



**XXII Свято-Троицкие ежегодные
международные академические чтения
в Санкт-Петербурге
25-28 мая 2022 года**

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ПРОГРАММНЫЙ КОМИТЕТ ЧТЕНИЙ

проф. Д. К. Богатырёв (председатель), проф., член-корреспондент РАН В. В. Багно, проф. П. Боянич (Республика Сербия), проф. В. В. Головин, член-корреспондент РАО К. С. Голохваст, проф., прот. Григорий Григорьев, А. Ю. Дудчик (Республика Беларусь), проф. И. В. Кондаков, акад. РАО Карев Б. В., акад. РАО А. А. Корольков, проф. М. А. Маслин, проф. Р. В. Светлов, проф. М. Ю. Смирнов, проф., заслуженный деятель науки РФ Л. Е. Шапошников, проф. В. А. Гуторов, Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Варсонофий, Митрополит Екатеринбургский и Верхотурский Евгений, иерей Илия (Макаров), Председатель Отдела религиозного образования и катехизации Санкт-Петербургской епархии, иером. Кирилл (Зинковский), иером. Мефодий (Зинковский), Е. А. Фролова

ОРГКОМИТЕТ ЧТЕНИЙ

Д. В. Масленников (председатель), Л. В. Богатырёва, О. В. Богданова, В. А. Егоров (отв. секретарь), А. А. Ермичев, К. В. Преображенская (зам. председателя).

РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

**XXII СВЯТО-ТРОИЦКИЕ ЕЖЕГОДНЫЕ
МЕЖДУНАРОДНЫЕ АКАДЕМИЧЕСКИЕ
ЧТЕНИЯ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ
25-28 МАЯ 2022 ГОДА**

СБОРНИК ДОКЛАДОВ И СООБЩЕНИЙ

Издательство РХГА
Санкт-Петербург
2022

Представлено к печати оргкомитетом
XXII Свято-Троицких ежегодных международных академических
чтений в Санкт-Петербурге

*Статьи публикуются
без издательского редактирования*

Сборник материалов XXII Свято-Троицких ежегодных международных академических чтений в Санкт-Петербурге, 25–28 мая 2022 г. / Отв. ред. В. А. Егоров. — СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2022. — 343 с.

ISBN 978-5-907613-23-2

Свято-Троицкие чтения — ежегодный форум, который включает в себя научно-теоретические и практические мероприятия, направленные на осмысление истории и современных проблем религии, культуры и образования в ценностно-гуманитарной перспективе. За прошедшие годы Чтения стали заметным событием в философско-культурологической, религиоведческой, богословской, научно-педагогической жизни Санкт-Петербурга и Северо-Запада России, приобрели не только общероссийский, но и международный статус.

ISBN 978-5-907613-23-2

© Коллектив авторов, 2022
© Издательство РХГА, 2022

ОТЕЦ СЕРГИЙ БУЛГАКОВ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОСТИ

Бильченко Е. В.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ ПУТЬ С. БУЛГАКОВА ГЛАЗАМИ МЕТАМОДЕРНА: СОФИЯ КАК МЕТАФОРА РОССИИ.....	9
---	---

РЕЛИГИОЗНАЯ ТОПИКА И ТОПОЛОГИЯ

Аванесов С. С.

САКРАЛЬНЫЙ ТОПОС И РУССКИЙ УРБАНИСТИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ	18
--	----

Всеволодов А. В.

ЧЕРЕПОВЕЦКИЙ ВОСКРЕСЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ В КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ: САКРАЛЬНЫЙ ЛОКУС КАК ОБЪЕКТ «СЕЛЕКТИВНОГО ЗАБВЕНИЯ»	22
---	----

Гаевская Н. З.

ВОПРОСЫ ИССЛЕДОВАНИЯ АГИОГРАФИЧЕСКОЙ ТОПИКИ	28
---	----

Даренский В. Ю.

ТОПОЛОГИЯ СОЗНАНИЯ КАК ТИП ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ	33
---	----

Деева Е. В.

ЮРОДИВЫЕ И БЛАЖЕННЫЕ В ПРОСТРАНСТВЕ СОВЕТСКОГО ГОРОДА (НА ПРИМЕРЕ Г. КУЙБЫШЕВА 40–70 ГГ. XX ВЕКА)	44
--	----

Лимеров П. Ф.

СБОРКА НОВОЙ ТОПИКИ: ОПЫТ БОГООБЩЕНИЯ В РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕКСТАХ СЕКТЫ ПЕВЦОВ ДОБРА (БУРСЬЫЛЫСЬЯС)	50
---	----

Иерей Фадеев Е. А.

СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ, ТОПОСЫ И СИМВОЛЫ В ГИМНОГРАФИИ ВОСКРЕСНОГО ОКТОИХА	58
---	----

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ТЕОЛОГИЯ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Ринчинова С. Б.

РЕЛИГИОЗНОСТЬ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ
В БУРЯТСКОМ ИНСТИТУТЕ ИНФОКОММУНИКАЦИЙ67

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ, РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ, КУЛЬТУРОЛОГИИ, ФИЛОЛОГИИ

Бардиер Г. Л.

СОЦИАЛЬНЫЙ АРТ-КАПИТАЛ ЛИЧНОСТИ73

Берсенева Е. С.

СУБЪЕКТИВНОЕ БЛАГОПОЛУЧИЕ КАК ПОКАЗАТЕЛЬ УСПЕШНОЙ
АДАПТАЦИИ В IN- И OUT- ГРУППАХ
В УСЛОВИЯХ ОБРАЗОВАНИЯ И ОБУЧЕНИЯ80

Железняк Д. Р.

ОБРАЗ КИРИЛЛОВА В РОМАНЕ «БЕСЫ» И ЕГО МЕСТО
В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО90

Ивлев Я. С.

ВЛИЯНИЕ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ТЕНДЕНЦИЙ
АНГЛОСАКСОНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ АМЕРИКИ И ЕВРОПЫ
НА РОССИЮ ЭПОХИ ПЕТРА ВЕЛИКОГО96

Калинина А. А.

ХАРАКТЕР ПЕТРА I И РУССКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР106

Латышев Д. М.

СВЯЩЕННИКИ-КОЛЛАБОРАЦИОНИСТЫ
В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ:
КОНЦЕПТЫ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ
В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НА ОККУПИРОВАННЫХ ТЕРРИТОРИЯХ115

Лобанова Ю. И.

ОТРАЖЕНИЕ ТРАНСПОРТНОЙ КУЛЬТУРЫ
И ЛИЧНОСТИ В СТИЛЯХ ВОЖДЕНИЯ123

Мазаев Р. М.

МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ М. БЛОКА133

Митропольская С. А., Рая Д. А.

КВАНТОВАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
ХУДОЖЕСТВЕННОГО ФИЛЬМА АКИРЫ КУРОСАВЫ «РАСЁМОН»142

<i>Михальченко С. И., Ткаченко Е. В.</i> РЕЦЕНЗИИ Е. В. СПЕКТОРСКОГО В ЕГО БОГОСЛОВСКОМ НАСЛЕДИИ.....	146
<i>Павлюченков Н. Н.</i> ДВА «БОГОСЛОВИЯ» И ДВА ВЗГЛЯДА НА РЕЛИГИОЗНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ВЛАСТИ В ГОСУДАРСТВЕ.....	153
<i>Фернандо Перес де Камино</i> ИКОНА. ОДУХОТВОРЕННОЕ ИСКУССТВО.....	160
<i>Сизоненко Д. В.</i> ДОСТОЕВСКИЙ КАК МЫСЛИТЕЛЬ И ПРОРОК В БОГОСЛОВИИ АНРИ ДЕ ЛЮБАКА	169
<i>Собольникова Е. Н.</i> ОСНОВНЫЕ ИДЕИ ПЛАТОНОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ В НЕМЕЦКОМ МИСТИЦИЗМЕ XIV ВЕКА	178
<i>Сулич В. А.</i> ФИЛОСОФСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ XVIII ВЕКА КАК ПРЕДТЕЧА НАУЧНОЙ ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ	186
<i>Ушенко А. Н.</i> К ВОПРОСУ О ВЛИЯНИИ ПЕТРОВСКИХ РЕФОРМ НА РАЗВИТИЕ ПОЛИТИЧЕСКИХ ИДЕЙ РУССКОГО НАРОДА.....	194
<i>Хацкевич Т. М.</i> «ВСЕВЫШНЯЯ» В РОМАНЕ П. ХЁГА «ТИШИНА»	201
<i>Чистобаев А. В.</i> ОСВЕЩЕНИЕ ПЕТРОВСКОЙ ЭПОХИ В ПРЕПОДАВАНИИ ИСТОРИИ ЛИТЕРАТУРЫ.....	207
<i>Чурзин В. В.</i> ГЕТМАН МАЗЕПА И ЦАРЬ ПЕТР АЛЕКСЕЕВИЧ. МЕТАФИЗИКА ПРЕДАТЕЛЬСТВА В РУССКОЙ ИСТОРИИ.....	213
<i>Шилина Г. А.</i> ЕВРОПА ЭПОХИ ПЕТРА I: СВОБОДА ПО ТУ СТОРОНУ «ОКНА»	227
<i>Щуплов П. А.</i> НЕВИДИМЫЙ МИР, ИЛИ СВИДАНИЕ С ПРИЗРАКАМИ В РОМАНЕ АНДРЕЯ БЕЛОГО «ПЕТЕРБУРГ».....	241
<i>Юдин Г. Л.</i> ТРАНСПОРТ КАК СОЦИАЛЬНОЕ И КУЛЬТУРНОЕ ЯВЛЕНИЕ И АНАЛИЗ ПРОБЛЕМ РЕАЛИЗАЦИИ ТРАНСПОРТНЫХ РЕФОРМ (НА ПРИМЕРЕ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА)	248

МНОГООБРАЗИЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ОПЫТА

Дронина Т. Е., Карачковская Е. А., Дорохова В. Н.

ОПЫТ ИНТЕГРАЦИИ ПРАКТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ И ИСТОРИИ ...254

Чернокнижная А. Г.

ПРОФЕССИОНАЛЬНОЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЕ НЕЗРЯЧИХ
ПОДРОСТКОВ КАК СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ
ПРОБЛЕМА

264

ФИЛОСОФИЯ И ПРАВО

Авершин Д. С.

А. Н. РАДИЩЕВ О ГОСУДАРСТВЕ И ПРАВЕ

271

Гришин К. С.

МЕТОДОЛОГИЯ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА И ЕЁ ОСОБЕННОСТИ
НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ РАЗВИТИЯ ПРАВОВОЙ НАУКИ

278

Меликовский А. А.

ФИЛОСОФИЯ ПРАВА БЕНЕДИКТА СПИНОЗЫ

286

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ВОСПИТАТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ В СИСТЕМЕ ОБЩЕГО И ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Иванов И. Д.

ОБЪЕДИНИТЬ И ОСВОБОДИТЬ: ДУХОВНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ
КАК КЛЮЧ К ВОСПИТАНИЮ СЕРДЦА

295

Кривошапова Н. В.

Организация академической науки

в Российской Федерации и в Приднестровье: сходства и различия

301

Купалова В. А.

ФОРМИРОВАНИЕ ПАТРИОТИЗМА И РОССИЙСКОЙ
ИДЕНТИЧНОСТИ КАК ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТИРОВ
БУДУЩИХ ПЕДАГОГОВ

309

Чапля Т. В., Тихомирова Е. Е.

КУРС «ОСНОВЫ РЕЛИГИОЗНЫХ КУЛЬТУР И СВЕТСКОЙ ЭТИКИ»:
ВЕКТОРЫ ВОСПИТАНИЯ И СОЦИАЛИЗАЦИИ

317

Шайдено Н. А.

ПРОБЛЕМЫ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ ПОДГОТОВКИ
СОВРЕМЕННОГО УЧИТЕЛЯ

325

Щеброва С. Я.

«ГРАД ПЕТРОВ» И ЕГО ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ И ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ
ПОТЕНЦИАЛ: ДОСТИЖЕНИЯ И ПРОСЧЕТЫ

331

ОТЕЦ СЕРГИЙ БУЛГАКОВ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОСТИ

УДК 291.2

Бильченко Евгения Витальевна,
доктор культурологии, доцент,
yevzhik80@gmail.com

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ ПУТЬ С. БУЛГАКОВА ГЛАЗАМИ МЕТАМОДЕРНА: СОФИЯ КАК МЕТАФОРА РОССИИ

В статье раскрывается творческий путь С. Булгакова от марксизма к православию, от критицизма к традиционализму в контексте парадигмы метамодерна как позитивной альтернативы современному неолиберализму. Метамодерн сочетает в себе универсальную этику, критическую теорию и консервативные ценности. Творчество Булгакова предстает прообразом метамодерна через образ и понятие Софии. София как посредница между Богом и миром воплощает циклический переход от сакрального к профанному и назад к сакральному. София как хозяйство и творчество выражает круг от традиции через субъектность к традиции. Метамодерн является результатом перехода от центризма через децентрацию в центризм. Учение Булгакова о Софии предвосхищает семантику и динамику метамодерна.

Bilchenko I. V.

RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL PATH OF S. BULGAKOV BY THE EYES OF THE METAMODERN: SOFIA AS A METAPHOR OF RUSSIA

The article reveals the creative path of S. Bulgakov from Marxism to Orthodoxy, from criticism to traditionalism in the context of the metamodern paradigm as a positive alternative to contemporary neoliberalism. Metamodern combines universal ethics, critical theory and conservative values. Bulgakov's studies appear as a prototype of the metamodern through the image and concept of Sophia. Sophia, as a mediator between God and the world, embodies the cyclical transition from the sacred to the profane and back to the sacred. Sophia as economy and creativity expresses the circle from tradition through subjectivity to tradition. Metamodern is the result of the transition from centrism through decentration to centrism. Bulgakov's teaching about Sophia anticipates the semantics and dynamics of the metamodern.

В условиях неолиберального шока говорить о едином глобальном будущем для всех стран мира — больше не актуально. Стало понятно, что «конец истории» Ф. Фукуямы означал не торжество интернациональной социально-этической справедливости, а победу идеологии транснационального капитала. Отказ от классического глобализма ради постколониальной парадигмы плюральности привел к релятивации, заложенной в политике мультикультурности, явившись обратной стороной того же глобализма. Эффективным путём преодоления крайностей глобализма и релятивизма является создание новой системы ценностей, которая сочетала бы ценность единства человечества с ценностью его многообразия.

Зачастую художники оказываются прозорливее самых опытных прогнозистов. Стараниями культуртрегера Н. Буррио в 2009 году в научный оборот вошел термин из кураторских практик «нулевых» — «альтермодерн» [7]. Данный проект означает новую модель общества, отличную от глобализма и мультикультурализма. Синонимом термина «альтермодерн» в философии является «неомодерн», или «метамодерн». Метамодерн подразумевает неоиндустриализацию — возрождение сектора промышленности в противовес спайке аграрного и информационного сегментов. Данные процессы требуют ограничения производства капитализма при одновременном повышении роли национального государства в регуляции свободного рынка. Естественно, что для этого требуется перестройка самой государственности. Государство, которое является марионеткой глобального капитала, не в состоянии осуществить эту задачу. Реконструкция этатизма в политике актуализирует цивилизационную парадигму традиционализма в культуре. Последняя должна строиться на принципах социальной справедливости.

Отсюда — двойная философская программа будущего развития общества, основанная на взаимодействии современной универсальной этики с традиционализмом. Выражением этой программы и предстает метамодерн, при помощи которого современная философия пытается восстановить субъекта в условиях без-бытийности. В противовес принудительной эстетике возрастает интерес к произвольному этосу — свободе осуществления морального поступка. От негативной диалектики Фуко, Делеза, Деррида через негативную онтологию Лакана мы движемся к онтологии избытка в виде осознания субъектности Маркузе, Альтюссера, Бадью, а от субъектности мы идем дальше к позитивной онтологии Канта, Спинозы, Хайдеггера, к Абсолюту, выраженному в забытой традиции Отца.

Мир, переутомлённый инаковостью, от волюнтаристского отличия переходит к идеалам тождества, солидарности и единства, от коммуникативного («чистого») события, предопределенного знаковой коммуникацией, к истинному онтологическому событию, к хайдеггерианскому стоянию в просвете бытия. Метамодерн возрождает одновременно этического субъекта и субъекта рационалистического. Разум и вера, философия и богословие, познание и долженствование в духе «религии разума» И. Канта, «философской веры» К. Ясперса, «зрелой веры» В. Соловьева становятся определяющими свойствами метамодерна. Путь

метамодерна — это не только дерзкий разум познающего субъекта, подвергающий разрушительному воздействию гегемонию, но и смиренная интуиция верующего и любящего субъекта, устремлённого к возвращению в лоно традиции, Отца, Логоса. Важен переход от расшивки к перепрошивке личности, которая выходит из герметического круга ценностей, чтобы, по удачному замечанию Д. Богатырева, войти в него заново [1, с. 3–4], дополняя гносеологию онтологией, а критику — этикой. Современный российский философ И. Мавринский утверждает, что рациональность имеет моральные обоснования, произрастая из чувства вины и позора в условиях, когда текущая действительность побуждает к выработке новых средств описания, а их отсутствие вызывает муки совести [5]. Следуя гегельянской триаде, мы движемся от очевидности бытия через его деконструкцию до новой онтологической очевидности.

Парадоксальное сочетание методологических стратегий хайдеггерианства, гегельянства, марксизма, лаканизма придает метамодерну довольно эклектический вид, но за вариациями его метафор скрывается закономерность возвращения самости. Универсалистские приоритеты современного метамодерна являются альтернативой неолиберальному тренду. Чтобы воспрепятствовать апроприации универсальной этики постмодерным глобализмом, необходимо ее сочетание с классическим традиционализмом. Критическая теория является прологом к религиозной философии. Метамодерн позволяет нам осознать, что в современном мире традиция больше не является репрессивной силой тоталитаризма, наоборот, традиция является форма выражения протеста субъекта против нового тоталитаризма либерал-демократии. Инновация разрыва совместима с охранительной традицией возвращения. Потому негативная часть программы метамодерна связана с тем инструментарием критики, который предоставляет модерн. Позитивная же — с тем потенциалом традиции, которой обладает консерватизм.

О мировоззренческой близости консерватизма и модерна — на первый взгляд противоположных проектов — свидетельствует аутентичная традиция русской религиозной философии как исторический прообраз метамодерна. «Левым» полюсом её является критика, а «правым» — апологетика, в нём сочетаются гносеология и аксиология, этическая интуиция и рациональность, религиозно-философская традиция и теории скептицизма, марксизм и православие. Это делает русскую религиозную философию гармоничным мировоззренческим контекстом для формирования метамодерного образа будущего в России. И наоборот: творчество религиозных философов России вполне успешно подвергается актуализации в свете метамодерна.

В качестве персоналистской иллюстрации прото-метамодерного пути мысли мы избрали творчество русского религиозного философа Сергея Николаевича Булгакова как весьма неоднозначной и противоречивой фигуры в истории отечественной культуры. Сама его личность стала своеобразным архетипом национальной ментальности. В Сергее Булгакове сокрыты наши сила и слабость. Его часто обвиняют в том, что его метафизика всеединства не раскрывает способы согласования целого и малого, общего и отдельного, закономерного и случай-

ного, космоса и человека. Когда С. Булгаков артикулирует общее, его философия обвиняется позитивистами в религиозном идеализме [6, с. 500]. Когда Н. Булгаков артикулирует отдельное, его философия обвиняется канониками в ересь [4, с. 310]. Примечательно, что Булгаков в состоянии легитимированного парадокса артикулирует одновременно общее и отдельное. Этим путь Булгакова предвосхищает метамодерн, согласовывая в едином онтологическом порядке универсализм и партикуляризм, марксизм и богословие.

Булгаков начинает тему Софии с весьма «странного» и даже шокирующего момента — анализа хозяйствования. В этом движении от марксизма к религиозной философии отражается типичный путь русского философа в его смещении от критической теории к метафизике присутствия, от рационализма к мистицизму, от скепсиса к апологетике. Этот путь прошел и Н. Бердяев. Созвучные смещения можно проследить у Л. Карсавина и В. Зеньковского. Хозяйство здесь становится синонимом единого нерасчлененного пути онтологического, демиургического и космологического преобразования мира и человека на пути к спасению и обожению, то есть, ритуальным таинством Софии. Более того, хозяйствование предстает как интегративная категория, объединяющая марксистскую экономику с цивилизационным образом культуры. Благодаря единству негативной диалектики с позитивной метафизикой, критики с апологетикой, рациональности с интуитивностью у Булгакова София понимается в древнерусском смысле слова как единство теории и практики, экзистенции и материи, бытия и быта — в прямом смысле одухотворения повседневности смыслами божественного. Софиология Булгакова, развернутая в рамках книги «Философия хозяйства», превращала Софию в демиургический акт структурализации хаоса в космос путем эмпирической деятельности [2].

В то же время опыт хозяйственной культуры у Булгакова имеет метафизический исток в лице трансцендентального субъекта: в профанное вносится сакральное, точнее так: они уравниваются в состоянии некой божественной любви. Софийное хозяйство Булгакова чем-то сродни пасхальному радованию человека о человеке у В. Зеньковского. Оно — естественное и простое, не требующее логически выверенных умозрительных спекуляций. Оно движется от прагматики к эстетике, от эстетики к этике и от этики к мифологии и мистике. Естественно, что мифологизация своей «прелестью» и очарованностью снижает момент суровой чистоты религиозности: не везде уместна чувственная нежность. Хозяйство, преображенное демиургической силой Софии, становится деянием красоты, спасающей мир, — художественным творчеством.

В какой-то степени хозяйская деятельность, пронизанная красотой, превращается в романтическую сцену — типично модерное действо, свойственное для общества спектакля. В коннотациях негативной онтологии сцена является вакуумом в символической структуре, зиянием. В коннотациях позитивной онтологии отсутствие есть присутствие, пустота есть полнота, зияние есть сакральное. Синхронизация разных позиций в гетерономном пространстве сцены взаимно нейтрализует их избытки в диалектическом синтезе и провоцирует метафизический разрыв, вакуум, нулевую точку, где и зарождается субъект. Ваку-

ум является предпосылкой становления новой структуры. Обнажение пустоты интерпретируется как воплощение сакрального в профанном, бытие, отраженное в доме языка. Вместо конфликта позиции и негации мы имеем их гармонию, вместо противопоставления — возвращение. Установить эту гармонию надлежит субъекту как ипостаси Софии: герою сцены, оказавшемуся в образованном вакууме, чтобы путем перепрошивки зачать новый каузальный ряд, выстроить новую структуру, утвердить новый символический порядок, вернуться к Отцу. Личностное переживание традиции как революции сочетает в себе диалектику и метафизику.

Связь спектакля как пространства переживания сакрального опыта с Софией как сферой материализации трансцендентного в демиургическом акте творчества становится очевидной. София как хозяйствование и искусство синтезирует сцену и космогенез, сцену и Теофанию. Диалектика Софии состоит в переходе от гармонии космического организма через дисгармонию хаотического механизма обратно к космическому организму: триада «космос — хаос — космос», «организм — механизм — организм», «гармония — дисгармония — гармония» у Н. Булгакова совпадает с движением от первоединства через разъединение к воссоединению у Л. Карсавина, с триадой общения, одиночества у любви у Э. Фромма, структурой центрации, децентрации центрации у Ю. Лотмана [2, с. 152–180]. В нашем понимании речь идет о смещении от премодерна через модерн и постмодерн к метамодерну. Политическим соответствием этой диалектики является движение от традиционализма через либерализм к новому традиционализму. Именно это движение и осуществляет субъект: негативная онтология и позитивная онтология здесь оставляют место для онтологии избытка — чело- века.

Используя семантику сцены, можно объяснить, как у Булгакова на территории субъекта встречаются и приходят во взаимодействие универсальное и сингулярное начала. Частное должно открыть в себе всеобщее, всеобщее должно конкретизироваться в частном. София как Мировая Душа предполагает бесконечные возможности человеческого, слишком человеческого. София как субстанция присутствует в многообразии акциденций, коими являются отдельные индивиды как носители ее бесконечных возможностей, фокусы её поля. В мире Софии целое артикулирует себя через человека, человек является частью целого, расширяя свои возможности до космических границ. «Я» предстает отражением мира, а мир — отражением «Я». София скрещивает синтагму и парадигму, время и пространство, динамику символов и статику архетипов. София является монистической, но не является тотальной. Современная светская критика софиологии связана с агрессией индивидуалистического либерального мышления с его культом отличия, ставшего волюнтаристским жестом. Чтобы скрыть тот факт, что классического тоталитаризма больше нет, а плюрализм обернулся новым тоталитаризмом, используется прием смещения внимания от западной постмодерной мысли к русской традиции.

Но, несмотря на сопротивление неолиберального глобализма, на смену рациональному индивидуализму Запада в метамодерне приходит мистический

коллективизм Востока. В состоянии Софии людей в процессе осуществления совместной деятельности скрепляет соборность — истинное событие всеобщности, совместное таинство взаимной любви, отраженной во многочисленных носителях, переживающих через любовь свое метафизическое единство. София — это и есть любовь. Понятия духа целого, человечества, любви и Софии — тождественны. Обнаруживая в себе самость как опыт присутствия божественного, человек как сингулярный субъект открывает в себе всеобщее — универсалии. Универсальное единство людей предполагает слияние сингулярных нехваток друг друга в любви. Универсализм есть персонализм и наоборот. И оба они, универсализм и персонализм, согласуются с партикулярным традиционализмом через сближение культуры, цивилизации, хозяйствования с творчеством, с искусством, с метафорическим пространством сцены, где субъект как творческий избыток восстанавливает космическую гармонию, утверждает символический лад, возвращается к традиции Отца. Такое отождествление искусства и хозяйства может быть обвинено в вольном романтическом эссеизме, но такова уж вся русская религиозная философия: хозяйство как прагматическое начало в ней мифологизируется, материя неизменно одухотворяется, и в этом преимущество русского Логоса перед спекулятивной рационалистической логикой западного мира, где осуществляется обратная процедура: дух там материализируется, искусство технократизируется, что особенно болезненно ощущается в современных условиях глобалистического кризиса секулярного гуманизма. Соборное общество Софии является позитивной альтернативой неолиберальному обществу отчужденных атомарных индивидов, вошедших в режим трансгрессии и фатальной зависимости от машины желаний.

Возникает вопрос: насколько самостоятелен субъект в своей демиургической активности? Руководствуются ли его действия Богом? Возвращается ли он к Отцу в смирении, а не в очаровании и гордыне? Иными словами, какое место в сигнатуре Софии принадлежит православию? Булгаков не опровергает православия, точно так же, как не опровергает ипостасности Софии. В метафизике Софии, представленной в «Свете невечернем», первореальность человеческой личности и личности Софии соотнесены с триипостасным Богом [3]. София передает его энергию человеку, не являясь при этом четвертой ипостасью, но являясь посредницей между Богом и человеком. София преодолевает разрыв между сакральным и профанным миром. Мир взаимных переходов движется от Бога к Софии, от Софии к земному миру и к человеку — и назад, к Богу. В этом движении обнаруживается внутренний покой, диалектика смыкается с метафизикой, ибо всё одновременно пребывает в Боге. Динамический континуум переходов имеет свои статические пределы. Такое же единство мы наблюдаем в движении социально-философской мысли Булгакова по малому герменевтическому кругу в рамках большого: от Софии к хозяйству, от хозяйства к творчеству, от творчества к искусству, от искусства к субъекту, от субъекта назад к Софии. Примечательно, что в цепи эманации идей через свои тела то, что является телом по отношению к высшей идее, является идеей по отношению к низшему телу. София, будучи телом Бога, является Душой — идеей для мира. Так, в структуре мифа

знак языка является означающим для знака мифа как своего значения, которое, в свою очередь, является знаком (означающим) для архетипического смысла.

Материя и дух, Бог и мир не должны быть отделены: совершенный Творец открывается своей несовершенной твари. В этом и состоит высшее нравственное и чувственное устремление Булгакова — возлюбить этот падший мир, взлелеять его, оправдать и спасти, дав ему надежду. Сделать это можно только через Софию как через любовь, приближающую трансцендентного Бога к Его творению. Но при этом Булгаков не скатывается в пантеизм и не обожествляет мир, в котором отражается Бог, ибо мир не в состоянии отразить всю бесконечность отражаемого. Бог есть всё, но всё не есть Бог: «Бог как Абсолютное совершенно трансцендентен миру, есть НЕ-что. Но как Творец Он открывается твари, давая в Себе место относительному» [3, с. 290]. Ограничение Себя Своим же творением есть высший акт смирения: Бог как Отец жертвует Себя Себе же в лице Сына, Сын смиряется перед Собой же как перед Отцом. Сын — это Отец, или Исход, Отец — это Сын, или Логос. Обе ипостаси — Исхода и Логоса — сочетает Святой Дух как радование. Единство Троицы проявляется в том, что каждая ипостась находит себя в других ипостасях посредством любви. Любовь представляет собой субстанциональную сущность Бога, а не Его акциденцию. Между Богом-Любовью и миром, который испытывает нехватку любви, должна быть какая-то промежуточная инстанция. Инстанция эта — милость и щедрость Творца к твари, то есть, качество — вполне женственное, нежное, душевное. Так появляется София. В смиренном и щедром отношении Бога к земному миру проявляется Его любовь, или любовь любви, — София. София как энергия циркулирует между Богом и миром. Более того, София — это сам мир как зеркало Бога.

Образ зеркала в творчестве Булгакова является весьма неоднозначным. Очевидны его аллюзии на идеи суфиев о таинстве воплощения Аллаха (вахдат-аль-вуджуд). Если соотнести булгаковское зеркало с зеркалом Жака Лакана мы получим весьма неоднозначное с канонической точки зрения утверждение: только зеркало дает возможность субъекту увидеть себя и конституировать свое бытие через Другого как объект желания, двойник, заместитель. Человек определяется в коннотациях Другого, в оптике его взгляда. Напомним, что в зеркале субъект нуждается именно в силу своей ущербности, расколотости, нехватки, которую он компенсирует двойником, заполняя свою внутреннюю пустоту. Недаром в хадисе кудси утверждается, что Аллах — одинок. Относительно одиночества человека всё понятно: он зияет и нуждается в зеркале как в Другом и в Боге как в Большом Другом, представляя Бога по своему образу и подобию, вечно заблуждаясь относительно непознаваемого Абсолюта. Относительно же одиночества Всевышнего непонятно ничего: как может совершенное и самотождественное начало нести в себе нехватку и, тем более, расколотость и ущербность?

Образ мира как зеркала, или «своего другого» (*petit a*) для Бога, противоречит предварительным выводам Булгакова о самотождественности Святой Троицы. Логически выпутаться из этого противоречия можно, предположив, что не Бог нуждается в мире как в объекте желания, а мир нуждается в Боге, мир сам хочет стать его отражением, чтобы в этом отражении увидеть своё отра-

жение: дерзко взглянуть на Бога как на отражение отражения. Бог, видя эту нехватку мира, дарит ему Себя по «снисхождению» в «самоотвержении любви», чтобы мир утешился и малодушно мнил божественное по своему образу и подобию, представляя Абсолют в доступных ему земных сценариях. Практически, Бог милостиво попускает несовершенство мира. Слабость Софии состоит в том, что утверждается некая самодостаточность мира: Нельзя обращаться к ничему, Бог не может обращаться к миру. В православном вероучении мир является небытием, он не имеет автономного статуса и всецело является относительным творением Бога, Абсолюта. София вносит отличие в это монистическое единство и грозит деконструкции канона и его трансформации в деизм, поскольку намекает на границу между Богом и миром. В то же время доведение монизма до крайности отождествления Бога и мира грозит обожествлением мира. Мир касаясь Бога относителен, но мир не есть Сам Бог. Бог вполне может обращаться к своему творению как к производному, вторичному, младшему, как к ребенку, в милостивых материнских семейных категориях. В этом — сила Софии и её устоячивость именно как образа женщины.

Вечная женственность Софии как тайны мира делает Софию практически всемогущей и равной Творцу. В этом уже присутствует хтоническая архаика мифа. София делается текучей, как ризома, проникая повсюду, плетя, так сказать, свои чисто феминные «сети»: как преемница сущности Отца она есть дочь Божия; как преемница сущности Сына она есть невеста и жена Агнца, Песнь Песней; как преемница Святого Духа она есть Церковь и Богородица [3, с. 292]. Да, София не посягает на место Бога, но так получается, что Бог, будучи андрогинным, не может артикулировать себя без Софии. Прибегая к мифологической конкретике, можно выразиться фольклорно: Бог — голова, София — шея. Напомним, что Афина вышла из головы Зевса как порождение Бога-Отца. И здесь мы видим полное согласие Булгакова с мыслью Соловьёва, что София — таинственная богиня, прародительница сущего, космическая возлюбленная, покровительница, невеста и мать.

София как формула-сигнатура женственности Бога и божественности мира становится имплицитным проявлением языческого атавизма в составе религиозно-философской неканонической мысли, подтверждая синкретизм русской мировоззренческой культуры, наличие в русском православии славянского архетипа Матери-Земли. Если довести хтон до логического конца, мы получим этнизированную Софию как Деметру, Афродиту, Ладу, родную землю, Родину. С точки зрения канонического православия земная, языческая, славянская София-Мать-Родина, является, безусловно, этнофилитической ересью: космический универсализм христианства как мировой религии плохо сочетается с национальным патриотизмом, даже при учёте диалектической связи Нового и Ветхого Завета. В этом смысле софиология оказывается грешным «телом» высокой идеи.

Но по аналогии дифференциации идей через тела можно предположить, что данное «тело» является идеей для тела более низкого порядка. Так, в социально-политическом дискурсе традиционалистский цивилизационный патриотизм

Софии-Родины оказывается позитивной альтернативой по отношению ко всем формам этнической идеологии, в том числе к национализму, потому что софиология строит патриотизм не на кровных, этнических, фундаменталистских, а на духовных, культурных, цивилизационных, религиозных критериях. Взаимодействие универсализма с консервативными ценностями в софиологии способствует модернизации традиционализма и повышению его авторитета в молодежных кругах. Задача формирования новой традиционной системы ценностей в России — вопрос долгосрочный, требующий предварительной критики западной либеральной эпистемологии и актуализации отечественного Логоса. Роль творческой интеллигенции в прощании с «идолами» постмодерного театра — весьма неоднозначна: мы слишком долго замедляли расставание с ними, и теперь мы просто обязаны его ускорить.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богатырев Д. К. Религии и идеологии. — СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2019. — 192 с.
2. Булгаков С. Н. Свет Невечерний. — СПб.: ООО «Издательство Олега Абышко»; ООО «Издательство “Пальмира”», 2017. — 631 с.
3. Булгаков С. Философия хозяйства. — М.: Институт русской цивилизации, 2009. — 464 с.
4. Луначарский А. В. Метаморфоза одного мыслителя // С. Н. Булгаков: *pro et contra*. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. — СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 2003. — С. 492–553.
5. Мавринский И. И. Вина как исток западноевропейской рациональности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2019. — Том 20. — Выпуск 2. — С. 31–39.
6. Троицкий С. В. Об именах Божиих и имябожниках // С. Н. Булгаков: *pro et contra*. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. — СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 2003. — С. 305–335.
7. Bourriaud N. The Radicant // Tate Britain, 3 februari t/m 26 april. — Sternberg Press, 2009. [Электронный ресурс]. — URL: www.metropolism.org/magazine/2009-no1/een-archipel-van-lokale-reacties/ (дата обращения: 21.06.2022).

УДК 130.2

Аванесов Сергей Сергеевич,

доктор философских наук,

Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого,

iskiteam@yandex.ru

САКРАЛЬНЫЙ ТОПОС И РУССКИЙ УРБАНИСТИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ

Городское пространство является материальной презентацией доктринальной топики, оно может восприниматься и интерпретироваться как визуальный текст. Архитектура и городское планирование изначально семиотичны; они рождались как топологические и одновременно топические процедуры. Сакральная топка города подтверждает размеченность человеческого опыта пространственными фигурами, характерными для религиозно переживаемого мира. В статье рассматривается русский урбанистический проект как проект, усложнённый за счёт применения литургической, эсхатологической и символической парадигм в градостроении.

Ключевые слова: топос, рефлексия, сакральное, город, городское пространство.

Avanesov S. S.

SACRED TOPOS AND RUSSIAN URBAN PROJECT

Urban space is a material presentation of a doctrinal topic, it can be perceived and interpreted as a visual text. Architecture and urban planning are originally semiotic; they were born as topological and at the same time topical procedures. The sacred topic of the city confirms the marking of human experience with spatial figures characteristic of the relic-experienced world. The article considers the Russian urban project as a project complicated by the use of liturgical, eschatological and symbolic paradigms in urban planning.

Keywords: topos, reflection, sacred, city, urban space.

Человек существует в культуре, в её времени и пространстве, абстракциями которых являются «физическое» время и «физическое» пространство. Идентичность человека формируется как его культурное самоопределение, как его всегда незаконченное, делящееся и пространственно расположенное тождество.

Самоопределение человека связано с местом/местами его жизни; при этом человек и место находятся в отношении взаимного влияния — как креативного, так и деструктивного. Культурный топос не совпадает по своему содержанию и значению с географическим местом; отсюда важность топологической рефлексии как важнейшего метода культурологического анализа.

Культура — это коммуникативная среда синхронно-диахронного порядка, организованная в том числе и распределёнными в пространстве ценностными и смысловыми маркерами. Культура выражена в пространстве как исторически изменчивая коммуникативная топика (своеобразный гипертекст). Топика в античной философии (от греч. τόπος — «место») — это методика и практика пространственной организации мышления и понимания, а также само мыслительное пространство, как бы «протяжённость» и «расположенность» процесса речи и аргументации. Так, «Топика», одна из книг аристотелевского «Органона», специально посвящена вопросам структурной организации мышления в коммуникативных ситуациях: в беседе, дискуссии, публичной речи [1, с. 720]. Каждый аргумент, каждое суждение в таком контексте должны иметь своё «место в речи» [4, с. 143]. Благодаря тому, что такая речь является публичным, коммуникативным актом, она требует использования особой логической техники, опирающейся на метод пространственного структурирования дискурса и ориентированной на лучшее понимание мысли её реципиентами.

Топика в самом общем смысле актуализирована следующими условиями: [1] коммуникативная ситуация (а значит — это диалог, полемика, отклик, соавторство, дискурс); [2] проблематизация наличного как семантическая многослойность реальности (физическая, эстетическая, семиотическая), как смысловая дополнительность, причём культурное пространство выступает здесь как не-место^{*}. Важно уточнить, что если наша рефлексия является топологической, то сам «предмет» такой рефлексии имеет топическую природу. Поэтому приходится различать топологию и топику, как приходится различать хронологическое и хроническое, психологическое и психическое, онтологическое и онтическое, эпистемологическое и эпистемическое.

Топология, — указывает В. Савчук, — не покрывается и тем более не сводится к ландшафту, географии и топографии, особенности места. В гуманитарном дискурсе топология отсылает к более строгому значению, которое обретается онтологическим её прочтением [4, с. 136], то есть к многомерному понятию топоса. В. Подорога называл топологию «геометрией события» [4, с. 137].

Это важная для нас дистинкция: топология геометрична, а сама топика событийна, то есть имеет коммуникативную природу.

Будучи топически «устроенной», мысль (суждение, доктрина, идеология) представляет собой готовую матрицу для упорядочивания и конструирования окружающей человека внешней среды. Ментальная топика без особых усилий может быть наложена на географическое место, превращая его в осмысленное культурное пространство. Исходной топической конструкцией культуры является город, который возникает и тиражируется прежде всего как сакрально организованное антропологическое пространство, противостоящее вне-культурному хаосу.

