, по его мнению, существовавшая в представлениях первобытных людей неприязнь их духов к железу и другим металлам могла иногда использоваться людьми ради своей пользы. Человек получал в свои руки оружие, которое он при случае мог обратить и против духов. И если духи боятся приблизиться к железу, то его можно использовать в качестве магического средства для отпугивания привидений и злых духов. Металлические талисманы у многих народов считаются защитой от дурных тонких влияний; ту же роль играют, вероятно, подковы над дверью и колокольчики у входа.

Что касается наших предков, восточных славян, то у них основным строительным материалом было дерево. Это значит, что они не только высоко оценивали практические свойства дерева как материала для строительства, но и считали, что дерево занимает особое положение в священной гармонии мироздания. В языческих религиозных представлениях славян дереву отводилась особая роль — культ дерева (березы у русских, тополя у украинцев)

занимал центральное место в специфических весенних обрядах [11; 7; 8]. Образ Мирового Дерева служил у наших предков воплощением космогонического представления о строении вселенной. Этот образ, как считает В. Н. Топоров, до самого недавнего времени проявлялся в «религиозных и космологических представлениях, отраженных в текстах разного рода, в изобразительном искусстве, архитектуре, планировке поселений, в хореографии, ритуале, играх, в социальных структурах, в словесных поэтических образах и языке, возможно, в ряде особенностей психики» [10, с. 9].

Поэтому, как и в случае с металлами, отношение к дереву у славян регулировалось не только практической целесообразностью, но и космогоническими представлениями, выражавшимися в классификациях деревьев и в запретах на использование определенных видов. Прежде всего запреты распространялись на «священные деревья»; судя по всему, это не были деревья какого-то определенного вида и священный характер дерева определялся либо местом, где оно росло, либо его исключительной формой. Что касается места, то священным характером дерево могла наделять разрушенная церковь или могила. По признакам формы к священным относили деревья с явно выраженными аномалиями. «Уродливость ствола, необыкновенное сплетение корней, раздвоенность (а иногда и растроенность) ствола (так называемые “воротца”), наличие дупла (через которое, как и через “воротца”, “пронимали” детей при различных заболеваниях), “явление икон” (как правило, Богоматери) на ветвях или у корней, — вот, вероятно, далеко не полный перечень признаков, по которым дерево могло относиться к разряду священных» [1, с. 38].

Кроме того, существовали «проклятые» деревья. Наиболее известное из них — осина, «так как на ней удавился Иуда». Иногда к «проклятым» деревьям относили ель и сосну. У крестьян русского Севера считалось опасным рубить липу, т. к. тот, кто ее срубит, непременно заблудится в лесу. Часто запрет распространялся не только на «проклятые», но и на любые старые деревья. «Грешит тяжко даже тот, кто решается срубить всякое старое дерево, отнимая таким образом у него заслуженное право на ветровал, т. е. на естественную, стихийную смерть. Такой грешник либо сходит с ума, либо ломает себе руку или ногу, либо сам скоропостижно умирает» [9, с. 279]. Иногда запреты распространялись не на возможность срубить дерево, а именно на его использование при строительстве дома. Особое значение имел запрет использовать при строительстве плодовые деревья, а также деревья, растущие возле дома. Всякое строительство было освоением иного, находящегося за пределами домашнего, пространства.

При строительстве человек вступал со стихией леса в особые отношения, которые также регулировались набором определенных правил. Первые ограничения, накладываемые на выбор строительного материала, имели характер практической целесообразности (пригодно дерево для строительства, или нет). Однако признаки, по которым происходил отбор, входили в общую систему космогонических классификаций. Таким образом, далеко не все, что было пригодно для строительства, использовалось как строительный материал. Однако все, что использовалось, обязательно отвечало практическим требованиям. Символические соответствия были, по меньшей мере, так же важны, как практическая пригодность выбранного для строительства материала.

Опираясь на анализ приведенных выше примеров, можно сделать общий вывод о том, что строительство храма как культурная деятельность, являясь воплощением архетипа, было воспроизводством космогонического процесса творения Вселенной. Физический мир должен был быть уподоблен устройству храма. Социальная вселенная проективно находила себя в устройстве религиозной общины, где иерархия определяла место каждого прихожанина. В храме устанавливалось равновесие между функциями социального управления и функциями жреца, призванного управлять стихиями посредством исполнения ритуалов и обрядов. При установлении такого равновесия храм становился святилищем божества, домом Бога.

ЛИТЕРАТУРА

1. Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях древних славян. — М., 2005.
2. Вишняцкий Л. От пользы к выгоде // Знание — сила. — 1990. № 6.
3. Власова М. Новая абевега русских суеверий. — СПб., 1995.
4. Генон Р. Дикий камень и камень тесаный // Генон Р. Символы священной науки. — М., 1997.
5. Генон Р. Кризис современного мира. — М., 1991.
6. Генон Р. Царство количества и знамения времени. — М., 1995.
7. Зеленин Д. К. Тотемический культ деревьев у русских и у белоруссов // Известия АН СССР. — 1933. — № 6.
8. Латынин Б. А. Мировое дерево — древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы. К вопросу о пережитках // Известия ГАИМК. — 1933. — Вып. 69.
9. Максимов С. В. Нечистая, неведома и крестная сила. — СПб., 1903.
10. Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам, 6. — Тарту, 1973.
11. Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам, 5. — Тарту, 1971.
12. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. — М., 1980.

РЕЦЕНЗИИ

А. А. Ермичёв

ВИХНОВИЧ В. Л. ПРОФЕССОР СЕМЕН (СОЛОМОН) ОСИПОВИЧ ГРУЗЕНБЕРГ. — СПб.: Центр содействия образованию, 2018. — 350 с., ил.

Ermitchev A. A.
Vikhnovitch V. L. Professor Semen (Solomon) Osipovitch Gruzenberg. — SPb.: Center for assistance in education, 2018. — 350 p., illustrations are included

Все знают, что философия — это область духа, сфера идей. Но философия — это еще социально-культурный институт: преподавательский корпус, студенты, общества, периодика и прочие механизмы производства идей.