^{*} Не меньше-чем-место, как у Оже, но больше-чем-место.

Поскольку городское пространство является материальной презентацией доктринальной топика, постольку город может восприниматься и интерпретироваться как визуальный текст. Семиотика — неотъемлемая функция и изначальный аспект архитектуры и градостроительства. Юрий Лотман в этой связи справедливо отмечал: «Культурно, и в том числе архитектурно, осваиваемое человеком пространство — активный элемент человеческого сознания. Сознание, и индивидуальное, и коллективное (культура), — пространственно. Оно развивается в пространстве и мыслит его категориями. Оторванное от создаваемой человеческой семиосферы (в которую входит и созданный культурой пейзаж) мышление просто не существует. И архитектура должна оцениваться в рамках культурной деятельности человека. А культура как механизм выработки информации, информационный генератор, существует в неприменном условии столкновения и взаимного напряжения различных семиотических полей» [2, с. 683].

Традиционный город фиксирует в самой своей физической ткани неравномерность того дискурса, который он воплощает, — с его ритмом, неравномерной насыщенностью, точками концентрации смысла, внутренними связями. Как известно, мыслительная топика включает процедуру фокусирования, которая «предполагает выделение различных частных фокусов или аспектов в материале, организуемом топикой»; при этом «каждый её топ последовательно центрируется, т. е. полагается как центр, организующий вокруг себя все остальные топы и соответственно весь остальной материал» [1, с. 421]. Если эта процедура аксиологически ориентирована, то появляется возможность выделения доминирующего топа, который (а) организует вокруг себя всю общую топикку и (б) тиражируется в топах-отражениях, относящихся к нему как копии к образцу или как цитаты к первоисточнику. По такому принципу и формируется городское культурное (осмысленное) пространство. Так, христианство в силу его «интернационального» характера даёт основу для создания «далёких от Палестины топосов» [4, с. 138], не менее христианских, чем сама Палестина.

Сакральная топика города подтверждает тот факт, что опыт человека размечен «пространственными фигурами», характерными для религиозно переживаемого мира, «строящегося вокруг церкви и колокольни через примирение рецентрированного пространства и реорганизованного времени» [3, с. 83]. Традиционный русский город интенционально ориентирован на следование исходной урбанистической топике с её ключевыми доминантами (сакральный центр, священный вход, трансформация пространства от края к центру), но при этом следует специфически христианской градостроительной программе. Иначе говоря, храм собирает вокруг себя пространство, стремящееся к распаду, и заново упорядочивает время, потерявшее свою организацию.

Христианская топика русского города организована как локальная адаптация универсального сакрального образца (исторического Иерусалима) и реализуется по трём базовым моделям: трансфер идеи, воспроизведение образа и копирование. Кроме того, русский урбанистический проект усложнён за счёт применения литургической, эсхатологической и символической парадигм в градостроении. Пространственное устройство города заключает в себе такие смы-

слы, которые не сводятся к визуально данным ландшафтным, архитектурным и планировочным параметрам среды. И если λόγος — это нечто большее, чем простая рациональность, это ratio+ [4, с. 143], то τόπος — это locus+: географическое место в аспекте его семиотической нагруженности.

Открыть и интерпретировать городскую культурную/культовую топику призвана топологическая рефлексия, которая «собирает не только воздействия контекста, которые известны на данный момент, но и импульсы, идущие из тех условий, которые ещё не схвачены и не удерживаемы в понятии». Такая рефлексия — это «рефлексия разумного тела из определённого топоса; она есть результат их состояния, включающего все оттенки взаимодействия... Топологическая рефлексия не вне места, она всегда уместна» [4, с. 138]. Иначе говоря, концепт топологии предполагает одновременно «рефлексию и место <...>, где эта рефлексия происходит» [4, с. 143]. Всё это действительно так: любое мыслительное действие, в том числе рефлексивное, производится не абстрактным и фантастическим трансцендентальным субъектом, расположенным вне эмпирической реальности, а конкретным человеком во всех его параметрах, находящимся в конкретном месте во всех его измерениях. Вопрос заключается в том, что такое *человеческое тело* и что такое *человеческое место*? Где пространственная граница тела и какова временная «глубина» места? На эти вопросы тоже должна отвечать топологическая мысль.

Аналитическое, воспитанное схоластикой сознание заставляет нас полагать семиотику как нечто добавочное к архитектуре и градостроительству. Однако и архитектура, и городское планирование изначально семиотичны; они рождались как топологические и одновременно топические процедуры. Деградация архитектуры и градостроительного искусства обусловлена этим разрывом. Так этику постепенно, но при этом радикально, отделили от космологии и космогонии, ценность — от бытия, а разум — от биологического организма. Таковы результаты абстрагирующей деятельности сознания, экспериментирующего со своими собственными возможностями.

Человек сбывается в хронотопе, содержащем в себе и запечатлевающим в пространстве своё структурно устроенное содержание. Коммуникативность как неустранимый контекст жизни и мысли требует удержания этой фактуры человеческой реальности, наиболее наглядно закреплённой в сакральной городской топики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бабайцев А. Ю. Топика // Новейший философский словарь. — Минск: Изд. В. М. Скакун, 1999. — 896 с.
2. Лотман Ю. М. Семиосфера. — СПб.: Искусство, 2010. — 704 с.
3. Оже М. Не-места. Введение в антропологию гипермодерна. — М.: НЛЮ, 2017. — 132 с.
4. Савчук В. В. Топологическая рефлексия. — М.: Канон+, 2012. — 416 с.

УДК 930.85+94(47)

Всеволодов Антон Владимирович,

кандидат исторических наук,

научный сотрудник Череповецкого государственного университета,

vsevolodov12@yandex.ru

**ЧЕРЕПОВЕЦКИЙ ВОСКРЕСЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ
В КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ: САКРАЛЬНЫЙ ЛОКУС
КАК ОБЪЕКТ «СЕЛЕКТИВНОГО ЗАБВЕНИЯ»**

В докладе рассматриваются особенности формирования культурной памяти о Череповецком Воскресенском монастыре в дореволюционный и советский период. Показано, что этот процесс может быть интерпретирован и описан как случай «селективного забвения» (в концепции А. Ассман). Монастырь, основанный в XIV веке, был одной из крупнейших обителей-вотчинников Белозерья; он был упразднен в 1764 г. Через 13 лет из подмонастырской слободы и ближайшего к ней села Федосьево указом Екатерины II был образован город Череповец, ставший в 1780 г. центром одноименного уезда Новгородской губернии. В локальной историографической традиции второй половины XIX — начала XX вв. сложилось представление о том, что монастырь стал «зерном», из которого возник город, а его основание стало и началом истории Череповца. В советское время на фоне начала строительства в Череповце огромного металлургического завода эта схема была отброшена. В обновлённом каноне местной истории монастырю отводилась только роль социально-экономического очага, а «основой» будущего города провозглашалось село Федосьево, объявленное теперь важным торгово-промышленным пунктом на водном пути с севера в Санкт-Петербург. При этом возникло оно «вокруг» монастыря. Пересмотр этой точки зрения начался лишь во второй половине 1970-х гг.

Ключевые слова: Череповецкий Воскресенский монастырь, Череповец, историография, культурная память, селективное забвение.

Vsevolodov A. V.

**CHEREPOVETS RESURRECTION MONASTERY IN CULTURAL MEMORY:
SACRED LOCUS AS AN OBJECT OF SELECTIVE OBLIVION**

The report examines the features of the formation of cultural memory about the Cherepovets Resurrection Monastery in the pre-revolutionary and Soviet period.

It is shown that this process can be interpreted and described as a case of “selective oblivion” (in the concept of A. Assman). The monastery, founded in the XIV century, was considered one of the largest patrimonial monasteries of Belozerye; it was abolished in 1764. 13 years later, the city of Cherepovets was formed by decree of Catherine II from the Podmonastyrskaya Sloboda and the village of Fedosevo closest to it, which became the center of the Novgorod province of the same name in 1780. In the local historiographical tradition of the second half of the XIX — early XX centuries, there was an idea that the monastery became the “grain” from which the city arose, and its foundation was the beginning of the history of Cherepovets. In Soviet times, against the background of the beginning of construction of a huge metallurgical plant in Cherepovets, this scheme was discarded. In the updated canon of local history, the monastery was assigned only the role of a socio-economic hearth, and the “basis” of the future city was proclaimed the village of Fedosevo, now declared an important trading and fishing point on the waterway from the north to St. Petersburg. At the same time, it arose “around” the monastery. The revision of this point of view began only in the second half of the 1970s.

Keywords: Cherepovets Resurrection Monastery, Cherepovets, historiography, cultural memory, selective oblivion.

Если рассматривать город как (мета)сообщество, которое, хотя бы в целях самообъяснения и самосохранения в культуре, должно рано или поздно сформировать свою идентичность, то принципиальны выбор ее смыслополагающей основы и то, как этот выбор совершается. *Место* в данном случае играет двоякую роль. Как пространство, где возникает город и откуда начинает распространяться, оно становится объектом исторического описания, но это же делает его важнейшим фактором выбора — линией отсечения, по которой проходит рубеж между значимым и незначимым (отвергаемым, игнорируемым или маргинальным) в сообществе. *Место*, если вдуматься, всегда стоит на грани: города и округа, которая не-город; легенды и действительности; одного сценария развития и другого; наконец — памяти и забвения, естественным образом концентрирующихся вокруг него.

«Памятование, являясь отрицанием забвения, означает, как правило, определенное усилие, сопротивление, протест против естественного течения времени и хода вещей. Подобно тому, как в живом организме обновляются клетки, в обществе периодически заменяются объекты, идеи и индивидуумы» [1, с. 28]. И еще пара цитат из Алейды Ассман, называющих ту разновидность забвения, о которой дальше пойдет речь: «Селективное забвение действует всюду, где внимание фиксируется на чем-то одном, из-за чего все остальное неизбежно выпадает из поля зрения, игнорируется и не замечается. Такое забвение, обусловленное политической и ценностной ориентацией, повседневной рутинной и привычками, может быть в любой момент прервано изменением обстоятельств. Новое знание, переосмысление прошлого или неожиданные новые события модифицируют процесс селекции и ведут к пересмотру наших представлений» [1, с. 60]. «Только через изменение рамок памяти общество может вновь принять отторгавшееся раньше воспоминание» [1, с. 44].

Ассман настаивает: важно не только то, что помнят, но и то, что и как забывают. Применительно к *месту* нужно еще особенно четко различать запоминание как условную непрерывность, длительность и воспоминание — то есть нечто, возвращенное из забвения. То, что помнится, не равно тому, что вспоминается: для одного и того же субъекта это разные мемориальные дистанции. В культурной памяти, привязанной к текстам, к экспертному знанию, в отличие от памяти коммуникативной, существующей и передаваемой устно [6, с. 91–93], последнее особенно очевидно.

Изучаемый мною случай касается Череповца (сегодня крупного промышленного центра в Вологодской области, а в недавнем прошлом — уездного города Новгородской губернии) и Череповецкого Воскресенского монастыря, в середине XIV–XVIII вв. располагавшегося на месте будущей «северной Магнитки». Представление о том, что город возник *при монастыре*, зафиксировано уже в указе Екатерины II об учреждении Череповца от 4 ноября 1777 г. Сам монастырь, правда, был упразднен еще в 1764 г., так что получившийся анахронизм скорее можно списать на бюрократическую оплошность. Однако это не отменяет того, что новопровозглашенные горожане помнили об обители и ее истории на удивление плохо. В краткое, но бурное Павловское царствование Череповец был лишен городского статуса и оставлен посадом, а при Александре I вновь сделан городом: такие перемены явно не способствовали успешной коммеморации. 18 июля 1855 г. городская дума запросила у настоятеля Воскресенского собора (единственного зримого напоминания о когда-то существовавшем монастыре) протоиерея Алексея Образцова сведения о том, «когда первоначально учрежден город Череповец и потом в котором году упразднен, и во 2-х, когда восстановлен вновь город Череповец, а также не известно ли Вашему Высокоблагословению, откуда можно извлечь эти сведения в официальном порядке» [12, л. 7]. Образцов через десять дней отвечал думе, что «сколько мог, выбрал из соборной библиотеки о начале и упразднении Воскресенского монастыря что ныне собора, потом о восстановлении или учреждении города Череповца, где существовал монастырь, и о прочих переменах сколько мог припомнить, описанье историческое города Череповца» [12, л. 8 об.].

В конце XIX в. первый историк Воскресенского монастыря Л. В. Афетов отмечал в своем очерке, что «никто почти из черепан не знает исторического прошлого своих предков», в том числе и истории монастыря, «этого зерна, из которого возник город Череповец» [2, с. 13]. При этом старшее поколение, по свидетельству того же автора, еще сохраняло предания о периоде до 1777 г., когда существовали подмонастырская слобода и к северу от нее — село Федосьево. В преданиях запечатлелись, среди прочего, важные топографические детали. Например: «Старожилы рассказывают, что в центре нынешнего города, там, где находится ныне Торговая площадь, при основании города в 1780 году был лес, и через лес пролегалла дорога из монастыря в село Федосьево. Таким образом, монастырь был отделен от села лесом» [2, с. 273]. Дорога эта стала ключевым элементом регулярной улично-квартальной застройки города, отраженной на его плане 1782 г. — Воскресенским (с 1919 г. — Советским) проспектом. Однако

в цитированном меморате обращают на себя внимание два нюанса: основание Череповца отнесено не к 1777, а к 1780 г. (когда к нему был приписан свой уезд); монастырь же и в это время показан как существующий.

Представление о том, что указ Екатерины II является началом лишь административного бытия города, а не его подлинной истории, видимо, было распространено среди образованных черепан. В «Справочной книжке» П. И. Шулятикова читаем: «Время основания Череповца относится ко второй половине XIV века, когда, по преданиям, два отшельника, Афанасий и Феодосий поставили ... среди дремучих лесов церковь во имя св. Троицы, Сергия и Никиты Радонежских и при ней основали Воскресенский монастырь. <...> В 1674 году все монастырские имения и крестьяне отошли в казну, и самый монастырь был упразднен и обращен в приходскую церковь села Федосьева. В 1777 году из села Федосьева был учрежден город Череповец, и к нему в 1780 году был приписан уезд» [8, с. 4–5]. Упомянутый А. Образцов полагал, что в январе 1780 г. «подмонастырская слобода и к северу от монастыря в одной версте находящееся село Федосьево обращены в ... город ... под названием Череповец» [13, л. 1].

Обрисованная выше схема сохраняла актуальность и в раннее советское время. В «Истории Череповецкого края» Г. И. Виноградова ее влияние еще чувствуется. «Самые ранние известия о Череповце» автор относит к XV в., а в XVIII в. для него начинается история Череповца как «административного центра» [5, с. 5].

Отсутствие вплоть до второй половины 1950-х гг. общепризнанной письменной версии городской истории привело к тому, что «монастырский» сюжет перешел с печатных страниц полностью в сферу коммуникативной памяти. Рамки ее, между тем, менялись. Первый их сдвиг произошел еще в пореформенную эпоху, когда население Череповца за три десятилетия выросло с 3,3 до 7 тыс. человек за счет притока окрестного крестьянского населения. Новую волну миграционного прироста вызвало заполнение чаши Рыбинского водохранилища и начало строительства в 1940-е гг. металлургического завода. К 1959 г. в Череповце насчитывалось около 90 тыс. жителей, среди которых прослойка коренного населения была ничтожно мала.

Как в школах города преподавалась теперь его дореволюционная история, можно понять из сохранившихся конспектов бесед студентов местного Педагогического института с учащимися. Профессиональных историков в городе было очень мало, а из работавших единственным специалистом по русскому средневековью был Т. И. Осьминский, занимавшийся в том числе и прошлым Череповца. Но и он в 1957 г. уехал в Ленинград. Оттого не приходится удивляться вариациям «монастырского» сюжета, встречающимся в текстах бесед. В них монастырь, как правило, полностью поглощает село Федосьево, а хронология, по авторскому недосмотру, становится порой и вовсе фантастической:

«Около 1360 г. на территории будущего Череповца возник Воскресенский монастырь, вокруг которого постепенно выросло село Федосьево. Село Федосьево стало основой будущего города. В XIII в. село Федосьево было отнесено к Новгородскому наместничеству. Село быстро росло, развивались различные промыслы. Федосьево все более и более приобретало облик типичного торго-

вого поселка. На его улицах вырастали просторные рубленые дома, каменные склады, магазины».

«В конце XIV века, а именно [в] 1930 году, образовался Череповецко-Вознесенский монастырь. Образование этого монастыря было вызвано тем, что он поставлял московским боярам много пушнины и рыбы. Вокруг этого монастыря постепенно вырастало село Федосьево. Оно было основой будущего города Череповца. <...> село Федосьево и прилегающие к нему села Никольское и Подмонастырская слобода по указу Екатерины II были преобразованы в Череповец» [9].

Оба приведенных отрывка опираются на материалы книги А. С. Бланка и А. В. Катаникова «Череповец (историко-экономический очерк)», вышедшей в свет в 1957 г. — к 40-летию Октябрьской революции. Это первое сводное историческое сочинение о городе нельзя уже назвать в полной мере дилетантским: А. С. Бланк был историком-профессионалом, однако специализировался на Германии, более того — на немецком антифашистском движении. А. В. Катаников был секретарем горкома КПСС и редактором главной череповецкой газеты «Коммунист». В первом издании книги воспроизводились явно ошибочные суждения, восходившие к дореволюционной краеведческой традиции (в частности, о закрытии Воскресенского монастыря в 1674 г.) [3, с. 6]. Впоследствии они были устранены, но остался неизменным характерный для советской историографии социально-экономический редукционизм. Не Воскресенский монастырь, а село Федосьево, возникшее «*вокруг*» него, объявлялось «основой будущего города Череповца» [4, с. 9]. Описанная Бланком и Катаниковым картина развития Федосьева в «типично торговый поселок» [4, с. 11] с подобающими этому статусу каменными зданиями и складами; в «важный торговый перевалочный пункт, через который шли товары с Волги, из северных районов Русского государства, в новую столицу — Петербург» [3, с. 6] — не подкреплялась никакими источниками. Это было в чистом виде историческое воображение, модернизировавшее реальность второй половины XVIII в. по лекалам послевоенной советской индустриализации. Логика повествования вела читателя прямоком от торгово-ремесленного Федосьева к промышленному Череповцу, убеждала в закономерности того перелома, который в 1950-е гг. переживал город, становившийся все более «советским обитаемым пространством» (если использовать термин В. Л. Каганского).

Показательно, что об упразднении Воскресенского монастыря в третьем издании книги Бланка и Катаникова ничего не сказано: из топоса он переводится в локус, так что перед нами возникает весьма странная структура — отсутствующее сакральное ядро с быстро растущей социально-территориальной оболочкой.

Бланковская концепция неизбежно закрепляется в советском каноне культурной памяти. В юбилейном для Череповца 1977 г. ее воспроизводят с чуть меньшим пафосом. В старом-новом изложении Воскресенский монастырь возникает в XIV в. в результате колонизационной политики со стороны Москвы и в связи с другими обителями края. Далее почти дословный повтор: «Вокруг монастыря постепенно вырастало село Федосьево. Оно и стало основой будуще-

го Череповца. <...> Село Федосьево в XVIII веке быстро росло, в нем развивались различные промыслы. <...> Село превращалось в торговый перевалочный пункт, через который шли товары с Волги и из северных районов страны в новую столицу России — Петербург» [7, с. 7].

Строгая селективность в трактовке «монастырского» сюжета, по крайней мере, до празднования 200-летия города, оставляла возможность говорить о Воскресенском монастыре исключительно как о социально-экономическом очаге и топографической рамке будущего города. С окончательной ясностью эта мысль проведена в текстах обзорных экскурсий по экспозиции Отдела дореволюционной истории Череповецкого краеведческого музея. В них Череповец «создан» по указу 4 ноября 1777 г. «из Подмонастырской слободы и ближайших сел Череповецкого монастыря» [10, л. 5]. Но видны уже и признаки скорых изменений в каноне. Например, появляется указание на то, что основан монастырь не просто в 1360 г., но и «выходцами из Московской Троице-Сергиевой лавры» [11, л. 1].

ЛИТЕРАТУРА

1. Ассман А. Забвение истории — одержимость историей / пер. с нем. Б. Хлебникова. — М.: Новое литературное обозрение, 2019. — 552 с.
2. Афетов Л. В. Исторический очерк бывшего Череповецкого Воскресенского монастыря и его земельных владений. — Череповец: Б. и., 2010. — 480 с.
3. Бланк А. С., Катаников А. В. Череповец (историко-экономический очерк). — Вологда: Областная книжная редакция, 1957. — 72 с.
4. Бланк А. С., Катаников А. В. Череповец. Изд. 3-е перераб. и доп. — Вологда: Северо-Западное книжное издательство, 1966. — 168 с.
5. Виноградов Г. И. История Череповецкого края. — Белозерск: Типография Белозерского УИК, 1925. — 52 с.
6. Сафронова Ю. А. Историческая память: введение. 2-е изд., испр. и доп. — СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2020. — 224 с.
7. Череповец. Вехи истории / Викулов В. В., Минина Р. С., Минин В. Н., Тихомиров О. П. — Вологда: Северо-Западное книжное издательство, 1977. — 102 с.
8. Череповец, уездный город Новгородской губернии, и его уезд. Справочная книжка. Выпуск 1-й / сост. П. И. Шулятиков. — Новгород: Типография И. И. Игнатовского, 1894. — 30 с.
9. Череповецкое музейное объединение (ЧерМО) 15976. Сборник конспектов бесед со школьниками на тему «История нашего города». 1948–1963 гг.
10. ЧерМО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 170.
11. ЧерМО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 178/2.
12. ЧерМО. Ф. 8. Оп. 1. Д. 1.
13. ЧерМО. Ф. 8. Оп. 1. Д. 32.

Гавевская Надежда Зеноновна,
соискатель кафедры философии и религиоведения
Русской христианской гуманитарной академии,
Lovich2000@mail.ru

ВОПРОСЫ ИССЛЕДОВАНИЯ АГИОГРАФИЧЕСКОЙ ТОПИКИ

Агиографическая топка — это система житийных топосов, представляющая формальную сторону агиографического текста, выражающуюся в каноничности общих мест. Житийные тексты, создание которых относится как к периоду раннего христианства IV–V веков, так и к сегодняшнему дню, являются предметом изучения для филологов, историков, культурологов и богословов, что задает междисциплинарный вектор исследований. В XX веке была предпринята попытка использовать в исследовательской практике топологический метод для выявления системы топки текста и ведущих топосов.

Ключевые слова: агиография, топка, топос, агиология, этикетность.

Gaevskaya N. Z.
RESEARCH QUESTIONS OF HAGIOGRAPHIC TOPICS

A hagiographic topic is a system of hagiographic topoi representing the formal side of a hagiographic text, expressed in the canonicity of common places. Hagiographic texts, the creation of which refers both to the period of early Christianity of the 4th–5th centuries, and to the present day, are the subject of study for philologists, historians, culturologists and theologians, which sets an interdisciplinary vector of research. In the 20th century, an attempt was made to use the topological method in research practice to identify the system of text topics and leading topoi.

Keywords: hagiography, topic, topos, hagiology, etiquette.

Агиографическая топка житийных текстов представлена топосами, содержание которых может рассматриваться в религиозном дискурсе. В осмыслении вопроса о религиозном характере топки исследователь обращается к пониманию топоса как топологической единицы культуры, вмещающей духовное содержание. Риторика и текстология определяют функциональное пространство топоса как единицу текста, как языкового, так и культурного. Процесс форми-

рования топики находится в самом центре преобразований связи устной культуры с письменностью. Исследования святоотеческой письменности позволяют выявить структуру и содержание библейской топики, в которой топос, соединяющий религиозные смыслы двух традиций: ветхозаветной и новозаветной, находит выражение в коммеморативных мотивах. Исследования коллективной памяти позволяют увидеть типические образы, стремящиеся к распространению в новых конфигурациях и смысловых пространствах. Агиографическая топикика предстает как пространственная модель, в которой топосы имеют пространственную ориентацию. Так тема подвига отличается особыми пространственными характеристиками: это попытка утверждения «места» — топоса обретения надежды, топологического маршрута, разворачивающегося в сотериологической перспективе. Образ подвижника, представленный в тексте жития, становится как типическим образом, так и топосом.

Проблемы агиографической топики определены как возможное направление исследований в середине XX века в связи с опубликованием Эрнстом Робертом Курциусом в 1948 году основополагающего исследования топосов и топологии художественного текста «Латинское средневековье и европейская литература» [2]. Парадоксальность методологии исследования топики прослеживаются в труде Курциуса — это сочетание универсализма и спецификации. В предисловии ко второму изданию (1953) Э. Р. Курциус так сформулировал ее цель:

Это попытка новыми методами осветить традицию в ее пространственно-временном единстве. В духовном хаосе современности необходимо продемонстрировать такое единство. Но этого не достичь без какой-то универсальной основы. Техники передачи знаний — грамматика, риторика, «свободные искусства», школы — защищают дух традиции, но в то же время опустошают и отчуждают его. Эти техники — не самоцель, равно как и сама непрерывность. Это просто вспомогательные средства для памяти. От памяти зависит осознание личностью своей независимости от перемен. Литературная традиция — это средство, с помощью которого дух традиции пронесет свою самость через столетия [7, с. 9].

Топосы, по Курциусу, — это и есть такие стилистические первоэлементы, внеличностные и всеприсутствующие составные части целого. Термин «топос» Курциус позаимствовал из риторики, но подчеркнул его смысловую неопределенность, значение топоса соответствует понятию «мотив». Топосом может стать метафора, персонаж, описательный стереотип или традиционное категориальное сопоставление. Курциус интуитивно понимал, что человеческая память работает не посредством логических классификаций, а посредством связей, устанавливаемых между элементами.

Подробно соотношение риторического и литературоведческого в трактовке топосов анализирует А. Е. Махов [4], доказывающий, что Курциус, заимствовав термин из риторики, совершил терминологическую подмену. В риторике, замечает исследователь, топос, общее место — это средство нахождения аргументов. Так Квинтилиан, рассуждая о риторическом *locus*е, имеет в виду «умственное» место — некую общую категорию или ход мысли, которые помогали порождать или находить аргументы» [5, с. 277]. Топос же по Курциусу — это собственно ар-

гумент, «вернее, словесные формулы, возникшие из риторических аргументов... Курциус перенес название топоса с общего места, где ищут, на то конкретное, что там находят» [5, с. 278]. Так, приводит пример А. Махов, утверждение «все люди смертны» по Курциусу — топос, а для античного оратора — аргумент, найденный в общем месте «от природы человека» («a natura hominum»). Замену, произведенную Курциусом, А. Махов связывает, с одной стороны, с утверждавшимся в европейской культуре понятием общего места как *common place* — готовой, расхожей формулы, а с другой — со стремлением Курциуса как можно скорее уйти от риторики с ее рационализмом: «...риторика для Курциуса — не более, чем некий резервуар, из которого черпает литература; но литература для него именно там становится самой собой, где прекращается риторика... В этом парадокс всей теории Курциуса: заимствуя свое ключевое понятие из риторики, он обрубаёт все его связи с этой наукой, по сути отбрасывает риторику как таковую, в том числе и категорию аргументации, которой топос подчинен» [5, с. 278–279].

Именно с этим искусственным отделением топоса от системы аргументации А. Махов связывает неясность литературного понятия топоса — то ли устойчивый образ, то ли мотив, то ли формула.

Определение самого понятия топоса и его границ до сегодняшнего дня является актуальной задачей. Понимание топики как выражение этикетных культурных формул или принципа подобия — еще одна проблема изучения. Т. Р. Руди, подчеркивая значение подобия как культурного топологического механизма, пишет о том, что автор жития возводит образ к первообразу или сакральному образцу [6, с. 522]. Процесс формирования топики находится в самом центре преобразований связи устной культуры с письменностью. В житийных текстах экспрессивная коллективная память устной традиции уступает место интроспективной личной памяти письменной культуры. С этим связана такая современная тенденция как исследования топики народной религиозности, имеющие в источниковой базе образцы фольклора. В трудах А. А. Панченко в центре исследовательского внимания топологические механизмы устного творчества.

Необходимо обратить внимание на еще одно исследование, а именно «Критическую агиографию» В. Лурье, вышедшую в 2009 году и переизданную в 2016 [3]. Для изучения агиографической топики важным является наблюдения автора за частичными пересечениями агиографии и апокалиптики, и апокалиптическими мотивами житийных текстов. Лурье указывает на апокалиптическую обрательность места и времени, что является ключевым в топосе чудесных перемещений, на агиографическую природу апокалиптики, на выбор авторитетного героя, которым становится святой, и таким образом обеспечивает вхождение произведения в рамки культа. Лурье подчеркивает процесс индивидуализации житийных текстов, с чем вероятно и связана проблема отыменности топоса. По способу трансмиссии (категориальным различиям) отличие житий от мифа, сказки и эпоса, передающихся через устные эпические предания, также принципиально. Агиография, несмотря на свою довольно живую связь с устными фольклорными преданиями о святых, передается в виде письменных документов, хотя нестабильность (вариативность) текста в этих документах не только существенно

выше, чем, например, для текстов Библии, но и сильно возрастает от *Passions historiques* к *Passions épiques*. Вариативность текстов *Passions épiques* бывает столь высока, что в отдельных случаях каждая рукопись представляет собой особую редакцию. Одной из причин подобного явления служило то, что материал житий в каждый новый временной период вновь подлежал реактуализации.

Проблема отношений агиографии и агиологии становится проблемой, которая может рассматриваться в богословского дискурсе. В. М. Живов пишет, что «агиология (от гр. *agios* «святой» и *logos* «рассуждение») — то же, что агиография», но при этом делает акцент на отличии, подчеркивает, что агиология сосредоточивает свое внимание на самом святом, типе его святости и восприятии этого типа в различные эпохи. Изучение агиографии и топологического подхода к агиографическим исследованиям невозможно без осмысления вопроса о религиозной топике, который обращает исследователя к пониманию топоса как формы, стремящейся к трансцендированию. В. М. Живов указывает на первопричину так называемых «стандартных мотивов» — христоцентризм агиографии как таковой. [1, с. 10]

Таким образом, современные агиографические исследования позволяют сделать вывод о том, что житийная топика — это система топосов, представляющих формальную сторону агиографического текста, выражающуюся в каноничности общих мест. При этом обращение к топосам определяется как неформальный метод аргументации, что обнаруживает парадоксальность методологии и открывает научную перспективу в сочетании формальной стороны текста и неформальных методов исследования. Таким же образом парадоксальность обнаруживает себя при осмыслении топики как выражения каноничности, этикетности, когда семиотическое поле топоса отличается неопределенностью.

Содержание топосов фиксируется в текстах, где и происходит их соотнесенность. Так идея подвига передается в устной традиции и соотносится в агиографическом тексте с образом подвижника, становится ментальной идеей и фиксируется в культурной памяти. Образ подвижника, представленный в тексте жития и иконе, становится содержанием топоса. В качестве отдельных репрезентаций в иконографии и религиозном дискурсе образы предстают как свидетельства усилий к обретению формы. Мы можем говорить об истории изменений образов, представленных в коммеморативных формах (формах памятования) и являющихся содержанием топоса.

ЛИТЕРАТУРА

1. Живов В. М. Святость: краткий словарь агиографических терминов. — М.: Гнозис, 1994. — 113 с.
2. Курциус Э. Р. Европейская литература и Латинское Средневековье. В 2 т. — М.: ЯСК, 2020. — 1184 с.
3. Лурье В. М. Введение в критическую агиографию. — М.: Аxioma, 2009. — 283 с.

4. Махов А. Е. Веселовский-Курциус. Историческая поэтика — историческая риторика // Вопросы литературы. — 2010. — № 3. — С. 182–202.
5. Махов А. Е. «Историческая топика»: раздел риторики или область компаративистики? // Вопросы литературы. — 2011. — № 4. — С. 275–289.
6. Руди Т. В. Топика русских житий (вопросы типологии) // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. — 522 с.
7. Юрченко Т. Г. Книга Э. Р. Курциуса «Европейская литература и латинское Средневековье» и ее рецепция отечественным литературоведением // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 7: Литературоведение. — 2022. — № 1. — С. 9–30.

УДК 14

Даренский Виталий Юрьевич,
доктор философских наук,
профессор Луганского государственного педагогического университета,
darenskiy1972@rambler.ru

ТОПОЛОГИЯ СОЗНАНИЯ КАК ТИП ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

В статье рассматриваются основания топологического анализа сознания как типа философской рефлексии на основе рассмотрения некоторых репрезентативных текстов и концепций А. А. Грякалова, М. К. Мамардашвили и Р. Декарта. Предложена онтологическая модель сознания, основанная на мистериальной схеме жизнь — смерть — воскресение, которая в своей непосредственной форме воспроизводилась в архаических ритуалах, а в культуре в целом является архетипическим основанием любой системы смыслов.

Ключевые слова: топология сознания, анализ, М. К. Мамардашвили, Р. Декарт.

Darenskiy V. J. **TOPOLOGY OF CONSCIOUSNESS AS A TYPE OF PHILOSOPHICAL REFLECTION**

The article examines the foundations of the topological analysis of consciousness as a type of philosophical reflection based on the consideration of some representative texts and concepts by A. A. Gryakalov, M. K. Mamardashvili and R. Descartes. An ontological model of consciousness is proposed, based on the *life — death — resurrection* mystery scheme, which in its direct form was reproduced in archaic rituals, and in culture as a whole is the archetypal basis of any system of meanings.

Keywords: topology of consciousness, analysis, M. K. Mamardashvili, R. Descartes.

Топологический анализ сознания, развернутый М. К. Мамардашвили в его «Лекциях о Прусте» (1984), имеющих подзаголовок «психологическая топология пути», является продуктивным подходом для понимания глубинных структур и динамики сознания. В отличие от экзистенциального анализа, основанного на временной динамике состояний, топологический анализ основан на обраще-

нии к универсальным и неизменным «вакансиям» сознания, к которым можно применить понятие «топоса» — универсального «места», которое может «наполняться» различными динамическими состояниями и смыслами, но само по себе остается одним и тем же. Характерный «топологический» тезис: «Ад? — это то, что каждый носит в себе самом» (А. А. Грякалов) [3, с. 9]. С другой стороны, в отличие от архетипов, «топосы» сознания не имеют образно-сюжетного характера, это «качественности» в чистом виде. «Ад», «рай», «вечность», «любовь», «смерть», «жизнь» и само «время» — это такие «внутренние места» сознания, которые соотносятся между собой в качестве неизменно со-присутствующих содержательных универсалий, из которых спонтанно конституируется всё, что можно вообще помыслить и пережить. Эти «места» составляют априорную структуру сознания как такового, в этом смысле они одинаковы у всех людей, но имеют различное индивидуальное и ситуативное «наполнение». Если «топос» — это «вместилище» смыслов, то коррелятивным ему понятием является «эргон» (др-греч. ἔργον — «работа») — индивидуальное действие сознания, создающее определенный смысл, ситуативно либо уже устойчиво «заполняющий» свой «топос». Индивидуальные конфигурации этих конституирований смыслов в априорной структуре «топосов» формируют личностный «мир» человека.

Топологический анализ сознания может опираться на различные онтологические и методологические основания. В частности, А. А. Грякалов в уже цитированной книге «Топос и субъективность. Свидетельства утверждения» (2019) предлагает термины «топо-логика» и «топологическая субъективность», разрабатывая эту тематику в рамках «эстетического поворота» в современной философии. Примером топологического анализа сознания в этой работе может является следующая формулировка парадокса времени: «Когда выдернут “стержень вечности”, время рассеивается — в пределе доходит до самоустранения. У сознания модерна ценности настоящего как бы вовсе отсутствуют. То, что может быть определено как настоящее, ценно лишь в силу предуготовления некоего будущего» [3, с. 22]. Тем самым, время здесь мыслится как «топос» сознания, который трансформируется в зависимости от наполнения его определенным смысловым содержанием («эргоном»). В частности, если этот «топос» теряет связь с формально противоположным ему «топосом» вечности (вневременности), то опустошается и теряет смысл. В качестве «компенсации» этой потери человек создает фантом Будущего как симулякр вечности. Вместо будущей Вечности — «вечное» Будущее. «Живут настоящим» именно потому, что его нет, оно исчезает и превращается в эфемерность, если не связано с «топосом» вневременности — вечности.

Пример данного парадокса показывает, что такой «топологический» анализ сознания вскрывает некий фундаментальные закономерности в работе сознания со смыслами. В данной статье мы рассмотрим общие возможности и специфику топологического анализа сознания, опираясь на несколько «знаковых» работ в этом направлении.

М. К. Мамардашвили в «Лекциях о Прусте (психологическая топология пути)» дает определение этой специфики как «тему пути, который стоит прохо-

дить и который несет на себе отпечаток смертного пути... философы считают, что без символа смерти, без того, чтобы жить в тени этого символа, — ничего нельзя понять, ничего нельзя в действительности испытать... Значит, то, что относится к пути, во-первых, связано с какими-то особого рода переживаниями и мыслями, в которых мы присутствуем как ангажированные и рискующие собой... во-вторых, этот путь ведет нас в самих себя» [5, с. 15–16]. Жизнь как путь, а путь как, в конечном счете, всегда — смертный путь, это «топологическое» определение жизни или, в философской терминологии, экзистенции. Экзистенция — это не сам жизненный процесс в его эмпирическом протекании, а жизнь как бытие-к-смерти; более того, это такой образ переживания бытия, в котором смерть уже присутствует изначально. Онтологически она является таинством перехода от одного мгновения жизни к другому, поскольку этого следующего мгновения этой жизни уже может и не быть — нам это никогда не известно. Но если человек осознает такую природу своего бытийствования, то это радикально меняет его самого. Как это происходит? В «Смерти Ивана Ильича» Л. Толстого главный герой так описывает этот момент осознания: «В глубине души Иван Ильич знал, что он умирает, но он не только не привык к этому, по просто не понимал, никак не мог понять этого. Тот пример силлогизма, которому он учился в логике... Кай — человек, люди смертны, потому Кай смертен, казался ему во всю его жизнь правильным только по отношению к Каю, но никак не к нему» [8, с. 86]. Это символ «второго рождения»: «люди не рождаются биологическим способом, а лишь проходя путь, становятся или не становятся людьми. Тем самым я напоминаю вам образ, который лежит в памяти нашей культуры. Религиозный образ второго рождения: сначала мы рождаемся от матери и отца, а потом на этом биологическом субстрате вторым рождением рождается что-то, называемое человеком» [5, с. 26].

В архаических культурах «второе рождение» осуществлялось в обрядах «инициации». В современной цивилизации таких обрядов нет, и их функцию борет на себя культура. Но она не гарантирует то, что «второе рождение» произойдет — это теперь результат личного усилия. Таков пафос всей философии М. К. Мамардашвили. В цитируемой работе он исследует «механизм» и таинство «второго рождения» как результат работы с общекультурными символами, из которых построены художественные произведения. Он пишет: «кроме исторических и литературных значений, многозначные символы Данте имеют и символику внутреннего пути, лежащего в глубине души. По мысли Данте, в действительности Ад в нашей душе, в виде наших страстей, решений, наших мотивов; Чистилище — тоже в нашей душе и Рай — там же. Кстати, у Пруста появляется образ Рая как образ потерянного времени, равный образу Ада, и он часто, говоря о Рае, добавляет, что действительный рай — это рай потерянный... путешествие, которое продлевается у Данте, в действительности — символическое путешествие, и символы географии на самом деле обозначают некую внутреннюю географию, обозначают точки пути, которые проходят при путешествии в глубины своей собственной души. Там — и Ад, и Рай, и Чистилище. Более того, там есть символика не только для точек этого путешествия в глубины души, но и симво-

лы, указывающие на то, что мы должны сделать, чтобы суметь в это путешествие отправиться» [5, с. 19]. Естественно, Данте знал, что в действительности Ад существует в первую очередь как страшная реальность, возникшая после падения первого ангела, а затем наполняющаяся грешными душами до Страшного Суда, после которого Ада не будет; но в каком смысле можно говорить об «аде в нашей душе»? Это возможно только в том случае, если наша душа понимается онтологически как образ Божий в человеке. Поскольку же Бог есть Творец всякой реальности, то и человеческая душа имеет в себе «места» («топосы»), соответствующие всем реальностям творения. Хотя Бог не сотворил Ад, но Ад образовался в результате бунта твари против Бога, тем не менее, Ад есть некое место, временно существующее в творении по вине падших ангелов и людей. Тем самым, человек как раз изначально причастен этому месту в силу Первородного греха. Именно этот «топос» Ада и есть та отправная точка, из которой человек начинает свой путь ко спасению.