История философии для профессионала-философа — это прежде всего история развития философских идей в кругу идей им подобных. А вот реальная история философии совсем другая. В нее включаются обстоятельства рождения идеи, сведения о ее родителях, о круге ее почитателей, о том, где и как часто ее творец публиковался, где он работал. Сюда же относятся сведения о личной жизни философа, его послужном списке, его заработной плате и пенсии и т. д. и т. п.

Историей философии для профессионалов занимаются философы. Реальной историей философии, т. е. историей философии как социокультурного образования, занимаются просто историки.

Никто не сомневается, что история идей соприкасается с историей разных обстоятельств их производства, вплоть до условий быта у философов. Можно вообразить общество, где зарплата кандидата философских наук ничтожна. И тогда талантливые юноши идут на юридический факультет или факультет менеджмента, а не на философский.

В кризисные времена реальные условия бытия философии становятся весьма существенными для философии. С каким удовольствием высланные из Советской России мыслители рассказывали о творческом подъеме, пережитом ими в лихолетье 1917–1922 гг.!

Но сейчас речь идет о философах особого рода. Их имен нет в учебниках по истории философии, нет даже в специальных философских энциклопедиях.

Если кому-то из них повезет, то разве что в каких-нибудь узких по предмету исследованиях, и где-либо в заключительных параграфах или абзацах с пометками — «эпигон» или «последователь».

В Петербурге, в издательстве «Центра содействия образованию» (хорошее название) вышла книга В. Л. Вихновича «Профессор С. О. Грузенберг». Семен Осипович Грузенберг как раз из этого ряда философов, кто от души занимался любимым предметом, с удовольствием писал статьи и книжки и был «широко известен в узких кругах» профессионалов. Однако в хорошее исследование по истории русской философии (Б. В. Яковенко, В. В. Зеньковский, А. А. Галактионов, М. А. Маслин) его имя не вошло, и для современных философов-теоретиков он просто не существует.

И все же не в написанной, а в реальной истории философии в России С. О. Грузенберг и подобные ему существовали. Они, не вошедшие в написанные истории, образуют одну из граней философской культуры общества, т. е. его способности реагировать на философские идеи и создавать среду их функционирования. Современные авторы множества «историй философии» нацелены на главные идеи своих героев и стеснены в возможностях еще и рассказывать о философской культуре. Тогда С. О. Грузенберг и подобные ему (например Александр Иванович Гребенкин, бывший с 1 января 1909 г. приват-доцентом на кафедре у А. И. Введенского) остаются за рамками этих изложений. Увы, в этом случае история философии становится схематичной. Только редким ученым (К. Фишер, М. О. Гершензон, А. В. Гулыга) удается показать логику идей на хорошо прорисованном фоне философской культуры. Только вот где их взять, этих хороших историков?

Ожидая такого историка и зная, что реальная история философии имеет прямое отношение к истории философии написанной, будем считать, что появление книги о С. О. Грузенберге оправдано.

Предлагаемая книга — это даже не биография С. О. Грузенберга, хотя автор опирается на реальные события жизни философа: учеба в Санкт-Петербургском университете и почтительная, уважительная дружба с А. И. Введенским — главой обозначившегося «русского кантианства», поездка для пополнения знаний в Германию к Куно Фишеру и во Францию в Высшую Русскую школу социальных наук; адвокатура по делам бунтующих латгальцев, участие в работе Философского общества при Петербургском университете и Религиозно-философском обществе, дружба с И. Е. Репиным и сотрудничество в Психоневрологическом институтом В. М. Бехтерева, революция и доживание в советское время.

Пожалуй, книгу нельзя назвать аналитическим исследованием философии С. О. Грузенберга, хотя в ней дан обзор самых значительных его философских сочинений: работ о Шопенгауэре, «Очерков современной русской философии» и книги «Гений и творчество: основы теории и психологии творчества». Свою позитивную трактовку творчества С. О. Грузенберг обещал дать во втором томе, но был ли он написан — неизвестно.

Собственно, книга В. Л. Вихновича — не о философии, не об истории русской философии. Она — об истории русской культуры, о том, как еврейский юноша, не захотевший отказаться от веры своих отцов, врастал в пространство

русской культуры и как русская культура приняла его. Такой пафос легко заметен при чтении страниц, посвященных жизни дерптских или берлинских студентов. Возможно, что философ С. О. Грузенберг и оставался бы в забвении, но ему повезло: из прошлого в наши дни его переместил не профессиональный историк философии, а сотрудник Петербургского института иудаики, автор исследования В. Л. Вихнович. В его книге С. О. Грузенберг дан читателю не в контексте философской культуры, а в ином контексте — истории евреев в России. Все-таки не оставляет надежда, что когда-нибудь появится исследование о философской культуре русского общества начала XX в. и в него органично войдут материалы, собранные В. Л. Вихновичем.

У книги имеются два приложения. Первое — письма к С. О Грузенбергу от И. Е. Репина, А. И. Введенского (сугубо деловые, все более с просьбами о юридических советах), В. М. Бехтерева и Н. Н. Русова. Письма последнего — незаурядного русского писателя и публициста, который еще в 1918 г. задумывал издать «Словарь русских мыслителей», особенно интересны его замечаниями о творчестве. Другое приложение — библиография С. О. Грузенберга.

Книга написана легко и читается с большим интересом.

Горянина Е. И.

ДВЕ КНИГИ О С. Л. ФРАНКЕ (ОБОЛЕВИЧ Т. СЕМЕН ФРАНК. ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ ФИЛОСОФА. — М.: Издательство ББИ, 2017. — 202 с. (Серия «Религиозные мыслители»); АЛЯЕВ Г. Е. СЕМЕН ФРАНК. — СПб.: Наука, 2017. — 255 с. (Серия «Мыслители прошлого»))

Goryanina E. I.

Two books about S. L. Frank (Obolevich T. Semen Frank. Touches to the portrait of the philosopher. — Moscow: Publishing house BBI, 2017. — 202 p. (Series "Religious philosophers"); Alyaev G. E. Semen Frank. — SPb.: Nauka, 2017. — 255 p. (Series "Philosophers of the past"))

В 2017 г. в совершенно разных издательствах появились две новые книги о С. Л. Франке. Одну написала польская исследовательница русской философии, сестра Тереза Оболевич — профессор философии, заведующая кафедрой философии религии Папского университета Иоанна Павла II в Кракове; другую — Геннадий Евгеньевич Аляев, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социально-политических дисциплин Полтавского национального технического университета имени Юрия Кондратюка (Украина), известный своими публикациями о философе.

Т. Оболевич ставит целью «взглянуть на жизнь и творчество С. Л. Франка и с внешней, и с внутренней сторон» (с. xiii), через призму малоизученного эпистолярного наследия философа. Она раскрывает эволюцию в развитии мысли раннего Франка и освещает эмигрантский период его жизни. Исследовательница публикует интереснейшие, ранее неизвестные документы С. Л. Франка из Бахметьевского архива Колумбийского университета.

Книга легка для восприятия, имеет хорошо организованную структуру изложения материала и будет интересна как для широкого круга читателей, так и для специалистов в области отечественной философии.

Первая, теоретическая часть книги показывает основные этапы философских поисков раннего Франка — от марксизма, который увлек молодого убежденного западника своей наукообразной формой (он думал, что «жизнь

человеческого общества можно познавать в его закономерности, изучая его, как естествознание изучает природу» (с. 12)), к разочарованию в философии Маркса и основательной ее критике. Далее Франк, став последовательным учеником неокантианцев (в особенности имманентизма В. Шуппе), считает подлинным предметом философии именно сознание. Затем Т. Оболевич показывает, как, преодолевая учение Канта о сознании, Франк приходит к своей концепции интуитивизма, видевшего в дихотомии субъект-объектного познания единый корень абсолютного бытия, в котором находится подлинный предмет знания, предстающий в виде неизвестного *x*, обусловливающего весь познавательный процесс. Идея, высказанная в магистерской диссертации «Предмет знания» (1915) о существовании абсолютного бытия — трансцендентного предмета в самом содержании знания (что собственно и обусловливает саму обращенность сознания на предмет), явилась основой для создания оригинальной теории познания на базе онтологии и «в дальнейшем получила свое развитие в работах, возникших в эмиграции: "Непостижимое", "Реальность и человек", "С нами Бог" и других» (с. 44). В отдельной главе Т. Оболевич рассматривает «пересечение судеб» С. Л. Франка и его младшего коллеги А. Ф. Лосева. «Франк был своего рода проводником <…> Лосева в философскую среду» (с. 46). Интересно сопоставление и выявление близости гносеологических установок двух философов и их «своеобразный диалог (хотя и не всегда в буквальном смысле слова) на тему непостижимости Бога, с одной стороны, и его открытости миру — с другой» (с. 58).

Вторая часть книги — «Эмигрантский период С. Л. Франка в документах Бахметьевского архива», рассказывает о жизни Франка в изгнании и является самой объемной в книге. Особенная ценность этой части определяется тем, что жизнь и творчество Семена Людвиговича воссоздаются на основе анализа его писем, хранящихся в Бахметьевском архиве в США. Здесь на строгом документальном материале описывается бытовое положение философа и его семьи, его отношения с другими русскими мыслителями. Замечательны самооценки С. Л. Франка, приведенные автором в особом параграфе, и другие материалы подобного рода. Во второй главе этой части автор решилась опубликовать небольшое сочинение «Пасха». Автор его не определен, но не случайно же оно хранилось в архиве мыслителя? И автор в связи с этим сочинением освещает пасхальные темы у С. Л. Франка — смерть, страдание, зло, единственным преодолением которых «является личность Иисуса Христа, искупившего нас своей мукой, смертью и воскресением» (с. 140). Т. Оболевич подчеркивает неотъемлемую черту творчества С. Л. Франка — его апелляцию к личному свидетельству, которое дает не только выразительное изложение общеизвестных христианских истин, но в первую очередь документирует личный опыт непосредственного переживания Абсолюта.

Третья часть книги знакомит с впервые опубликованными текстами Семена Франка: его речью, произнесенной на открытом заседании Русского Академического Союза в Берлине в 1926 г., о Карловацком соборе, и двумя письмами к дочери Наталье Скорер (1945) по поводу гибели ее мужа.

Если книга Т. Оболевич является, скорее, биографическим повествованием (подзаголовок в названии о том и говорит), то книга Г. Е. Аляева, вышедшая

в возобновленной серии «Мыслители прошлого», представляет собой хронологически развернутую реконструкцию взглядов философа, основанную на поэтапном рассмотрении произведений Семена Франка, начиная с критического текста «Теория ценности Маркса и ее значение», который ознаменовал первый этап творческой эволюции философа, и заканчивая книгой о метафизике человеческого бытия «Реальность и человек», вышедшей уже после смерти Франка, в 1965 г.

Общая логика философской эволюции С. Л. Франка, с выделением основных и вторичных этапов, представлена уже в первой главе под названием «Краткая биография "небиографического человека"», что позволяет легче войти в богатый и конкретный материал философских интенций и жизненных перипетий Семена Людвиговича.

Каждая глава поименована произведением Франка и раскрывает определенный этап его творчества. Г. Е. Аляев гармонично соединяет в своем повествовании документальную сторону жизни Семена Франка, его религиозно-мировоззренческую эволюцию, развитие философской теоретической базы с основными понятиями, интуициями, концептами, а также указывает влияния других мыслителей на философа. В книге представлено множество цитат из писем Семена Людвиговича, позволяющих глубже проникнуть в размышления самого философа. В самой обширной главе, посвященной труду С. Л. Франка «Непостижимое», автор проясняет понятия франковской онтогносеологии, излагает этапы «металогического познания», описывает основной методологический принцип «антиномистического монодуализма», примененный Франком в его исследовании, и представляет конструкцию Франка, где философ пытается «сформулировать глубинную связь метафизического и религиозного опыта, сферы веры и разума, не элиминируя существующей между ними пропасти» (с. 156), в духе христианского панентеизма. Важным является сравнение мысли С. Л. Франка и М. Хайдеггера, нахождение общих точек в их подходах к бытию, совпадение концепций истины, но также существенных различий, коренящихся в религиозно-духовной установке и методологии двух мыслителей. Замечательно, что в приложении автор книги предоставляет возможность приобщиться к мысли Франка, публикуя дневниковые записи философа, где он размышляет над волнующими его проблемами: зла в мире, философии как пути самопознания, драмы мирового бытия как драмы творчества самого Бога и различия естественной моральной установки от установки нравственно-религиозной.