О специфике первичных «топосов» сознания, которые понимаемы только через внешние символы внутренних состояний, М. К. Мамардашвили говорит: «существует такая категория фактов и явлений, которые в принципе нельзя знать, хотя о них могут говорить знаки, и по их поводу могут быть сформулированы правила, законы. И тем не менее эти явления знать нельзя, понимание их — всегда на кончике истории, луча опыта, который я прохожу сам. К таким явлениям относится, например, любовь... Но знать об этом никто не может и передать такое знание нельзя. И теперь, в связи с проблемой жизни, я могу сказать так: то, чего нельзя знать, как раз и есть *procreateur*, рождающее» [5, с. 466]. Тем самым, работу по их пониманию можно назвать трансцендентальной топологией. Она исследует априорные формы сознания (отсюда метафора «врожденности») — но не познавательные, как у И. Канта, а онтологические. Топологическая структура сознания одинакова у всех людей, но глубоко индивидуальные её «наполнение» («эргоны»). Поэтому «если мы действительно подумаем (а это очень трудно), то подумаем то, что уже подумали другие. Это закон нашей сознательной жизни, всплески внутренней единой фундаментальной организации сознательной жизни, которая живет только тогда, когда мы встали на путь» [5, с. 28].

Именно топологический анализ сознания позволяет разрешить и общую проблему достоверности, как она была поставлена Р. Декартом. М. К. Мамардашвили отмечает: «Пока мы находимся в рамках тождественного “я”, у нас вообще нет достаточных оснований, чтобы отличить память от того, что приснилось. Эти достаточные основания komponуются совсем в другом срезе и свою определенность приобретают лишь тогда, когда они взяты вместе с измерением истории или с измерением смысла» [5, с. 460].

Топологический анализ сознания на основе христианской антропологии может состоять в рефлексии всех состояний сознания как форм преодоления символической смерти «Я». В свое время Г. С. Батищев в выступлении на круглом столе «Жизнь и смерть: загадки и противоречия» (1989) ярко концептуализировал «топос» смерти в том же смысле, о котором говорил и М. К. Мамардашвили. Поскольку этот текст Г. С. Батищева остался малоизвестным и не публиковался

после его смерти, то стоит привести здесь ряд интересных выдержек из него. Он говорил: «Я повею речь вовсе не о той смерти, которую констатируют врачи и после которой совершается обряд похорон над телом покойного... Речь будет идти и о прохождении — или как альтернатива — о возможном не-прехождении содержаний нашей культуры — не “багажа”, не опредмеченных ее воплощений вне личности, а именно о внутренней культуре. Тем самым мы и получаем возможность обсуждать жизнь и смерть человеческого существа изнутри культуры, а следовательно, собственно по-философски... умирание происходит, увы, очень часто при продлении физической, медицинской жизни, ролевого функционирования, имитации и мимикрии под жизненность. Но на самом деле под личиной живого человека ходит лишь социализированный организм» [1, с. 32–33]. Парадокс состоит в том, что для того чтобы родиться в подлинную жизнь, нужно умереть для жизни неподлинной — но этот процесс, растянутый на всю земную жизнь, в культуре дан в формах «инициации», которые его моделируют и ускоряют.

Общий принцип «запуска» процесса «инициации» на уровне волевых и культурных интенций человека Г. С. Батищев определяет так: «Умерщвляет закрытость. Открытость же животворит — пролагает пути к наследованию все большего и большего содержания, ценностного смысла, ради которого оправдана жизнь, к углублению корней онтологического преемства... чем богаче инаковыми образами личностный культурный мир человека, чем глубже его онтологическая укорененность, тем емче и его со-творческие возможности. И тогда он обретает достоинство взойти к непреходящему. В нем становится все больше и больше того, что поистине “тлена избежит”, ибо достойно этого» [1, с. 33–34]. Таким образом, «ключ» к «новому рождению» лежит в «инаковых образах личности», инаковых по отношению к моему смертному его, которые нужно найти и которым нужно открыться. Эти образы в культуре разнообразны, высший из них — образ Христа.

Г. С. Батищев определял смерть как особый «топос» сознания определял следующим образом: «Такая постановка проблемы смерти переводит все ее рассмотрение из плана чисто количественной продлеваемости существования, взятого безотносительно к его наполненности смысловыми содержаниями и к ее ценностному достоинству, — в план качества: не столько объектного, и даже не столько произведенческого, каким бы замечательно насыщенным оно ни было и сколь бы ни служило становлению также и самого человека, но качества самой живой душевности и духовности, присущей личности. Жизнь имеет свой хронотоп, следовательно, и хронотопические границы... Хронотоп — это смысловое поле... Ведь если человек пребывает в состоянии отождествления себя со своим гедонистическим, страшщимся и подкупным, псевдо-я, т. е. не обрел подлинного себя — а это не однократный акт, но длительный и очень трудный, полный препятствий и неожиданностей путь восхождения — то справедливо ли притязание продлить это неподлинное существование?.. Не вернее ли признать, что оно достойно прехождения и бесследности. Продления было бы достойно только те время жизни, которое само в себе насыщено безусловными культур-

ными смыслами, которое актуально уже бесконечно по своим возможностям и которое тем самым в какой-то степени приобщается к надвременному, вечному» [1, с. 34–35]. Таким образом, смерть как особый «топос» сознания (в отличие от смерти тела как эмпирического факта биографии) — это точка перехода воли человека от позиции его к интенции на высшую Инаковость.

Высшая Инаковость как преодоление рабства у смертного его (которое человек, не прошедший «топос» смерти в своем сознании, наивно отождествляет со своей «личностью») определяется следующим образом: «Суть дела не в том, чтобы отыскать “рецепт бессмертия” для того в нас, что достойно уничтожения и прехождения, а в том, чтобы в конечных границах выйти на уровень приобщенности и сопричастности беспредельным, абсолютным смысловым содержаниям и вместить их претворение в здесь-и-теперь, насытить ими малый хронотоп. Даже мгновения могут быть и чрезвычайно богатыми, приносящими глубочайшие открытия бытийного, междусубъектного характера, т. е. более богатыми, чем годы и столетия бессодержательного, пустого прозябания. В них-то, в мгновениях открытий, и заключается ключ к бессмертию качественному — к достойному бытию, которое оправдано в притязании на продление... Чем более жизнь конечная становится бесконечно посвященной, т. е. озабоченной не о себе и не о своем продлении, но о том, чтобы послужить космической Жизни, тем больше и она сама выходит за рамки своей конечности и обреченности на исчезновение. И тогда прав поэт: “Весь я не умру, но часть меня большая...”

Качество абсолютной ценностной посвященности пробивает горизонт низших уровней бытия и приводит ритм совершения поступка в консонанс с космогенезным со-творчеством многих других, включается в него как тоже желанный и званный луч в спектре всеобщей гармонии, объемлющей все дисгармонии» [1, с. 35–36]. Характерно, однако, что каждый человек, как и упомянутый герой Л. Толстого, изначально не воспринимает смерть всерьез («смерть — это то, что бывает с другими, но не со мной»). Это состояние сознания, еще не прошедшего «инициацию» — т. е. еще не попадавшее в «топос» смерти, на самом деле «естественно» в самом позитивном смысле слова: это память о «райском» бытии. По аналогии с символом Ада в нашем сознании, Рай — это тоже «то, что каждый носит в себе самом». Поэтому как «топос» сознания, «действительный рай — это рай потерянный» (М. К. Мамардашвили). Этот феномен сознания имеет и важный гносеологический аспект — человек убеждается в истинности повествования книги Бытия не на основе эмпирических знаний (таких знаний не может быть в принципе у обычного человека), а именно на основе этого внутреннего экзистенциального опыта, который хотя и «субъективен», но достоверен.

Достоверность «субъективного» опыта как опыта экзистенциального основана на том, что это опыт «топосов» сознания, которое без них вообще не может существовать. Не достоверен лишь субъективный опыт воображения, но не опыт «топологический». Наоборот, только связь с определенными «топосами» сознания и делает достоверным любой опыт внешних эмпирических восприятий. Когда же речь идет о предметах, которые вообще не могут быть даны во внешних эмпирических восприятиях, то «топологический» опыт здесь

становится определяющим. Этому факту посвящены «Размышления о первой философии» Р. Декарта, где есть, например, такое радикальное утверждение: «познание Бога гораздо легче познания многих сотворенных вещей; оно вообще настолько легко, что отсутствие его у людей может быть поставлено им в вину. Это ясно из следующих слов Премудрости, глава 13: “они неизвинительны: если они столько могли разуметь, что в состоянии были исследовать временный мир, то почему они тотчас не обрели Господа его?”» [4, с. 4–5].

Р. Декарт даже сформулировал определенную методику топологического анализа сознания с целью определения степени ясности и достоверности его отдельных элементов. Фактически, это разновидность медитации, имеющая целью анализ сознания как такового, не зависимо от его отдельных предметностей. Вместе с тем, это медитация богопознания: «А теперь я закрою глаза, заткну уши, отвлекусь от всех своих чувств и либо полностью изгоню из моего мышления образы всех телесных вещей, либо, поскольку этого едва ли можно достичь, буду считать их пустыми и ложными, лишенными какого бы то ни было значения. Я попытаюсь, беседуя лишь с самим собой и глубже вглядываясь в самого себя, постепенно сделать самого себя более понятным и близким» [4, с. 29]. Это самопознание, ведущее к богопознанию, Г. Марсель затем назвал философемой *recueillement* — «сосредоточенность, отрешенность, благоговение». У Г. Марселя это вторая, высшая рефлексия (*reflexion seconde*, в отличие от рефлексии первичной, аналитической) — и она основывается на душевной сосредоточенности, собранности. Внутренняя собранность (*recueillement*) отнюдь не ведет к замыканию в себе: напротив, в результате её человек оказывается более открыт высшему.

Стоит кратко рассмотреть общую логику такой рефлексии у Р. Декарта, поскольку она очень показательна как пример топологического анализа сознания. Он рассуждает так: «хотя некая идея субстанции присутствует во мне по той самой причине, что и сам я — субстанция, тем не менее у меня не может быть идеи бесконечной субстанции в силу того, что сам я конечен, — разве только идея эта будет исходить от какой-либо воистину бесконечной субстанции. Я не должен считать, будто я не воспринимаю бесконечное с помощью истинной идеи, а воспринимаю его лишь путем отрицания конечного — как я воспринимаю покой и тьму через отрицание движения и света; ибо, напротив, я отчетливо понимаю, что в бесконечной субстанции содержится больше реальности, чем в конечной, и потому во мне некоторым образом более первично восприятие бесконечного, нежели конечного, или, иначе говоря, мое восприятие Бога более первично, нежели восприятие самого себя. Да и каким же образом мог бы я понимать, что я сомневаюсь, желаю, т. е. что мне чего-то недостает и что я не вполне совершенен, если бы у меня не было никакой идеи более совершенного существа, в сравнении с которым я познавал бы собственные несовершенства?» [4, с. 38]. Топология сознания как самостоятельной реальности дает опыт универсальных структур бытия как таковых, без «примеси» их частных эмпирических форм (а связь с такими формами создает символы культуры). Достоверность познания «чистых» метафизических структур бытия посредством «топосов» сознания не является «субъективной» в силу их универсальности.

Познание достоверности бытия Божия является своего рода *experimentum crucis* в таком «топологическом» познании посредством анализа структур сознания. В изложении Р. Декарта это познание происходит так: «Идея Бога в высшей степени ясна и отчетлива: ведь в ней содержится все, что я воспринимаю ясно и отчетливо и считаю реальным и истинным, все, что внесет в себе некое совершенство. Этому не препятствует мое непонимание бесконечности или наличие у Бога бесчисленного множества других качеств, коих я не могу ни постичь, ни, быть может, попросту затронуть мыслью: ведь в понятии бесконечности для меня, существа конечного, заложено нечто непостижимое; но для того чтобы моя идея Бога оказалась наиболее истинной, ясной и отчетливой из всех идей, коими я располагаю, мне достаточно понять и вынести суждение, что все, ясно мной воспринимаемое, и все, о чем я знаю, что оно несет в себе некое совершенство, а также, быть может, множество других качеств, мне неизвестных, — все это либо формально, либо по преимуществу присуще Богу. Быть может, однако, я представляю собой нечто большее, нежели сам я думаю, и все совершенства, приписываемые мной Богу, некоторым образом содержатся во мне потенциально, пусть они до сих пор и не выявились и не перешли в действительность. Ведь я чувствую, что познание мое постепенно растет, и не вижу, что могло бы воспрепятствовать все большему и большему его росту — до бесконечности, а также что могло бы помешать мне, при подобном расширении знания, таким образом постичь все прочие совершенства Бога» [4, с. 39]. Процессуальность познания здесь обеспечивается трансформацией самого субъекта познания, а не получением какой-то новой «информации» от внешней реальности. Это и есть та «практика», которая только и может быть «критерием истины» в данном случае, поскольку речь идет о познании наивысшего Предмета сознания, который не может быть дан посредством органов чувств, но удостоверяется только в опыте «чистого разума».

«Ритуал» преодоления смерти, который определяет «топологическую» динамику сознания и его содержательные трансформации, изначально укоренен в опыте культуры. Самый архаический тип онтологии, сохраняющийся у современного человека, как правило, только на уровне бессознательного и не имеющий выражения на уровне рационального мышления, в своем «чистом» виде зафиксирован в структуре религиозного ритуала. Инвариантной структурой религиозного ритуала является жертвоприношение, которое понимается как акт преодоления смерти и обеспечивает дальнейшее существование мира. В разных религиозных традициях конкретные формы выражения этой инвариантной смысловой структуры крайне разнообразны, однако сама она остается неизменной. В рамках этой структуры бытие мыслится как находящееся в непрерывном состоянии творения, ежемгновенно проходящее через смерть (небытие) и снова воскресающее в обновленном виде. Тем самым, предельными онтологическими категориями здесь являются Жизнь, Смерть, Жертва и Воскресение, которые в совокупности представляют собой акт предельного перехода между бытием и небытием и символически повторяют акт творения мира. Разработка этого типа категорий позволяет исследовать самые глубинные структуры челове-

ского мышления и восприятия реальности в целом, не зависящие от сознательно исповедуемого человеком мировоззрения конкретной эпохи.

Данный тип онтологического мышления культивировался в обрядах «инициации», имевших место во всех архаических обществах (от лат. *initiatio* — посвящение). В этих обрядах человек в юношеском возрасте проходил ряд тяжелых испытаний, к которым готовился заранее, после которых официально принимался в число взрослых членов сообщества. Как писал М. Элиаде, в рамках архаического мировоззрения человек наделялся фундаментальной «способностью умирать и воскресать в ритуале инициации (уподобляясь здесь Луне и миру растений)» [8, с. 145]. В процессе прохождения обряда инициации происходила мощная трансформация сознания человека не только посредством сильных переживаний, но и путем сообщения ему тайных эзотерических знаний. Все это приводило к трансформации личности во взрослое состояние. В современной цивилизации обрядов инициации нет, но их роль призваны выполнять другие культурные формы, в том числе, и художественная литература. Как общекультурный символ «инициация» обозначает особый экзистенциальный опыт символического прохождения через смерть, испытания смертью, после которого человек приобретает особый опыт, позволяющий смотреть на жизнь и оценивать ее как бы со стороны, «с точки зрения вечности». Символическое прохождение через смерть, духовная инициация, символически именуемая «вторым рождением», делает человека другим, радикально трансформируя его личность.

Это символика прохождения через ад/смерть, которая всегда связана с возможностью воскресения для новой жизни и рассматривается не как тотальная безысходность, но как особое жизненное испытание. Как писал психолог А. А. Пузырей, «известная во всех эзотерических духовных движениях основная трехчленная формула работы над собой, гласящая: пробудиться — умереть — родиться, реализуется в терминах матрицы основных состояний, в представлении о движении... от исходной точки от состояния “болезни вообще” (характерного для сознания бес-путного человека)... к состоянию собственно “болезни-к-жизни” (умирание) и, наконец, к состоянию “здоровья-к-жизни” (рождение), для которого умирание и есть высвобождение места для прихода и действия силы, преобразующей ветхого человека в Нового человека, что ведет к подлинному исцелению, т. е. восстановлению цельного, полного “человека в человеке”... это рода душевная и духовная работа, которую выполняет человек, преодолевая кризисную ситуацию, — и есть в наших словах прохождение через “маленькую смерть” в направлении “второго рождения”» [6, с. 175]. Это архетипический смысл переживания символической смерти для духовного воскресения человека в новую жизнь. В архаическом ритуале реализуется принцип единства бытия и сознания в его первичной форме — как принцип единства и подобия микро- и макрокосмов. Возникает вопрос: каким образом эта символика соотносится с классическими философскими категориями, которые обычно применяются при анализе онтологической проблематики? Символика мифа и ритуала является особым способом мышления о бытии, который не только предшествует философскому, но и сохраняется в нем в «снятом» виде, т. е. в виде рационально-

рефлексивной категориальной схемы. В качестве примера можно сопоставить мифологическую онтологию с трактовкой бытия у Гегеля, в частности, соотносить ее с такой ключевой формулировкой: «Истинное отношение... состоит в том, что бытие как таковое не есть нечто прочное и окончательное, но в качестве диалектического переходит в свою противоположность, которая, взятая также непосредственно, есть ничто... Бытие и ничто сперва должны быть только различны, т. е. их различие существует в себе, но еще не положено... Точно так же и ничто как непосредственное, равное самому себе, есть, наоборот, то же самое, что и бытие. Истину как бытия, так и ничто представляет собой единство их обоих, это единство есть становление» [2, с. 217–222].

Категория «становления» как таковая изначально уже несет в себе неустрашимый внутренний антиномизм и логическую парадоксальность, поскольку в процессе становления любое сущее одновременно и остается самим собой (тем, что становится и меняется), и не остается самим собой — т. е. становится другим, иначе становления как такового не было бы. Тем самым, становящееся и есть и не есть одновременно — т. е. ему в равной степени присущи предикаты и бытия, и небытия. На уровне рационального мышления дальше этой констатации пойти невозможно — все равно, назовем ли мы это «диалектикой», или не станем вводить этот термин во избежание умножения сущностей без необходимости. (По нашему мнению, термину «диалектика» следует оставить его изначальный смысл — как искусства определять понятия, каковой он изначально имел в античности). Само же соединение логически противоположных утверждений в рамках некоей высшей целостности вовсе не является их «синтезом», поскольку представляет собой лишь умозрительную конструкцию. Выйти за рамки умозрительных конструкций — рациональных категорий и схем — можно не на уровне понятийного дискурса (в этой точке его возможности уже полностью исчерпаны), а на уровне возвращения к более архаическим формам мысли — мифологемам, которые представляют собой не схемы, а базовые космологические символы. Термин «архаический» здесь мы употребляем в его этимологически точном смысле — не только как первые по времени в истории, но как первые по сущности, т. е. онтологически первичные формы мышления, по отношению к которым более поздние рациональные формы являются «надстройкой», не отменяющей их и не способной без них существовать. Естественно, для современного мышления они не могут уже «работать» в том естественном ритуальном контексте, в каком они мыслились архаическим человеком, но они должны получать свою особую рациональную «оболочку» в рамках философии.

В данном случае Гегелевская категориальная формула соотношения бытия и небытия как становления будет выглядеть как онтологический закон предельного перехода между жизнью (бытием) и смертью (небытием) посредством жертвы и воскресения. В этом предельном переходе как универсальной форме бытия сущего имплицитно предполагается креационная онтология как «архэ» всего сущего — т. е. мир понимается не только как некогда сотворенный во времени, но его тварность составляет сам способ его бытия и поэтому ежемгновенно воспроизводится, порождая время. Время возникает и воспроизводится

вследствие непрерывности творения и, соответственно, изменчивость сущего возможна только по той же причине. Тем самым, применение данного типа категорий снимает обычную дихотомию макро- и микрокосмов, возвращая мышление к их изначальному единству и взаимному подобию. Источник опыта, лежащего в основании такого архаического «ритуального» мышления с его базовой онтологией, сохраняется и у современного человека — в первую очередь, в опыте его личностных экзистенциальных трансформаций: опыт «внутреннего», экзистенциального прохождения через символическую смерть можно рассматривать как аналог архаического ритуала во «внутреннем мире» человека. Топологический анализ сознания («трансцендентальная топология») исследует эту базовую структуру человеческого опыта, не зависящую от его вторичных форм.

ЛИТЕРАТУРА

1. Батищев Г. С. Выступление // Жизнь и смерть: загадки и противоречия (По материалам «круглого стола». Москва, 1989 г.) / Сост. И. Н. Михеева. — М.: Знание, 1990. — С. 32–36.
2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — М.: Мысль, 1974. — Т. 1. — 452 с.
3. Грякалов А. А. Топос и субъективность. Свидетельства утверждения. — СПб.: Наука, 2019. — 568 с.
4. Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Сочинения в 2 т.: Пер. с лат. и фр. — Т. 2 / Сост., ред. и примеч. В. В. Соколова. — М.: Мысль, 1994. — С. 3–72.
5. Мамардашвили М. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). — М.: Ad Marginem, 1995. — 550 с.
6. Пузырей А. А. Драма неизлеченного разума // Зощенко М. Повесть о разуме. — М.: Педагогика, 1990. — С. 149–183.
7. Толстой Л. Н. Смерть Ивана Ильича // Толстой Л. Н. Собрание сочинений в 22 тт. — М.: Художественная литература, 1982. — Т. 12. — С. 54–107.
8. Элиаде М. Аспекты мифа. — М.: Академический Проект, 2010. — 251 с.

УДК 2.35

Деева Елена Владимировна,
кандидат философских наук,
древлехранитель Самарской епархии РПЦ, Самарская духовная семинария,
relena@mail.ru

**ЮРОДИВЫЕ И БЛАЖЕННЫЕ
В ПРОСТРАНСТВЕ СОВЕТСКОГО ГОРОДА
(НА ПРИМЕРЕ Г. КУЙБЫШЕВА 40–70 ГГ. XX ВЕКА)**

Статья посвящена одному из самых парадоксальных религиозных феноменов, феномену юродства Христа ради. Возникший на заре христианства, этот феномен сохранился и претерпевает дальнейшее развитие в XXI веке. Особое место юродство занимает в русской культуре. В советский период в Поволжье был известен целый ряд имен блаженных, совершавших подвиг юродства. В статье представлены результаты проведенной научной работы по сбору исторического материала, воспоминаний и свидетельств современников.

Ключевые слова: юродство, блаженные, уничижение, аскеза, гонения, новомученики.

Deeva E. V.
**FOOLISH AND BLESSED IN THE SPACE OF A SOVIET CITY
(BY THE EXAMPLE OF G. KUIBYSHEV, 40–70 YG. XX CENTURY)**

The article is devoted to one of the most paradoxical religious phenomena, the phenomenon of foolishness for Christ's sake. Originating at the dawn of Christianity, this phenomenon has survived and is undergoing further development in the 21st century. Foolishness occupies a special place in Russian culture. In the Soviet period, a number of names of the blessed ones were known in the Volga region, who performed the feat of foolishness. The article presents the results of the conducted scientific work on the collection of historical material, memories and testimonies of contemporaries.

Keywords: foolishness, blessed, humiliation, asceticism, persecution, new martyrs.

Для того, чтобы представить общественную ситуацию 40–70-х гг. XX века, стоит вспомнить, как складывались отношения церкви и государства в эти годы. В военные и первые послевоенные годы имел место спад в работе партийных

организаций по атеистическому воспитанию. Этим объясняется отсутствие историко-партийных работ по проблемам атеистического воспитания в 40–50-е годы XX в. Когда же Н. С. Хрущев укрепил свои позиции в руководстве партии и правительства и был провозглашен курс на построение коммунистического общества, религии и Церкви места в нем не находилось. Возобновившиеся в конце 50-х гг. гонения на РПЦ (хотя и не в таких масштабах, как в 20–30-е гг.) отразились и на освещении её роли в истории нашего государства. Она явно принижалась, сами верующие высмеивались. Идеологический монополизм не стимулировал профессиональных историков к объективному изучению проблем церковной истории. Ряд работ учёных был преимущественно пропагандистским. В 60-е — первой половине 80-х гг. публиковались тенденциозные работы историков, философов, социологов по атеистическому воспитанию населения Среднего Поволжья и истории этого явления. В эти же годы было защищено несколько диссертаций, в которых рассматриваются вопросы деятельности партийных организаций Поволжья по атеистическому воспитанию трудящихся на различных этапах социалистического строительства.

Данная тема с точки зрения исторической науки не достаточно исследована. Вся собранная информация основывается на краеведческих и публицистических источниках (газета «Благовест», журнал «Духовный собеседник», современные блоги самарцев), но исходя из этого материала можно сделать некоторые выводы о месте блаженного и юродивого в пространстве современного города [1].

За свою недолгую историю советский город Куйбышев повидал множество блаженных и юродивых. Целая плеяда уникальных людей оставила свой скромный, но светлый след в истории нашего города. Это и игуменья Мария, и Ванечка-Голгофа, и, конечно, юродивый Василий Иванов. Это далеко не все подвижники города, но одни из самых почитаемых, до сих пор на их могилах всегда чувствуется, что память о них жива. Собранный биографический материал позволяет сделать некоторые выводы о бытовании феномена юродства в среде современного города, в русской городской культуре.

Игуменья Мария появилась в Самаре в середине 1950-х гг. Мы не знаем, откуда она родом, где принимала постриг. Только известно, что в Самаре-Куйбышеве и в Москве эта великая старица стала появляться с середины 1950-х годов, а приехала из Почаева. Из воспоминаний духовной дочери матушки Марии Максимовны Ищенко: «Матушка Мария рассказывала нам, что ее двухлетней подбросили в монастырь. Ее крестный отец — Ксенофонт. Она пишется Мария Ксенофонтовна. Матушкой мы ее и не звали, она не велела — опасно было» [3]. А звали ее Няней. Няня жила у регента Покровской церкви Алексея Васильевича на улице Фрунзе. Поведения матушка была самого юродского. Свидетельства о подвиге юродства, о поведении и юродских приемах блаженной Марии зафиксированы в устных рассказах и воспоминаниях современников. Особый характер этим свидетельствам придает формирование в едином пространстве как хронологически, так и топологически. Свидетельства становятся не только фактором запечатления культурного опыта, знания о прошлом, но и актуализированной здесь и сейчас ментальной памяти.

Юродское поведение особенно наблюдалось в моменты предельных испытаний. Кто-то на нее доносил, она очень много сидела в тюрьмах. Придут с обыском — ничего не найдут. Она говорит: «Забирайте!» — «Распишитесь» — «Я неграмотная». А она знала много языков. Ее часто задерживали, потому что она кого-то в церкви обличала принародно. Обличение один из основных приемов юродского поведения, обличение в грехах цель юродского подвига, направленного ко спасению. В тюрьме ее избивали, она показывала рубцы. Били по голове, но она ум не теряла. В тюрьму она шла с охотой. Там она лечила людей и, выходя, выводила за собой своей молитвой. Там были люди и невинные. Своих сотоварищей много ругала. «Здесь нас ругает, их хвалит, туда приедет — начинает нас хвалить, их ругать» [3].

У матушки Марии было немало духовных чад в Самаре, в Сызрани, в Киеве, в Москве и других городах. Дом в Зубчаниновке под Самарой ей купили ее московские «овечки». Она здесь выйдет на улицу и говорит: «А семья-то у меня какая большая! А дети и внуки какие все умницы, все в министерстве в Москве работают». [3] Духовных чад, действительно, было много, и даже из Москвы люди влиятельные специально приезжали для встречи с матушкой. Велика была тяга к религии, к возвращению христианских традиций не только в провинции, но и в столицах, в центре, в Москве среди интеллигенции и сотрудников госаппарата. В 1960-х годах иметь «своего» батюшку или старицу именно не смотря на запреты и риск стало формой культурной самоидентификации, возвращению к идентичности через скрытое духовное сопротивление. Игуменья Мария умерла в 1961 году, по сей день, верующие приходят на могилу самарской старицы. Коммеморативные практики (практики публичного поминовения) формируют и сегодня особое культурное городское пространство. Жители Самары сегодня помнят своих блаженных, почитание юродивых связано не столько с воцерковленностью, сколько с общественным ощущением надобности культурной памяти, сохранения традиций. Общие практики создают единое городское коммуникативное пространство, которое становится ценностным и ресурсным.

Ваня Голгофа (1895–1968) пользовался особым почитанием в Самаре, общение с ним благословлял правящий иерей. Родился Иван Александрович Водянов в 1895 году. По мирским меркам его считали «глупеньким», врачи определяли его развитие на уровне трехлетнего ребенка. Жил Ванечка с родителями, а когда они умерли, за ним присматривал старший брат. Но верующие люди к нему обращались как к молитвеннику и прозорливцу. У блаженного Ванечки голова была лысая, а на голове был крест. Почитатели Ванечки объясняли это таким образом. Когда его в тюрьму забирали, ему там гвозди вбивали в голову в виде креста. Вероятно, это были следы каких-то медицинских манипуляций с целью исследований. Поэтому его в народе называли Голгофой. Ваня часто ходил в Покровский храм и сидел там с правой стороны на скамеечке. После службы прихожане приглашали его к себе в дом. Народная традиция хождения на чай к Ванечке поддерживалась и после его ухода. Каждое чаепитие вновь и вновь возобновлял память о блаженном, переживания общения с ним, оживал в сознании горожан образ юродивого. Вспоминали как ходили и к Ване домой —

чай пить. Жил он на улице Некрасовской, 46. После таких чаепитий с молитвой многие чувствовали необыкновенную радость и легкость. Нина Калашникова вспоминала: «Я помню, как однажды мы к Ванечке ходили чай пить. Он меня и держит, и держит, часа четыре продержал. Садится на кровать, рубашечкой хвалится. Ну ребенок и ребенок! А потом и говорит: “Нин, пускай говорят, что мы дурачки. А мы ум-не-е-е всех окажемся!”. И так протянул — “ум-не-е-е» [1].

Митрополит Мануил (Лемешевский) благословлял ходить к Ване на чаепития и просить его молитв. Блаженный Ванечка Голгофа скончался в декабре 1968 года и похоронен на старом городском кладбище Самары.

Надо отметить, что сопричастное отношение с блаженными во многом опиралось на институализированную позицию самарского священства. Куйбышевские архиереи митрополит Мануил (Лемешевский) и епископ Иоанн (Снычев) всегда очень тепло относились к куйбышевским блаженным и юродивым. Владыка Мануил благоволил к Ванечке, а владыка Иоанн тепло относился к еще одному «неудобному» человеку, к блаженному Василию Иванову (1925–1991). Судьба блаженного Иванова дает представление о выборе и призвании к юродству в современный период в пространстве большого города.

Василий родился в Новгородской губернии, воевал в звании лейтенанта, по ряду данных, служил в СМЕРШе. В совершенстве знал немецкий, литовский, эстонский, польский, украинский. Что произошло с ним после войны нам неизвестно. Есть сведения о роли блокады в судьбе блаженного. Как-то в разговоре он сказал, что рано начал стремиться к этому подвигу. А тут война. Когда узнал, что родители и вся родня погибли в блокаду, вступил немедленно на этот путь. Как юродивый, Иванов появился в селе Чудово Новгородской области в конце 1940-х годов и стал близким и дорогим человеком для отца Иоанна Букоткина, который и оставил свои интереснейшие и ценнейшие воспоминания о Василии [4]. По рассказам батюшки Иоанна, Василий постоянно переходил из крайности в крайность, то проявлял удивительный пророческий дар, то впадал в странности, переходившие в безумие. Хотя Иванову всё прощалось. Букоткин прямо писал: «Многохлопотный был он для беса противник» [4]. Васенька предсказал пожар в Самарском Покровском кафедральном соборе в 1976 году. Прибегает Вася за два дня до пожара, весь взъерошенный, возбужденный. Кричит: «каска, шланги! Каски, шланги!» — «готовь каски, шланги». Ботинок левый на правую ногу надет, шапка набекрень. Он никогда не был у Владыки Иоанна (Снычева). А тут собрался и побежал к нему, ему открыли, забегают и кричит Владыке: «О, Митрополит питерский, не беспокойся!». Он сразу его, как только Василий к нам приехал, стал звать «митрополит питерский». Никто и не думал тогда, что Владыка, такой больной, поедет в Ленинград. «Ничего, ничего, митрополит питерский, бумагами заклеишь и будешь служить. А их надо потряхнуть, а то они в чулки-то кладут, а в небесную канцелярию не посылают» [2].

Очень любил Василий кривляться. Но кривляние то было со смыслом. Тайным бытовым пьяницам он подавал «на похмелье», обманщикам и ворам бил по рукам, у жадных людей отрывал пуговицу, зазнайкам совал в лицо зеркала со словами «Взгляни, урод-то какой!», а прелюбодеям кокетливо под-

мигивал и посылал воздушные поцелуи во время службы. Все, что ему давали, он тут же раздавал. Это называется шестикрылатая милостыня: если тебе дадут, а ты кому-то ее отдашь. В церковной среде отношение к Василию было неоднозначным. Некоторые очень злобно к нему относились, а один батюшка Александр совсем терпеть его не мог и называл «чертом косоглазым». На что Василий ему отвечал: «Саша не гони Васю, а то по шапке-то дадут и шапка слетит» [2]. Удивительно, но вскоре после этого случая с отца Александра сняли митру и запретили служить. Василий поражал всех своим даром провиденья. Причем пророчества его сначала воспринимались как очередное чудо, но вдруг проявлялся их тайный смысл. Недаром архиепископ Иоанн советовал Букоткину внимательно слушать Василия и записывать за ним. Как-то во время службы, которую вел отец Иоанн Букоткин, Василий упал как мертвый на пол и сложил руки на груди, и запел заукоиную. Сразу после сорванной службы отец Иоанн узнал, что областное начальство разогнало их церковную двадцатку и умер его друг протоиерей Михаил. Василий предсказывал и пророчествовал не только на бытовом, ситуационном уровне. Он предсказал и страшное событие в Самаре, которое случилось 7 ноября 1977 года, когда сгорел Покровский кафедральный собор. Неизвестные преступники забросали храм бутылками с горючей смесью. Василий заранее предупреждал о землетрясении в Армении, а про перестройку за пять лет говорил, что «будет вам перессорка». Проститься с Василием в Петропавловскую церковь пришло столько людей, что они не смогли уместиться в храме, и заполнили все подворье, и даже улицу Буянова. Похоронили блаженного Василия на Рубежном кладбище.

Таким образом почитание и публичное поминовение блаженных юродивых в Самарском крае стало культурной традицией, поддерживающей ценностные ориентиры городского сообщества и объединяющей горожан в смысловом коммуникативном взаимодействии. В топологическую сеть города вошли места памяти юродивых XX века. Почитание блаженных локализовано в прихрамовом и церковном пространстве, в жилищах куйбышевцев-самарцев, расположенных принимать у себя юродствующих, в местах скопления обычных граждан (магазинах, рынках), места заключения-тюрьмах и психиатрических больницах, кладбищах. Места памяти выступают в данном случае и как место несения подвига и как место упокоения и почитания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белкина Л. Блаженный Ванечка. [Электронный ресурс]. — URL: https://благовестсамара.рф/-public_page_826 (дата обращения 01.04.2022)
2. Белкина Л. Блаженный Василий Иванович. [Электронный ресурс]. — URL: https://xn-80aaaabhgr4cps3ajao.xn--p1ai/-public_page_8315 (дата обращения 05.04.2022)

3. Белкина Л. Няня. [Электронный ресурс]. — URL: https://благовестсамара.рф/-public_page_8364 (дата обращения 10.05.2022)

4. Пресс-служба Иверского монастыря. Отец Иоанн Букоткин. [Электронный ресурс]. — URL: <https://iverskyi.ru/o-monastyre/podvizhniki-blagochestiya/protoiyerej-ioann-bukotkin/?ysclid=l9985s3rcq634159430> (дата обращения 10.05.2022)

УДК 2.28–2.41

Лимеров Павел Федорович,
доктор филологических наук,
Институт языка, литературы и истории
Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук,
plimeroff@mail.ru

**СБОРКА НОВОЙ ТОПИКИ:
ОПЫТ БОГООВЩЕНИЯ В РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕКСТАХ
СЕКТЫ ПЕВЦОВ ДОБРА (БУРСЬЫЛЫСЬЯС)**

Статья посвящена новому религиозному движению народа Коми секте певцов добра, чье возникновение можно отнести к началу XX века. Полевые экспедиции автора в регион Усть-Сысольского уезда позволили собрать уникальный материал из домашних архивов членов секты.

Ключевые слова: секта, духовные беседы, проповедь, степанова вера, текст.

Limerov P. F.
*ASSEMBLING A NEW TOPIC: THE EXPERIENCE OF COMMUNION
WITH GOD IN THE RELIGIOUS TEXTS OF THE SECT OF SINGERS
OF GOODNESS (BURSYLYSYAS)*

The article is devoted to a new religious movement of the Komi people, the sect of singers of goodness, whose emergence can be attributed to the beginning of the XX century. The author's field expeditions to the region of Ust-Sysolsky Uyezd made it possible to collect unique material from the home archives of the sect members.

Keywords: sect, spiritual conversations, sermon, Stepanov's faith, religious text.