Е. Аляев и Т. Оболевич в один голос говорят о «неподдельной искренности» Франка в его поиске истины, о его способности находить универсальные и максимально конкретные ответы на вечные вопросы, которые не становятся предметом холодного и отвлеченного анализа, а исследуются изнутри личного опыта.

Радостно видеть столь полную Библиографию С. Л. Франка и литературы о нем, приводимую Т. Оболевич, что говорит об актуальности и, главным образом, интересе незатухающим к его творчеству и по сей день.

Быстрова Я. В*[*].

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ПРОШЕДШЕМ СЕМИНАРЕ «МЕНТАЛИТЕТ КАК ДРУГАЯ КУЛЬТУРА: ЭВОЛЮЦИЯ РОССИЙСКОГО МЕНТАЛИТЕТА В XX ВЕКЕ» В РАМКАХ ДНЕЙ ФИЛОСОФИИ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ — 2017

Представлен обзор семинара «Менталитет как другая культура: эволюция российского менталитета в XX веке», проведенного 27 октября 2017 г. в рамках Дней философии в Санкт-Петербурге — 2017, где принимали участие и выступали с докладами специалисты, соискатели и студенты из разных научных областей. Предметом обсуждения стали проблемы исторических истоков и факторов формирования российского менталитета в разные исторические эпохи.

Ключевые слова: менталитет, культура, цивилизация.

Bystrova I. V.

SOME WORDS ABOUT THE LAST SEMINAR «MENTALITY AS OTHER CULTURE: EVOLUTION OF THE RUSSIAN MENTALITY IN THE XX-TH CENTURY» WITHIN THE FRAMEWORK OF DAYS OF PHILOSOPHY IN ST. — PETERSBURG — 2017

There is presented seminar review «Mentality as other culture: evolution of the Russian mentality in the XXth century», hold on October, 27th, 2017, within the framework of Days of philosophy in St. — Petersburg — 2017 where experts, applicants and students from different scientific areas took part and spoke with reports. The subject of discussion was problems of historical sources and factors of formation of the Russian mentality during different historical epoch.

Keywords: mentality, culture, civilization.

27 октября 2017 г. в рамках Дней философии в Санкт-Петербурге — 2017 на базе РХГА состоялся семинар «Менталитет как другая культура: эволюция российского менталитета в XX веке» (Section: «Mentality as another culture: the evolution of the russian mentality in the 20th century»), организатором которого стала кафедра культурологии, искусств и гуманитарных наук.

[*] Быстрова Яна Васильевна, кандидат культурологи, доцент, Русская христианская гуманитарная академия.

Предложенная тема вызывает сегодня повышенный интерес не только в научном сообществе, но и в других сферах общественной жизни. Эволюция менталитета была и остается важнейшей предпосылкой понимания политических, экономических, культурных, социальных проблем в современной России. В связи с этим предлагалось рассмотреть вопросы, связанные с традиционными базовыми ценностями российского менталитета и динамикой его эволюции в досоветский и постсоветский период. Предметом обсуждения стали следующие проблемы: исторические истоки и факторы формирования российского менталитета в разные исторические эпохи; многообразие определений менталитета; общие константы российского менталитета; исторические условия формирования эволюции российского менталитета в XX в.; исторические истоки советского менталитета; проблемы перехода от советского менталитета к постсоветскому менталитету; влияние крестьянского менталитета на Русскую революцию 1917 г.; менталитет российского народа и бизнес.

Тема семинара привлекла большое число участников, не только философов, но и психологов, социологов и др. В семинаре приняли участие представители различных институтов Санкт-Петербурга и Москвы, в т. ч. студенты РХГА.

Участники семинара:

Щученко Владимир Александрович, доктор философских наук, профессор кафедры культурологии, искусств и гуманитарных наук, Русская христианская гуманитарная академия (Shchuchenko Vladimir A., doctor of Philosophy, Professor, Russian Christian Humanitarian Academy, St. Petersburg);

Быстрова Яна Васильевна, кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии, искусств и гуманитарных наук, Русская христианская гуманитарная академия (Bystrova Yana. V., PhD of Philosophy, associate Professor, Russian Christian humanitarian academy, St. Petersburg);

Егоров Владимир Александрович, преподаватель кафедры философии и религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия (Egorov Vladimir A., — associate Russian Christian humanitarian academy, St. Petersburg);

Красновский Валерий Николаевич, кандидат психологических наук, доцент, Военно-космическая академия им. А. Ф. Можайского, Санкт-Петербург (Krasnovsky Valery N., PhD in psychology, associate Professor, Military space academy Alexander Mozhaisky, St. Petersburg);

Ляшко Светлана Всеволодовна, кандидат социологических наук, доцент, Северо-Западный институт управления — филиал Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Lyashko Svetlana V., PhD in sociology, associate Professor, north-West institute of Management — branch of the russian Presidential academy of national Economy and Public administration, St. Petersburg);

Пронькин Виктор Николаевич, первый заместитель генерального директора Фонда поддержки социальных инноваций «Вольное Дело», Москва (Pronkin V. N., First Deputy Chief Executive Officer of the Foundation «Volnoe Delo», Moscow).

Русакова Людмила Михайловна, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет промышленных техно-

логий и дизайна (Rusakova L. M., PhD of Philosophy, associate Professor, Saint-Petersburg State University of Industrial Technologies and Design)

Щепановская Елена Михайловна, кандидат философских наук, член союза писателей Ленинградской области и Санкт-Петербурга (Schepanovskaya Elena M., PhD of Philosophy).

Щученко В. А. «Эволюция российского менталитета». В докладе были поставлены две проблемы. Во-первых, проблема менталитета как специфической («другой») стороны культуры — неочевидной, неотрефлексированной, являющей себя в традиционных стереотипах поведения, социально-психологических проявлениях в разные эпохи и у разных народов. Подчеркивалось, что менталитет разлит во всех сферах духовной жизни общества (искусстве, морали, политике, правосознании и др.) и существует у всех без исключения исторических субъектов (элита и народ, нация и индивид и др.).