О Стефане Артемьевиче Ермолине, как об основателе еретического учения, отличного от догматики православной Церкви, Вологодскому епархиальному ведомству становится известно в самом начале XX века. Священник Мыёлдинской церкви Усть-Сысольского уезда, прихожанином которой и был Стефан Ермолин, докладывает по инстанции о самостоятельном «восхищении» крестьянином Ермолиным духовного учительства. Якобы этот крестьянин устраивает духовные беседы, отвлекающие прихожан от церковных богослужений. В 1905 году епархиальное ведомство запрещает Ермолину «учительствовать», с него берётся пись-

менное обязательство не проводить в дальнейшем духовных собраний, а также налагается штраф [2, с. 219]. Однако, епархиальные санкции ни к чему не приводят, и Ермолин продолжает свою деятельность. В 1912 году в Усть-Сысольский уезд была направлена специальная миссия, которая должна была на месте исследовать феномен Ермолина. По итогам этой миссии была опубликована статья в «Вологодских епархиальных ведомостях», автор которой подписал статью псевдонимом «Вологжанин» [1]. Статья написана живо, содержит множество фактических сведений о самом Стефане Ермолине и характере его деятельности. Очевидно, что Ермолин — человек религиозно одарённый, хорошо говоривший по-русски, знавший Священное Писание и имевший представление о литургике. Известно, что Стефан Ермолин родился в с. Мыелдино и принадлежал крестьянскому сословию. Получив начальное образование в духовно-приходском училище, он занимался крестьянским трудом, пока не совершил паломничества по святым местам и различным монастырям России. Очевидно, что в период жизни в русских губерниях, он мог ознакомиться с деятельностью русских мистических сект*. Первоначально Ермолин помогает местному священнику, Саватию Суморокову, переводя его проповеди на доступный прихожанам коми язык, но уже вскоре он начинает проповедовать самостоятельно. Изучавший этот вопрос религиовед Ю. В. Гагарин отмечает, что Ермолин переводит на коми язык псалмы, что-то из Псалтыри, а также сочиняет духовные песни [2, с. 218]. Замечание важное, поскольку переводы и самостоятельное творчество на коми языке в дальнейшем становятся характерной особенностью деятельности не только самого Ермолина, но и последующих приверженцев вероучения *бурсьылысьяс*. Таким образом, причиной успеха Ермолина среди крестьян Мыёлдинской волости стал языковой фактор: его проповеди на зырянском языке** *понимались* прихожанами. По мере становления популярности среди мыёлдинских крестьян «степановой веры», устанавливался и определенных богослужебный чин. В связи с этим, Степан Ермолин и его последователи уделяли большое внимание составлению свода богослужебной литературы. На коми язык (верхневычегодский диалект) переводились тексты Писания, псалмы, акафисты, духовные стихи, переводились даже народные легенды и апокрифические тексты, такие как «Сон Богородицы» и «Хождение Богородицы по мукам». Кроме того, Степан Ермолин и сам составлял религиозные тексты, сегодня известны по крайней мере два текста, которые с известной долей уверенности можно отнести к его творчеству. Это «Собирайтчан рад» (Соборный чин) и «Благодаритан рад» (Благодарственный чин). Составлялись сборники религиозных текстов, исполнявшихся на собраниях *бурсьылысьяс*, эти сборники многократно переписывались и распространялись среди населения поселений верхней Вычегды. Весь объем переведенной

* Нельзя исключать, что Ермолин был знаком с духовными практиками старообрядцев соседней Керчомской волости и старообрядческих сёл верхней Печоры.

** Народы коми (коми-зыряне и коми-пермяки) принадлежат к финно-пермской ветви финно-угорских языков. Коми-зыряне являются коренным населением Республики Коми. В данной статье речь идёт о коми-зырянах, населяющих районы верхнего течения реки Вычегды. В дореволюционный период более употребительным был этноним «зыряне».

на коми язык и вновь созданной на коми языке богослужебной литературы сегодня представить трудно, рукописная традиция сохранялась вплоть до последних лет. Рукописные сборники, как правило, составлены в обычных ученических тетрадях объёмом 12, 18, 36, 96 листов. Подобных сборников в семье может быть от одного, до двадцати и больше, в зависимости от грамотности владельца или степени его включённости в религиозную традицию. К примеру, в семье Раисы Ивановны Зайковой, жительницы с. Мыёлдино, нами было зафиксировано порядка 12 рукописных сборников, составленных в тетрадях различного формата. Рукописные сборники некогда принадлежали её родственникам: Текусе Ивановне Зайковой и её мужу Ефиму Егорьевичу Зайкову, в 1950–70 гг. руководившими местной религиозной общиной. В основном, это сборники акафистов, песен, молитв на коми и русском языках, причем, комиязычные тексты, в основном, представляют собой переводы с русского языка.

Таким образом, начиная с конца XIX века в ряде волостей верхней Вычегды формируется автохтонная письменная традиция составления текстов религиозного содержания на основе верхне-вычегодского диалекта коми языка. Более того, для записей вероучительных текстов вырабатывается особый язык, сочетающий слова коми, русской и церковнославянской лексики. К примеру, в предложении «Благословен же вед эм Крестос Ен и миян, коди зев мудрей кыйсисьсби явитис, ыстис нали Духи Святеес» *Благословен же есть Христос Бог и наши, кто очень мудро ловителей и явил, послал им Духа и Святого* [Сöбирайтчан рад, л. 1]^{*} шесть слов церковно-славянской лексики — при том, что этим словам можно найти соответствующие по значению аналоги в коми языке. Подобное включение церковнославянских слов говорит о намерении приблизить текст к церковному богослужебному формату. С этой же целью автор придает коми словам дополнительные христианские религиозные оттенки смысла, к примеру, в приведенном предложении слово *кыйсьсь* буквально переводится как «охотник», но в данном контексте имеет значение «ловитель». Подобных примеров в текстах Певцов достаточно, чтобы говорить о том, что в их вероучительной литературе был сформирован особый понятийный аппарат, характерный только для данной традиции. Границы верхневычегодской письменности первоначально совпадали с границами Усть-Немского, Пожегодского и Донского приходов, в которых проповедал сам Ермолин и его идеи пустили корни. Естественно говорить о едином семантическом пространстве, состоявшемся в границах этих приходов. Так в границах этого пространства начинается сборка топики, доказывающей истинность «степановой веры».

Прежде всего, это касается терминологии, связанной с самоназванием секты. Ермолин называет свои собрания *буркывзём*. Это слово, с лёгкой руки того самого Вологжанина, переводят как «беседа» [1, с. 478], что не совсем верно. Аналогом русскому слову «беседа» в коми языке является слово *сёрни* «беседа, разговор». Вполне вероятно, что Ермолин не мог называть свои радения нейтральным *сёрни*, поэтому придумал неологизм *буркывзём*, соединив два слова *бур+кывзём*

^{*} Здесь и далее текст «Чина» по рукописи [ФФ ИЯЛИ Р1205] в переводе с коми языка автора статьи. Далее приводим тексты в переводе, листы указываем в скобках.

(добро, благо и слушание). Это словосочетание не употребляется в разговорном коми языке, но в религиозном контексте приобретает необычные для нейтральной речи коннотации. *Буркывзём* буквально переводится как «благослушание», иными словами «слушание Благовестия», т. е. Евангелия^{*}. Соответственно, сам Ермолин называет себя *бурвисьталысь*, т. е. «рассказывающий о Благой вести, благовестник». Такими же неологизмами являются и обозначения всей группы сподвижников Ермолина — *бурсьлысьяс*, буквально — «благопоющие» иначе — «Певцы Благовестия», а также прихожан Ермолина *буркывзысьяс* «слушающие Благовестие»^{**}.

Изначально беседы-*буркывзём* Ермолина ограничивались чтением и толкованием переведённых на коми язык Псалтыри и Священного Писания. Однако, некоторое время спустя, появляется определённая структура бесед-*буркывзём*, предполагающая чередование чтения и толкование богослужебных текстов, пение духовных стихов и проповедь самого Ермолина. Соответственно, беседа-*буркывзём* растягивалась во времени на весь день, с небольшими перерывами на приём пищи и отдых проповедника. Общий распорядок бесед известен из записей епархиальных миссионеров: впервые его, с некоторой снисходительностью и иронией представил тот же Вологжанин [1, с. 479], но более детально он рассмотрен в работе Ю. В. Гагарина: «общая утренняя молитва, чаепитие, проповедь и толкование писания, обед, пение духовных песен, чай, беседа проповедника, пение, чай и ужин, вечерняя молитва, акафист» [2, с. 253]. Сам Ермолин сидел в красном углу на подушке, рядом с ним располагались его певчие — собственно, *бурсьлысьяс*. Собеседники сидели на лавках лицом к проповеднику и иконам. Очевидно, что все желающие послушать Ермолина на лавках не помещались, по данным того же вологодского миссионера, на беседу собиралось от тридцати до шестидесяти человек. Всех их надо было кормить, и крестьянской семье беседа обходилась довольно дорого, порядка 3–5 рублей. В качестве компенсации за материальные затраты, семья приобретала духовные дары: считалось, что хозяин, устроивший одну беседу, получал невидимый медный крест, за вторую — серебряный крест, а за третью — золотой. При этом, третья беседа приравнивалась паломничеству в Иерусалим, и за неё списывались грехи всего семейства. Сама же беседа равнялась Обедне.

Важно отметить экстатическое воздействие бесед. Вологжанин пишет, что люди во время беседы «теряют душевное равновесие» и выглядят сумасшедшими. Это состояние непонятного веселья, радости, люди называют *Ен кодён кодалём* — «Пьянством от Бога». На них будто бы снисходит Святой Дух, и они становятся от этого пьяны: «веселье их во имя Христово». Причем с виду эти люди производили то же впечатление, как и от употребления алкоголя [1, с. 481]. Гагарин объясняет религиозный экстаз тем, что во время беседы верующие находились в полной отрешённости, совершали длительные, «изнурительные моления» слушали или исполняли «заунывное пение» [2, с. 219]. Эти компоненты, конечно, оказывали воздействие на собеседни-

^{*} Ср: современный перевод слова Евангелие — Бурвисьталём.

^{**} В литературе, как правило, *бурсьлысьяс* переводится как «певцы добра».

ков, но едва ли были основными. Очевидно, что некоей техникой вхождения в экстатическое состояние владел сам Стефан Ермолин: люди, опрашиваемые Вологжанином, указывали именно на него. «Духовное пьянство» и состояние общей сопричастности Святому Духу, как говорит один из свидетелей бесед — «состояние общей радости» — были более привлекательными для крестьян, чем церковная Обедня. Кроме того, крестьяне приходили на беседы послушать пророков из среды бурсьылысьяс, которым во время беседы открывался доступ к сакральной информации. Пророчество изначально занимало важное место в движении бурсьылысьяс, но в 1920-е гг., очевидно, в связи с возросшими после революции эсхатологическими настроениями в обществе, пророчествующих стало особенно много. Современный исследователь, А. С. Чувьуров пишет, что в одном из донесений ОГПУ за 1925 год сообщалось, будто среди бурсьылысьяс насчитывается уже около 80 пророков, в основном, женщин [4, с. 78]. В те же 1920-е гг. меняется и структура самих молевных собраний секты. Как отмечает Гагарин, беседы на коми языке сохраняли своё значение, но наряду с ними появляется обряд умирания и воскресения, когда один или несколько человек во время моления падали на пол и «умирали» — пребывали в состоянии полной бесчувственности порядка двух часов, а затем «воскресали», приходили в себя — их осенили крестным знамением, повторяя: «Христос воскрес!»». Воскресшие рассказывали о своих встречах с Богом, ангелами, но чаще всего — с душами умерших [2, с. 253]. Этот обряд практиковался довольно долго, во всяком случае, во время полевых экспедиционных исследований конца 1990-х — начала 2000-х гг. в верхневычегодских сёлах ещё были живы свидетели этого обряда. По их рассказам, сам обряд совершался в круге: молящиеся стояли друг против друга, пели духовные песни, ожидая сошествия Святого Духа. Когда Дух сходил на кого-то из молящихся, он падал замертво, а очнувшись, рассказывал о своих видениях. По словам Евдокии Тимовны Шаховой из с. Пожег, как правило, во время «умирания» пророки, как правило, встречались с родителями. В Пожеге были свои пророки, но наибольшим авторитетом пользовались пророки из Мыёлдино. Такой пророчицей в 1930–60-е гг. считалась Наста пöч (бабушка Наста), которая, живя в Мыёлдино, знала о новостях в Пожеге лучше, чем сами пожегодские. Считается, что она предсказала начало войны и ее окончание. По словам информанта, в селе не было радио, и никто не знал новостей. Но Наста 9 мая 1945 года ранним утром бегала по селу и кричала: «Гörд петук вермис!» (Красный петух победил!), возвещая победу Красной армии.

Немаловажную роль в распространении «Степановой веры» играла и религиозная харизма самого Стефана Ермолина, без которой успех его проповеди был бы не таким всеобъемлющим. Призванный расследовать феномен Ермолина «Вологжанин» пишет: «Стефан имеет какую-то особенную силу, которая притягивает к нему народ. Как тянет ко греху какому-нибудь, или к вину, так тянет к Стефану. Женщины оставляют дом, детей, скота без всякой жалости, и проводят время до полночи. Ничего не жалко — только бы видеть и слышать Стефана. Один мужчина говорил о своей жене: «Женщина она грамотная. У меня

есть Евангелие, молитвословы и другие книги. Молись, говорю ей, — дома, так нет, дома ведь нет никакого усердия» [1, с. 480].

В другом месте этой же статьи Вологжанин сетует, что Мыёлдинские женщины предпочитают литургии проповедь Ермолина, отправляясь послушать его за двадцать вёрст в с. Усть-Нем, а побывавшие в церкви мужики говорят: «Хорошо сказал сегодня батюшка, должно быть поучился у нашего дяди Стефана!» [1, с. 558]. Религиозный авторитет Ермолина поддерживался и его даром «прозорливости»: будто бы он слышит мысли других, может узнать о событиях в отдалённом от него месте, определяет степень греховности стоящего перед ним человека. Воздействие Ермолина на обычных людей было огромным: приобщившись к его беседам многие переставали употреблять спиртное, курить, начинали вести благопристойный образ жизни. Отвечая на вопросы Вологжанина, крестьяне отмечали, что после проповедей Ермолина у них изменилась жизнь. Так, один из последователей Ермолина, А. Д. Чисталёв указывал, что прежде он вёл «жизнь худую и грешную», а после того, как стал слушать Стефана, полностью переменился, почувствовал на душе радость [1, с. 506].

Авторитет Ермолина поддерживался и верой прихожан в его святость, в благодать, данную ему от Бога. В своей беседе с Вологжанином он признается, что его служение началось после того, как ему было явлено видение двух крестов: простого и восьмиконечного — это видение и дало ему веру [1, с. 511]. Незримый крест можно увидеть только «сердечными очами», духовным зрением, которого нет у обычных служителей церкви. Понятие о духовном зрении лежит в основе учения Стефана Ермолина и является одним из наиболее значимых компонентов мистической составляющей его бесед *буркывзъм*. Это особая благодать, ниспосланная Богом наиболее достойным адептам *бурсьылысьяс*. «Сердечными очами» можно видеть Иисуса Христа и ангелов, незримые кресты, которые даются в «горне мире» устроителям бесед, нимбы над головами наиболее верных сподвижников Ермолина, иными словами, внутренним зрением видят истинное положение вещей. На замечание Вологжанина о том, что его видения креста «сердечными очами» могут быть прелестью, Ермолин отвечал, что дьявол может показаться человеку по-разному, но не в виде креста [1, с. 511].

Учение о «сердечном зрении» содержится в рукописном памятнике Певцов *Сѣбирайтчѡм рад* «Соборный чин», введенном нами в научный оборот [Сѣбирайтчан рад, 30 л.]. Это служебный текст *бурсьылысьяс*, скорее всего, он был составлен для чтения или пения на беседах. По композиции «*Сѣбирайтчѡм рад*» (далее — Чин) состоит из Вступления и основной части, представляющей собой последование 37-и частей, озаглавленных как Песни. В совокупности, Песни являются не чем иным, как учением о пути к Богообщению, и каждая из Песен сообщает об определенном этапе этого пути. Во Вступлении говорится о том, что Христос есть возлюбленный Сын Небесного Отца, завещавшего слушать учение возлюбленного Сына. Слушание учения происходит во время бесед-*буркывзъм*, при этом предполагается мистическое участие Иисуса Христа в беседе, как будто бы он сам излагает свое учение слушающим *бурсьылысьяс*, как некогда апостолам, ставших пророками:

«Господь наш, Иисус Христос, наставляет нас. Сказано им: «Если где-нибудь собираетесь вдвоем и втроем и по Имени Моему, тогда и Я среди вас». Но если так, то без сомнения и среди нас сам Христос» [Сöбирайтчан рад, л. 5–5 об.].

Мотив *слушания* дополняется образом *духовного зрения* — зрения сердца. О нем сообщается в третьей Песни Вступления: «Господи и Иисус Христос открой мои *глаза сердца* (коми — син сьöлöм). Твои слова слышать и разуметь. Стараться по ним (жить), потому что я есть на земле странник. Не закрывая от меня свои повеления, но открой мои глаза и уразумею чудеса от Твоего Закона» [Сöбирайтчан рад, 2 об.]. Правильное понимание и усвоение Божественной Премудрости возможно только при наличии зрения сердца. В последующих 37 Песнях изложено все, что должен знать христианин о Боге и спасении, но более всего о пути, который ведет его к Богообщению, к встрече с Богом. Начало этого пути полагается в духовном собрании, беседе — об этом сообщается в первой Песни. Беседа *бурсьылысьяс* соответствует небесному первообразу: Закон был передан Небесным Отцом Сыну, который, в свою очередь, передал его в виде учения своим апостолам-пророкам, так что духовное собрание наследует образец бесед апостолов с Иисусом Христом — об этом говорится в девятой Песни: «Безумные мирские места бесполезных бесед. Много помог мне, Господи, небесной беседой, платно закрыл мои уши, чтобы суетные разговоры не слышать; от бесполезных шатаний и по широкой дороге и торговых мест» [Сöбирайтчан рад, л. 7].

В девятой Песни духовные беседы противопоставлены мирским, как нечистым разговорам, и это противопоставление концептуально: отныне участники правильных, духовных бесед как будто отсечены от остального мира, который устремлен во тьму, а они, обозначенные светом, идут по тернистой небесной дороге к встрече с Господом. Последующие Песни содержат наставления о том, как не сбиться с правильного, ведущего в Небесный Иерусалим, пути. Адепт должен отречься от «суетных связей» и различных грешных помышлений. Уму нужен самоконтроль, а душе требуется непрерывная связь с Богом, поэтому человек должен пребывать в состоянии постоянной молитвы: «Не только в церковь приходя, но и в другие часы не оставляй этого старания: работаешь или спишь или идешь по дороге, ешь или пьешь или лежишь — не прерывай молитвы, потому что не знаешь, когда потребуют твою душу, не жди дня Воскресения или праздник, не выбирай отдельных мест, а в разных местах молись внутренним воплем — греху нет и места» [Сöбирайтчан рад, л. 13].

«Внутренний вопль» — это не просто фигура речи. Навык *внутреннего вопля* или *крика* достигается через длительную духовную работу, или, если можно так выразиться — долгие психофизические упражнения. Это значит, что адепт полностью отказался от своих «земных» греховных пристрастий, которые толкают его во тьму. «...жертва приятная Богу — есть внутренний крик. Кто имеет печаль о Боге, кто отжимает от себя грехи, и тяжело дышит, тот хотя и свой век прожил, не справляясь со своими делами, в последний свой день увидит благодать» [Сöбирайтчан рад, л. 18].

Избавившаяся от грехов душа человека становится его «внутренним учителем», который и соединяет его с Богом. Внешним проявлением внутреннего во-

для является духовное пение, обретающее смысл только в этой связи: «Сильнее внутреннего вопля оружия нет ни на земле, ни на небесах. Внутренний вопль никогда не победят недобрые думы, духовного пения боятся бесы» [Сёбирайтчан рад, л. 26]. В последней, 37 Песни «Чина», происходит возвращение к теме духовной беседы, с которой начинался сюжет. Однако, это уже не духовное собрание на земле, это беседа с самим Богом, и вступает в эту беседу очищенная от земного душа: «Душа моя, любящая Бога, ничто так не сладко, как мысли о Божественной беседе, кому пришло время, тому Божественная беседа сладка. Если предашься Богу, Бога и увидишь. Истинная любовь приводит к охраняемой пристани, это свершится с Христом. Где любовь, там и простота, в простых сердцах и Бог отдыхает. Это свершится с Христом» [Сёбирайтчан рад, л. 30 об.].

Таким образом для того, чтобы «степанова вера» получила распространение, было необходимо сформировать особую топику, доказывающую ее истинность. В круг основных топосов Певцов входит: 1. Самобытная литература, включающая тексты на русском и коми языках, в том числе и авторские тексты; 2. Репрезентация этих текстов на собраниях-беседах в виде многоголосого пения и чтения, а также индивидуальное чтение их членами секты из рукописных сборников; 3. Разработка особой понятийной системы «степановой веры», предполагающей путь к спасению через непосредственное Богообщение. В число последних входят такие топосы, как учение о незримых крестах, о сердечном зрении, об истинном слушании, родной любви и внутреннем вопле. В совокупности, эти топосы составляли единое семантическое пространство, в границах которого «степанова вера» вполне конкурировала с официальной Церковью.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вологжанин. Новый «братец» Стефан Вологодский. Материалы для истории новейшего мистического сектанства // Вологодские епархиальные ведомости. — Вологда: Вологод. Управ., 1912. — № 19. — С. 477–483; — № 20. — С. 504–512; — № 21. — С. 531–532. — № 22. — С. 557–561.

2. Гагарин Ю. В. История религии и атеизма народа коми. — М.: Наука, 1978. — 326 с.

3. Сёбирайтчан рад «Соборный чин» / Тетради № 1, 2 Текусы Ивановны Зайковой. с. Мьелдино, Усть-Куломского р-на РК // Фольклорный Фонд ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН Р 1206, 1206.

4. Чувьюров А. А. Гендерные отношения в религиозно-мистических сообществах // Мифология и повседневность. Гендерный подход в антропологических дисциплинах. — СПб.: Алетейя, 2001. — 76–84 с.

Иерей Евгений Александрович Фадеев,
студент 4 курса бакалавриата
Московской духовной академии,
cybercharon@yandex.ru

СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ, ТОПОСЫ И СИМВОЛЫ В ГИМНОГРАФИИ ВОСКРЕСНОГО ОКТОИХА

В статье рассматриваются сотериологические образы, топосы и символы в гимнографии воскресного Октоиха. Приводится классификация образов, которые можно выделить в текстах Октоиха. В комментарии к юридическому образу приводится историческое и экзегетическое объяснение символа «рукописание». В комментарии к образу побежденного ада приводится пояснение того, кем являются привратники ада в различных культурных традициях, и какие функции они исполняют. Также подробно рассматривается толкование символа «одежда отмщения».

Ключевые слова: Октоих, топос, символ, образ, гимнография, рукописание, привратники, одежда отмщения.

Fadeev E. A.
SOTERIOLOGICAL IMAGES, TOPOSES AND SYMBOLS
IN THE HYMNOGRAPHY OF THE SUNDAY OCTOECHOS

This article examines the soteriological images, toposes and symbols in the hymnography of the Sunday Octoechos. It also gives a classification of images that can be highlighted in the texts of the Octoechos. In the commentary on the legal image a historical and exegetical interpretation of the symbol “manuscript” is given. The commentary on the image of the defeated hell explains who the gatekeepers of hell are in various cultural traditions, and what functions they perform. The interpretation of the symbol “clothes of revenge” is also considered in detail.

Keywords: Octoechos, topos, symbol, image, hymnography, handwriting, gatekeepers, revenge clothes.

На каждом всенощном бдении, в субботу вечером, мы слышим за богослужением множество текстов из воскресного Октоиха. Они повествуют о главном помысле Господа нашего Иисуса Христа — о совершенном деле спасения человечества.

Гимнотворцы церковных песнопений, вошедших в состав богослужебных книг, наполнили тексты не только догматическим, но и глубоким символическим содержанием. Все эти тексты преисполнены различными образами, которые были хорошо знакомы современникам гимнотворцев, ибо символы не возникают на пустом месте, а являются продуктом определенного культурного сознания.

Современный человек, даже глубоко воцерковленный, не всегда понимает символы, которые встречаются в текстах, и сами тексты ему кажутся недоступными для понимания. Поэтому так важно вдумчиво изучать богослужебные тексты, которые сохранили древнюю культуру и мировоззрение. Есть группы людей, которые продвигают идею перевода богослужения на русский язык. Для понимания текста в этом нет ничего плохого, но лучше если такой перевод останется в тех рамках что и синодальный перевод Священного Писания, т. е. в рамках домашнего изучения. Дело в том, что при переводе текстов теряется их поэтическая составляющая, а богослужебная гимнография — это высокая поэзия. Но еще перед читателем переведенных текстов может возникнуть иллюзорное ощущение что текст стал понятным и его больше незачем изучать.

Рассмотрим изучение текстов на примере сотериологических образов воскресного Октоиха.

В начале определимся с важными понятиями. «Спасение» (σωτηρία) тесно связано с понятием «искупление», но они не являются точными синонимами. Спасение — понятие более емкое и включает в себя объективную и субъективную сторону.

Объективная сторона — это то, что Бог сделал ради нашего спасения и, что не зависит от человеческой воли.

Когда речь идет об Искуплении в рамках сотериологии, то имеется ввиду объективная сторона спасения — то, что сделал Бог ради нашего спасения: Воплощение, земная жизнь Иисуса Христа, проповедь, чудеса, смерть, сошествие во ад, Воскресение, Вознесение.

Тексты Октоиха ограничивают нас объективной стороной — искуплением, и говорят о таких его проявлениях как: смерть на Кресте, сошествие во ад и Воскресение.

Топос — это широкое понятие, поэтому важно определить какое содержание мы вкладываем в него в рамках нашего исследования текстов. Одно из определений говорит, что топос — это «общее место», набор устойчивых речевых формул, а также общих проблем и сюжетов [7, с. 89].

Топос можно условно разделить на три части:

1. *Субъект.* В большинстве топосов субъектом является Господь Иисус Христос.

2. *Предикативная конструкция,* которая состоит из предиката (сказуемое) и объекта (дополнение). Предикат — это утверждение, высказанное о субъекте (лат. Praedicatum — «преждесказанное, сказанное», т. е. знакомое нам понятие — «сказуемое».

3. *Контекст.* То, на фоне чего происходит действие.

Например: «Ты ѱцѣдрилѧ ѿ нѣ ѿ ѿна, воздѣлѧ ѿ грѣа»*, где «Ты» — субъект, «ѱцѣдрилѧ ѿ нѣ ѿ ѿна» — предикативная конструкция, «воздѣлѧ ѿ грѣа» — контекст.

Таких топосов в текстах Великой Вечери, Утрени и изменяемой части Литургии всех восьми гласов Октоиха можно выделить более двухсот. Для удобства их изучения была составлена классификация образов, основанная на Библейских и святоотеческих образах Искупления, часть из которых изучается на курсе догматического богословия.

Таких образов получилось 12. Их можно условно разделить на 3 группы:

1. *Библейские.* Образы, которые имеют основание в Священном Писании.
2. *Святоотеческие.* Образы, которые имеют основание в святоотеческом предании или выражены в нем глубже чем в Священном Писании.
3. *Предикативные.* Образы, которые сформированы на основании предикативной конструкции.

Библейские	Святоотеческие	Предикативные
Образ Врача Возшелѧ ѿ нѣ, стрѣсти моѧ ѱцѣлѧ, на крѣтѧ. (Глас 4, канон Воскрес- ный, 4/1.)	Образ Источника Жизни животное же тело всѣмъ неплѣнѣ источнѣ. (Глас 4, канон крестовос- кресный, 4/2.)	Юридический образ Рѹкописаніе наше на крѣтѣ копѣмъ раздрѧѧ ѿ нѣ. (Глас 4, блаженны, тропарь 3.)
Образ Нового Адама ѱстѣвшее ѿ естество рода нашегѡ въ себѣ самомъ ѿбнови. (Глас 3, седален по 1-м стихо- словию.)	Дипломатический образ вѣннѣмъ въ мѣртвѣхъ, тѣмошнаго мѣнителя свѣзѧѧ ѿ нѣ. (Глас 4, блаженны, тропарь 3.)	Образ Освободителя вѣнныѧ оѹзники свободѧѧ ѿ нѣ. (Глас 4, стихиры на стиховне, стихира 1.)
Образ Солнца Разрѣшиѧ тѣмѣ дрѣхлаѧ, ѿ ада бо воздѣлѧ солнце правды хрѣтоѡ. (Глас 8, канон Кресто- Воскресный, 9/2.)	Образ побежденного ада тебѣ бо вострепетѣша вѣнницы ѡдѡвы. (Глас 1, седален по 1-м стихо- словию.)	Образ Царя смертнѡю держѧѧ оѹпразднѣ. (Глас 2, Го- споди Воззвах, стихи- ра 2.)
Образ Первосвященни- ка и Агнца Сѣе агнче непорѣчне, ѡже міра грѣхѣмъ взѣмѣмъ. (Глас 1, канон Воскрес- ный, 9/2.)		Образ Воин-Победителя Гдѣ мѣртвѣмъ нареклаѧ ѿ нѣ, оѹмртвѣмъ смертъ. (Глас 5, седален по 1-м стихословию.)

* Глас 8, канон Воскресный, 6/2. (Здесь и далее в ссылках на воскресные службы Октоиха сокращенно обозначены числами песнь и номер тропаря. В данном случае: песнь 6, тропарь 2).

Образ Пастыря взѣмъ мѧ на рѣмѣ твоѣю, и ѿѣѣ приѣлѧ ѣси. (Глас 4, канон Кресто-Воскрес- ный, 8/2.)		
---	--	--

В качестве примера изучения текстов, кратко рассмотрим топосы уничтоже-
ния Рукописания, которые относятся к Юридическому образу.

1	Рѣкописаніе наше на крѣтѣ копѣмъ раздрѣлѧ ѣси	Глас 4, блаженны, тро- парь 3
2	ѧаамово рѣкописаніе разгтерзѣвѧ	Глас 6, канон Воскрес- ный, 6/1
3	ѧаамова прееѣплѣніѧ рѣкописаніе разрѣшнѣ копѣмъ реверѧ твоегѣ	Глас 7, канон кресто- воскресный, 7/1
4	На крѣтѣ <...> пригвоздѣвѧ грѣхѣвое бѣже, рѣкописаніе	Глас 7, канон кресто- воскресный, 6/1
5	ѣже на ны рѣкописаніе пригвоздѣвѧ на крѣтѣ загладѧ	Глас 2, Господи Воз- звах, стихира 2
6	Пригвоздѣлѧ ѣси на крѣтѣ щѣдрѣ, грѣхѧ нашѧ	Глас 7, блаженны, тро- парь 3
7	ѧаамово рѣкописаніе дрѣвнагѣ грѣхѧ загладѣлѧ ѣси	Глас 7, блаженны, тро- парь 2
8	загладѣвѣый ѧкъ бѣѧ ѣже на ны рѣкописаніе	Глас 4, блаженны, тро- парь 2

«Рукописание» (греч. χειρόγραφον). Это долговая расписка, истоки которой можно проследить в ветхозаветном апокрифе «Об Адаме и Еве». В нём говорится, что после изгнания из Рая дьявол мешал Адаму пахать на земле, пока тот не написал рукописание. Согласно этой «долговой расписке», души Адама и его потомков после смерти попадали в ад.

Но рукописание — это не только долговая расписка. Святые отцы (Свт. Иоанн Златоуст) также называют ее договором с Богом, это и обещание Изра-
иля исполнять заповеди «Все, что сказал Господь, сделаем и будем послушны» (Исх. 24:3). Это и наши поступки, хорошие в нашу пользу, плохие — против нас (Свт. Василий Великий). Это и наше тело, посредством которого мы решаемся на плохие поступки (Блж. Феодорит Кирский).

Топосы говорят нам, что Христос пригвоздил рукописание на Кресте и раз-
рушил его копием. Мы видим аллюзию на Самого Христа. Исходя из общего контекста, можно предположить, что рукописание — это символ тленности

и смертности человека, поработанного дьяволом, и рукописанием в этом смысле было воспринятое Христом тело, которым Он умер на Кресте.

Возьмем еще один пример — Образ побежденного ада.

Видѣхше тѣхъ хрѣтѣ, ѡблечѣна во ѡдеждѣ ѡмщениѣа, оужасошасѣ братѣнницы ѡдѣхы. (Увидев Тебя Христе, облаченного в одежду мести, ужаснулись привратники ада).

Первым при столкновении с этими текстами возникает вопрос: кто такие эти привратники ада?

В книге Иова по переводу LXX есть слова о стражах ада, что находит отражение в славянской Библии: «~~О~~верзѣху ли же ли чѣвѣхъ стрѣхѡмъ братѣ мѣртнѣа, братѣнницы же ѡдѣхы видѣхше тѣхъ оубоашасѣ ли?» (Иов. 38, 17). В синодальном переводе, который основой имеет масоретский текст, эти слова переданы иначе, там говорится только о вратах: «Отворялись ли для тебя врата смерти, и видел ли ты врата тени смертной?» (Иов. 38: 17).

В апокрифическом сказании «Евангелие Никодима» ад противится Господу и обращается к своим демонам с приказом закрыть ворота, чтобы не выпустить тех, кого Господь воскресил [6, с. 51]. Такая же мысль содержится и в кондаках прп. Романа Сладкопевца [2, с. 129]. В споре Христа с адом, когда Господь сказал, что не только те кто находился в аду, но и те, кто в грядущем будут посланы в ад, воскреснут, «ад поколебался, привратники побросали ключи и побежали» [2, с. 131]. «Почему вы, привратники ада, увидевши Его, ужаснулись?» [3, с. 221] — пишет свт. Кирилл Иерусалимский в своем четырнадцатом огласительном слове.

В апокрифах «Книга Еноха» и «Книга Юбилеев» упоминаются ангелы-стражи, сыны Божии, которые брали себе в жен дочерей человеческих, и от них рождались исполины (nephilim). (Быт. 6, 2–4). Эти падшие ангелы научили людей множеству премудростей, которые были неизвестны людям. Возможно, что об этих ангелах пишет апостол Иуда (Иуд. 1, 6), т. к. далее он ссылается на книгу Еноха (Иуд. 1, 14).

Эти источники говорят нам о том, что понятие об ангелах-привратниках (стражах) ада существовало в предании давно, но никто из святых отцов не рассуждает о том, кто же они такие. Один лишь блж. Иероним Стридонский, комментируя вразумление Господа Каину (Быт. 4, 6–7), привратником называет грех, который лежит у дверей [1, с. 53].

Доктор философии и психолог Альберто Виллольдо, изучавший шаманские практики, говорит о привратнике нижнего мира и называет его архетипическим существом, которое стережет доступ к бессознательному. Этот архетип встречается во многих языческих культах. Греки изображают его лодочником Хароном и сторожевым псом Цербером.

У римлян привратником был Янус, в честь которого назвали месяц Январь. Латинское слово janitor — привратник, сторож, указывает на это имя и подтверждает его функцию.

В скандинавской мифологии привратником является Хеймдаль, который встречает души на мосту Биврёст. В славянских народных поверьях стражем

¹ Глас 2, канон Воскресный, 7/2.

иного мира был Стрибог, который не пускал туда недостойных. Крещение Руси принесло на языческую землю христианство, но в народе еще сохранялась ситуация «двоеверия». В это время стражем иного мира стал святой Касьян, который исполнял многие из функций ушедшего вместе с язычеством Стрибога. Считается что святой Касьян — это прп. Иоанн Кассиан Римлянин, но исходя из контекста, в котором описан святой Касьян он был тем же Стрибогом но с христианским именем.

В разных языческих религиях привратник имеет различные имена и разный статус, но всегда наделен определенными функциями. В языческих суевериях считалось, что привратник иного мира является властелином жизни и смерти, хранителем времен года и вызывает обновление мира. Чтобы войти в нижний мир, нужно испросить разрешения привратника и попросить его руководства. Выйти из нижнего мира тоже нельзя без его разрешения.

Что дает нам это подробное описание привратников в языческой мифологии? Они были для нас безликими демонами, а теперь мы определили их имена, функции и место, которое они занимают, каждый в своей культуре. Теперь это не просто демоны, которые и должны по своей природе бояться истинного Бога. Теперь это существа, которых язычники на протяжении многих лет называли богами. Люди поклонялись этим существам и боялись их прогневать. И вот приходит Христос, истинный Бог наш, и все эти лживые боги, которые держали людей в страхе, сами ужасаются и трепещут при виде посетившего их Господа. Им не остается ничего иного, кроме того, чтобы оставить ворота брошенными и с ужасом бежать от лица Божия.

Бегущие в ужасе привратники ада являются тем фоном, который так ярко представляет нам важную словесную картину богослужбной гимнографии — картину сошествия Христа во ад и спасения праведников!

Рассмотрим еще один интересный символ, который мы встречаем в этом же топосе.

ВѢДѢВШЕ ТѦ ХРІТѢ, ѠБОЛЧѢНА БО ѠДЕЖДѦ ѠМЦЕНІѦ, ѠУЖАСѠШАСѦ ВРАТНИЦЫ
ѦДШЫ.

Чтобы понять что такое «ѠДЕЖДА ѠМЦЕНІѦ» было переведено толкование прп. Никодима Святогорца из его труда «ΕΟΡΤΟΔΡΟΜΙΟΝ» на тропарь канона Великой Субботы который повествует нам и о привратниках ада и об одежде мщения: «Земля покрываетъ мѧ хотѣща, но ѡустрашаютьсѧ Ѧдшвы вратницы, ѡблѣна вѣдаще Ѡдеждѣю ѡкровавленною, мѣѧ, Ѡмценіѧ: врагѧ бо крѣтѡмъ поразивъ ѧкѡ вѣѧ, бо крѣѧѧ пакѧ, ѧ возвеличѡ тѧ». (Земля покрывает меня по воле (моей), но привратники ада трепещут, видя (меня), Матерь, облеченнаго в окровавленную одежду отмщения; ибо поразив врагов на кресте, как Бог, я опять возстану и возвеличу тебя).

«О Пресладкая Моя Мати, знай что земля Меня скрывает во гробе не по необходимости и не без Моего желания. Как прежде земля покрыла мертвые тела Египтян, о которых написано в Песни Моисея: “Покрыла их земля.” (Исх. 15:12), но Меня скрывает по Моей воле и с Моего позволения. Однако я пребываю

^{*} Триодъ постная, канон Великой Субботы, песнь 9.

во гробе не как все потому, что вместе с этим Меня ужасаются привратники и стражи-демоны ада. Так обо Мне предсказал Иов: “Отворяются ли перед тобой со страхом врата смерти, а привратники ада увидев тебя устремились?” (Иов. 38:17).

Ужасаются привратники ада, т. к. видят Меня, облеченного в одежду отмщения, окрашенную Моей кровью (вот что означает слово “окровавленная”), которую Я пролил, убивая Крестом, как мечом или палицей, врагов своих — демонов, страсти и Иудеев. Что же такое окровавленная одежда отмщения? Это тело Господа, Которое обильно омыто Его всесвятой кровью. Провидя это, Исаия так провозгласил: “И облещя в одежду мщения и одежда Его как воздающего позором возмездие врагам.” (Ис. 59:17); и снова: “Кто это приходящий из Едома (т. е. из земли и от земных) красный цвет одежд Его из Восора (т. е. тела Его) так прекрасен в одежде... Почему одежды Твои красны и одежды твои как от натоптанного точила?” (Ис. 63:1–2).

Ибо как у тех, кто топчет точило, окрашиваются одежды их красным виноградным соком, так и Господь, попирая демонов и Иудеев, окрасил красным одежды Свои и сделал их красными. По этой причине плоть Господа, прославленная страданием, стала красивой от красного цвета. Поэтому Иаков с одной стороны говорил об этом: “Омоет в вине одежду Свою (т. е. Христос желает прославить Свое незапятнанное тело Своей кровью) и в крови винограда одение Его.” (Быт. 49:11); а Исаия с другой: “Так прекрасен в одежде.” (Ис. 63:1). А Григорий Богослов так говорит: “И если будут удивляться (Ангелы в Вознесение) говоря, как художественно это изобразил Исаия: «Кто это идущий из Едома и от земных? Почему красные одежды у Бескровного и Бестелесного как у топтавшего полное точило?» Укажи на красоту одежды пострадавшего тела, украшенного страданием и просветленного Божеством, Которого нет ничего приятнее и прекраснее» [4, с. 413–414].

Точило, о котором говорится в этом толковании — это яма, обычно резервуар высеченный в скале, в котором ногами топтали виноград, чтобы выжать сок. Такие «прессы» для получения вина делали по всей Палестине.