Во-вторых, исключительно актуальная в сегодняшних российских реалиях проблема эволюции менталитета, связанная с необходимостью обеспечить баланс между базовыми ценностями менталитета россиян (правдоискательство, способность к сверхнапряжению, пластичность, верователь ность, общение по духовным ценностям и др.) и новыми формами, которые обусловлены разломами советского и особенно постсоветского периодов (целерациональное поведение, стремление к социальной справедливости, усиление творческих интенций в самых разных сферах жизни — от экономики и политики до науки и искусства и др.). Исключительно важно сегодня не только сохранить выкованную столетиями ментальную идентичность и поддерживать эволюционные сдвиги, но и не допустить идеализации и романтизации ушедших в прошлое ментальных пережитков (вера в доброго правителя-избавителя, социальное иждивенчество, патриархальность, консерватизм, правовой нигилизм и др.)

Егоров В. А. «Мемориальные даты как отражение ментальности в отечественной истории». Мемориальные даты — особые события в история государства, которые стали праздничными датами в принятом календарном измерении и отмечаются в связи с их значением, ролью или наделяемым значением исходя из политической потребности для той или иной страны. Мемориальные даты выводятся из обыденного, профанного пространства, наделяются особым статусом, становятся общезначимыми, общенациональными. Их празднование, почитание является обязательным, государственные институты обязаны принимать участие в этом процессе, а другие социальные институты (в т. ч. и религиозные), принимают в этом участие в той или иной степени. Мемориальные даты способствуют стабилизации общества, объединению вокруг героического прошлого, трансляции новых сакральных смыслов.

На современном этапе в новом, изменившемся по сравнению с предыдущим советским этапом истории России, обществе большую роль стали играть мемориальные даты, связанные со становлением российского государства, с борьбой за его свободу и независимость, его укреплением и с территориальными приращениями. Мемориальные даты — зафиксированная и проговоренная память страны, народов, ее населяющих, имеющая ценностное измерение, как в прошлом, так и в настоящем.

Красновский В. Н. «Смысловой контекст „поглощенного“ знака реальности в сети и его ментальное переозначение». Весь неделимый информационный динамизм глобальной связи выстраивается на инвариантных механизмах, связанных с областями человеческих отношений, в которых социокультурные стратегии не всегда нацелены на взаимную популярность разнопланового сетевого принципа по «созданию климата мнений» (Н. Больц), а аккуратно приводят к искривлению собственной культурной идентичности личности. По этой причине сетевые технологии используют формы развертки социально-психологического мира человека с тем, чтобы произвести эмоциональное «уплотнение» самозамкнутости сетевой зоны информации. На ментальном уровне такая реконструкция информации приводит мышление к ошибкам. Своему пользователю сетевая система предлагает множественное присутствие, преследуя одну цель: структурировать образные миры для изменения реакции ее пользователя к собственным мнениям. Происходит это за счет не смысловой информации, а эмоциональной. Парадокс такой ситуации состоит в том, что переживая виртуальную «реальность», личность позволяет сетевой системе производить над ним манипуляцию — выстраивается «реальность» на основании устойчивости референтного стереотипа и подается информация в скрытом истолковании, тем самым корректируются социальные взаимоотношения, подверженные влиянию субъективных идей.

Важной особенностью таких коммуникационных связей становится ментальный источник оценки происходящих событий, на которые информация замыкает пользователя сети. Он представляет собой набор единообразных, схожих по смыслу знаковых символов реальности. Это дает возможность сделать достоверные предположения, что в среде социальных сетей используются информационные шаблоны, способ действия которых направлен на подмену реальности структурными мерками фактуальной сетевой культуры, оставляющей неиспользованным личный код пользователя. Тогда вся иная информация становится для него «неинформативной» как якобы потерявшая новизну и актуальность. Тем самым личность превращается в элемент сложной организационной системы манипулирования.

В сетевой модели общения формируется «клавиатурный» диалог, приводящий пользователя к механическому мышлению. Способность ума сужается до образца «технических метафор». Подобная интеллектуальная элегантность сетевого влияния формирует индустрию «неупотребимого», «профанного» смыслового пространства превращает пользователя сети в ее продукт (форма, скрывающая ее присутствие). Это наблюдается в построении сетевой психосферы, где становиться возможным воздействие на образ действительности, обретающий в сети «товарный вид». Культура присутствия человека в сетевых коммуникациях отражает суверенитет знаковой системы сети, где он под ее действием не только поддерживает ритуал отношений, а и заполняет сферу электронных мест общения.

Ляшко С. В. «Возвращение: человек советский с точки зрения теории институциональных матриц». 2017 г. — год столетия Октябрьской революции и должен восприниматься как шанс концептуального осмысления тех социокультурных и ментальных феноменов, которые были порождены указанным событием и воплотились в жизнь в последующем историческом периоде.

«Человек советский» — идеальный тип для рассмотрения типических черт личности. Человек советский — человек, выросший в закрытом обществе, привыкший к государственному патернализму, ценящий порядок, одобряющий деятельность государства, с которым и связывает порядок, человек, свободный от ответственности и, соответственно, безразличный к личной и общественной свободе, конкуренции, толерантности.

Опираясь на опросы общественного мнения, социологи фиксируют весьма интересную ситуацию в современном российском обществе. Так, опрос жителей России, проведенный Фондом изучения общественного мнения (ФОМ) в марте 2017 г., показал, что 78% россиян считают себя патриотами. Вместе с тем в полной мере чувствуют ответственность за страну лишь 3% респондентов, совершенно не чувствуют ответственности 55% опрошенных. Примерно та же ситуация складывается в отношении ответственности за свой район, город.

Однако задача социологии сводится не столько к фиксированию некого одномоментного среза общественного мнения, сколько к пониманию и объяснению происходящего. Методологической основой объяснения приведенных эмпирических фактов может служить теория институциональных матриц, автором которой является С. Кирдина.

Ключевым понятием теории является понятие «институт». Система базовых институтов образует X и Y матрицы, которые определяют набор возможных траекторий развития для конкретного общества. Говоря о «человеке советском», следует отметить, что он является идеальным типом X-матрицы. Подход к анализу метального феномена «человек советский» с точки зрения теории институциональных матриц, показывает, что его можно рассматривать как определенный тип мышления и деятельности людей, а также как систему социальных норм, имеющих институциональный характер. В этой связи каждое новое поколение неизменно встречается с «человеком советским» на уровне важнейших стереотипов мышления, норм и правил.

На наш взгляд, именно этим можно объяснить то, что доминантой общественного сознания в современной России служит государственный патернализм, где государство, по мысли россиян, должно обеспечить определенный уровень жизни, работу, жилье, здравоохранение и образование. Тем самым постепенно восстанавливаются представления и ожидания, характерные для советского периода, «человек советский» возвращается.

Пронькин В. Н. «Ментальные механизмы имитации». Чтобы создать теоретическую структуру, способную объяснить имитацию, мы должны были бы сначала спросить о возможных отношениях между воспринимаемым действием и нарративным Я. Процесс имитации связан с восприятием действий другого человека, а восприятие действия (согласно последним исследованиям) — с формулировкой представления о нашем Я, совершающем то же самое действие. Эта ментальная симуляция нашего Я, совершающего воспринимаемое, может быть или не быть конгруэтной мой нарративной концепции моего Я. Действительно, есть по крайней мере три возможных способа, которыми воспринимаемое действие может быть связано с нарративным Я: (а) воспринимаемое действие другого может сформировать позитивную конгруэтность нарративному Я, т. е. действие является подходящим тому, кем, как я пола-

гаю, я являюсь; (b) воспринимаемое действие другого может сформировать нейтральную конгруэтность в отношении Я, т. е. воспринимаемое действие может быть безразличным тому, кем, как я полагаю, я являюсь; (c) воспринимаемое действие другого может сформировать отрицательную конгруэтность нарративному Я, т. е. действие может вступать в противоречие с тем, кем, как я полагаю, я являюсь.

Исследования по социальной когнитивистике также подтверждают существование тесной связи действия и восприятия. Некоторые теоретики в этой области демонстрировали, например, сильный «эффект воспламенения». Они предоставили доказательства, которые предполагают, что, если люди чувствуют враждебное действие другого человека в одной ситуации, они в большей мере склонны к самостоятельной враждебной реакции в последующих ситуациях. Подразумевается, что наблюдение за поведением другого человека увеличивает вероятность того, что наблюдатель будет копировать то же самое поведение. Психологи называют этот феномен «эффект хамелеона». Есть различные теоретические объяснения этого феномена, но эмпирическое открытие его вполне достоверно: наблюдение за чьими-либо действиями часто побуждает нас совершить те же самые действия. Именно это и предсказывала теория связи восприятия и действия.

Действие и восприятие основаны на одном и том же ментальном фундаменте. Когда я наблюдаю за кем-то, кто совершает определенные действия, есть основания предполагать, что в то же самое время я автоматически думаю о себе, совершающем то же самое действие. Нет никакой внешней ступени, связывающей действия другого человека с моими собственными действиями. Восприятие действия на базовом уровне уже стало моим действием. Ключевой вопрос имитации в таком случае заключается не в том, почему некоторые действия, которые мы воспринимаем, мотивируют имитационные действия; скорее вопрос состоит в том, почему мы не подражаем всем действиям, которые мы воспринимаем. Проблема не в том, чтобы учитывать вездесущее проникновение имитации, а скорее, в том, почему она не возникает во многих ситуациях. Поэтому психология должна не объяснять те случаи, когда мы имитируем определенные действия, а ответить на вопрос, почему некоторые образцы не побуждают нас к действию.

Русакова Л. М. «Менталитет российского общества середины XIX в.» Менталитет складывается у больших групп людей (классов, наций, народов) в силу общности социального и исторического положения. Такое общее историческое положение сложилось в пореформенной России в середине XIX в. Отмена крепостного права явилась своеобразной формой передела собственности и затронула все слои населения.

Если понимать менталитет как умонастроение народа, то, характеризуя ментальные установки пореформенного российского общества середины XIX в., можно выделить его основную особенность — «думы и чаяния о народе». В российскую историю это время вошло как «народничество». С точки зрения В. Ленина, это революционно-освободительное движение 70-х гг. XIX в., в центре которого стоял крестьянский вопрос («высокая демократия»). Согласно Н. Бердяеву, это период философской рефлексии, которую можно

разделить на несколько направлений: моральное (Ф. Достоевский, Л. Толстой), религиозное (В. Соловьёв), социальное (П. Лавров, Н. Михайловский, М. Бакунин, П. Ткачев). У С. Франка «народничество» — это умонастроение пореформенной России XIX в. По его мнению, народниками были все, кто сочувствовал страданиям народа и заботился о его благе. П. Новгородцев определяет «народничество» как «политическое миросозерцание русской интеллигенции», отражающее «веру в народ», «разум и твердую волю народа».

Таким образом, «народничество» как «умонастроение», «миросозерцание» определяется и в ментальной установке русского общества 40–80-х гг. XIX в. и рассматриваться должно широко, как культурно-исторический феномен. Исследуя менталитет данного периода посредством анализа текстов (мемуарной и философской литературы, периодической печати, путевых и служебных записок и др.), выделяют ключевые слова и словосочетания: «народ», «страдания народа», «боль за народ», «вера в народ», «воля народа», «благо народа», «народная демократия» и др.

Исследование «народничества» как социокультурного и ментального феномена середины XIX в. позволяет выделить стереотипные мыслительные конструкции разных слоев населения и свести их к единой ментальной матрице, объясняющей мышление, поведение, образ жизни людей данного исторического времени, позволяет найти основания для прогнозирования общественно-политических процессов, которые могут следовать за кардинальными реформами общества.

Щепановская Е. М. «Архетипы России». Понятие мифологического архетипа подходит для выражения «духа народа», поскольку позволяет осознать вклад, который вносит каждый этнос в богатство мирового культурного наследия, и, отталкиваясь от многообразия культур, служит перспективе создания многополярного мира. Образ мифологемы полнее описывает национальный менталитет, чем понятия «ценность» П. Сорокина или «прасимвол» О. Шпенглера, потому что: 1) выявляет широкое поле семантических значений; 2) позволяет увидеть логику многообразных черт единого качества (даже противоположных); 3) подчеркнуть их общечеловеческий универсализм.

Русский менталитет является многосоставным и до сих пор выглядит формирующимся. Отчасти потому, что в нем три разнородных этногенетических источника (славянский, тюркский и финно-угорский элементы), отчего для русской ментальности характерна тема «Кто же мы такие?» Идейные доминанты России как события ее истории обнаруживают постоянную актуализацию трех базовых архетипов, связанных и с ее природно-территориальными особенностями.