В Священном Писании образ «точила» нередко используется в эсхатологическом контексте. «Как метафора, точило — отрицательный образ Библии. Вместо того чтобы ставить акцент на мотиве сбора урожая, авторы обращают внимание на давление винограда и связывают этот процесс с разрушениями и судом. Так, армия захватчиков сравнивается с людьми, давящими виноград в точиле (Плч. 1:15). В другом месте вино, вытекающее из точила, символизирует народ, который пал под натиском грешников (Иоил. 3:13). Все предыдущие упоминания о точиле меркнут по сравнению с ужасным точилом Божьего гнева — окончательным уничтожением зла и наказанием грешников. Мы читаем об этом в Апокалиптических видениях Библии, сначала в Ис. 63:3, где Бог изображается как гневно попирающий грешников в точиле, и одежда Его при этом окропляется кровью. Кульминация образа содержится в Книге Откровение (Отк. 14:19–20; 19:15), где точило отождествляется с Божьим гневом против греха и в видении из точила струится кровь вместо вина (Отк. 14:20)» [8, с. 1213].

В этом тексте мы видим, что кровь на одежде — это кровь Христа, пролитая нашего ради спасения, и в тоже время толкователи отсылают нас к образу точила.

Сам Господь в библейской истории открывался разным людям не одним и тем же образом, так и «точило» в этом тексте является многозначным символом. Свт. Иоанн Златоуст образ точила определяет как легкость битвы. Евфимий Зигабен в толковании на псалмы с надписанием «о точилех» (8, 80, 83), видит в этом символе Церковь и христианские храмы. В этих храмах, вера христианская — кисть винограда дает вино христианского учения. Блж. Иероним, в толковании на Ис. 63: 1, плодом точила называет наказания для злых и награды для добрых.

Кто топчет точило, не проливает в нем свою кровь, но одежда его окропляется виноградным соком. В контексте толкования тропаря, точило — это образ преисподней. Исходя из этого образа Господь нисходит и попирает ногами ад, и кровью врагов омывается одежда Христа.

Результатом работы в точиле становится виноградный сок, из которого производят вино. Результатом же покаяния ада стало спасение человечества и выведение из ада душ праведников. Для спасения нам дана кровь Христова под видом вина, и эти два понятия непосредственно связаны с образом точила и толкованием тропаря.

Попраие ада	Попраие точила
Результат: спасение человечества и выведение из ада душ праведников, путем пролития крови и смерти на Кресте	Результат: виноградный сок, из которого производят вино
Для спасения нам дана в Евхаристии Кровь Христова под видом вина	

Вернемся к символу «одежда отмищения», который предстает перед нами с двух сторон:

1. Кровь на одежде Христа — кровь от Его страданий.
2. Кровь на одежде Христа — кровь врагов от покаяния их в точиле.

Однако во втором значении хотя толкователи используют образ точила, но все же делают акцент, что плоть Господа украшена страданием, а значит кровь на одежде все же Христова. В этом можно увидеть некую тайну Божественного смирения, тайну победы над врагами терпением и любовью к спасаемым.

Если представить общую картину этого события, то ее можно описать следующим образом. Христос терпит страдания на Кресте и Его плоть украшается кровью. Эта плоть, для человека прекрасна словно украшенная одежда, для врагов же Христа — это одежда возмездия. И поэтому победа над адом, описана с помощью этих двух символов: «точило» и «одежда отмищения».

Толкование и пророчества которые приводит прп. Никодим встречается и в текстах воскресного Октоиха: «Вѣдѣи красѣнѣи нѣзѣ ѣдѣи, и сего ѣ червлѣнѣи рѣзѣ, ѣ винограда вѣсѣи, красѣнѣи ѣкѣ вѣи, ѣкѣ чѣловѣкѣ же, кровѣи плѣти рѣзѣ ѣ червлѣнѣи ногѣ; ѣмѣ же поѣмѣ вѣрѣи: слава силѣ тѣвоей гдѣи».

¹ Глас 1, канон крестовоскресный, 4/1

Мы рассмотрели всего лишь три примера из того множества, которое можно найти в текстах Октоиха, и при этом получили интересные знания о древней культуре. Так же изученные топосы, когда мы услышим их за богослужением, будут для нас знакомы и понятны. Слышание знакомых текстов погружает человека в богослужение, делает молящегося частью этого богослужения, и подвигает человека к богомыслию, которое есть одна из форм познания Бога, Его величия и проявления любви к человеку.

ЛИТЕРАТУРА

1. Иероним Стридонский, блж. Еврейские вопросы на книгу Бытия. — М.: Кафедра библеистики МДА; «Отчий дом», 2009. — 271 с.
2. Иларион (Алфеев), архиеп. Христос — Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. Изд. 2-е. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2009. — 288 с.
3. Кирилл, архиепископ Иерусалимский, свт. Поучения огласительные. — М.: Благовест, 2010. — 352 с.
4. Никодим Святогорец, прп. «Эортодромиион, или толкование на песенные каноны Господских и Богородичных праздников» (на греч. яз.) Венеция, 1836. ΕΟΡΤΟΔΡΟΜΙΟΝ, ΗΤΟΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΕΙΣ ΤΟΥΣ ΑΣΜΑΤΙΚΟΥΣ ΚΑΝΟΝΑΣ ΤΩΝ ΔΕΣΠΟΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΘΕΟΜΗΤΟΡΙΚΩΝ ΕΟΡΤΩΝ. ΥΠΟ ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΤΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ. ΒΕΝΕΤΙΑ, 1836.
5. Октоих. — М.: изд. Московской Патриархии, 1981.
6. Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Т. 1. — М.: Типография Каткова и Ко, 1860.
7. Прокофьева В. Ю. Категория пространства в художественном преломлении: локусы и топосы // Вестник ОГУ. — 2004. — № 11. — С. 87–91.
8. Словарь библейских образов, под общей редакцией Лиланда Райкена, Джеймса Уилхойта, Тремпера Логмана III. Перевод: Скороходов Б. А., Рыбакова О. А. — СПб.: «Библия для всех», 2005. — 1423 с.
9. Триодь постная. — М.: изд. Московской Патриархии, 2015. — 852.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ТЕОЛОГИЯ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

УДК 316:2:378

Ринчинова Саяна Баировна,
кандидат социологических наук,
доцент кафедры социально-экономических дисциплин
Бурятского института инфокоммуникаций (филиал)
Сибирского государственного университета
телекоммуникаций и информатики, г. Улан-Удэ, Россия,
s692595@mail.ru

РЕЛИГИОЗНОСТЬ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ В БУРЯТСКОМ ИНСТИТУТЕ ИНФОКОММУНИКАЦИЙ

В статье анализируется социологическое исследование и интервью со студентами, проведенными в Бурятском институте инфокоммуникаций на тему: Вера в религиозном сознании студенческой молодежи. Религиозность студенческой молодежи определяется на основе проведения анкетирования и интервьюирования студентов-бакалавров. Результаты показали, что большинство студентов 90% верят в бога или сверхъестественные силы, необъяснимые наукой. Православие доминирует в религиозном сознании молодежи, в меньшей степени верят в буддизм, дальше следует шаманизма. Также некоторые студенты исповедуют ислам и другие религии. Атеизм, как веру в науку принимают 10%. 50% из опрошенных, считают, что православие должно объединять народы России. 30% из числа бурят буддизм идентифицируют с этносом и отмечают, что буддизм сохраняет целостность бурятского этноса.

Ключевые слова: религиозность, православие, ламаизм, шаманизм, ислам, студенческая молодежь, Бурятия.

Rinchinova S. B.
RELIGIOUSITY OF STUDENT YOUTH AT THE BURYAT INSTITUTE
OF INFO COMMUNICATIONS

The article analyzes a sociological study and interviews with students conducted at the Buryat Institute of Infocommunications on the topic: Faith in the religious consciousness of students. The religiosity of student youth is determined on the basis of questioning and interviewing bachelor students. The results showed that the majority of students 90% believe in god or supernatural powers, inexplicable by science. Orthodoxy dominates in the religious consciousness of young people, they believe in Buddhism

to a lesser extent, followed by shamanism. Also, some students profess Islam and other religions. Atheism, as faith in science, is accepted by 10%. 50% of the respondents believe that Orthodoxy should unite the peoples of Russia. 30% of the Buryats identify Buddhism with the ethnic group and note that Buddhism preserves the integrity of the Buryat ethnic group.

Keywords: religiosity, Orthodoxy, Lamaism, shamanism, Islam, student youth, Buryatia.

Теоретическую базу исследования религиозности в социологии обосновали О. Конт, К. Маркс, Э. Дюркгейм, Г. Зиммель, М. Вебер и др. Методологию и социометрические показатели изучения религиозности в российской науке разрабатывали Н. П. Алексеев, Н. С. Василевская, М. П. Мchedlov, И. Н. Яблоков и многие другие ученые. Категория «религиозность» имеет множество коннотаций, меняющихся в исторической динамике изменения мировоззрения общества. Не вдаваясь в понятийные рассуждения [4], в контексте нашего исследования мы придерживаемся широкого понятия религиозности, включающий основной признак религиозности веры, веры в сверхъестественное [5], божественное или в веры бога.

Дефиниция религиозности, данная И. В. Хоменко, наиболее полно отражает проблемы современных социологических исследований. «Религиозность — это свойство сознания, заключающееся в упорядочивании мира на основе антропоморфной интерпретации и реализующееся в соответствующих (то есть связанных с антропоморфными сущностями) восприятии, мышлении и действиях» [11, с. 14]. В сознании религиозность определяется формой вероисповедания, т. е. религиозной верой, включающей знание о религиях, религиозных идеях, религиозных традициях и др.

Для исследования религиозности студенческой молодежи были выделены основные вопросы и вспомогательные вопросы для выявления реальности вероисповедания студенческой молодежи. Религиозность студенческой молодежи исследовалась на основе метода анкетирования и интервьюирования. Метод анкетирования является объективным показателем, так как был проведен в анонимной форме без указания персональных данных. В разработанной анкете основополагающим критерием была определена личная вера в Бога. Вспомогательные вопросы связаны со знанием религиозной литературы, выполнением религиозных традиций, посещением религиозных учреждений, соблюдение обрядов, наличие дома религиозных объектов (икон, изображений и других знаков религиозного содержания).

Генеральная совокупность выборки составила 150 человек из общего количества студентов Бурятского института инфокоммуникаций 600 человек. Метод интервьюирования применялся для уточнения полученных данных при личном опросе без записей, так как протоколирование вызывало у студентов отрицательный эффект и мешало сформировать объективную оценку поступающих ответов.

Религиозность молодежи в Бурятии связана с историческими процессами развития христианства в форме православия и буддизма в форме ламаизма,

органически существующие параллельно с традиционным шаманским мировосприятием населения республики. Результаты исследования показали, что 90% опрошенных, верят в бога или в сверхъестественные силы природы или невидимого и непознаваемого творца.

Православие доминирует в религиозном сознании молодежи, в меньшей степени верят в буддизм, дальше следует шаманизма. Также некоторые студенты исповедуют ислам и другие религии. Атеизм, как веру в науку принимают 10%. 50% из опрошенных, считают, что православие должно объединять народы России. 30% из числа бурят буддизм идентифицируют с этносом и отмечают, что буддизм сохраняет целостность бурятского этноса.

Как мы видим, православие исповедуют 50% из числа студенческой молодежи, что показывает, высокий уровень сохранения православной веры в России «...уровень православной самоидентификации россиян чрезвычайно высок» [2, с. 96]. Сегодня уровень религиозности в России достаточно высокий, так как ее присутствие мы видим «...практически во всех сферах общественной, политической и социальной жизни» [9, с. 7].

Вера в идеи ламаизма идентифицирована у 30% обучающихся. Что связано с этнической идентификацией у бурят, так как буддизм сохраняет целостность бурятского этноса [8]. Несомненно, что феномен нетленного тела ламы Даша Доржо Итыгилова, вызывает интерес не только у студентов. Так как наука не может обосновать сохранение тела в длительном периоде, ламаизм объясняет это как веру в достижение идеи перерождения и другие религиозные пояснения [10].

Дальнейшие результаты показывают основы вероисповедания и подтверждают устои религиозности студенческой молодежи. Так, 10% почитают шаманские основы веры в духов. 10% исповедуют другие религии. Соответственно 90% подтвердили большое значение веры в жизни человека. Определение религиозности респондентов, по их мнению, связано с тем, что родились в религиозной семье 10%, 40% самостоятельно пришли к вере в бога, на 5% из числа опрошенных повлияло мнение окружающих людей, друзей. 4% пришли к вере в связи с трагическими событиями. 1% поддался влиянию интернета, телевидения, информационно-рекламной системе.

30% родились в православной семье, 10% пришли к православию по убеждению, 10% верят в бога под влиянием друзей. Все исповедующие буддизм родились в бурятской семье. 10% мусульман родились в семьях, верящих в идеи ислама. 10% шаманистов родились в разных семьях, атеистических и религиозных.

Осмысление необходимости веры в бога связано, по мнению студентов с тем, что вера утешает и помогает в бедах и невзгодах, придает смысл жизни, дает возможность пережить горе и утрату близких людей. Кроме этого, были отмечены такие значения, как то, что вера ограждает от плохих поступков и помогает сдерживать дурные эмоции. Негативность вероисповедания отметило 1%, так как религия затуманивает разум, создает фанатизм и направляет на негативные поступки фанатиков для утверждения веры. Все смыслы и отношения к религии носят жизненно важный, повседневный характер, отражающий субъективное восприятие религии, веры и другие религиозные проявления. [3].

90% верующих посещают религиозные учреждения, церкви и храмы города Улан-Удэ, дацаны, мечеть, костел, шаманские места поклонения духам. 40% верующих посещают постоянно, 30% иногда заходят. 10% ходят по великим праздникам или по настоянию семьи. 10% посещают религиозные учреждения из интереса для знакомства с другими религиями. Из числа опрошенных студентов, 5% никогда не ходили в религиозные учреждения.

В Бурятии много религиозных институтов из них студенты знают Русскую православную церковь, Буддийскую традиционную Сангху России, Старообрядческую церковь. Студенты никогда не состояли в религиозных организациях и не желают к ним присоединяться. Не смотря на широкую пропаганду религиозных конфессий в средствах массовой информации, студенты достаточно прохладно относятся к информации.

На вопрос о знании религиозной литературы 100% знают Библию и Коран, при этом 80% ее не читают. 10% читают постоянно, 5% смотрят религиозные передачи по телевидению или интернету. 5% не смотрят и не читают никаких религиозных книг или другие источники. У верующих студентов в семьях хранятся иконы, у буддистов находятся изображения Будд, у мусульман хранится книга Коран. У шаманистов хранятся обереги из культовых мест.

Практически все студенты 100% знают религиозные обряды и праздники, среди них отметили знание о таких обрядах как крещение, венчание, покаяние, хадж, милан (1 год ребенку), хурал (чтение мантр), обоо. Праздники пасха, масленица и крещение у православных являются обязательными и постоянно отмечаются. Сагаалган обязателен для исполнения обрядов у буддистов. Обрядовые места поклонения духам обоо посещают шаманисты. В личном опросе все студенты в местах обоо соблюдают обряд брызганья духам, что показывает несомненную веру в духов. В истории бурятской культуры «шаманизм, ламаизм в Прибайкалье и Забайкалье охватывал почти все стороны жизни бурят» [6, с. 127].

10% студенческой молодежи считают, что религия должна существовать не зависимо от государства и не оказывать влияния на светское развитие общества. 5% не верят в религиозные идеи спасения человека и общества. 10% отметили вред религиозных идей для общества и соответственно видят роль государства в предотвращении религиозного влияния на молодежь.

Православие как гуманистически направленную религию отметили 40% опрошенных студентов. Гуманистические идеи буддизма поддерживают 100% студенческой молодежи. Ислам как агрессивное религиозное направление отметили 20% студентов. Шаманизм никто не отметил, так как, по мнению респондентов у духов нет отношений с человеком и обществом в общепринятом понимании.

В личном опросе студенты из числа православных, ответили, что православие объединяет народы России. Студенты, верящие в идеи ламаизма, считают, что буддизм объединяет бурятский этнос и способствует сохранению целостности нации. Шаманисты верят в сверхестественное, так как это помогает им в жизни для решения проблем, семейных, профессиональных, душевных и пра-

ктических. Необходимо отметить, что все конфессии Бурятии существуют в гармоничной атмосфере толерантности по отношению к вере, что характерно для населения Бурятии «...общую толерантность, особенно буддийской и православной конфессий» [7, с. 129].

На основе проведенного анализа мы приходим к выводу, что студенческая молодежь Бурятского института инфокоммуникаций в большинстве исповедуют православие, затем ламаизм, шаманизм, ислам и другие конфессии. Православие и ламаизм доминируют в религиозном сознании и влияют на массовую религиозность современной студенческой молодежи. В результате православие сегодня становится одним из факторов объединения народов России, потому что «...православная церковь ассоциирует себя с самим государством» [1, с. 32]. Ламаизм связан с этнической идентичностью и целостностью бурят на основе религиозной картины мира.

ЛИТЕРАТУРА

1. Амоголонова Д., Содномпилова М. Религия и идентичность в Бурятии: конкуренция православия и буддизма в позднеимперский (на материалах Санкт-Петербургских архивов) // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. — 2017. — Т. 35. — № 2. — С. 241–263.
2. Андреева Л. А., Андреева Л. К. Религиозность студенческой молодежи. Опыт сопоставления с религиозностью россиян // Социологические исследования. — 2010. — № 9 (317). — С. 95–98.
3. Крылов А. Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. — М.: Изд-во «ИКАР», 2014. — 356 с.
4. Лобазова О. Ф. Экспликация понятия «религиозность»: традиционный и инновационный подходы // Ученые записки Российского государственного социального университета. — 2009. — № 1 (64). — С. 94–101.
5. Религиозность // Религии народов современной России: Словарь. — М.: Республика, 2002. — С. 411–412.
6. Ринчинова С. Б. Семейные традиции современных бурят // Традиции в современной культуре бурят / Алексеева Л. Ц., Зомонов М. Д., Николаева Д. А., Ринчинова С. Б., Санжеева Л. В., Чойбонова Б. М.: коллективная монография / под общей редакцией Л. В. Санжеевой. Санкт-Петербург, 2012. — С. 121–152.
7. Самеева В. С. Религиозная толерантность в Бурятии // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. — 2013. — № 2 (10). — С. 125–129.
8. Санжеева Л. В. Религиозная картина мира как конструкт формирования целостности картины мира и этнической идентификации бурят // Мир психологии. — 2006. — № 3. — С. 254–260.
9. Сергеева А. Н. Религиозная приватная VS. Религиозность публичная: эволюция религиозности в СССР / России // Социально-политические науки. — 2016. — № 3. — С. 7–13.

10. Хамбо Лама. Даши-Доржо Итигэлов. [Электронный ресурс]. — URL: <https://nervana.name/buddism/lama.htm> (Дата обращения: 09.06.2022)

11. Хоменко В. И. Религиозность населения России: теоретико-методологические основания измерения: автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. соц. н. — М., 2017. — 21 с.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ, РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ, КУЛЬТУРОЛОГИИ, ФИЛОЛОГИИ

УДК 159.9

Бардиер Галина Леонидовна,
доктор психологических наук,
профессор кафедры культурологии и общегуманитарных дисциплин
Невского института языка и культуры, Санкт-Петербург,
galinabardier@yandex.ru

СОЦИАЛЬНЫЙ АРТ-КАПИТАЛ ЛИЧНОСТИ

В статье предлагается в рамках общей теории социального капитала введение по аналогии с общей теорией интеллекта такого типа социального капитала как социальный арт-капитал личности. Рассматриваются виды социального арт-капитала личности: эмоциональный, когнитивный и коммуникативный арт-капитал.

Ключевые слова: социальный капитал, социальный арт-капитал, эмоциональный социальный арт-капитал, когнитивный социальный арт-капитал, коммуникативный социальный арт-капитал.

Bardier G. L.
SOCIAL ART CAPITAL OF PERSONALITY

The article proposes, within the framework of the general theory of social capital, an introduction by analogy with the general theory of intelligence of this type of social capital as the social art capital of the individual. The types of social art capital of the individual are considered: emotional, cognitive and communicative art capital.

Keywords: social capital, social art capital, emotional social art capital, cognitive social art capital, communicative social art capital.

Социальный капитал — понятие, введенное Пьером Бурдьё для обозначения социальных связей, которые могут выступать ресурсом получения выгод. В концепции Пьера Бурдьё социальный капитал рассматривался преимущественно как некий ресурс [3]. И Бурдьё, и другие социологи рассматривали социальный капитал применительно к социальным группам и к обществу в целом [3, 6, 8, 11].

Обсуждая формы социального капитала, Бурдьё особо выделял культурный капитал. В целом о формах капитала он писал: «Капитал, в зависимости от области, в которой он функционирует, и ценой более или менее серьезных транс-

формаций, являющихся предпосылкой его эффективного действия в данной области, может выступать в трёх основных обликах: экономического капитала, который непосредственно и напрямую конвертируется в деньги и институционализируется в форме прав собственности; культурного капитала, который при определённых условиях конвертируется в экономический капитал и может быть институционализирован в форме образовательных квалификаций; социального капитала, образованного социальными обязательствами («связями», connections), который при определённых условиях конвертируется в экономический капитал и может быть институционализирован, например, в форме аристократического титула» [3, с. 60]. Обсуждая формы капитала, Бурдье упоминает, как мы видим, и собственно экономический капитал. В контексте при обсуждении форм социального капитала он также упоминает гуманитарный и символический капитал.

Психологи к разработке понятия «социальный капитал» приступили относительно недавно. Петербургские психологи ввели понятие социальный капитал личности — вышла в свет коллективная монография сотрудников кафедры социальной психологии СПбГУ под названием «Социальный капитал личности» [9]. Социальный капитал личности связывается с доверием и определяется через отношения, ценности и нормы.

В монографии подробнейшим образом проанализированы различные определения социального капитала, основные теории, подходы к его исследованию. Авторы монографии сопоставляют такие виды капитала как собственно социальный, человеческий, креативный. Проблеме доверия как психологическому фундаменту социального капитала уделяется особое внимание. Предлагается авторская концепция социального капитала личности, включающая стратегии и тактики его накопления и использования.

Московские психологи включились в исследования социального капитала, поставили вопрос о его природе [2, 10, 12]. Так, по П. Н. Шихиреву, социально-психологический капитал — это интегральное социально-психологическое образование, основанием которого является ресурс отношений личности к обществу в целом и к своему непосредственному окружению. В числе его критериальных параметров выделены доверие, субъективное благополучие и адаптированность личности в обществе [12]. Н. М. Лебедева и А. Н. Татарко отмечают, что «социально-психологический капитал, являет собой интегральное социально-психологическое образование, основанием которого является ресурс отношений личности к обществу в целом и к своему непосредственному окружению. В числе его критериальных параметров выделены доверие, субъективное благополучие и адаптированность личности в обществе [10].

Теория социального капитала в целом и, соответственно, социального капитала личности, предполагает, что в его состав входят: отношения, ценности, нормы поведения. По видам выделяют эмоциональный (отношения), когнитивный (ценности), коммуникативный (нормы поведения) социальный капитал.

По аналогии с множественной теорией интеллекта Г. Гарднера [4] мы предложили разрабатывать множественную теорию социального капитала в целом

и социального капитала личности — в частности. По сути дела, множественный подход к классификации форм, типов и видов социального капитала уже фактически складывается. Так, как уже было отмечено, Пьер Бурдьё упоминал экономический, культурный, гуманитарный, символический капитал. В бизнес-практике активно используются термины человеческий, публичный, репутационный капитал. Нами уже был описан в рамках множественной теории межкультурный социальный капитал [1].

При этом описывая межкультурный социальный капитал личности, мы исходили из того, что формирование, накопление и применение (расходование) данного вида социального капитала способствует повышению эффективности акторов, взаимодействующих в пространстве межкультурного разнообразия. В соответствии с очевидными целями и позитивным эмоциональным настроением такого взаимодействия мы предположили, что для повышения эффективности социокультурной адаптации более востребованным будет эмоциональный межкультурный социальный капитал (ЭМСК).

Для более эффективного проникновения в незнакомую культуру с познавательными целями, как мы полагаем, более востребованным будет когнитивный межкультурный социальный капитал (КгМСК). Для оптимизации межкультурной коммуникации незаменимым будет опыт межкультурного общения и, соответственно, накопленный в рамках этого опыта коммуникативный межкультурный социальный капитал (КмМСК). Мы предлагаем далее ввести еще одно новое понятие — социальный арт-капитал: личности, малой группы, организации, большой социальной группы, общества. Основанием для такого предложения является тот факт, что влияние различного рода искусств на психику человека не оставляет сомнений [5, 7].

В первую очередь, это влияние подтверждается фактом коммуникативного стремления каждого человека проявить себя в сфере искусства. Начиная с самого раннего, детского, возраста, с того момента, когда ребенок впервые берет в руки карандаш или когда начинает непроизвольно кружиться в такт услышанной мелодии. Стремление передать какую-то информацию о себе или отразить, например, в виде наскальной живописи, свои жизненные планы, свои эмоции и чувства мы видим уже у древнего человека.

Человек изначально стремится проявлять свою активность в сфере искусства. Этот факт лежит в основе всех арт-терапевтических техник и технологий, предлагающих человеку проявить себя в том или ином коммуникативном арт-пространстве, «разбудить» и реализовать свой творческий потенциал, вступить в личностное взаимодействие с теми или иными арт-терапевтическими стимулами. Искусство — это и мощный эмоциональный стимул. Достаточно в качестве примера привести отзывы участников групп правополушарного рисования. Или, например, провести контент-анализ отзывов посетителей популярной художественной выставки, театральной постановки, кинофестиваля, любого иного массового арт-мероприятия.

Искусство — это и область знания. Понимание произведений искусства, умение ориентироваться в различных его жанрах, интерес к жизни и творчеству

композиторов, художников, архитекторов — это важная составная часть образования человека, его компетентности.

Искусство — это еще и сфера человеческой деятельности. С одной стороны, активной — когда человек сам создает произведения искусства, с другой стороны, реактивной — когда человек приобщается к произведениям искусства, посещая различного рода выставки, художественные музеи, концерты, путешествуя по разным странам с целью знакомства с их достопримечательностями.

В соответствии с этим мы предлагаем выделять следующие виды социального арт-капитала:

- Эмоциональный — отношение к произведениям искусства, собственное художественное творчество.
- Когнитивный — познания в области тех или иных жанров искусства, литературы, театра и кино, архитектуры.
- Коммуникативный — эстетический профиль круга общения, участие в художественных выставках, музыкальных салонах, кинофестивалях, театральных постановках, разнообразных арт-студиях и арт-проектах.

Приведем несколько примеров, иллюстрирующих феноменологию социального арт-капитала личности.

Пример 1. «Сам себе художник» (эмоциональный социальный арт-капитал)

Есть в Санкт-Петербурге такая домашняя лофт-студия «Улитка». Гостеприимная хозяйка студии — Лидия Леонтьева, художник-скульптор. Широкой рекламы о своей деятельности Лидия не дает, работает «сарафанное радио». На занятия в студию приходят люди, которые уверены в том, что не умеют рисовать. И очень скоро они обнаруживают, что у них есть ранее не востребованный, то есть, потенциальный арт-ресурс: каким-то невероятным образом на занятиях они начинают создавать настоящие художественные шедевры. Вместе с этим происходят важные изменения в психическом плане: повышается уверенность в своих силах, включаются позитивные эмоции, открывается новый пласт доверия к людям, к миру, к своему близкому окружению. То есть, формируется именно эмоциональный социальный арт-капитал личности. Люди расслабляются, отдыхают, эмоционально обогащаются.

Пример 2. «Эксперт по Ван Гогу» (когнитивный социальный арт-капитал)

В Амстердаме в музее Ван Гога можно увидеть детей дошкольного и младшего школьного возраста, которые внимательно разглядывают картины, потом что-то записывают или просто отмечают на больших листах бумаги. Эти листы им выдали на входе со словами: «Вы теперь очень важные эксперты. На бумаге, которую мы Вам выдаем, изображен общий план музея и отмечены картины, к которым мы Вам задаем вопросы. Нам очень важно узнать, как Вы ответите на эти вопросы, поэтому, когда будете выходить из музея, пожалуйста, верните заполненные листы нам». В некоторых случаях подчеркивается, что взрослые, с которыми пришел в музей ребенок, тоже могут участвовать, но главный эксперт все же он, ребенок.

Вопросы к картинам задаются самые разные. Например, сколько разных красок использовал Ван Гог в своей картине «Подсолнухи»? Или: какое время

суток — утро или вечер — изображено на картине «Едоки картофеля»? Или еще: чем таким не очень хорошим занимается дама с картины «Любительница абсента»? Отвечая на все эти вопросы, ребенок учится анализировать художественные произведения, у него развивается концентрация внимания, все, что он увидел на картинах, откладывается в его памяти глубоко и надолго. Одним словом, идет накопление когнитивного социального арт-капитала.

Пример 3. «Старая сказка на новый лад» (коммуникативный социальный арт-капитал)

В одном из социально-значимых проектов, поддержанных Президентским грантом (рук. проекта Надежда Егорова), спонтанно сложился из нескольких дам «третьего возраста» своеобразный театральный коллектив. Дамы сами сочиняли пьесы по мотивам известных сказок, но с актуальными проблемными персонажами. Например, они сочинили по мотивам сказки о Колобке сказку про их районный ЖКХ. Свою сказку они показывают в разных организациях — например, в Домах престарелых. Отмечают, что их «гастроли» очень положительно влияют на «контингент». А после того, как они показали свое представление в одной из близлежащих школ, к ним стали приходить и вливаться в их творческий коллектив дети, ученики 5–7-х классов. Собираются они в районной библиотеке — общаются, пьют чай с сухарями, обмениваются творческими идеями, репетируют, осваивают новые сказки, обсуждают городские новости и арт-события. А по сути, и они, и примкнувшие к ним дети развивают свой коммуникативный социальный арт-капитал.

В некоторых случаях создаются технологии, интегрирующие все три вида социального арт-капитала — коммуникативный, когнитивный и аффективный (эмоциональный). Примером такой технологии является придуманное и бесконечно модифицируемое музейными педагогами упражнение, которое получило образное название «Китайская корзина».

Наша модификация — это применение «Китайской корзины» с целью знакомства Санкт-петербургских младших школьников с достопримечательностями Павловского парка во время выездной трехчасовой экскурсии. Сразу же после того, как мы вошли в парк, детям было предложено разделиться на несколько подгрупп, в каждой из которых были обозначены и распределены роли: эмоционально-интуитивные, рационально-повествовательные и пространственно-ориентирующиеся ребята. Критерии разделения, как мы видим, соответствуют трем видам социального арт-капитала. Предполагается, что именно этот вид капитала пригодится детям в соответствии с доставшимися им ролями. Роль могли исполнять как один ребенок, так и 2–3 (в зависимости от общего количества детей, приехавших на экскурсию). Далее интуитивы достали из заранее приготовленной «китайской корзины» какие-то небольшие предметы (в нашем случае это были пробка, соска-пустышка, спичечный коробок, катушка с нитками — но предметы могут быть любые). Рационалы (их сразу прозвали знатоками) получили небольшие брошюры о достопримечательностях парка. Ребята, которым досталась роль пространственно-ориентирующихся (их прозвали ходоками) получили в свое распоряжение план-карту парка.

Все три группы получили одинаковое задание: проложить свой маршрут по парку и отметить его на карте (задание ходоков), облюбовать одно из достопримечательностей и спрятать возле него предмет, который достали из «китайской корзины» (задание для интуитивов, с оговоркой, что предмет как-то должен ассоциироваться с выбранной достопримечательностью). Знатокам было дано задание собрать информацию об этой достопримечательности и быть готовыми рассказать это всей группе. Время выполнения задания — 30 минут. По истечении этого времени все группы собрались возле самого Дворца и отправились на экскурсию по Дворцу.

Первые результаты упражнения уже были заметны: ходоки сразу потребовали план расположения залов музея. Знатоки были замечены общающимися помимо экскурсовода со смотрительницами разных залов, причем, общение это происходило у окон, выходящих в парк. С характерными жестикациями. Интуитивы задавали экскурсоводу много вопросов эмоционального характера, делились своими ассоциациями, своими собственными эмоциями и чувствами. После посещения музея подгруппы по очереди повели всех по своим маршрутам. Возле каждой из достопримечательностей нам надо было отгадать, какая ассоциация интуитивов связала ее со спрятанным предметом. Затем знатоки рассказывали все, что они узнали (в том числе, и от смотрительниц музея!) об этой достопримечательности. И ходоки вели всю нашу «команду» по парку дальше.

Результат такой экскурсии оказался выше всех ожиданий:

- все получили огромное удовольствие, никто не устал, наоборот, «эмоционально подзарядились», были отзывы, что «как будто прожили часть жизни императора Павла» (а это и есть вклад в эмоциональный социальный капитал),

- информация, которую предоставили знатоки, привлекла окружающих, к нам даже стали присоединяться случайные посетители парка, поскольку рассказывали они интересно, увлеченно, детально (все выбранные достопримечательности запомнились и можно сказать, трансформировались в соответствующий когнитивный социальный арт-капитал),

- ходоки были горды тем, что все подгруппы научились отлично ориентироваться в огромном парке — никто не потерялся, все запомнили дорогу, никто не опоздал (получается, что ходоки проявили в полной мере свой коммуникативный ресурс, сплотили свою подгруппу, превратили ее в команду, поспособствовав таким образом накоплению социального коммуникативного арт-капитала — и своего, и других членов всей нашей экскурсионной группы).

Надо добавить, что немецкие музейные педагоги, которые практикуют эту методику в залах художественных музеев, отмечают те же эффекты: дети свободно ориентируются в музее (даже и более младшего возраста), прятать какой-то предмет возле понравившейся картины им нравится. Ну а функцию знатоков в ряде случаев выполняют у них профессиональные экскурсоводы, которые ведут экскурсию по тому маршруту, который ранее проложили сами дети.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бардиер Г. Л. Межкультурный социальный капитал как психологическое понятие / III Ежегодной научно-практической конференции памяти М. Ю. Кондратьева «Социальная психология: вопросы теории и практики». — М.: Издательство Московского государственного психолого-педагогического университета, 2019. — С. 267–270.
2. Бочарова Е. Е. Социальный капитал как психологический феномен // Известия Саратовского университета. — 2018. — Т. 18, вып. 4. — С. 433–438.
3. Бурдые П. Формы капитала // Экономическая социология. — 2002. — № 3 (5). — С. 60–74.
4. Гарднер Г. Структура разума: теория множественного интеллекта / Г. Гарднер; [пер. с англ. А. Н. Свирид]. — М. [и др.]: Вильямс, 2007. — 501 с.
5. Изард К. Э. Психология эмоций. — СПб.: Питер, 2006. — 983 с.
6. Коулман Дж. Капитал социальный и человеческий // Общественные науки и современность. — 2001. — № 3. — С. 122–139.
7. Кузин В. С. Психология живописи. — М.: Оникс, 2005. — 304 с.
8. Патнэм Р. Процветающая Комьюнити, социальный капитал и общественная жизнь // Мировая экономика и международные отношения. — 1995. — № 4. — С. 35–42.
9. Почебут Л. Г., Свенцицкий А. Л., Марарица Л. В., Казанцева Т. В., Кузнецова И. В. Социальный капитал личности. — М.: Инфра-М., 2014. — 249 с.
10. Татарко А. Н., Лебедева Н. М. Социальный капитал: теория и психологические исследования. — М.: РУДН, 2009. — 233 с.
11. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и сотворение благоденствия // Неприкосновенный запас. — 2001. — № 2 (16). — С. 112–116.
12. Шихирев П. Н. Природа социального капитала: социально-психологический подход // Общественные науки и современность. — 2003. — № 2. — С. 17–32.

УДК 159.2

Берсенева Екатерина Сергеевна,
магистр психологии, тренер, психолог,
morimela@mail.ru

**СУБЪЕКТИВНОЕ БЛАГОПОЛУЧИЕ
КАК ПОКАЗАТЕЛЬ УСПЕШНОЙ АДАПТАЦИИ
В IN- И OUT- ГРУППАХ
В УСЛОВИЯХ ОБРАЗОВАНИЯ И ОБУЧЕНИЯ**

Статья посвящена актуальной на сегодняшний момент проблеме взаимодействия in-групп и out- групп. Статья содержит информацию о влиянии субъективного благополучия на адаптацию к новой социокультурной среде в формате образовательного смешанного тренинга межкультурной адаптации в контексте взаимодействия в in- и out- группах. В качестве примера предложена программа межкультурного тренинга для решения межкультурных конфликтов между итальянцами и русскоязычными мигрантами. Критерием успешного взаимодействия out-групп будет хорошая адаптация и гармоничное взаимодействие, а критерием неуспешного — конфликты.

Ключевые слова: субъективное благополучие, счастье, in-группы, out-группы, разрешение конфликтов, мигрант, кросс-культурное исследование, культурный ассимилятор, программа, социокультурное обучение, адаптация, психология, культура.

Berseneva E. S.

**SUBJECTIVE WELL-BEING AS AN INDICATOR OF SUCCESSFUL ADAPTATION
IN OUT-GROUPS AND IN-GROUPS IN EDUCATIONAL AND TRAINING
CONTEXTS**

The article is devoted to the current problem of interaction between in-groups and out-groups. The article contains information about the influence of subjective well-being on adaptation to a new socio-cultural environment in the format of an educational mixed training of intercultural adaptation in the context of interaction in- and out-groups. As an example, an intercultural learning program is proposed to resolve intercultural conflicts between Italians and Russian-speaking migrants. The criterion of successful interaction of outgroups will be good adaptation and harmonious interaction, and the criterion of unsuccessful will be conflicts.

Keywords: subjective well-being, happiness, in-group, out-group, conflict resolution, cross-cultural research, cultural assimilator, program, socio-cultural training, adaptation, psychology, culture.

Тема субъективного благополучия интересовала многих ученых, философов, психологов в разные времена. Например, Аристотель считал, что для только реализация человеческого потенциала может сделать человека счастливым. В зарубежных и отечественных исследованиях наличие смысла жизни часто рассматривается как одно из условий удовлетворенности своей жизнью [11]. В. Франкл определяет переживание счастья не как цель, а как процесс, сопутствующий достижению смысла [17].

М. Аргайл отмечает, что субъективное благополучие коррелирует с жизненной ориентацией и индексом осмысленности жизни, а осмысленность появляется, когда появляются долгосрочные цели. И именно наличие долгосрочных планов и целей приносят смысл в жизнь человека и этот смысл коррелируется с субъективным благополучием. Усиление удовлетворенности жизнью и повышение самооценки происходит тогда, когда эти цели являются не навязанными, а истинными желаниями [1].

Мартин Селигман изучал компоненты счастья и рассматривает смысл как один из пяти компонентов, способствующих благополучию, и как сопричастность к чему-то большему и служение этому большему [15].

В своей 6-компонентной системе субъективного благополучия, К. Рифф отмечает важность осмысленности жизни, из остальных факторов выделяет важность внутренней гармонии (самопринятия), компетентности, наличие цели в жизни, позитивных отношений, независимости и личностного роста [27].

М. Фридмен делает выводы, что люди более счастливы, когда уверены в своих базовых ценностях и ощущают, что жизнь имеет смысл [1]. Э. Динер разрабатывает свою 3х компонентную структуру субъективного благополучия, в которую включает три элемента: удовлетворение своей жизнью, положительные эмоции и отрицательные эмоции. То есть в процессе когнитивного и эмоционального самопринятия- интеллектуальная оценка подкрепляется соответствующим настроением [22].

Р. Эммонс изучал психологию благодарности и психологию индивидуально-го целеполагания, и их связь с положительными результатами в жизни человека. Он обнаружил позитивное влияние благодарности на субъективное благополучие [21].

Соня Любомирски разработала свою теорию счастья, в которой важная роль уделяется стремлению к счастью. В своей книге «Психология счастья. Новый подход» С. Любомирски отмечает, что 50% долгосрочного уровня счастья человека генетически обусловлены, на 10% влияют жизненные обстоятельства и ситуация, в которой человек оказался, а оставшиеся 40% счастья зависят от самоконтроля и целенаправленной работы над тем, чтобы быть счастливее. И в своих книгах С. Любомирски предлагает упражнения и стратегии, направленные на развитие навыка быть счастливым [12, 13].

Исследования влияния ценностно-смысловых ориентаций на субъективные факторы благополучия проводились Р. М. Шамяновым. Согласно данным Р. М. Шамянова, родственными понятиями, часто употребляемыми в научной литературе, являются понятия «оптимизм», «удовлетворённость жизнью», «счастье» [19].

Т. Д. Шевеленковой и П. П. Фесенко отмечают, что выше осмысленность жизни, тем выше психологическое благополучие [20].

Л. В. Куликов в своем исследовании, выяснил, что благополучие зависит от наличия ясных целей, успешности реализации планов деятельности и поведения, наличия ресурсов и условий для достижения целей [10]. В. Э. Чудновский отмечает, что смысл жизни влияет на успешность, переживание полноты жизни, удовлетворенность ею. И в целом, смысл жизни влияет на то, как человек воспринимает свою жизнь и судьбу [18].

Британский профессор Тодд Кардаш согласен с Соней Любомирски и считает, что счастье появляется, если есть осознанность, жизнь в настоящем моменте, оптимизм, возможность проживать все эмоции и интерес к новому. Также Тодд Кардаш занимается вопросами эмоциональной гибкости, поиска баланса и счастья. Тодд Кардаш создал универсальную формулу, которую назвал "Feel Good Formula" [23]. Эта формула включает в себя следующие компоненты:

Счастье = 16М + Л + 2Д + 5П + 2О + 33Т, где:

- М — наслаждаться моментом;
- Л — быть любопытным и исследовать мир;
- Д — заниматься делом, которое вам по душе;
- П — поддерживать других;
- О — быть опорой в отношениях, уделять время близким;
- Т — бережно относиться к своему телу.

Для лучшего понимания как работает формула, берем промежутки времени в одну неделю. Счастливой для вас будет неделя, где вы как минимум:

- 16 раз наслаждались приятными моментами;
- 1 раз исследовали и открывали для себя что-то новое;
- 2 раза занимались делом, которое нравится и дарит позитивные эмоции;
- 5 раз оказали поддержку другим людям;
- 2 раза нашли как порадовать своих близких;
- 33 раза позаботились о своем теле.

Тодд Кардаш также отмечает, что идеального рецепта счастья не существует, но, если взять вышеперечисленные компоненты и внести их в свою жизнь в необходимом количестве, жизнь станет счастливее.

Как видно из вышеперечисленных исследований субъективного благополучия, многие авторы выделяют смысл жизни, позитивные эмоции и важность взаимоотношений, то есть важно общение и принадлежность к различным социальным группам (in-группы- и out- группы). Г. Тэджфел разработал

«теорию социальной идентичности», в которой определяет социальную идентичность как ту часть «Я- концепции» индивида, т. е. идентичности индивида, которая возникает из осознания своего членства в социальной группе (или группах) вместе с ценностным и эмоциональным значением, придаваемым этому членству.

Тогда как индивидуальная идентичность — это образ «Я», обусловленный личностными качествами, психофизиологическими особенностями и интеллектуальными способностями. Социальные группы можно классифицировать по принципу «свой-чужой»:

In-группы — те, к которым индивид чувствует свою принадлежность («свои») и с членами которой себя идентифицирует- моя семья, мой коллектив, мои коллеги, мои друзья и т. д.

Out- группы — те, к которым индивид себя не относит, к которым не принадлежит и оценивает как «чужие» — другие семьи, другая религия, другой народ [28].

И соответственно, в социальных группах, происходит дифференциация для укрепления своего положительного образа «Я», состоящего из социального и индивидуального. По теории Г. Теджфела, индивид ассоциирует себя с одними группами и противопоставляет свою группу другой группе, причем критерии для сравнения выбирает самостоятельно. И это приводит к постоянному процессу поиска отличий и желанию их увеличить, чтобы еще больше отстроиться от других групп. Теория Г. Тэджфела способствовала раскрытию механизма социальной идентификации, и стала основой теории стерео-типизации, объясняющей причины возникновения дискриминационных стереотипов (гендерных, этнических, расовых и др.). И стала основой для изучения взаимоотношений в in- группах и out-группах с целью решения возникающих конфликтов и принятия людей другой культуры.

В свете происходящих в мире событий повышается актуальность исследований и тренинговых программ для помощи мигрантам в адаптации к новым условиям жизни, в том числе исследований, направленных на изучение межгруппового и внутригруппового взаимодействия (out-группы и in- группы). Множество беженцев из Украины оказались в Европе, в том числе в Италии, без языка, знаний, дома, работы и привычной жизни. Также множество россиян уехали в другие страны, чтобы пережить происходящие события в более спокойной обстановке. Уехали те, у кого были финансовые, учебные или рабочие возможности.

С другой стороны, местные жители, которые оказались не совсем готовы к такому наплыву людей и к их отношению к себе. Соответственно стоит вопрос об адаптации всех этих людей к новым условиям жизни и разворачивается широкое пространство для работы психологов, социологов и так далее для поиска новых решений и исследований, которые помогут максимально ускорить процессы адаптации и интеграции людей к новой культурной и социальной среде, снизит уровень стресса и поможет увидеть новые возможности и найти ресурсы на их реализацию. Также не будем забывать, что мир еще не отошел от пандемии,

которая длилась 2 года и так и до конца не закончилась. Что тоже требует новых современных решений и исследований и создания инструментов и программ для адаптации к новым условиям жизни.

Вся жизнь, по большому счету, — это постоянная адаптация к изменениям. Для адаптации к происходящим вокруг нас событиям нужно много ресурсов, кто-то умеет их находить и адаптируется быстро. Умение смотреть позитивно и радоваться мелочам — важные составляющие субъективного благополучия, то есть насколько человек может чувствовать себя счастливым. И психологи, и психотерапевты могут в этом помочь. И соответственно нужны новые инструменты и методики, которые помогут специалистам и их клиентам.

И в частности, исследования, направленные на изучение межгрупповых отношений, и поиск возможностей качественного их улучшения, а также путей быстрого решения межгрупповых и внутригрупповых конфликтов в настоящее время в фокусе внимания многих исследователей.

Можно выделить несколько факторов, пор которым индивид проводит дифференциацию и определяет «свой» (относит к in-группе) или «чужой» (относит к out-группе). Этими факторами могут быть: общие факты биографии, география проживания, общая система ценностей, уровень дохода, общие «вредные привычки», общие переживания, общие опасения, элементы внешности и так далее.

В рамках магистерской диссертации было проведено исследование психологических россиян и итальянцев, на данные этого исследования можно также посмотреть в контексте взаимодействия in- и out- групп: привычки, стереотипы, стратегии взаимодействия, ценности, стиль жизни. Изучались россияне (русскоговорящие жители бывшего СССР) и итальянцы.

Для исследования применялись следующие семь методик: ситуативная и личностная тревожность — шкала STAI Спилбергера; стрессоустойчивость — шкала Т. Холмса и Р. Раге; самооценка и самоуважение — шкала Розенберга; измерение культур — опросник Г. Хофстеде; ауто-культурные ориентации тест культурно-ценностных ориентаций Л. Г. Почебут, составленный на основе концепции Дж. Таусенда; ауто- и гетеро-культурные стереотипы — авторский вариант применения проективного ассоциативного метода «Ассоциативный тест»; качественная Методика КИШ (CSH) разработанная Г. Л. Бардиер на основе определения и перечисления признаков культурного шока Ч. Моррисом.

В результате исследования было выявлено, что на индивидуально-личностном уровне различия проявляются во всех измеряемых характеристиках: тревожности, стрессоустойчивости, самооценке и самоуважении. У россиян выше ситуативная тревожность, стрессоустойчивость, самооценка и самоуважение. Также выяснили, что и россияне, и итальянцы культурный шок переживают преимущественно эмоционально. Различия заключаются в том, что в ситуациях культурного шока: итальянцы больше не понимают происходящее (когнитивная модальность), россияне больше обращают внимание на то, что другие делают не так, как они (конативная модальность). Полные данные исследования были

опубликованы в статьях [4, 5]. Также была поставлена задача разработки двуязычного тренинга межкультурной адаптации и пилотажный вариант тренинга на основе культурного ассимилятора был разработан в рамках магистерской диссертации [6, 7].

На данный момент стоит задача разработать программу межкультурного тренинга, направленного на улучшение взаимодействия in- и out-group на территории Италии.

Основные характеристики данного тренинга.

Цели и задачи тренинга.

Цель тренинга: подготовка участников программы к взаимодействию с другой культурой и адаптация к ней.

Задачи:

- Познакомить с культурными нормами, ценностями и традициями Италии и России;
- Научить понимать, чувствовать и анализировать собственное поведение и поведение носителей другой культуры;
- Показать проявления культурных разнообразий в позитивном ключе;
- Сформировать позитивное отношение к установкам, культуры;
- Способствовать повышению межкультурной компетентности;
- Укрепление самооценки и самоуважения;
- Снизить уровень стресса от взаимодействия с другой культурой;
- Повысить адаптивные возможности психики участников;
- Повысить уровень субъективного благополучия участников тренинга.

Целевые группы тренинга:

1. Русскоговорящие:

- Беженцы из Украины, которые приехали в Италию;
- Обеспеченные люди, которых не устроил существующий режим в России и они переехали в Италию;
- Люди с двумя гражданствами;
- Студенты, которые приехали по учебе и программам обмена;
- Русскоязычные, приехавшие по работе, бизнесу и на стажировки;
- Приехавшие по воссоединению семей;
- Те, кто давно живет в Италии, но никак не может адаптироваться и вписаться в социум.

2. Итальянцы:

- Студенты, которые изучают психологию, социологию и политологию, связи с общественностью;
- Итальянцы, которые недовольны «понаехавшими»;
- Итальянцы, планирующие ехать в Россию или страны СНГ по работе, по учебе, с туристическими целями;
- Интересующиеся культурой и традициями России и СНГ;
- Итальянцы, состоящие в межнациональных браки с русскими, украинцами, белорусами и т. д.

Концептуальная модель.

Были подобраны следующие методики для определения изменения взаимоотношений после проведения трех тренингов по результативности, конструктивности и эффективности.

Методы исследования конструктивных изменений.

На аффективном уровне:

- Тест личной и ситуативной тревожности Спилбергера STAI
- Тест толерантности к неопределенности С. Баднера IAS
- Шкала воспринимаемого стресса-10 Ш. Коена PSS

На когнитивном уровне:

- Тест самооценки и самоуважения Розенберга RSES
- Шкала измерения благополучия Динера SWLS

На конативном уровне:

- Тест Томаса-Килмана Стратегии поведения в конфликте TKI
- Краткий личностный опросник Гослинга TIPI

Методы исследования результативности тренингов.

Три качественные методики, которые вписаны в тренинг как упражнения:

- проективный тест-пиктограмма «Вы и ваше окружение» И. В. Липсица
- культурный шок Морриса — Бардиер
- тест Т. Г. Стефаненко «Планета»
- анкеты обратной связи.

Методы исследования эффективности.

Межкультурные измерения Г. Хофстеде для изучения отношения к своей и другой культуре.

На основе предложенных методик разрабатываются программы трех тренингов с разным фокусом воздействия. С одной стороны, достаточно сложно разделить когнитивный, конативный и аффективный компоненты, поскольку они взаимосвязаны, с другой, данные программы тренингов составляются таким образом, чтобы сделать один из этих компонентов ведущим, но также уделяя внимание двум другим.

Для работы с аффективным компонентом в программу микстового двуязычного тренинга включены арт-терапевтические методы, дыхательные медитации и практики *mindfulness* — это позволит выразить эмоции и чувства, усилит контакт с телом, снимет внутреннее напряжение, укрепит самооценку.

С акцентом на когнитивную сторону — это микстовый тренинг с культурным ассимилятором, который был разработан после проведения диссертационного исследования такой межкультурный микстовый тренинг с методически вложенным культурным ассимилятором наиболее подходящий формат работы с когнитивным аспектами.

С акцентом на конативную сторону — тренинг совместного проектирования на основе методически вложенного гарвардского *case-study* и *mind-mapping* by Toni Busan. Сбор данных с помощью тестовых методик проходит в процессе этих трех тренингов в аффективно-ориентированном тренинге для этого используются тесты Спилбергера, Розенберга и Ш. Коена, в когнитивном — измерение культуры Хофстеде, в конативном — тест Томаса. Для обработки результатов бу-

дуг используются как методы математической статистики, так и качественные методы обработки полученных данных.

Форма тренинга:

По дизайну программы — это цикл из трех микстовых двуязычных межкультурных тренингов для смешанной русско-итальянской группы. Каждый из этих трех тренингов имеет акцент на когнитивный, конативный или аффективный компонент. Тренинг — это один из вариантов межкультурного образования (межкультурного научения) Количество участников в каждой группе 10–15 человек. Возраст потенциальных участников 18–50 лет.

Ожидаемые результаты программы:

1. Взаимоотношения между представителями межкультурных in- и out-групп позитивно меняются в ходе тренинга и это подтвердится эмпирическими данными исследования;

2. Изменение динамики взаимоотношений можно будет зафиксировать на трех уровнях — эмоциональном, когнитивном и конативном;

3. Личностные характеристики членов тренинговых групп способствуют выстраиванию позитивных межкультурных отношений. Эти личностные характеристики включают в себя самооценку, самоуважение, умение справляться со стрессом, тревожность, толерантность к неопределенности, субъективное благополучие.

Полученные данные позволяют сделать выводы о практической пользе и эффективности данных тренингов. Можно предположить, что у членов групп снизится уровень стресса и тревожности, появится больше уверенности в себе и больше ресурсов для адаптации к изменяющимся событиям в жизни, повысится уровень субъективного благополучия. Эти изменения можно будет измерить с помощью тестов, которые заявлены выше и последующей обработки с помощью методов математической статистики.

Участники почувствуют больше поддержки от окружающих, начнут выстраивать новые социальные связи, что положительно скажется на процессе интеграции в общество и снизит внутреннее и внешнее напряжение. Эти выводы планируется делать с помощью качественных методов обработки данных и результаты обработки анкет обратной связи.

В дальнейшем тренинговую программу можно будет мультиплицировать и внедрять в существующие программы адаптации мигрантов не только для русскоговорящих, но и для приезжих из других стран, которые приезжают по работе, учебе, семейным обстоятельствам. И в дальнейшем даже использовать в других странах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аргайл М. Психология счастья / М. Аргайл — 2-е изд. — СПб.: Питер. 2003. — 271с.
2. Бардиер Г. Л. Бизнес–Психология. 2-е изд. — СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2014. — 398 с.

3. Батаршев А. В. Базовые психологические свойства и самоопределение личности: Практическое руководство по психологической диагностике. — СПб.: Речь, 2005. — 208 с.
4. Берсенева Е. С. Русские и итальянцы: в чем мы схожи, а в чем разные // *Modernity: человек и культура. Сборник материалов XXIII межвузовской научной конференции 17–18 декабря 2020 года* // Отв. ред. В. А. Егоров — СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2020. — С. 124–132.
5. Берсенева Е. С. Двухязычный пакет методик для российско-итальянских кросс-культурных исследований // *Психологические исследования: актуальные направления и перспективы* // Сборник научно-практических исследований молодых ученых. — СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии. — 2020. — № 2. — Т. 1. — С. 44–54.
6. Берсенева Е. С. Культурный ассимилятор // *Психологические исследования: актуальные направления и перспективы* // Сборник научно-практических исследований молодых ученых. — СПб.: — Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2021. — № 3. — Т. 1. — С. 85–94.
7. Берсенева Е. С. Программа микстового тренинга межкультурной адаптации для россиян и итальянцев на основе культурного ассимилятора СПб // *Психологические исследования: актуальные направления и перспективы* // Сборник научно-практических исследований молодых ученых. — СПб.: — Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2021. — № 3. — Т. 1. — С. 101–108.
8. Бьюзен Т. Интеллект-карты. Полное руководство по мощному инструменту мышления». — М.: Изд-во Манн, Иванов и Фербер, 2018. — 208 с.
9. Карелина А. А. Тест описания поведения К. Томаса (адаптация Н. В. Гришиной) // *Психологические тесты* / Под ред. А. А. Карелина: в 2 т. — М., 2001. — Т. 2. — С. 69–77.
10. Куликов Л. В. Детерминанты удовлетворенности жизнью / Общество и политика // под ред. В. Ю. Большакова. — СПб.: Изд-во СпбГУ, 2000. — С. 476–510.
11. Леонтьев Д. А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. — М.: Смысл, 2009. — 511 с.
12. Любомирски С. Мифы о счастье. [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.thevoicemag.ru/psychology/psychology/mify-o-schaste/> (дата обращения: 28.05.2022).
13. Любомирски С. Психология счастья. Новый подход. — СПб.: Издательство «Питер», 2014. — 352 с.
14. Попова (Смолик) С. Ю., Пронина Е. В. Кейс-стади: принципы создания и использования. — Тверь: Изд-во «СКФ-офис», 2015. — 114 с.
15. Селигман М. Путь к процветанию. Новое понимание счастья и благополучия / Пер. с англ. Е. Межевич, С. Филина. — М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. — 440 с.
16. Стефаненко Т. Г. Этнопсихология. Учебник для вузов / Т. Г. Стефаненко. — 4-е изд., испр. и доп. — М.: Аспект Пресс, 2009. — 368 с.

17. Франкл В. Человек в поисках смысла. — М.: Прогресс, 1990. — 368 с.
18. Чудновский В. Э. Смысл жизни и судьба человека / В. Э. Чудновский // Психолого-педагогические и философские проблемы смысла жизни. — М.: ПИ РАО, 1997. — С. 57–72.
19. Шамионов Р. М. Субъективное благополучие личности: психологическая картина и факторы. — Саратов: Изд-во «Научная книга», 2008. — 296 с.
20. Шевеленкова Т. Д., Фесенко П. П. Психологическое благополучие личности (обзор концепций и методика исследования) // Психологическая диагностика. — 2005. — № 3. — С. 95–129.
21. Эммонс Р. А., Маккалоу М. Э. Психология благодарности. — Нью-Йорк: Издательство Оксфордского университета, 2004.
22. Diener E., Suh E. M., Lucas R. E., and Smith H. L. Subjective Well-Being: Three Decades of Progress // Psychological Bulletin. — 1999, Vol. 125. — № 2. — Pp. 276–302.
23. Kashdan T. Curious. Discover the Missing Ingredient to a Fulfilling Life. — Harper Perennial; Reprint edition, 2010. — p. 336.
24. Kilmann R. H. Celebrating the Thomas-Kilmann Conflict Mode Instrument (TKI) and Systemwide Conflict Management. — Kilmann Diagnostics Website, 2014.
25. Morris C. G. Psychology. 8-th ed., 1993.
26. Richardson G. A. Case as a component of organizational and methodological support of distance learning. [Электронный ресурс]. — URL: <http://ito.edu.ru/2006/Moscow/III/2/III-2-6238.Html> (дата обращения: 28.05.2022).
27. Ryff, C.D., Keyes, C.L.M. The structure of psychological well-being revisited // Journal of Personality and Social Psychology. 1995. Vol. 69.
28. Tajfel H. Social psychology of intergroup relations // Annual review of psychology. — 1982. — T. 33. — № 1. — С. 1–39.

УДК 821.161.1

Железняк Дарья Романовна,
магистрант Северо-Кавказского федерального университета,
soul.darya@bk.ru

ОБРАЗ КИРИЛЛОВА В РОМАНЕ «БЕСЫ» И ЕГО МЕСТО В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

В данной работе была предпринята попытка актуализировать проблему неоднозначности интерпретации образа Кириллова, его многомерности и художественной значимости в идейном пространстве романа «Бесы» через философские категории веры, абсурда, «живой жизни», «богочеловека» / «человекобога», «свободы-к-смерти», а также введенной автором статьи категории — «свободы-к-жизни». Исследование лежит в русле экзистенциального литературоведения и рассматривает персонажа с позиций художественно-философской рефлексии автора.

Ключевые слова: образ Кириллова, абсурд, «свобода-к-смерти», «человекобог», «живая жизнь», «свобода-к-жизни».

Zheleznyak D. R.
THE IMAGE OF KIRILLOV IN THE NOVEL “DEMONS” AND ITS PLACE IN F. M. DOSTOYEVSKY’S ARTISTIC PHILOSOPHY

This article attempts to actualize the problem of the ambiguity of interpretation the image of Kirillov, its multidimensionality and artistic significance in the ideological space of the novel “Demons” through the philosophical categories of faith, absurdity, “living life”, “god-man” / “man-god”, “freedom-to-death”, as well as the category introduced by the author of the research — “freedom-to-life”. The work is carried out in line with existential literary criticism and examines the character from the standpoint of the author’s artistic and philosophical reflection.

Keywords: image of Kirillov, absurdity, “freedom-to-death”, “man-god”, “living life”, “freedom-to-life”.

Образ Алексея Кириллова, героя романа Ф. М. Достоевского «Бесы» нередко становился объектом интереса ученых, в особенности, исследователей философского дискурса в творчестве писателя. Весь романский путь Кириллова есть его воплощение в пределах уже принятого решения. Как отметил А. Камю,

на самом деле, в мире есть лишь «одна по-настоящему серьезная философская проблема — проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, — значит ответить на фундаментальный вопрос философии» [8, с. 24]. И Кириллов на этот вопрос по-своему отвечает, чем нередко вызывает критическую и даже скептическую реакцию интерпретаторов. Образ персонажа рассматривается в русле продолжения «богоборческих» идей Родиона Раскольникова, осмелившегося на бунт. Но на наш взгляд, образ данного персонажа является весьма категоричным, но отнюдь не столь однозначным, а весь духовный потенциал Кириллова направлен не на противостояние Божественному, а на поиск диалога с Ним.

«Пусть узнают раз навсегда <...> Все узнают», — твердит Кириллов, охваченный агонией на «пороге» смерти; «Кому узнавать-то? Тут я да вы...», — зычит Верховенский [3, с. 471]. В этих его словах вероятно и скрыта главная посылка всей философской системы Кириллова: индивидуальное и вселенское есть суть одно, ответственный поступок одного «человекобога» спасет все человечество от страха смерти. Но истинна ли эта посылка в полной мере: спасает «человекобог» или «Богочеловек»? Молодой инженер, провозгласивший абсурд, на самом деле апеллирует не к людям, а к кому-то Иному, недоступному и абсолютному. Его «логическое» самоубийство, как отметил Г. Чхартишвили, «это попытка разбудить спящего Бога, услышать от него: «Не стреляйтесь, Алексей Нилыч, Я есмь, все в порядке» [15, с. 141]. Но даже это «Я есмь» не решило бы в данном случае проблему невыносимости абсурдной логики человеческого существования: с одной стороны, Кириллов утверждает, что «Всё хорошо, всё. Всем тем хорошо, кто знает, что всё хорошо» [3, с. 188], а с другой: «вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке», ибо законы природы заставили даже «Его» жить «среди лжи и умереть за ложь», и потому вся жизнь лишь «одно сумасшествие» и «диаволов водевиль» [3, с. 471].

Сёрен Кьеркегор отмечал: «Либо существует парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит в абсолютном отношении к абсолюту, либо Авраам погиб» [9, с. 116]. Философ здесь пытался репрезентировать парадоксальную сущность первоначального религиозного опыта, которая не может быть описана в смысловых терминах логики. Вера Авраама возможна только в силу ее абсурда: «Нужно чисто человеческое мужество, чтобы отказаться от всего временного ради обретения вечности, <...> однако парадоксальное и скромное мужество необходимо для того, чтобы постичь всю временность силой абсурда, и такое мужество — это мужество веры» [9, с. 45]. Но почему тогда Кириллов, так чувствующий и понимающий абсурд, так близко подошедший к тому отделяющему человека от Бога «порогу», все-таки оказывается не способен обрести спасительную веру?

В антропоцентрическом художественном мире Достоевского краеугольным камнем является именно вера, вера в бессмертие человека, в Божественный промысел о каждом «из малых сих». Только в свете Слова Христа раскрывается смысл диалектически разрывающегося человека и того несовершенного-совершенного в своих амбивалентностях мира, в котором он вынужден пребывать. И так как

никакая идея или теория не может обеспечить религиозную веру в качестве необходимого следствия, то существует некоторая пропасть, и путь к обретению веры лежит в плоскости преодоления этого «зазора» через «прыжок» (по Кьеркегору — «прыжок веры»). «Но возможно ли веровать? <...> Видите: или все в вере, или ничего!..», — произносит Ставрогин в рукописных редакциях к «Бесам» [4, с. 185–187]. В своих поисках путей обретения Бога художественно-философская мысль Достоевского крайне сближается с религиозно-философскими посылками С. Кьеркегора.

Болезненность, корень которой в непримиримой логике абсурда, просвечивает сквозь образ Кириллова, угнетенного осознанием неразрешимости поставленных им вопросов. Для героя существование человека «либо обманчиво, либо вечно» [8, с. 81]; что по сути является одной из главных религиозно-философских проблем во всем творчестве Достоевского. Либо душа человека бессмертна, и «живая жизнь» действительно есть, либо все человеческое очень условно: Бога нет и все позволено. Прийти к одному решению у Кириллова не получается, а потому абсурд торжествует через то его последнее решающее действие, которое и становится самостоятельным и наиболее значимым его высказыванием.

Почему все-таки Кириллов не спасается силой своего абсурда? Ведь в нем заложено нечто большее, чем сухая теория, он действительно «хорош». Шатов как-то произносит: «...если б вы могли отказаться от ваших ужасных фантазий и бросить ваш атеистический бред ... о, какой бы вы были человек, Кириллов!» [3, с. 436]. И это главный и ужаснейший парадокс этого образа. По ходу романа умиленный лепет «святого» (как называет его В. В. Розанов) Кириллова [13, с. 541], раскрывающий неоднозначность героя, все настойчивее отсылает к аскетической составляющей образа. Он не спит ночами, пьет чай и ходит, без сомнений утверждает, что «очень счастлив», что любит детей и жизнь, рассказывает, как молится («Я всему молюсь. Видите, паук ползет по стене, я смотрю и благодарен ему за то, что ползет») [3, с. 187–189]. Достоевский дал герою и оправдывающую всякого сцену с ребенком, и фамилию одного из своих любимых святых — святителя Тихона Задонского (в миру Тимофея Кириллова). К. В. Мочульский отмечал: «В этом символическом сближении атеиста со святым — разгадка неверия Кириллова <...> его атеизм порожден иступленной любовью к Богу и отчаянием богооставленности» [12, с. 345]. Данная мысль кажется нам примечательной, так как лиминальный Кириллов занимает в романе (вместе с образом Николая Ставрогина), на наш взгляд, особое место: он оказывается ближе всего к некоторому большому обновлению, к новому становлению. Но становления не происходит. Кириллов взвалил на себя непосильную ношу — преодолеть абсурд мира своеволием и жертвой. По меткому замечанию С. С. Аванесова, свобода воли «понимается, таким образом, как обязанность» [1, с. 44], как невыносимая и безысходная обязанность, которую герой сам на себя возложил. Кириллов вводит метафизическую границу, преодоление которой сделает его «человекобогом», но в итоге приводит к некоторому жуткому искажению его чистой, кристаллизованной природы.

Абсурд в системе идей Достоевского не преодолевается отказом и бунтом, он преодолевается утверждением, «живой жизнью» и верой. Камю писал, что самоубийство, на самом деле, «есть полная противоположность бунта, так как предполагает согласие» [8, с. 53]. Так, герой соглашается умереть «за ложь», тем самым признавая и принимая подавляющую силу того самого «дивалова водевиля». Снова обратимся к словам праотца экзистенциальной философии С. Кьеркегора: «...мы вполне можем найти самоубийцу, который в высшей степени убежден в бессмертии души, но всё существо которого настолько искажено, что благодаря такому отчаянному шагу он рассчитывает обрести абсолютную форму для своего духа [10, с. 691]. Данный тезис кажется нам абсолютно точно применимым к феноменологии образа Кириллова.

Как утверждает философ Н. А. Бердяев, Кириллов «верит не в будущую вечную, а в здешнюю вечную жизнь, когда время вдруг останавливается и будет вечно» [2, с. 487]. Однако, следует уточнить, что понимание «вечной жизни» у инженера-самоубийцы особое — это есть бессмертие, «которое стоит выше противоположности жизни и не-жизни и которое включает смерть как свой собственный момент» [6, с. 25]. Подтверждает это и его главная мысль, которая была вынесена им, пока его «Бог всю жизнь мучил»; она состоит в следующей фразе: «Вся свобода будет тогда, когда будет все равно, жить или не жить. Вот всему цель» [3, с. 93–94]. Эта «свобода-к-смерти», если понимать ее так, как определил М. Хайдеггер, дает Кириллову возможность на протяжении своего романного пути «...быть самим собой, но собой в страстной, отрешившейся от иллюзий людей, фактичной, в себе самой уверенной свободе к смерти» [14, с. 266]. Но кто способен на смерть, тот способен и на жизнь, а «свобода-к-смерти» не может не обнаружить возможность пути и к иной онтологической форме свободы — «свободе-к-жизни».

Приведем отрывок из одного весьма значимого рассуждения Кириллова, которое, на наш взгляд, определяет глубинный вектор его теории «жизни»: «Когда мне было десять лет, я зимой закрывал глаза нарочно и представлял лист — зеленый, яркий с жилками, и солнце блестит. Я открывал глаза и не верил, потому что очень хорошо, и опять закрывал. <...> Я не аллегория, я просто лист, один лист. Лист хорош. Все хорошо» [3, с. 188]. Нельзя не отметить, насколько близок здесь Кириллов к видению той самой «живой жизни», не имеющей по своей сути никаких определенных теоретических границ. Хотя в декабрьском выпуске «Дневника писателя» за 1876 г. Достоевский напишет: «Словом, идея о бессмертии — это сама жизнь, живая жизнь, ее окончательная формула и главный источник истины и правильного сознания для человечества» [5, с. 49–50]. Но и сама идея о бессмертии есть не просто «идея», она как живая вода, преодолевающая главную границу жизни-смерти, насыщает смыслом все сущее. В этой записи помещается титанический смысл религии Достоевского, в которой, по словам Д. С. Мережковского, «может и должен быть вопрос только о степени внутренней чистоты, одухотворенности последовательных религиозных воплощений, символов, о степени ясности, прозрачности стеклянных стенок того сосуда, в котором заключается драгоценная влага. Эта влага — живящая и живая: она

не только живит, но и сама живет; она вечно бродит...» [11, с. 332]. В этом образе константа «живая жизнь» и идея бессмертия души сливаются в единое основание художественной философии Достоевского.

Но «пред-понимание» Кириллова «живой жизни» не спасает его. Примат «своеволия» вытесняет возможность Спасения. Так, потенциально способный на «жизнь» метафизик Кириллов погибает, а сама смерть героя останавливает его, не дав прорваться к *свободе-к-жизни*. Хотя, следуя теории самого героя, можно увидеть в его поступке и то, что, собственно, и являет собой иной этап прорыва к трансцендентному (у Кириллова — это становление «человекобогом»). Однако «человекобожеская» теория оказывается обреченной. В художественной аксиологии Достоевского над всеми «заблуждениями и ошибками» сияет неугаемое солнце вечной истины ... — Богочеловек Христос» [7, с. 269]; а разница между «человекобогом» и «боогочеловеком» колоссальна. Именно поэтому Кириллов, алчущий обрести Бога и не находящий его, стоит в позиции экзистенциальной разомкнутости к смерти, а не к «живой жизни». А следует это из того, что «исходное условие кирилловского дискурса («Бог мёртв») преодолевает его результат («я бог»): зачатый в человеческом сознании бог рождается мёртвым и может быть только «богом мёртвых» (Лк 20:38) [1, с. 44–45]. А Христос — Бог живых, Бог бессмертных, Бог свободных-к-жизни.

Таким образом, содержание индивидуально-авторских мировоззренческих посылок относительно образа Кириллова неоднозначно и многомерно. Наряду с аскетической природой, детской простотой и желанием спасти человечество от «страха смерти», героя раскалывает парадоксальное искажение, которое не дает ему преодолеть абсурдный ужас человеческого существования, лишённого божественного порядка, в пользу того, что «*все хорошо*». «Человекобожеское» искажение природы образа только подталкивает его провозгласить своим самоубийством торжество смерти как не-жизни и никогда уже не дойти до «*живой жизни*», которая в образе кирилловского «листа», в его любви к детям, в молитве «всему», в «минутах вечной гармонии» все-таки блеснула в романе светом своей Истинности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аванесов С. С. Amor mortis (Диалектика вольной смерти в творчестве Ф. М. Достоевского) // Вестник ТГУ. — 2003. — № 277. — С. 37–49.
2. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского // Русская идея. Миросозерцание Достоевского. — М.: Издательство «Э», 2016. — С. 311–510.
3. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. / АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом); редкол.: В. Г. Базанов (отв. ред.) и др. — Л.: Наука. Ленинградское отделение. — Т. 10. Бесы: Роман в 3 ч. / текст подгот. Н. Ф. Буданова. — 519 с.
4. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. / АН СССР, ИРЛИ (Пушкинский Дом); редкол.: В. Г. Базанов (отв. ред.) и др. — Л.: На-

ука. Ленинградское отделение, 1974. — Т. 11. Бесы. Глава «У Тихона»: Рукописные ред. / текст подгот. И. А. Битюгова и др. — 415 с.

5. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. / АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом); редкол.: В. Г. Базанов (отв. ред.) и др. — Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1982. — Т. 24. Дневник писателя за 1876 год. Ноябрь-декабрь / текст подгот. и примеч. сост. В. Е. Ветловская и др.; ред. Е. И. Кийко, Г. М. Фридлендер. — 518 с.

6. Евлампиев И. И. Кириллов и Христос. Самоубийцы Достоевского и проблема бессмертия // Вопросы философии. — 1998. — № 3. — С. 18–34. [Электронный ресурс]. — URL: <http://anthropology.ru/ru/text/evlampiev-ii/kirillov-i-hristos-samoubiytsy-dostoevskogo-i-problema-bessmertiya> (дата обращения: 10.04.2022).

7. Иустин (Попович), преподобный. Достоевский о Европе и славянстве / [Вступ. ст. Н. К. Симакова, пер. с серб. Л. Н. Даниленко]. — СПб.: ИД «Адмиралтейство», 1998. — 271 с.

8. Камю А. Миф о сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. Философия Политика. Искусство. — М., 1990. — С. 23–92.

9. Кьеркегор С. Страх и трепет / Пер. с дат. Изд. 2-е, дополненное и исправленное. — М.: Культурная революция, 2010. — 488 с.

10. Кьеркегор С. Или — или: Фрагмент из жизни: в 2 ч.; пер. с дат., вступ. ст., коммент., примеч. Н. Исаевой и С. Исаева. — СПб.: Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии: Амфора. ТИД Амфора, 2011. — 823 с.

11. Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский / Изд. подг. Е. А. Андрущенко. — М.: Наука, 2000. — 588 с.

12. Мочульский К. В. Достоевский: Жизнь и творчество. — Париж: YMCA-PRESS, 1980. — 564 с.

13. Розанов В. В. На лекции о Достоевском // Собрание сочинений. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Лит. очерки. О писательстве и писателях / Под общ. ред. А. Н. Николюкина. — М.: Республика, 1996. — С. 539–546.

14. Хайдеггер М. Бытие и время; пер. с нем. В. В. Биbihина. — М.: Ad Marginem, 1997. — 452 с.

15. Чхартишвили Г. Писатель и самоубийство. — М.: Новое литературное обозрение, 2000. — 576 с.

УДК 130.2

Ивлев Ярослав Сергеевич,
магистр философии,
аспирант факультета философии
Русской христианской гуманитарной академии,
yarosivlev@gmail.com

ВЛИЯНИЕ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ТЕНДЕНЦИЙ АНГЛОСАКСОНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ АМЕРИКИ И ЕВРОПЫ НА РОССИЮ ЭПОХИ ПЕТРА ВЕЛИКОГО

Данная статья посвящена вопросам взаимосвязи и «цивилизационного» влияния англосаксонского народа на население Российской империи эпохи Петра I. Раскрывается причина фактически одностороннего характера этих тенденций, связанная, прежде всего, с экономическим, техническим и образовательным отставанием Российской империи от ведущих европейских держав, ином способе мышления, основанном на традиционном патриархальном укладе жизни. Изучается феномен и философия мышления англосаксонской цивилизации и практический успех в глобализации своей модели в мировом сообществе. Дается оценка деятельности Петра Великого его западными современниками.

Ключевые слова: глобализация, цивилизация, англосаксы, западное мышление, философия духа.

Ivlev Y. S.

THE INFLUENCE OF GLOBALIZATION TRENDS IN THE ANGLO-SAXON CIVILIZATION OF AMERICA AND EUROPE ON RUSSIA IN THE ERA OF PETER THE GREAT

This article is devoted to the issues of interrelation and “civilizational” influence of the Anglo-Saxon people on the population of the Russian Empire of the era of Peter I. The reason for the actually unilateral nature of these trends is revealed, primarily related to the economic, technical and educational lag of the Russian Empire from the leading European powers, a different way of thinking based on the traditional patriarchal way of life. The phenomenon and philosophy of thinking of the Anglo-Saxon civilization and the practical success in the globalization of its model in the world community are studied. An assessment of the activities of Peter the Great by his Western contemporaries is given.

Keywords: globalization, civilization, Anglo-Saxons, Western thinking, philosophy of the spirit.

В статье рассматривается философия духа англосаксонского народа, обустраивающая культуру его поведения, а также глобализационный успех в международных взаимоотношениях и, в частности, влияние на Российскую империю эпохи Петра I.

Глобализация понятие многосоставное и подразумевает процесс всемирной экономической, политической, культурной и религиозной интеграции и унификации стран мира. Карл Маркс в письме Фридриху Энгельсу в 1850-х годах под этим словом подразумевал активную международную торговлю, утверждая, что с выходом Японии и Калифорнии на мировой рынок глобализация свершилась [1, с. 192].

Не смотря на то, что под глобализацией, прежде всего, понимается интеграция национальных хозяйств в общий мировой рынок, в действительности ее проводниками являются политические и военные государственные институты, культурное и духовное влияние, а также частный крупный капитал (транснациональные компании), причем доля последнего возрастает и становится преобладающей.

Процесс глобализации стран является разноректорным, где одни страны с более значимым экономическим и политическим весом в значительно большей степени влияют на более слабые и менее развитые, а последние страны становятся глобализуемыми региональными державами и сверхдержавами. Помимо торгово-экономических и политических процессов глобализации, культурная экспансия наиболее сильных держав в отношении экономически и политически зависимых от них стран, происходит параллельно вовлечению последних в свою орбиту влияния.

Подобное можно было наблюдать в период расцвета могущества Британской империи, когда Великобритания, как метрополия, установила в своих колониях английский порядок и меры весов и стандартизации. Например, в Индии английский язык стал государственным, а английская национальная игра «крикет» стала популярным видом спорта, а английская система единиц до наших дней используется бывшей британской колонией — США.