1) Мифологема творения: образ *светлого Неба* как первого демиурга, творящего «из ничего» словом и мыслью и связанного с анархией природных стихий и психологическим отсутствием пространственных границ, перечеркиванием прошлого и свободным полетом мысли. Эту ментальность задает славянский элемент, миролюбивый и ориентированный на большие свободные пространства (так, из греческих источников известно, что славяне не воевали, а просто уходили от врага). Ценности архетипа небесного творца, присущие

России, стремление к радикально новому, универсализм мышления, интуиция и фантазия, альтруизм, потребность в свободе и общем благе.

2) Мифологема военного предводителя богов, задающая архетипическую идею выхода на новый путь, образ *воина и пастыря*, заведующий нравственными идеалами, причастностью к единому стихийному порыву, преодолением межличностных барьеров и объединением народов. Этот воинственный психотип можно связать с тюркским этническим компонентом. Ценности архетипа воина и пастыря — активность и воля личности, способность занять лидерскую позицию, нравственная сила и духовная энергия как выход к первоначалам, самоотверженная борьба за идеал и прокладывание нового пути.

3) Третий архетип соотносится с мифологемой истока, *изначального Хаоса* или *великой праматери*. Это образ рождающего жизнь океана и реальности глубин души. Пассивность этого психотипа соотносится с финно-угорским элементом и подтверждается более чем полугодовой спячкой природы и внешней пассивностью в этот период, на фоне которой, происходит бессознательное брожение психики, предрасполагающее к глубинно-религиозному восприятию. Он выражается в смирении, вере и пассивном ожидании чуда. Ценности архетипа истока — всеприятие, забота, милосердие, сочувствие, сострадание, жертвенность, способность окунуться в глубины жизни и души.

Состоявшийся семинар вызвал глубокий интерес у участников, что свидетельствует об актуальности темы эволюции российского менталитета. Было предложено рассмотреть возможность организации работы регулярного семинара с таким названием.

ВЛАДИМИР ПАВЛОВИЧ БРАНСКИЙ
VLADIMIR PAVLOVICH BRANSKY

10 декабря 2017 г. скончался Владимир Павлович Бранский, замечательный философ, Заслуженный деятель науки Российской Федерации, почетный профессор Санкт-Петербургского государственного университета, преподаватель и человек.

Владимир Павлович родился 14 января 1930 г. в Свердловске (ныне Екатеринбург). В 1953 г. он окончил философский факультет Ленинградского государственного университета, а в 1956 г. — аспирантуру философского факультета; в 1960 г. — физический факультет (экстерном). В период обучения на философском и физическом факультетах его идейными учителями были академик В. А. Фок, член-корреспондент РАН С. П. Курдюмов, профессор В. И. Свидерский и профессор Л. Э. Гуревич. Идеи и личности этих ученых и философов, по его собственному признанию, оказали решающее влияние на формирование научных интересов Владимира Павловича и его стремление к творчеству и разработке новых идей. В 1957 г. Владимир Павлович защитил кандидатскую диссертацию «Философское значение проблемы наглядности в современной физике», а в 1973 г. — докторскую диссертацию «Философские основания проблемы синтеза релятивистских и квантовых принципов».

С самого начала научной деятельности интересы философа концентрируются вокруг проблемы синтеза естественнонаучного и гуманитарного знания.

С 1957 г. Владимир Павлович был штатным сотрудником философского факультета (ныне Института философии), и его непрерывный стаж работы превысил 60 лет. На протяжении этих лет он постоянно читал лекции по философии и методологии как естественных, так и гуманитарных наук на философском и физическом факультетах СПбГУ. Преподавательская работа у него органически, гармонично сочеталась с научными исследованиями. Владимиром Павловичем разработаны оригинальные авторские спецкурсы: «Философские проблемы современной физики», «Методология научного и художественного творчества», «Философские проблемы синергетики», «Философия искусства

с точки зрения философии науки». Он подготовил 15 кандидатов и 5 докторов философских наук. В 2003 г. Владимир Павлович получил университетскую премию за педагогическое мастерство, а в 2004 г. ему было присвоено звание почетного профессора СПбГУ.

В научной деятельности Владимира Павловича можно, прежде всего, выделить разработку атрибутивного подхода к построению философской теории материи, при котором, в отличие от широко распространенного субстратного подхода, обосновывается самосогласованная система атрибутов: пространства, времени, движения, взаимодействия и т. п.

Около двадцати последних лет своей творческой деятельности Владимир Павлович посвятил разработке новой, совершенно оригинальной концепции синергетического историзма. Вполне естественным был переход от рассмотрения одной из ключевых областей современной физики — синергетики (ей и в его учебных курсах всегда уделялось значительное внимание) к исследованию проблем социальной синергетики.

Усилиями Владимира Павловича, вместе с названными и другими коллегами, было начато формирование синергетической философии истории (СФИ). Концепция прошла серьезную апробацию. Она обсуждалась на многих Российских философских конгрессах: I-м (Санкт-Петербург, 1997), II-м (Екатеринбург, 1999), IV-м (Москва, 2005), VI-м (Нижний Новгород, 2012) и VII-м (Уфа, 2015); на международных конференциях, симпозиумах и семинарах.

Следует отметить эвристическую роль синергетического историзма в построении основ синергетической теории такого важнейшего явления современности, как глобализация. Глобализация является особым типом самоорганизации. В синергетической модели глобального прогресса показана творческая роль социального хаоса в формировании новых форм социального порядка. Исследованы общие закономерности социального отбора как движущей силы социального развития и основные факторы этого отбора (тезаурус, детектор и селектор). Введены понятия суперотбора и суператтрактора, раскрывающие смысл исторического развития в долгосрочной перспективе.

Только что опубликована книга «Проблема “смысла жизни”: общефилософское и общенаучное значение», в которой показано, как связана проблема смысла жизни отдельного человека с проблемой «смысла истории».

Особо хочется отметить замечательные человеческие качества Владимира Павловича. Очень радушный и общительный, он всегда был для всех своих многочисленных учеников старшим товарищем. Страстно любивший жизнь и природу, В. П. Бранский был увлеченным путешественником объехавшим, без преувеличения, весь мир. Эти многочисленные путешествия были запечатлены в десятках тысяч фото и слайдов. В этом своем увлечении Владимир Павлович был, как и в науке, рыцарем без страха и упрека. Не раз он проявлял действительно бесстрашие во многих сложнейших ситуациях своих путешествий. Так, принимая как-то участие в охоте на медведя, Владимир Павлович, вооруженный только своим фотоаппаратом, продолжал снимать нападающего на него зверя, пока охотники не застрелили разъяренное чудовище буквально в метре от Бранского.