До того времени как США стали доминировать в мировом хозяйственном сообществе (это произошло примерно со времени окончания Первой мировой войны в 1918 году) другим важным центром глобализационных тенденций более двух тысяч лет был европейский континент. Глобализация тесно связана с цивилизацией общества. Страны, находящиеся на более высоком витке цивилизационного развития, обычно становятся акторами глобализационных сил в мире. Для цивилизации как стадии общественного развития характерно выделение социума из природы и возникновение расхождений (вплоть до противоречий) между естественными и искусственными факторами развития общества [3, с. 288]. Для такого общества характерно превалирование искусственных производительных сил (техники и технологий, профессионального опыта, знаний и раз-

деление труда) над естественными (первичными силами, возникшими в результате естественного обладания средствами жизни и труда), а также преобладание социализации жизнедеятельности человека и рационализация мышления.

Цивилизация в целом — это стадия всемирного исторического процесса, связанная с достижением определённого уровня социальности (стадия саморегуляции и самопроизводства при относительной независимости от природы и дифференцированности общественного сознания). Поскольку с цивилизационной точки зрения мир развит неравномерно, то цивилизация — это локализованное во времени и пространстве общество. Локальные цивилизации являются целостными системами, представляющими собой комплексы экономической, политической, социальной и духовной подсистем, и развивающиеся по законам витальных циклов [4, с. 28].

Первый цивилизационный всплеск на территории Европы наблюдался с VII века до н. э. в Древней Греции. Следующим этапом европейского доминирования был Рим. В эпоху мореплавания и открытия новых континентов, обрели могущество морские европейские державы, такие как Португалия, Испания, Великобритания. Эти империи колонизировали и поделили между собой большую часть обитаемой суши, внесли глубокие культурные изменения в жизнь аборигенов захваченных территорий. Так, в Южной Америке, местные жители заговорили на европейских языках, основанных на латинице, а континент приобрел название «Латинская Америка», в которой основной религией стало католическое христианство с духовно-административным центром в Ватикане.

Российская империя эпохи Петра I не была в числе ведущих экономических европейских держав. Этому препятствовали объективные причины. К тому времени российское государство не имело достаточного морского выхода для развития международной торговли или возможности колонизации новых континентов, подобно западноевропейским морским державам. Поэтому для российского императора Петра I одной стратегически важных задач было отвоевать в начале XVIII века выход к Балтийскому морю, поскольку оно напрямую связывало Русское государство с самыми передовыми и значимыми государствами Западной Европы. Вплоть до окончания Северной войны и завоевания части побережья Балтийского моря, Россия в эпоху Петра Великого в самом начале его правления была традиционной патриархальной азиатско-европейской державой, с православным видением христианства, с ориентиром на византийские традиции.

Цивилизационно и технологически более развитые государства Западной Европы проявляли глобализационные тенденции как во времена средневековой Руси, так и в эпоху петровской России. Исторически события сложились так, что духовная экспансия стран Западной Европы, сопровождаемая в иных случаях вооруженным насилием (Ливонские походы 1240–1242 годы) с целью обращения русских земель в католичество и духовное подчинение их население Риму, не увенчалась успехом. Православие глубоко укоренилось в русском народе, и Русская православная церковь сумела отстоять свои религиозные традиции и, по большому счету, не подверглась влиянию католического миссионер-

ства. Однако другие сферы российского государства, например, экономическая, культурно-бытовая подверглись значительной «европеизации», в немалой степени по воле государя России Петра Великого, видевшего значительное техническое, экономическое и культурно-бытовое превосходство целого ряда западно-европейских стран, таких как Великобритания, Франция, Голландия. Поэтому, ввиду вышеизложенного, замысел Петра Великого преодолеть «цивилизационное» отставание был достаточно обоснованным.

Исторические факты показывают, что в менее «цивилизационных» странах существует тенденция добровольного вовлечения в глобализационные процессы более «цивилизованными» инициативой лидеров государств. Так византийские императоры-соправители Василий II и Константин VIII, как хранители и защитники традиций Православной Церкви и всех православных народов, вовлекли Киевскую Русь в орбиту своего влияния, тем самым многократно уменьшая вероятность ее нападения на Византию. Однако и сам русский князь Владимир изъявил волю крестить языческую Русь в 988 году. Это событие стало первым значительным духовно-культурным явлением, решавшим практические задачи внутри государства, способствовавшим объединению восточнославянских народов и собиранию русских земель в единое государство. Петр I также видел пользу в «европеизации» Российской империи и усилению ее инициировал. Значительным вкладом в этот процесс внесла англосаксонская цивилизация, главным местом расселения которой с середины V века стала Англия.

Древнегерманские племена англ и саксы до Великого переселения народов, начавшегося в 354 году н. э. когда азиатские племена гунны вторглись в Европу с целью ее захвата, населяли относительно небольшую территорию. Англ обитали на территории современной южной Дании и северной Германии (земля Шлезвиг-Гольштейн). Саксы занимали территорию Восточных Нидерландов, и северной Германии и делились между собой на вестфалов на западе (земля между реками Рейном и Везером), энгров в центре (в районе реки Везер) и остфалов на востоке (между реками Везер и Эльба). В середине V века племена англов и саксов двинулись на остров Британия и в 449 году захватили ее. Борьба древнегерманских племен с местными кельтскими племенами (в основном с бриттами) длилась около 180 лет и закончилась к началу VII века.

К концу V века Англия была поделена на 3 территории: королевства англов, саксов и ютов (Кент). С того времени королевства англов и саксов представляли собой основу Британского острова, взаимоотношения между которыми привели к выравниванию культурных, языковых и правовых различий. Существование на этой земле коренного племени бриттов обычно игнорировалось, оно не имело существенного веса в политических делах. В культурной и социальной сфере общества позднее V века в Британии произошел существенный сдвиг. Всех жителей англо-саксонских королевств начали называть англами и саксами, а к 8 веку всё население Британского острова —англами. Основу современного английского языка образовали языки англов, саксов и ютов (Дания). С этого времени Британию можно условно назвать англосаксонским миром в пределах Британских островов.

Несмотря на абсолютное меньшинство в численности племени англосаксов (около 1/8) в V–VI веках от общего числа населения Британии, по большей части они сформировали язык, государственность, политическую систему и привнесли с континентальной Европы христианскую веру. Поэтому значение англосаксонского народа стало основополагающим для формирования культуры современной Англии. Британская империя среди всех колониальных держав имела наибольший успех в подчинении чужих территорий. Так в ее наивысший расцвет к 1919 году Британская империя имела самую большую когда-либо существовавшую среди всех государств мира площадь и население: около 31,78 млн км квадратных (1/5 всей земной суши) и около 480 млн. населения (1/4 от населения земли).

Для того чтобы понимать причины практических успехов англосаксонской цивилизации в международных делах, можно обратиться к анализу английской литературы. Английский дух и философия мышления имеют свои особенности, отличные от других национальностей. Так английский менталитет имеет в себе черты ярко выраженного индивидуализма, а также отношение к миру как непрерывная борьба за существование. Кроме этого, англосаксонское мышление основано на рационализме, логике и порядке, что в целом свойственно «западному» человеку.

В 1651 году английский философ Томас Гоббс написал сочинение «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского», посвященное проблемам государства, где использует имя библейского чудовища Левиафана («смертного бога») как образ могущественного государства. В этом сочинении Гоббс делает выводы о том, что для человечества естественное состояние — это враждовать друг с другом: «Война всех против всех» и продолжает идею, что «Человек человеку волк». Гоббс делает вывод о том, что для того, чтобы человечеству не враждовать между собой и остаться в живых, необходимо отказаться от части своих естественных прав по негласно заключаемому договору в пользу государства, как хранителя порядка и регулятора взаимоотношений между людьми. В «Левиафане» Томаса Гоббса можно обнаружить философию английского менталитета: индивидуализм, враждебность людей друг к другу и организация порядка (признание необходимым договариваться между людьми для сохранения жизни и мира).

Позднее в XIX веке английский натуралист Чарльз Дарвин описывает теорию эволюции животного мира, в котором жизнь — это борьба. Выживает сильнейший, а слабые погибают. Впоследствии его теория была развита в антропологическом ключе социальными дарвинистами, где решающим фактором социальной жизни человека считалась принадлежность его к природному миру, а биологические различия причиной его социальных различий. На идеях дарвинизма о естественном отборе законов природы возникла теория «расовой борьбы» (борьба между собой различных рас, как разных биологических видов за существование). Дарвинизм не был догматическим учением, обосновывающим расизм, но оказался инструментом апологетов расовой теории, на которую опирались нацисты. Социальный дарвинизм в значительной степени поддер-

живался многими американскими мыслителями в конце XIX века для обоснования идеи англо-саксонского расового превосходства. Сторонники социал-дарвинизма не без оснований считали, что мировое господство уже достигнуто «белой расой». [8, с. 172–173]

Американский социал-дарвинист Уильям Грэм Самнер считал, что лучшим человеком, способным выиграть борьбу за существование, является американский бизнесмен, а государственные налоги и предписания угрожают выживанию этого бизнесмена.

Колониальная Британия широко использовала принцип «разделяй и властвуй» в отношении своих колоний, население которых было велико, например, в Индии, где англичанам удавалось успешно управлять страной с огромной территорией и населением во много превосходящих их метрополию. Британская империя в философском смысле была основана на принципе превосходства этноса англосаксов, верховенства «расы завоевателей».

В немалой степени на формирование мировоззрения стран англосаксонского мира повлияла христианская религия и ее ответвление — протестантизм. Потомки англосаксов — англичане — в ходе образования Британской империей «белых» колоний, привнесли на новые земли протестантскую веру и культуру (США, Канада, Австралия, Новая Зеландия), процент, в которых от всего населения значительный, а в ядре англо-саксонской цивилизации США и Великобритании составляет более половины от всех жителей. В Германии, как в исторической родине англосаксонского племени, число протестантов достигает более 1/3 от общего населения страны (Согласно данным из исследования центра Pew Research Center, 2010 год). Однако, если у современного англичанина единичность с англосаксонским этнонимом составляет около 30%, то у современного немца совпадение на уровне статистической погрешности. Поэтому сегодня Германию можно назвать страной англосаксов в основном в историческом ракурсе, а Англию — в фактическом.

С философской точки зрения появление протестантизма как отдельной христианской ветви подразумевало либерализацию духовных католических традиций, сильный дух, независимость мышления и критическое переосмысление сложившихся традиционных устоев и обстоятельств, поскольку подвергнуть сомнению авторитет Римско-католической церкви, было серьезным вызовом. Немецкий христианский богослов М. Лютер не умолчал о кажущихся ему несправедливыми деяниях католической церкви и в 1517 году выступил с протестом против нее с 95 тезисами критики, за что впоследствии был объявлен католической церковью преступным еретиком.

В XVII столетии лидер английской буржуазной революции и ныне весьма популярный в Британии Оливер Кромвель, без всякого сомнения, считал не весь христианский мир, а лишь англичан «народом Бога», а Британию — «Новым Израилем». В 1653 году, произнеся свою первую речь в парламенте, Кромвель заявил, что Англия была призвана Богом, как когда-то иудеи, чтобы править вместе с Богом и исполнять его волю. Английское рациональное мышление на протяжении веков способствовало «цивилизационному» росту, техническому и тех-

нологическому преимуществу перед другими культурами. Так Англия одной из первых в мире совершила промышленную революцию и перешла от феодального уклада общества к буржуазному капиталистическому.

До того времени, как земли, находящиеся в границах современного государства США стали территорией англосаксонского доминирования, разные европейские державы, такие как Испания, Голландия, Франция стремились там распространить свое влияние.

Взаимоотношения между Британскими колониями в Новом Свете и Российской империей во время правления Петра I только начинали формироваться. Однако торгово-экономические и культурные отношения между британскими колониями в Северной Америке и Российским государством существовали задолго до периода правления Петра I. На старославянском языке об Америке упоминается в рукописном труде Максима Грека в 1540 году в Москве. В начале XVII века русские купцы, находящиеся в Британии, были заинтересованы промыслом по выделке бобровых шкур в Новом Свете и спонсировали экспедицию британского исследователя Генри Гудзона в Северную Америку. В честь Гудзона называли реки и залив в Америке. Так инициативой русских предпринимателей произошло небольшое культурное влияние на американскую землю.

В 1698 году Петр I испытывал интерес к производимому Северной Америке табаку. Российский император встретился в Лондоне с основателем одной из американских колоний Уильямом Пенсом. Петр I искал кратчайший морской путь из России в Америку. Его указом была снаряжена экспедиция под руководством Витуса Беринга.

Петр I имел планы в Америке по праву первооткрывателя новых земель как можно дальше на юг распространить русские владения по северо-западному берегу, поближе к испанским владениям, поскольку тем шире в дальнейшем оказались бы владения России в Новом Свете. В идеале Беринг должен был доплыть до Калифорнии. Для этой цели император Петр Великий приказал организовать морские экспедиции. К началу XVIII века Америка, в связи с недостаточной освоенностью территории и отсутствием сложившихся признаков государственности, была объектом экспансии не только ведущих европейских держав, но и возрастающей в могуществе Российской империи. Таким образом, российское государство приносило глобализационные тенденции на американский континент.

В эпоху Петра I была подготовлена исследовательская почва к будущим торгово-экономическим отношениям с Новым Светом, а также к концу XVIII века к созданию российско-американской торговой компании и русской колонизации Аляски. Оценивая вклад глобализационный вклад Российской империи в мировое сообщество в эпоху правления Петра I, можно проследить значительный рост ее могущества и влияния в первой четверти XVIII века (от начала Северной войны до смерти императора Петра). Весомый вклад в рост влияния российского государства оказало завоевание выхода к морю, а также технические и правовые внутренние изменения, произошедшие в эпоху правления Петра I.

При строительстве флота и реорганизации армии Пётр был вынужден опираться на иностранных специалистов, значительное число из которых были английские и голландские мастера. Посольство завербовало в Россию несколько сотен специалистов по корабельному делу, закупило военное и прочее оборудование. Петр Великий также способствовал созданию русской науки. Его указом была открыта в 1724 году Петербургская академия наук [5, с. 288].

По возвращении Петра I на родину в 1698 году началась его преобразовательская деятельность, направленная вначале на изменение внешних признаков, отличающих старославянский уклад жизни от западноевропейского. В Преображенском дворце Пётр начал резать бороды вельможам, и уже в 1698 году был издан его указ «О ношении немецкого платья, о бритьи бород и усов, о хождении раскольников в указанном для них одеянии», запретивший ношение бород [2, с. 25]. Петр I совершил Кожуховские маневры в 1694 году, которые показали преимущество иностранных полков перед стрельцами. Азовские походы, в которых участвовали четыре регулярных полка (Преображенский, Семеновский, Лефортовский и Бутырский) окончательно убедили Петра в малой пригодности войск старой организации.

Стремление Петра I сделать Россию «цивилизованной» Европой является причиной и одновременно следствием глобализационных процессов европейских держав и, в частности, англосаксонского мира. К концу XVII века для Петра Великого после возвращения из поездки в Европу было очевидно, что для того, чтобы Русскому государству равноправно легитимно сосуществовать рядом с ведущими европейскими государствами, необходимо было практически заново создать административно-хозяйственный кластер русского общества, а старый предать забвению. Петр видел сильное отставание во многих сферах быта русского народа от западноевропейского. В частности, этому времени в Британии уже произошла аграрная революция. В сельском хозяйстве государства развивалось высокотоварное фермерское производство продукции. Английские фермеры в сельском хозяйстве уже в XVIII веке применяли машины, паровые плуги, использовались минеральные удобрения.

Освоение Америки и Вест-Индии Англией, а также каперство, стимулировали развитие торгового и военно-морского флота. Колонизация новых территорий способствовало росту капитала в Англии, что в совокупности с аграрной революцией привело уже к концу XVIII века к первой в мире промышленной революции, означавшей переход от аграрного общества к индустриальному.

Российское государство к концу XVII века было аграрной страной, с малым количеством городов и отсутствием светских научных и образовательных учреждений. «Цивилизационное» отставание от Англии подвигло Петра I перенять ее технические, образовательные и культурно-бытовые стороны. Так Российское государство инициативой Петра I было вовлечено в англо-саксонский мир. Во время Великого посольства в Англии Петр Великий побывал на литейном заводе, в арсенале, в парламенте, Гринвичской обсерватории, Монетном дворе, Оксфордском университете, Вестминстерском дворце. Петра I более всего интересовали технические достижения, чем правовая система. Однако Петр I так же

приобщал русское дворянство к образованию и светской европейской культуре, также отправлял молодых дворян на обучение в университетах Европы. При Петре I в России появились первые светские учебные заведения. В эпоху Петра I в русском языке появилось более 4,5 тысячи новых слов, взятых из европейских языков [6, с. 87]. После победы Петра I в Северной войне в 1721 году, Англия наряду с другими европейскими державами признала новый императорский титул. Таким образом, Российская империя была легитимирована в европейском сообществе.

Воспоминания европейских современников эпохи Петра I и их взгляд на петровскую Россию, дают определенную картину, насколько прослеживались глобализационные тенденции между Америкой, Европой и Россией конца XVII и I-й четверти XVIII веков. Оценка деятельности Петра I западными правителями и мыслителями была различной. Король Франции Людовик XIV считал, что российский император провел плодотворные реформы в военном деле, образовании и просвещении и считал, что Российская империя стала могущественной европейской державой. Французский мыслитель Вольтер, считал, что Россия достигла быстрого и значительного прогресса в своем развитии за это время. Французский полководец маршал Мориц Саксонский называл Петра I величайшим человеком своего столетия.

Восприятие британцами народа России в конце XVI — начале XVII веков, в основном, было негативным по причине географической отдаленности между Британией и Россией и недостаточности сведений, а также из-за незнания британцами русского языка. С другой стороны, на оценку России влияла длительная изоляция государства, его значительное культурное и военно-техническое отставание. Британский историк Э. Кросс по этой причине упоминает многовековое чувство превосходства, свойственное англичанам по отношению к России [7, с. 412].

Североамериканские колонии европейских держав в конце XVII и первой четверти XVIII века были в начальном этапе своей государственности, поэтому были объектом интересов, исследования и глобализации со стороны Российской империи эпохи Петра Великого. И наоборот, Российское государство испытывало значительное влияние европейских держав в том числе, по воле российского императора, видевшего необходимость в европейском «цивилизационном» векторе развития во многих сферах российского общества. Однако оно носило выборочный характер, что было связано с личной волей государя и отличным от западноевропейского русским мировоззрением.

Так подверглись большим изменениям технические, административно-управленческие и формальные или внешние стороны государства, однако в России в эпоху правления Петра I не произошли серьезные изменения в демократизации политической системы. Западная глобализация инициативой Петра I лишила Русскую церковь института патриаршества, однако не изменила православного пути христиан Российской империи.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аттали Ж. Карл Маркс. Мировой дух. — М.: Молодая гвардия, 2008. — 192 с.
2. Колыванова В. Император Петр Великий. — М.: ОЛМА Медиа Групп, 2013. — 25 с.
3. Пономарёв М. В., Смирнова С. Ю. Новая и новейшая история стран Европы и Америки: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений: В 3 ч. — М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2000. — Т. 1. — 288 с.
4. Пономарев, 2000, с. 28 Пономарёв М. В., Смирнова С. Ю. Новая и новейшая история стран Европы и Америки: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений: В 3 ч. — М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2000. — Т. 1. — 288 с.
5. Сенько П. Н. Русские церковные деятели — члены Академии Наук: ист.-биогр. иссл.: в 3 ч. / отв. за вып. Д. Э. Бабурин, Е. А. Балакишеева. — СПб.: Ланс, 1995. — 288 с.
6. Crasraf J. «Революция Петра: здания, образы, слова // Сборник «Пётр Великий» / под ред. Е. В. Анисимова. — 2007. — С. 87.
7. Cross A. G. British Knowledge of Russian Culture (1698–1801) // Canadian-American Slavic Studies. — 1979). — № 4. — P. 412.
8. Hofstadter R. Social Darwinism in American Thought. — Beacon Press, 1992. — P. 172–173.

УДК 130.2

Калинина Александра Анатольевна,
искусствовед, графический дизайнер,
специалист по PR и визуальным коммуникациям,
аспирант кафедры философии, религиоведения и педагогики
Русской христианской гуманитарной академии,
kalinkedkos@gmail.com

ХАРАКТЕР ПЕТРА I И РУССКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР

В харизматичной личности Петра I читается универсальная формула, которая кодирует культурный образ Ивана Грозного и Иосифа Сталина. Здесь видна связь трёх уровней типического. Национальный характер и характер индивида, сталкиваясь, приходят во взаимодействие, и на первый план выходит третий тип — мощный, мифологизирующий, — архетип власти. Образ правителя, характерологически отвечающего требованиям архетипа, в глазах носителя конкретного национального характера обретает узнаваемый облик и питает мощные аффекты культурной памяти, подвергаясь стереотипному обожествлению или демонизации.

Ключевые слова: характерология, архетип властителя, Пётр I, русский национальный характер.

Kalinina A. A.
THE CHARACTER OF PETER THE GREAT
AND THE RUSSIAN NATIONAL CHARACTER

There is a universal formula in a charismatic personality of Peter the Great that encodes also the cultural image of Ivan the Terrible and Joseph Stalin. Here we can see the connection of the three levels of the typical. Meeting together national character and the character of the individual come into interaction and the third type comes to the front: it 's about the powerful and mythologizing archetype of the governance. The image of the ruler that characterologically meets the requirements of the archetype acquires a recognizable appearance in the eyes of a person of a particular national character. It sustains the powerful affects of cultural memory causing that image to deification or demonization.

Keywords: characterology, archetype of the ruler, Peter the Great, russian national character.

Харизматичная личность Петра I — одна из ключевых фигур русской истории. Его образ прочитывается в культурной рефлексии как символ не только эпохи Нового времени, но и определённых черт русскости. Радикальность преобразований, масштабность размаха, фиксированность на цели, стойкость в период кризиса, системность решений, суровая власть, ставка на справедливость и жестокость наказаний, — это, с одной стороны, качества самого Петра Алексеевича, отражённые в исторических источниках. С другой, — универсальная формула, которая кодирует также культурный образ Ивана Грозного или Иосифа Сталина. В этом феномене обнаруживается связь трёх уровней типического.

Перед нами «портреты» — индивида, народа и властителя. Во-первых, когда речь заходит об обобщённом психологическом образе народа, мы имеем дело с преимущественно философской концепцией — национальным характером. Второе — это узнаваемая типичность личностных качеств, т. е. характер индивида, который является моделью психологической конституции. А третий тип, отличающийся мощью, иррациональностью, мифологизирующей заряженностью, лежит скорее глубоко под ними — это архетип власти. Из недр коллективного бессознательного он заставляет и личность, и массы подстраивать под себя логику действий, идей, чувств.

Наша гипотеза состоит в том, что образ правителя, характерологически отвечающего требованиям архетипа, в глазах носителя конкретного национального характера обретает узнаваемый облик и питает мощные аффекты культурной памяти. Именно это влечёт за собой стереотипное обожествление или демонизацию князя, царя, императора, вождя, генсека или президента. Работать с этими культурологическими и философскими сюжетами на глубинном уровне помогут инструменты юнгианской аналитической психологии.

Когда мы говорим об исторической личности перед нами как исследователями всегда стоит вопрос историко-культурной опосредованности нашего восприятия. Детерминированы ли мы сами коллективным видением? Несомненно. Можем ли мы понять историческую личность? В некотором пределе — да, если будем культурологически аккуратно работать с источниками [26] и снимать наложения предустановки как автора источника, так и нашей собственной.

Зачастую, кроме литературных источников (таких как мемуары, переписка, биографии и автобиографии) об исторической персоне мы можем судить на материале произведений искусства (например, живописных или скульптурных портретов). Однако, и в первом, и втором случае мы будем иметь дело с содержанием, посвящённым парадной стороне личности — персоне. Не говоря об искажениях, вносимых «театрализацией биографий» (по Эрнсту Крису), когда коллективно-бессознательно или исходя из нравов эпохи автор встраивает повествование о герое в стереотипный шаблон, есть и феномен иконографической репрезентации, который для XVIII в. более чем силён. Так что констатируем, что частная судьба индивида редко доступна на исторических материалах.

Личности Петра Первого посвящен огромный массив исторических документов. На протяжении десятилетий Академия наук СССР и далее Российская академия наук продолжает многотомное издание архивных материалов «Письма

и бумаги императора Петра Великого» [18]. Недавно издан сборник писем и воспоминаний [17]. Что касается произведений искусства, то мы имеем вереницу прижизненных и более поздних парадных портретов, на которых мы видим типичного властителя империи, но не индивидуальность его личности. Пример тому «Портрет царя Петра I» Ж.-М. Натье (1717. Х.м., 132х103 см). Удивительным исключением из этого ряда является посмертная картина И. Н. Никитина «Пётр I на смертном одре» (1725. Х. м., 82х61 см). И выход за формальные рамки иконографической традиции и обострённо звучащий психологизм заставляет верить, что точно и нефальшиво переданы как печать усталости от привычно-тягостных мучений на лице модели, так и его физиогномические черты: пухлые пикнические щёки, треугольный профиль, вытянутые пропорции. Запомним их.

Проходят годы и с отдалением ретроспективы прошлого историческая персоналия всё больше становится материалом для культурной рефлексии. Пётр I стал символом исторической судьбы народа, что отражено на полотне С. А. Кирilloва «Морским судам быть!» (1985. Х.м., 250х235 см). Метафорой общества и портретом эпохи как на картине В. А. Серова «Пётр I» (1907. Х.м., 69х88 см), где стремительно движущийся справа налево, словно с востока на запад, гигант заставляет своих вельмож безуспешно преодолевать тугое сопротивление самого воздуха, которое не замечает император. Иная тема — драматургия власти — пошекспировски раскрыта в картине Н. Н. Ге «Пётр I допрашивает царевича Алексея» (1871. Х.м., 136х173 см).

Но и другая большая тема обозначена в искусстве, преподносящем нам образ Петра. Это сюжеты коллективного бессознательного, где личность выступает как архетип, вечный внеисторический человеческий типаж, включающий целый комплекс смыслов, эмоций и экзистенциальных вызовов. Картина С. Хлебковского «Ассамблея при Петре I» (1858. Х.м., 113х176 см) показывает нам Новатора, фигуру интегрированную в сообщество, но выделяющегося в нём как гордый риф в море движения человеческих тел, противопоставляющую одно сообщество другому. У Л. А. Бернштама в скульптуре «Царь-Плотник» (1910. Бронза, сохранилась лишь копия) показан Творец, узнаваемый в изображениях от средневековых иконографий Бога-Архитектора до светских сюжетов, где человек в сосредоточенном труде преобразует материю заготовки в воплощение внутреннего плана созидания нового объекта реальности. А картина Л. Ф. Лагорио «На берегу пустынных волн» (1897. Х.м., ГММ А. В. Суворова) раскрывает архетип Визионера, созерцателя будущего, метареальности, очертаний ещё лишь только гипотетически возможного.

Итак, по-прежнему конкретно-личностного или аутентично-индивидуального в произведениях мы не находим. Тогда попробуем обозначить некий общий набор характеристик архетипа правителя, лишённого национальной специфики восприятия [6]. Для этой цели прекрасно подойдёт портрет из круга россики, кисти приглашённого английского художника, представителя совершенно иной художественной традиции. С «Портрета Петра Великого» (1716–1717. Х.м., 255х166 см) А. Пэна мы считываем мотивы доминирования, превосходства, воли, контроля, надёжности, высокомерия, богатства, дистантности, встречного бла-

гоговения. Всё совпадает с характеристиками архетипа по К. — Г. Юнгу [25]. Т.о. художник бы не пошёл против содержания полотна, если бы вместо лица Петра Алексеевича написал черты короля Испании Филиппа V, лишь заменив соответствующую атрибутику. По этой же причине не вызывает когнитивного диссонанса и гипотеза о высящейся над Москвой-рекой скульптуре Петра I как композиционно задуманной изначально З. К. Церетели в качестве памятника Христофору Колумбу. Потому что герой скульптуры раскрывается не как историческая персоналия, а как архетип (в последнем случае — архетип Первооткрывателя).

Если посмотреть глубже, архетип Правителя уходит корнями в ещё более архаичный вариант — архетип Отца, первичной фигуры, персонифицирующей власть в сознании каждого ребёнка (аналогичные переходы показывает Э. Нойманн в отношении архетипа Матери [14]).

Эта роль может раскрываться как Позитивный Отец, подталкивая к обожествлению, восприятию в «белом цвете», как квинтэссенции справедливости, защиты и мудрости. Соответственно, на этом фундаменте вырастает архетип Позитивного Властителя. Отличной иллюстрацией тому полотно П. М. Шамшина «Пётр Великий спасает утопающих на Лахте» (1844. Х.м., 184×251 см). Если же архетип поворачивается к нам своей «чёрной» стороной, мы видим Негативного Властителя. Под его властью мы склоняемся к демонизирующему восприятию, где правитель видится деспотом, неуправляемым и своевольным садистом. Если упоминавшаяся выше картина Н. Н. Ге и вкрывает тему буквального отцовства Петра I, его суровой, наказующей стороны, она показывает её как нравственную дилемму, философское прочтение темы несвободы властителя. А вот на картине В. И. Сурикова «Утро стрелецкой казни» (1881. Х.м., 218×379 см) нас захватывает буря «тяжёлых аффектов», что по Шварц-Саланту маркирует практически нуминозное присутствие архетипической темы [24]. И тем интереснее эта картина, что видим мы на ней не только портрет Правителя, но и собирательный психологический портрет народа.

Итак, как же работает миграция архетипического в нашем сознании и почему она то восходит до общечеловеческих обобщений, то опускается до национально-специфических прочтений?

В юнгианской (аналитической) психологии речь идёт об уровнях коллективного бессознательного (далее — КБ). От наиболее конкретных и легко обнаруживаемых образов семейного КБ, мы можем восходить по «филогенетической» лестнице уровней к региональному, затем относительно молодому национальному, далее к исторически укоренённому народному, расовой памяти или памяти языковых сообществ, и, наконец, самую глубокую архаику мы обнаруживаем на видовом (или даже родовом) уровне Ното. Возможно, что-то ещё более глубокое свойственно отряду приматов (к вопросу о логике доминантности особей), или классу млекопитающих (восприятие материнской груди), а самое близкое к хтонической образности уже выходит за рамки нашего биологического класса, но сохраняется в «прошивке» палеокортекса и заполняет наше младенческое сознание [12]. Эти архаичные образы периодически манифестируют в нашем восприятии в случае регрессии сознания под воздействием тех или иных факторов.

А как это функционирует на культурном уровне? Психические структуры индивида содержат под личным бессознательным коллективное, а в структуре социальной памяти общества архетипы наряду с логикой этнопсихологии находят отражение в духовной и материальной культуре. В свою очередь это овеществлённое и неовеществлённое культурное наследие продолжает передачу архетипического от поколения к поколению [21]. И в сознании индивида, усвоенное из общих культурных форм и унаследованное через «биологический *bios*», образы КБ прорываются в личное бессознательное, облекаясь в аутентично-причудливые формы.

Итак, наше КБ диктует нам прочесть, трактовать и главное — прочувствовать образы так или иначе. И есть явления внешней реальности, которые удачно резонируют с внутренним звучанием архетипа. Мы считаем, что такой комплементарной парой могут выступить запрос КБ изнутри императива национального характера и ответ от экзистенциальной презентации вовне личности с определённым складом характера. В случае с архетипом власти речь идёт о характере правителя.

Характер — это устойчивая психическая конституция, надстроенная над темпераментом и встроенная в структуру личности как целого. Проявляется в нас он на уровне индивидуально-психологической интенции (не профессиональной и не историко-культурной). Мы понимаем, что Пётр I не только выглядел, не только воспринимал себя, но и реализовывал поведение как императора и человека зародившейся эпохи Нового Времени. Однако не менее сильным императивом для мировоззрения, образа мыслей и действий, позиционирования себя в обществе являлся собственный характер.

Клинический психолог и психоаналитик делают заключение о характере человека на основе интервью, знакомства с историей его развития, клиницист анализирует клиническую картину и анамнез, психоаналитик слушает поле переноса-контрпереноса. У культуролога нет такой возможности. Всё на что мы можем опереться — это реконструкция экзистенциального портрета персоналии. О чём идёт речь? Спектр определённых предрасположенностей мы называем «экзистенциальными ориентирами» характера. Среди них можно перечислить особенность эмоциональной заряженности, стиль мышления, логику действий, ценности, предельные смыслы, переживание реальности и диапазон эмпатии. Эти ориентиры заставляют нас тяготеть к экзистенциальным полюсам или разрешать их противоречие в таких бинарных парах как разум и чувство; тело / дух; я / Другой; культура / природа; реальность / фантазия; теория / практика; власть / подчинение и др. С поправками на всё вышесказанное об интерпретации типа исторической личности могли бы мы приблизиться к ответам на эти вопросы в случае личности Петра I?

Страсть и порывистость, автономность и пренебрежение нормативами, экспансивность и энергичность, богатство фантазии, высокая мотивация, — всё это намекает нам на характерологический тип стеничного шизоида. Однако нараставшие с возрастом особенности поведения, близкие к «органическим стигмам» (раздражительность, мощные всплески гнева, расторможенность) в комплексе

с указанием современников на головные боли и приступы «падучей» искушают сделать вывод об эволюции характера по сценарию «характерологического сдвига». С началом эпилепсии исходный характер вытесняется эпилептическим [3]. Однако, обратим наше внимание на то, что в обоих случаях и эпилептическим образованиям и стенично-шизоидному характеру свойственны как сверхценность, так и визионерия, и некоторая маргинальность поведения. Но зафиксируем эти два типа.

Что же касается национального характера — это, в отличие от характера индивида, преимущественно философская концепция. У неё есть множество спорных и проблемных мест, на которые указывает А. В. Павловская [16], в частности политическая ангажированность исследователя и политическая мифология. Эта концепция рисует психологический портрет народа исходя из обоснования от идеального или от материального. В первом случае, для русского национального характера определяющими оказываются византийский культурный ареал, христианские мировоззренческие доминанты, славянский фольклор и память места [13, 11]. Во втором — география и вектор заселения северных территорий под натиском процесса Великого переселения народов, устойчивость общинного хозяйства и неопределённость в условиях зоны рискованного земледелия [22].

Интересно, что Ю. Б. Гиппенрейтер было проведено исследование по анкетированию русского населения страны по опроснику СМИЛ, по результатам которого оказалось, что люди, считающие себя русскими, предъявляют как самые частотные эпилептоидные черты. М. Е. Бурно, в круге статей своей научной школы Терапии творческим самовыражением [2] предлагает интерпретацию русскости как психастеничности на широком патографическом анализе произведений и биографий творческих представителей русской культуры. Т.о. по выводам Гиппенрейтер русский характер эпилептоидный, по Бурно — психастенический (то же, что обсессивно-компульсивный). Примечательно, что оба типа характера формируются на анальной стадии онтогенеза, которая связана с контролем и накоплением ресурсов, что вполне коррелирует к экономико-географическими факторами русского национального характера.

В поддержку выводам Гиппенрейтер можно указать на подмеченное Д. С. Лихачёвым стремление русских к свободе. Взрыв и инерцию русского бунта, противопоставляемую терпению и покорности русского народа, на которые историк указывает как на элементы западных мифов о русских [9, с. 4], можно интерпретировать как самоощущение эпилептоидов как самодостаточных источников власти («сам себе голова»). Об эпилептоидной инерции говорит и свойство «во всем доходить до крайностей, до пределов возможного» [9, с. 4]. Также он формулирует главные бинарные пары: щедрость / скупость, доброта / злость, свободолюбие / деспотизм.

Если характерологически взглянуть на основные черты, видимые Н. А. Бердяевым в русском национальном характере, то мы найдём много эпилептического. Помимо того, что Ф. М. Достоевский (хрестоматийно эпилептический в творчестве) по мысли философа становится одним из выразителей русского духа, мы встречаем идеи особой миссии, религиозного пафоса, темы страдания за чужие

пороки, функции духовного медиатора. Н. О. Лосский апеллирует к «высшим формам опыта», «мессианизму» и «миссионизму» [11] (это снова адресует нас к религиозным переживаниям, характерным для эпилепсии, в частности — ви-сочной [5]). В приведённых им словах Л. Н. Толстого (ещё одного знакового эпилептика русской культуры) русский рисуется как сахарно-елейный образ в своём заискивании перед устрашающей высшей этической инстанцией: «тип более всего милый, симпатичный и большею частью соединенный с лучшими христианскими добродетелями: кротостью, набожностью, терпением и предан-ностью воле Божией» [11, с. 54].

Две главные антиномии русского характера, приводимые Бердяевым, могут быть трактованы как дихотомии, отсылающие к этим разным типам [13]. Анар-хическое свободолобие в паре с жёсткой государственностью заставляют думать о диалектике эпилептоидного. А разрыв между богоискательством, высокой ду-ховностью, с одной стороны, и сервильностью, религиозностью, переходящей в дремучесть, с другой, рисуют контраст близкий логике эпилептического.

Итак, оценим близость и комплементарность черт перечисленных типов ха-рактера (см. рис. 1).

БЛИЗОСТЬ И КОМПЛЕМЕНТАРНОСТЬ ЧЕРТ

Шизоид стеничный	Эпилептик	Эпилептоид	Психастеник
• Векторность	• Цикличность	• Инертность	• Навязчивость
• Сверхценность	• Сверхценность	• Традиционализм	• Сила морали
• Автономность	• Превосходство /	• Доминантность /	• Послушание /
• Интроверсия	заискивание	подчинение	скрытая агрессия
• Экспансивность	• Расторможенность	• Взрывы гнева, злобы,	• Тревожность
• Энергичность	страха, ненависти	тоски	• Неопределённость
• Автохтонность	• Неуправляемость	• Подавление	• Подавление
аффектов	аффектов	негативн. аффектов	нежелательных афф.
• Фантазия	• Откровение	• Тело, опыт	• Мысль
• Сила установки	• Гиперконтроль	• Прямая агрессия	• Терпение
• Мотивация	• Застревание	• Педантизм	• Компульсия
• «Напрямую»	• «Вокруг»	• «Напролом»	• «По течению»

Рисунок 1. Близость и комплементарность характерологических черт

Мы видим, что при сходстве в аспектах деятельности (от застревания до компульсии) есть соответствие и взаимодополнение. Видны колебания между полюсами (т. н. характерологическая пропорция [4, 8]), для эпилептиков «пре-восходство / заискивание», для эпилептоидов «доминантность / подчинение», для психастеников «послушание / скрытая агрессия». В то же время шизоидно-

стеничное содержит в себе потенциал для прорыва навязчивых застреваний, вязкости и цикличности. Скажем, экспансивный правитель способен сдвинуть инертность консервативности народа.