Лет сорок назад, во время путешествия на катере по периметру Байкала, Владимир Павлович уговорил Владимира Огородникова (тогда еще только

защитившего кандидатскую) на подъем на прибрежную скалу высотой около 25 метров. Со скалы открывался замечательный вид, который Бранский хотел запечатлеть, невзирая на явную опасность. После того как высота была взята, Владимир Павлович захотел переместиться на площадку с которой ракурс был лучше. Огородников, видя, что такое перемещение грозит срывом со скалы, всячески останавливал Владимира Павловича, но он вырвался, сделал неверный шаг и стал соскальзывать в пропасть… Владимир схватил Бранского за куртку и она, хоть и треснула, но не подвела… Ничуть не испугавшись произошедшего, Владимир Павлович просил Огородникова не рассказывать об этом случае никому, чтобы не навлечь нарекания жены и дочери.

При такой отчаянной смелости Владимир Павлович был человеком чрезвычайно мягким и деликатным, настоящим интеллигентом и интеллектуалом. Однако когда возникала острая научная дискуссия, профессор Бранский становился отчаянным и убедительным полемистом, всегда «умом и страстью побеждал».

Иллюстрации в книге Владимира Павловича «Искусство и философия» (более 270 и все — «к месту») — еще одно проявление его многосторонней, «синергетической натуры»: он был филокартистом, и в его коллекции было около 15 тысяч открыток с шедеврами живописи. Так что синергетическая философия истории живописи представлена в этой книге весьма наглядно. В 2002 г. за эту книгу В. П. Бранский получил университетскую премию.

Многому еще можно научиться у этого незаурядного человека: остались его опубликованные и неопубликованные работы, аудиозаписи лекций, остался его творческий заряд, обязывающий знавших его коллег и друзей продолжать его дело.

Прощайте, наш дорогой друг и коллега, Мастер, Учитель…

Бусов С. В., Зобова М. Р., Елькина Е. Е.,
Караваев Э. Ф., Микайлова И. Г., Огородников В. П.,
Пожарский С. Д., Шиповалова Л. В.

ОБЪЯВЛЕНИЕ

ЧОУ «Русская христианская гуманитарная академия» объявляет о выборах на должность заведующего кафедрой.

Заведующий кафедрой культурологии, искусств и гуманитарных наук

Требования к квалификации. Высшее профессиональное образование, наличие ученой степени и ученого звания, стаж научно-педагогической работы или работы в организациях по направлению профессиональной деятельности, соответствующей деятельности кафедры, не менее 5 лет.

Для участия в выборах заведующего кафедрой следует представить следующие документы:

по претендентам, работающим в РХГА:

- заявление на имя ректора об участии в конкурсе;
- документы, подтверждающие соответствие квалификационным требованиям по должности;
- список научных и учебно-методических публикаций;
- программу деятельности и развития кафедры;
- заключение кафедры с результатами голосования;
- протокол заседания Комиссии по выборам;
- справку о несудимости на момент участия в выборах.

по иным претендентам:

- заявление на имя ректора об участии в конкурсе;
- документы, подтверждающие соответствие квалификационным требованиям по должности;
- список научных и учебно-методических публикаций;
- программу деятельности и развития кафедры
- копию трудовой книжки;
- заключение кафедры с результатами голосования;
- протокол заседания Комиссии по выборам;
- справку (копия) о несудимости на момент участия в выборах.

Срок подачи заявления — с 01.04.2018 по 01.06.2018 г.

Срок окончания приема заявлений 01 июня 2018 года.

Заявления передаются ученому секретарю «Русской христианской гуманитарной академии», расположенной по адресу: наб. Фонтанки, 15 литер А, Санкт-Петербург, 191023, каб. 503 с 14.00 до 18.00, тел. 570-02-36 (доб. 211), и на сайте академии http://www.rhga.ru

Место и дата проведения конкурса

Заседание Ученого совета РХГА,
планируемая дата проведения 29 июня 2018 года.

ОБЪЯВЛЕНИЕ

ЧОУ «Русская христианская гуманитарная академия» объявляет о конкурсном отборе на должности профессоров и преподавателей академии:

по кафедре психологии

- ассистент (0,5 ставки),

по кафедре культурологии, искусств и гуманитарных наук

- доцент (1,25 ставки),
- старший преподаватель (1,0 ставка),

по кафедре теологии

- доцент (1,0 ставка).

Квалификационные требования к претендентам на должности:

Ассистент

Высшее профессиональное образование и стаж работы в образовательном учреждении не менее 1 года, при наличии послевузовского профессионального образования (аспирантура) или ученой степени кандидата наук – без предъявления к стажу работы.

Старший преподаватель

Высшее профессиональное образование и стаж научно-педагогической работы не менее 3 лет, при наличии ученой степени кандидата наук стаж научно-педагогической работы не менее 1 года.

Доцент

Высшее профессиональное образование, ученая степень кандидата (доктора) наук и стаж научно-педагогической работы не менее 3 лет или ученое звание доцента (старшего научного сотрудника).

Для участия в конкурсе на замещение вакантной должности следует представить следующие документы:

Претендентам, работающим на научно-педагогических должностях в РХГА

- заявление на имя ректора об участии в конкурсе;
- документы, подтверждающие соответствие квалификационным требованиям по должности (лист по учету кадров, список научных трудов ф.16, заверенный проректором по научной работе, представление и выписка из протокола заседания кафедры);

Иным претендентам

- заявление на имя ректора об участии в конкурсе;
- копию трудовой книжки;

- копию документа о высшем образовании;
- копию диплома кандидата (доктора) наук;
- копию аттестата доцента (профессора);
- копию аттестата старшего научного сотрудника.

Место и срок подачи заявления

Заявление и документы направлять ученому секретарю по адресу: наб. реки Фонтанки, 15 литер А, Санкт-Петербург, 191023, каб. 503.

Место и дата проведения конкурса

Заседание Ученого совета РХГА,
планируемая дата проведения 29 июня 2018 г.