Т. о. перед нами предстаёт связь трёх уровней типического: национальный характер, архетип правителя и характер индивида, облечённого властью. Если мы рассмотрим их как портреты, написанные «в технике» экзистенциальных черт, то увидим прочные взаимосвязи. Национальный характер склоняет нас, благодаря предпочтениям в архетипическом прочтении фигуры властителя, видеть в конкретной исторической персоналии те черты, которые отвечают архетипу. Если в характере правителя как личности проявляется узнаваемая таким образом типичность, то архетип как архаичный протообраз поднимает мощные аффекты, опосредует восприятие и поведение как у носителя национального характера, так и у самого правителя.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бочаров В. В. Истоки власти // Антропология власти: В 2 т. / Сост. В. В. Бочаров. Т. 1. Власть в антропологическом дискурсе. — СПб.: Изд-во СПб-ГУ, 2006. — С. 172–224.
2. Бурно М. Е. О характерах людей (психотерапевтическая книга). — М.: Академический Проект, 2005. — 602 с.
3. Волков П. В. Изменения личности по эпилептическому типу // Он же. Разнообразие человеческих миров (руководство по профилактике душевных расстройств). — М.: Аграф, 2000. — С. 324–326.
4. Ганнушкин П. Б. Клиника психопатий, их статика, динамика, систематика. — М.: Мед. кн.; — Н. Новгород: Изд-во НГМА, 1998. — 121 с.
5. Гиппенрейтер Ю. Б. Характер // Она же. Введение в общую психологию. — М.: Изд-во МГУ, 1988. — С. 257–280.
6. Громов С. А., Якунина О. Н. Непсихотические психические расстройства и изменения личности на начальных стадиях эпилепсии (клинико-психологическое исследование) // Эпилепсия и пароксизмальные состояния. — 2015. — № 2. [Электронный ресурс]. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/nepsihoticheskie-psihicheskie-rasstroystva-i-izmeneniya-lichnosti-na-nachalnyh-stadiyah-epilepsii-kliniko-psihologicheskoe> (дата обращения: 30.06.2022).
7. Иванова М. Г. Образ власти в контексте теории архетипов // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Государственное и муниципальное управление. — 2020. — Т. 7. — № 3. — С. 195–204.
8. Канарш Г. Ю. Региональный социум и этнический (национальный) характер // Знание. Понимание. Умение. — 2019. — № 1. — С. 263–271.
9. Кречмер Э. Строение тела и характер. — М.: Педагогика-пресс, 1995. — 607 с.
10. Лихачев Д. С. О национальном характере русских // Вопросы философии. — 1990. — № 4. — С. 3–5.

11. Личко А. Е. Психопатии и акцентуации характера подростков. — Л.: Медицина. Ленингр. отд., 1977. — 208 с.
12. Лосский Н. О. Характер русского народа. — Frankfurt-am-Main: Possev-Verlag, 1957. — 151 с.
13. Мак-Вильямс Н. Психоаналитическая диагностика: Понимание структуры личности в клиническом процессе. — М.: Независимая фирма «Класс», 2015. — 592 с.
14. Милованов Е. А., Юрин И. О. Антиномии характера русского народа в философии Н. А. Бердяева // Социально-гуманитарное знание: поиск новых перспектив. Пенза, 2020. — С. 52–56.
15. Нойманн Э. Великая Мать / Пер. И. Ерзина. — М.: Добросвет: КДУ, 2019. — 410 с.
16. Павленко Н. И. Петр Первый: Биография. — М.: Проспект, 2016. — 352 с.
17. Павловская А. В. Проблемы изучения национального характера // Она же. Русский мир: характер, быт и нравы. — М., 2009. — Т. 1. — С. 519–572.
18. Петр I: Воспоминания, дневники, письма / Сост. Я. А. Гордин. — СПб.: Изд. «Пушкинского фонда», 2018. — 702 с.
19. Петр I: Письма и бумаги императора Петра Великого: В 13 т. / Отв. ред. А. А. Преображенский. Т. 13. — М.: Древлехранилище, 2003. — 677 с.
20. Преображенская К. В. Человек, индивид, индивидуальность, личность // Педагогическая антропология в зеркале философии. — СПб.: Алетейя, 2017. — 172 с.
21. Симонов П. В. Темперамент. Характер. Личность. / П. В. Симонов, П. М. Ершов. — М.: Наука, 1984. — 161 с.
22. Соколов А. В. Общая теория социальной коммуникации. — СПб.: Изд. Михайлова В. А., 2002. — 459 с.
23. Столяров А. Земля и воля. Географический детерминизм и архетипические характеристики русского этноса // Русский менталитет и вызовы современности. — СПб., 2011. — С.132–142.
24. Тучкова Т. В. Н. А. Бердяев о русском национальном характере // Вестник МГТУ. — 1999. — № 1. [Электронный ресурс]. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/n-a-berdyayev-o-russkom-natsionalnom-haraktere/viewer> (дата обращения: 28.06.2022)
25. Шварц-Салан Н. Тайна человеческих отношений: Алхимия и трансформация самости. — М.: Клуб Касталия, 2018. — 444 с.
26. Юнг К. Г. Архетип и символ / Пер. — М.: Канон+, 2018. — 335 с.
27. Kluckhohn C. Personal Documents in Antropological Science // The Use of Personal Documents in History, Antropology and Sociology. — Social Science Research Council Bulletin. — 1945. — LIII.

УДК 179.6 + 179.5 + 177.1 + 356.1 + 356.363 + 262.145 + 261.4

Латышев Дмитрий Михайлович,
аспирант Уральского федерального университета
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина,
dmitry.latyshev@urfu.ru

**СВЯЩЕННИКИ-КОЛЛАБОРАЦИОНИСТЫ
В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ:
КОНЦЕПТЫ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ
В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НА ОККУПИРОВАННЫХ ТЕРРИТОРИЯХ***

В статье освещается тема взаимосвязи концептов православной культуры и идеологии нацизма для поддержки действий немецкой армии священниками-коллаборационистами. На материале опубликованных архивных документов проводится анализ этики войны высказываний и призывов священников, содействовавших оккупационной администрации. По результатам исследования обнаружено, что официально провозглашенная антихристианская направленность национал-социализма и особенно немецкой армии не позволяла священникам использовать концепты православной культуры и тем более православной этики войны для осмысления их действий в проанализированных нами случаях, однако её военные действия могли расцениваться как действие «Промысла Божия».

Ключевые слова: коллаборационизм, этос священника, Русская православная церковь, Великая Отечественная война.

Latyshev D. M.

*PRIESTS-COLLABORATORS IN GREAT PATRIOTIC WAR: THE ORTHODOX
CULTURE CONCEPTS OF CHAPLAINS ACTIVITY IN OCCUPIED TERRITORIES*

A theme of links between orthodox culture concepts to support German army by priests-collaborators and Nazi ideology was enlightened in this article. Many published archival documents were the sources for study to analyze war ethics in utterances and slogans of priests who collaborated with Nazi administration. It was found out that official anti-Christianity activity of Nazi ideology and, particularly, with German army had not allow for priests to use the orthodox culture concepts and the orthodox war

* Работа выполнена по проекту РНФ № 20-18-00240

ethics for interpreting their actions in the analyzed cases. Nevertheless, these priests may estimate the actions of German army as a God Providence.

Keywords: collaborationism, priest ethos, Russian orthodox church, Great Patriotic War.

Тема Великой Отечественной войны до сих пор является предметом дискуссий ученых и представителей общественности. Аспекты религиозно-нравственной мотивации в этом вооруженном конфликте использовались как нацистской администрацией, так и руководством коммунистической партии в СССР. При том, что нацистскому режиму не удалось официально подчинить своим действиям православные епархии в оккупированных областях и Германии, некоторые священники открыто участвовали в коллаборационизме, призывали к продолжению войны и поддерживали действия немецкой армии.

Настоящая работа посвящена изучению вопроса: «какие концепты православной культуры использовали священники-коллаборационисты для поддержки действий фашистской армии и нацистского режима?». Исследование этоса священника-коллаборациониста позволяет выявить те концептуальные основы, на которых осуществляется взаимосвязь политических идей нацизма и концептов православной культуры

Нами предполагается, что в этосе священнослужителей-коллаборационистов в условиях оккупации концепты православной этики были связаны с националистической пропагандой и развивали её тезисы сквозь призму концептов православной культуры.

В современных исследованиях воинского этоса в системе православной культуры религиоведом Б. Кнорре отмечается, что основной концепцией этики войны в православной культуре является «церковь воинствующая», центральными категориями данной этики являются «грех», «смирение» и «послушание», которые применяются обычно в авторитарном дискурсе [1, 2]. Религиозные ценности на войне, по мнению религиоведа С. А. Мозгового, инкорпорируют концепты сакральности и космичности, то есть направлены на отражение вселенской борьбы добра и зла, имеет ярко выраженные эсхатологические мотивы [6]. Данная этика основывается на применении некоторых ключевых концептов, которые богословы выводят на основе изучения творений православных святителей и монахов. Концепт «сохранение единства верующих» основывается, по мнению богослова Н. Свешникова, на принципе «любовь к ближнему» [8]. Его основой считается высказывание Феофана Затворника «Воюют по любви к своим, чтобы они не подвергались плену и насилиям вражеским» [10, с. 208]. Подразумевается, что данное «единство верующих» является важной ценностью для ведения борьбы воином. Осмысление войны как «защиты святынь», что неоднократно проговаривалось клириками на фронтах Великой Отечественной войны, основывается на словах Филарета Московского: «Но война — священное дело для тех, которые принимают ее по необходимости — в защиту правды, веры, отечества» [12, с. 481].

Работы отечественных исследователей — М. Шкаровского [13], О. Терешинной [11] и других ученых, посвященных деятельности духовенства в годы Вели-

кой Отечественной войны, сконцентрированы преимущественно на изучении деятельности мирского духовенства в советском тылу, проблемы деятельности духовенства на оккупированных территориях освещены ими лишь фрагментарно. В работе М. Шкаровского, раскрывающей аспекты государственно-конфессиональной политики Третьего Рейха по отношению к православным общинам [13], темы социокультурных сторон действий священников длительное время не рассматривались, поскольку было опубликовано мало архивных материалов, источниковая база для исследований была скудна. В настоящее время вышло несколько сборников документов, которые представляют нам высказывания, призывы и обращения духовенства на оккупированных территориях [5, 7], однако они ещё ждут антропологических исследований военной повседневности.

Для реконструкции этоса священнослужителя-коллорациониста на оккупированных территориях на материале их высказываний в архивных документах и публицистике использовался семиотический анализ А. Страусса и Д. Корбин. Для анализа структуры концептов православной этики в моральном поведении клирика использовался метод исследования антропологии морали, обозначенный в работе Дж. Зигона [3]. При анализе текстов будут выявляться концепты православной этики в миссии священнослужителя, которые можно обнаружить при решении клириком моральных дилемм и формировании морального выбора, а затем морального поведения священника. Дополнительно также использовалось симптомологическое чтение П. Бояничя [4] для выявления имплицитных аспектов текста. Деятельность священников-коллорационистов на оккупированной территории рассматривается на примере архивных документов, опубликованными в сборниках «Православие на Украине в годы Великой Отечественной войне: сборник документов и материалов» [7], «История Псковской православной миссии в документах» [5].

В самом начале войны, до октября 1941 года, как указывал историк М. Шкаровский, руководство Третьего Рейха планировало лишь раздробить и разъединить православные приходы и постепенно их ликвидировать изнутри, поскольку христианство считалось основным врагом расовой теории. В секретном приказе от 31 октября 1941 года предполагалось на оккупированных территориях заменить христианство международной национал-социалистической религией. Военная администрация при неприятельских войсках стремилась к тому, чтобы, с одной стороны не препятствовать религиозной жизни на оккупированных территориях с целью избежать внутренних конфликтов в тылу, а с другой стороны, не поощрять её, чтобы РСХА не заподозрили военных в соучастии возрождению религиозной жизни в приходах [14]. После серии конференции православных архиереев в Минске, Варшаве и Риге в марте-апреле 1944 года и до окончания войны курс государственно-конфессиональной политики нацистского режима был направлен на противодействие Московскому патриархату через поддержку и создание национальных церквей. Основные усилия Партийной канцелярии были сосредоточены на создании единой Украинской церкви со своим патриархом [13]. Однако в связи с масштабным наступлением советской армии на Берлин эти планы не были претворены в жизнь.

Рассмотрим, как в условиях государственно-конфессиональных отношений Третьего Рейха священники оправдывали и понимали военные действия, какие концепты православной культуры они применяли при осмыслении событий. В частности, решение моральной дилеммы, касавшейся отношения к вражеской армии на занятых землях, представлено в моральном поведении архиепископов Поликарпа и Алексия, в их обращении митрополиту Сергию в газете «Винницкие вести» 24 мая 1942 года. Поскольку архиепископы на тот момент находились в ситуации, когда нацистское руководство занималось созданием национально-социалистической религии, то у них существовал определённый выбор — отказать в поддержке оккупационной администрации или продолжить с ней коллаборационистскую деятельность. Сомнительная коллаборационистская деятельность священников оправдывалась ими в обращении как борьба с «безбожием» и особенно «кровавым режимом Кремля», который «против Христа, против веры, против Церкви и верующих», потворствует «убийству епископов, духовенства и верующих, ограблению и разрушению церквей». Митрополит Сергей, по мнению священников-коллаборационистов, считается «пособником террористов» и «защищает интересы Сталина». Дальнейшая спекуляция коллаборационистов проводит их к аморальным призывам о молитве за «великого Фюрера немецкого народа» и «его непобедимую армию» [7, 83–85]. Данное моральное решение коллаборационистов основывается на этике возмездия за причинённый «большевистской властью» урон духовной жизни на Украине. Стоит отметить, что и их пронационалистические чаяния впоследствии оказались беспочвенными.

В письме протоиерея А. Короткевича в Черниговскую военную комендатуру 1942 года указывается общее место интерпретации священниками-коллаборационистами фашистской армии как «освободительнице от ига большевиков», которые якобы «придушали религиозные чувства Украины» [7, 69–70]. В данном понимании гитлеровской армии священником подчеркивается, что она занимается борьбой именно с политическими и этническими силами — «жидами, большевиками и их приспешниками». Моральная дилемма в письме священника указана в разрешении вопроса о бесправном положении клириков как при советской системе, так и при режиме оккупации. В своем моральном решении священник предлагает военной комендатуре повысить статус священников, переведя их на другой режим налогообложения и учитывая их натуральные доходы другим способом. В плане применения православной этики в приведенных случаях важно отметить, что, хотя в данных высказываниях священников-коллаборационистов и проговариваются этические диспозиции «возмездия за понесенный урон» и призывы фашистской армии «освободить» русские земли от «ига большевизма», такие концепты как «центр православно-го отечества — Россия», «священная борьба против осквернения святынь» клириками не применялись. В их высказываниях больше обозначается национал-социалистическая пропаганда.

В разведывательной сводке оперативной группы НКВД УССР временно исполняющий обязанности комиссара Савченко 26 ноября 1942 года докладывал,

как священники-коллаборационисты занимались национал-социалистической пропагандой, крайне редко прибегая к концептам православной этики войны. В частности, как сообщал комиссар, в церкви на границе Запорожской и Сталинской областей рядом с иконами вывешен был портрет Гитлера с надписью: «Гитлер — освободитель народа» [7, с. 141]. Епископ Платон в послании верующим указывал лишь на то, что фашистская армия занимается освобождением от «большевизма» и ведёт «борьбу с безбожниками»: «Освобожденный украинский народ понял, что только благодаря непобедимой немецкой армии, украинцы создают сейчас свое творчество и новую жизнь. Все это достигнуто благодаря непобедимой армии под руководством великого руководителя, который ведет войну против безбожников...» [13, с. 152–153]. Моральная дилемма в данных условиях заключалась в противоречии между тем, чтобы священник поддерживал партизан и призывал население на борьбу с фашизмом, что повысило бы его авторитет в народе, и тем, чтобы произнести заученные фразы националистической пропаганды, которые дискредитировали чиновничество. Моральный выбор епископа был связан с произнесением националистических высказываний не столько из-за того, что он был связан с оккупационной администрацией, но также и тем, что подобные высказывания укрепляли его статус в системе государственно-конфессиональных отношений Третьего Рейха и давали серьезное финансовое обеспечение священника.

Также комиссаром приводятся краткие сведения, что некоторые священники даже участвовали в благословении фашистских войск перед отправкой на фронт [7, с. 142]. Однако, более развернутых высказываний священников в этот момент он не приводит: «В начале июня [1942] г. перед отправкой войск на Харьковский фронт германское командование выстроило солдат на площади возле церкви, и священник, отслужив молебен, благословил их на бой».

Епископ Пантелеймон в воззвании, опубликованном в националистической газете «Нове Українське слово», высказывал пассаж, где «освобождение великой немецкой армией» Украины из «ярма Англо-Американского плутократизма и большевистского коммунизма» понимается как результат Промысла Бога, благодаря которому украинцы, согласно принципам националистической пропаганды, имеют возможность «развивать свою жизнь на основах религии, морали и культуры». Данное осмысление факта продвижения фашистских войск на восток как результата Промысла Божия, а не как результата поражения Красной Армии под натиском врага является общим местом распространенных в Западной и Восточной Европе дискуссий среди священников, которые также участвовали в коллаборационизме. Наиболее ярко эти вопросы о Промысле Божиим и войне освещаются в сочинениях свт. Николая Сербского (Велимировича) «Библия и война» [9]. В послании архиепископа Поликарпа этот же тезис дополняется и другим важным дополнением, что исход войны зависит от работы тыла, и в своих высказываниях, в духе националистической риторики, он призывает украинцев к «священной обязанности труда» в Германии. Однако, как известно, по сути, это были призывы содействовать фашистским преступлениям против человечества. Произносившие их клирики, по данным разведки, происходили

из Западной Украины или были присланы из стран-сателлитов Германии и Италии.

Другой не менее важной темой, которая обозначается в высказываниях священников-коллаборационистов, были апокалиптические чаяния, которые получили распространение в народе и которые коллаборационисты в своих высказываниях интерпретировали по-другому. Согласно оперативной сводке комиссара Савченко, по словам местного населения оккупированных областей Украины «в 1942 г. будет конец жизни и что придет антихрист [Гитлер], воцарится, но он долго не будет. Останется жить только однотосячное население, т. е. только те, кто богу угоден» [5, с. 143].

Совершенно иная интерпретация апокалиптических ожиданий на территории оккупированной УССР была представлена в пасхальной речи архиепископа Николаевского и Херсонского Антония 1 июня 1943 года [7, 205–207]. Согласно тезисам архиепископа «безумный и кровавый коммунизм» вступил в «борьбу с Богом» и «залил кровью наше отечество». отождествляя коммунизм с «силами ада» и «великим варварством» в русле националистической идеологии, архиепископ подчеркивал, что коммунизм нанёс глобальный урон национальной культуре и ценностям. Мнимое устранение коммунизма из общественной жизни Украины в период 1941–1942 годов священник оценил как «материальную и духовную смерть» коммунизма, «Антихриста». Победа Иисуса Христа над коммунизмом-«Антихристом» означала, что, по мнению клирика, воскресла «наша мать — Церковь», а Иисус Христос воскресил все народы, в том числе и европейские. Воскресение Иисуса Христа, по мнению священника, является поводом для продолжения возрождения духовно-нравственной жизни Украины, освобождением её от «царства Антихриста и ига большевизма». Данное «освобождение» украинских территорий оценивалось им как «служение Правде Божией». Кульминацией апокалиптических действий клирик считал организацию т. н. «Крестового похода» против большевизма. Мнимая духовная основа этого «Крестового похода» была заложена молитвами безымянных украинских праведников. Для возрождения «родной и святой» Украины священник предлагает пастве не вести борьбу с большевиками и коммунистами, а предлагает «добывать их», как будто бы конец войны в 1943 году был близок. Понимание войны в ноябре 1943 года как победоносной для украинцев-националистов клирик связывал с тем, что исход войны уже якобы предreshен «великой освободительной» армией «славного Фюрера Адольфа Гитлера». В этой апокалиптической речи можно заметить, что к основным тезисам националистической пропаганды клирик добавил некоторые концепты православной культуры, что является весьма необычным для высказываний священников-коллаборационистов того времени. Понимание Украины как центра православной культуры («родная и святая») является своеобразной основой для применения клириком апокалиптических построений и привязке к национал-социалистическим идеям концептов православной культуры. Этот концепт также усиливается пониманием православной церкви как «матери» русских, украинских и белорусских народов и интерпретацией событий апокалипсиса как «освобождения» Украины от «ига

большевизма», т. е. «безбожия». Так события апокалипсиса служат связкой для соединения политических идей с православной культурой, но не с этикой войны православия. Концепт «служения Правде Божией» раскрывается в тезисе о необходимости борьбы с безбожием и «царством Антихриста», при этом к борьбе не призываются ангелы, Богородица и другие высшие силы, которые обычно применяются в православной этике войны. Также стоит отметить, что война не провозглашается клириком как священная, поскольку он понимал войну как борьбу политических партий и движений.

В ходе исследования было выявлено, что этос священнослужителя-коллаборациониста, который совершал богослужения и обряды на оккупированных территориях, во многом зависел от указаний немецкой администрации, которая стремилась через институт религии распространять националистическую пропаганду. В связи с этим в высказываниях клириков, работавших на оккупационную администрацию, можно выявить ту интерпретацию войны, которая задавалась националистической идеологии: врагами объявлялись политически и «расово» неуместные на оккупированных территориях «жидовство» и «большевизм». При этом зачастую «большевизм», как и коммунизм, считались формами безбожия и терроризма с точки зрения священников-коллаборационистов. Важными для борьбы с этими явлениями считалась «непобедимая германская армия», действия которой не были наделены какими-либо сверхъестественными качествами, поскольку, согласно националистической идеологии, фашистская армия считалась безрелигиозной, ей в принципе не могли никак помогать высшие силы (например, ангелы, Богородица и др.), и она не могла вести священную войну. В качестве частного случая можно лишь заметить, что клириками-коллаборационистами обожествлялся сам Адольф Гитлер, чей портрет в некоторых культовых сооружениях приравнялся к иконе. С позиции антропологии морали было выявлено, что подобные нравственные стратегии священников-коллаборационистов не только снижали их авторитет в церковной среде, но также были полны сомнительных спекуляций, которые в конечном счете могли оцениваться с точки зрения этики войны как содействие преступлениям против человечества. Безрелигиозность национал-социализма и особенно немецкой армии не позволяла священникам использовать концепты православной культуры и тем более православной этики войны для осмысления их действий в проанализированных нами случаях, однако её военные действия могли расцениваться как действие «Промысла Божия».

ЛИТЕРАТУРА

1. Боянич П. Насилие и мессианизм. — Екатеринбург-Москва: Кабинетный ученый, 2018. — 224 с.
2. История Псковской православной миссии в документах в 2 ч. Ч. 1. Документы личного архива митрополита Сергия (Воскресенского). — Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптиной пустыни, 2017. — 592 с.

3. Мозговой С. А. Религия и вооруженные силы / С. А. Мозговой // Религиоведение. Энциклопедический словарь. — М.: Академический проект, 2006. — С. 874–875.
4. Православие на Украине в годы Великой Отечественной войны: сборник документов и материалов. — М.: Политическая энциклопедия, 2019. — 511 с.
5. Свешников В. Основы христианской этики / В. Свешников. — М., 2000. — 320 с.
6. Святитель Николай Сербский (Велимирович). Творения: Библия и война / Пер. С. П. Фонова; общ. ред. И. М. Числова. — М.: Омофор, Паломник, 2016. — С. 79–224.
7. Собрание писем святителя Феофана. — Вып. 5. — М., 1899. — 210 с.
8. Терешина О. В. Православная церковь в годы Великой Отечественной войны / О. В. Терешина // Вопросы истории. — 2014. — Вып. 6. — С. 147–159.
9. Филарет (Дроздов), святитель. Избранные труды, письма, воспоминания. — М., 1999. — 503 с.
10. Шкаровский М. В. Крест и свастика. Нацистская Германия и Православная церковь / М. В. Шкаровский. — М.: Вече, 2007. — 512 с.
11. Шкаровский М. В. Политика Третьего Рейха по отношению к РПЦ в свете архивных документов 1935–1945 годов / М. В. Шкаровский. — М.: Изд-во Крутицкого патриаршего подворья, Общество любителей церковной истории, 2003. — 366 с.
12. Knorre B., Chirkov V. Russian Orthodoxy and Human Motivation: The Categories of 'Sin', 'Humility', and 'Obedience' in the Context of Human Agency and Autonomy / V. Chirkov, Knorre B. // Journal of Psychology and Christianity. — 2015. — Vol. 34. № 1. — Pp. 35–47.
13. Knorre B., Zygmunt A. "Militant Piety" in 21st-Century Orthodox Christianity: Return to Classical Traditions or Formation of a New Theology of War? / B. Knorre, A. Zygmunt // Religions. — 2020. — Vol. 11. — Pp. 1–17.
14. Zigon J. Morality: an anthropological perspective / J. Zigon. — New York: Berg Publishers, 2008. — 187 p.

УДК 316.6 + 656.13

Лобанова Юлия Игоревна,
кандидат психологических наук, доцент
Санкт-Петербургского государственного
архитектурно-строительного университета,
gretta25@list.ru

ОТРАЖЕНИЕ ТРАНСПОРТНОЙ КУЛЬТУРЫ И ЛИЧНОСТИ В СТИЛЯХ ВОЖДЕНИЯ

В данной статье анализируются связи между культурой в широком смысле слова и транспортной культурой (на примере такого мегаполиса как Санкт-Петербург). Делается акцент на культуре дорожного поведения, проявления которой можно наблюдать сквозь призму стилей вождения — индивидуальных и типовых. Показываются факторы-детерминанты формирования индивидуальных стилей деятельности (приводится авторская модель стиля вождения).

Указывается на ограниченность выбора индивидуальных стилей в рамках конкретной деятельности набором типовых, присущих данной деятельности в заданных социокультурных условиях. Анализируется роль социально-демографических факторов изменении условий деятельности (извне — с учетом выраженной искусственности дорожного движения как социокультурной среды) и в предопределении набора типовых стилей деятельности соответственно.

Строится гипотеза относительно особенностей типовых стилей, господствующих в разных социокультурных средах с предопределением возможностей формирования конкретных индивидуальных стилей деятельности, обеспечивающих возможности приспособления к ней субъектов деятельности из групп с разными социально-демографическими характеристиками.

Ключевые слова: среда, транспортная культура, дорожное поведение, стили автовождения, индивидуальный стиль, типовой стиль, деятельность, поведение, личность.

Lobanova Yu. I.
**REFLECTION OF TRANSPORT CULTURE
AND PERSONALITY IN DRIVING STYLES**

This article analyzes the links between culture in the broad sense of the word and transport culture (using the example of a megalopolis such as St. Petersburg). The

emphasis is placed on the culture of road behavior, the manifestations of which can be observed through the prism of driving styles — individual and typical. The factors-determinants of the formation of individual styles of activity are shown (the author's model of driving style is given).

It is pointed out that the choice of individual styles within a specific activity is limited by a set of typical ones inherent in this activity in given socio-cultural conditions. The role of socio-demographic factors in changing the conditions of activity (from the outside — taking into account the pronounced artificiality of traffic as a socio-cultural environment) and in determining the set of typical styles of activity, respectively, is analyzed.

A hypothesis is constructed regarding the features of typical styles prevailing in different socio-cultural environments with the predestination of the possibilities of forming specific individual styles of activity, providing opportunities for adaptation to it of subjects of activity from groups with different socio-demographic characteristics.

Keywords: environment, transport culture, road behavior, driving styles, individual style, typical style, activity, behavior, personality.

Санкт-Петербург — город, который был основан Петром Первым и призван им для того, чтобы выполнять две основополагающие функции — окна в Европу и столицы Российской империи. Это налагало прежде всего особые требования на архитектурную среду города, которая должна была олицетворять собой имперские амбиции с опорой на лучшие европейские градостроительные образцы. Такой город по умолчанию должен обладать особой культурой, бенефициарами и носителями которой являются прежде всего его жители.

Ни один город как территориальное образование и многонаселенный пункт не может обойтись без транспорта, без транспортной инфраструктуры и их использования. Процесс создания, размещения, эксплуатации транспорта — по сути есть явления культурные — это составляющие транспортной культуры [1].

Несомненно, составной частью общей культуры является поведение людей, а составляющей транспортной культуры является дорожное поведение участников дорожного движения — прежде всего водителей и пешеходов. Остановимся в данной работе на дорожном поведении водителей, то есть тех, кто участвует в дорожном движении, управляя транспортным средством — или определим более психологично — занимается автовождением.

Описывая то, как люди водят транспортные средства, специалисты раньше или позднее приходят к идее выделения, описания стилей вождения и факторов их детерминации [7, 10, 11].

Стили вождения можно рассматривать и как стили деятельности, и как стили поведения. Интерпретируя автовождение как деятельность, можно изучать стили деятельности — индивидуальные и типовые, как предлагает один из самых известных исследователей стилей деятельности, В. А. Толочек, разделяя их на стили индивидуальные и стили профессиональной деятельности (типовые) [8, 9]. Индивидуальный стиль представляется ему как «устойчивая психологическая система (стабильная, но вариативная в определенных пределах), обеспечивающая согласование индивидуальных особенностей человека с условиями и требовани-

ями деятельности, окружения (среды), обеспечивающая успешность деятельности субъекта и субъективный комфорт при ее осуществлении» [8, с. 72].

Типовые стили или стили профессиональной деятельности интерпретируются В. А. Толочком как «интегральные, иерархически биполярные образования с постоянной вариативной изменчивостью в границах двух полюсов (“субъективно удобных/неудобных” условий и параметров деятельности), детерминированные не только индивидуальностью субъектов, но и организацией среды (интерперсонального пространства, определяемого активностью взаимодействующих субъектов, компонентами и структурами деятельности)» [8].

Таким образом, типовые стили (в отличие от индивидуальных) оказываются четко завязаны на условия и организацию деятельности, что предопределяет и собственно особенности стилей, и само количество стилей в конкретной деятельности, и даже примерное численное распределение носителей стилей, которое определяется образованием соответствующих «ниш».

Что касается собственно организации условий, в которых осуществляется автовождение, то есть организации дорожного движения, типовые стили, «приживающиеся» в ДД тоже будут зависеть от условий деятельности. Однако эти условия в данном случае носят характер абсолютно искусственных, так как и дорожную среду, и правила дорожного движения сконструировали сами люди, которые и могут при необходимости или по произволу поменять «правила игры».

Правила дорожного движения, обустройство дорожной среды и организацию дорожного движения технические специалисты вынуждены ориентировать, проектировать и создавать с учетом психофизиологии человека, его возможностей работы с информацией.

В конкретной стране или в конкретном регионе состав участников дорожного движения (пешеходов) — по факту — определяется особенностями популяции. А вот с водителями ситуация более сложная. Учитывая, что психофизиологические функции субъекта деятельности, в частности, их максимальные возможности и динамика, коррелируют с полом и возрастом, то расширение возрастного диапазона активно участвующих в дорожном движении водителей, увеличение числа женщин-водителей транспортных средств, да и в целом увеличение количества водителей — любителей (разного возраста), по логике должно приводить к увеличению круга участников дорожного движения, имеющих разный уровень пригодности к требованиям и условиям деятельности и вынужденных).

Возрастание же лиц условно пригодных к деятельности в свою очередь требует от самих субъектов приспособления к ней (с помощью тех же стилей деятельности), а от организаторов среды и деятельности — изменений в среде и в деятельности для обеспечения безопасности (или по умолчанию должно вести к введению запретов или ограничений на осуществление ими деятельности, что в случае с дорожным движением противоречит конвенции о свободе передвижения).

Чтобы обеспечить и должный уровень безопасности, и пресловутую свободу перемещения, во многих западных странах (прежде всего северной Европы) пошли путем изменения условий деятельности и проектирования среды. Увеличение водительской группы и усиление ее дифференциального разнообразия

повлекло за собой, например, снижение разрешенной скорости при движении в городских условиях, что очевидно снижает информационную нагрузку на водителей, предоставляя им возможность достигать и сохранять должный уровень надежности деятельности и способствуя тем самым поддержанию или дальнейшему росту дифференцированности данной группы. Иными словами, извне меняется набор типовых стилей вождения. И это становится залогом безопасности дорожного движения.

Так, сопоставление данных, проводимых исследователями разных стран (с разными культурными особенностями), а также полученных в рамках кросс-культурных исследований, позволяет прежде всего увидеть связь между уровнем безопасности дорожного движения и уровнем автомобилизации: там, где уровень автомобилизации выше, зачастую уровень безопасности дорожного движения оказывается выше [3]. Однако положительный эффект роста автомобилизации проявляется только при выполнении определенных условий.

Как известно, дорожно-транспортные происшествия представляют собой растущую проблему с примерно 1,2 миллионами погибших в год. Однако эти смертельные случаи в результате дорожно-транспортных происшествий распределены неравномерно, 85% происходят в странах с низким и средним уровнем дохода, в которых (следует заметить — уровни автомобилизации будут серьезным образом различаться). Кроме того, различия в количестве ДТП могут быть объяснены и различиями в условиях дорожного движения. Так, например, дорожная инфраструктура более развита в северной (то есть в Финляндии и Швеции), чем в южной (т. е. в Греции и Турции) Европе [12].

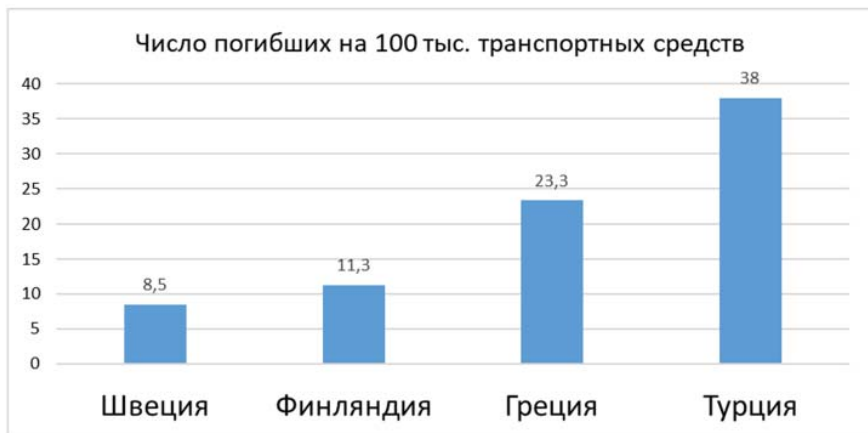


Рисунок 8.

Cross-cultural comparison of drivers' tendency to commit different aberrant driving behaviours (Кросс-культурное сравнение склонности водителей совершать различные отклонения в поведении) Henriette Wallén Warner (Швеция), Türker Özkan (Турция), Timo Lajunen (Финляндия), Georgia Tzamalouka (Греция) [12].

Если попытаться классифицировать и характеризовать элементы, влияющие на дорожно-транспортную аварийность в отдельных странах (на основе анализа исследований зарубежных авторов, проводивших кросс-культурные исследования), то получится следующая картина:

- в Финляндии не прослеживается ключевых элементов;
- в Швеции аварийность тесно коррелирует с возрастным фактором;
- в Греции весьма распространены аварии, возникающие в связи с обгоном медленного водителя по полосе встречного движения;
- в Турции вклад в аварийность вносят возраст, пробег, возмущение определенным типом водителей и демонстрацией враждебности любыми возможными способами, а также превышение разрешенной скорости на обычных дорогах.

Результаты данного исследования указывают на различия в причинах аварийности на дорогах в разных странах. И это не всегда связано с различиями в уровне развития транспортной инфраструктуры. Видно, что Средиземноморских странах, особенно, где на дороге абсолютное большинство мужчин, где преобладает соответственно специфически «мужской» стиль вождения, наблюдается и более высокая аварийность. Такие особенности связаны с особенностями национального менталитета, культурными традициями.

Таким образом, для гарантии безопасности дорожного движения, по всей видимости, уровень автомобилизации должен расти не как угодно, а за счет увеличения представительства групп водителей с определенными социально-демографическими характеристиками.

Так в странах, где на дороге одновременно встречаются представители разных поколений водителей, мужчины и женщины (практически в равной пропорции), и где (в силу связанности уровня образования с уровнем общей культуры, а уровня образования с уровнем дохода соответственно) уровень культуры в целом и транспортной, в частности, оказывается выше, выше и безопасность ДД. В то же время, если уровень автомобилизации растет в большей степени за счет определенной водительской группы (молодых мужчин), преобладают характерные для этой группы нарушения ПДД, а уровень безопасности дорожного движения меняется в негативную сторону.

И это логично ведь в случае с дорожным движением речь не идет сугубо о профессиональной деятельности, в рамках которой организация и условия деятельности действительно достаточно жестко определены, сама деятельность алгоритмизирована, и, главное — ею занимаются профессионалы, имеющие определенную профессиональную подготовку, профессиональный опыт, являющиеся носителями определенной профессиональной культуры и обязанные придерживаться определенного профессионального этического кодекса. В дорожном движении участвуют отнюдь не только профессионалы, но и любители, а уж пешеходами и вовсе является вся популяция. Правила (ПДД) не трактуют детально каждую дорожно-транспортную ситуацию, а часть решений и вовсе оставляют на ответственность самого участника ДД. Решение определяется не только той информацией, которая обозначена правилами.



Схема 1. Характеристики и факторы детерминации стиля вождения

По всей видимости, поведение в условиях дорожного движения задано гораздо более широким контекстом — культурным. Культурой дорожного поведения, являющейся составляющей транспортной культуры. То есть правильно говорить о том, что типовые стили автовождения определяются условиями в широком смысле — средой — искусственной материальной и социокультурной. В случае с Санкт-Петербургом — уникальной.

Если говорить о стилях вождения (индивидуальных), то, как уже было сказано выше, они определяется целым набором устойчивых факторов [7], среди которых несомненно большое значение имеют личностные особенности носителя стиля, в частности, акцентуации характера [7].

Изучая стили вождения и факторы их детерминации теоретически и эмпирически, автор данной статьи пришел к следующей модели индивидуального стиля вождения (см. схему)

В данной схеме типовые стили включены в фактор «Социальные регуляторы активности», и соответственно, стили, которые исповедуют отдельные участ-

ники дорожного движения, согласовываются со стилями типовыми, господствующими в данной среде, данной транспортной культуре.

Проблема взаимовлияния внешнего и внутреннего носит дискуссионный характер, но в советско-российской психологии чаще предполагается, что внешнее формирует внутреннее [4], то есть в отношении стилей деятельности следует полагать, что уже существующие в деятельности типовые стили и их распределение предопределяют тот набор, из которого вынуждены выбирать свой индивидуальный стиль конкретные субъекты (отталкиваясь от своих личностных особенностей и предпочтений).

ВЫВОДЫ ПО ИССЛЕДОВАНИЮ

Дорожное поведение участников дорожного движения является составной частью общей культуры региона и определяется в том числе особенностями менталитета. Вероятно, в РФ — в силу многообразия — могут быть зафиксированы различия в особенностях дорожного поведения и типовых стилей вождения в отдельных регионах.

Подходя к заключению, следует заметить, что стили деятельности могут (индивидуальные) как положительным, так и отрицательным образом влиять на достижение успешности в деятельности. Необходимость формирования индивидуального стиля (стиля или псевдостилля) определяется обладанием и уровнем развития ПВК у конкретного субъекта.

Индивидуальный стиль получает право на существование исходя из набора типовых стилей. Но и отбор способов и средств для стиля, и его корректировка (под задачи деятельности и под типовые стили) происходит благодаря метакомпетенциям [2] — и определяется прежде всего способностью к рефлексии и включению ее результатов в самоконтроль и — что особенно важно — в саморегуляцию.

Способность к рефлексии дана человеку как одна из важнейших способностей его психики, однако распоряжаться ею разные люди могут очень по-разному. Разные авторы пытались изучать как коррелируют между собой склонность рефлексировать и уровень интеллекта, и уровень образования [2, 5]. Оказалось, что скорее положительно.

Санкт-Петербург — город с высокими показателями по уровню образования. Учитывая, что автомобиль — это не только средство передвижения, а все же в условиях РФ — еще и предмет роскоши, а более высокий уровень дохода имеют граждане с более высоким уровнем образования, то водителями-любителями, которые по умолчанию сами отвечают за приспособление к условиям дорожного движения, чаще будут оказываться люди с более высоким уровнем образования.

Следовательно, могут быть сформулированы определенные ожидания в отношении способности значительной части водителей-автолюбителей рефлексировать особенности собственного стиля деятельности, соотносить с типовыми, корректировать.

Учитывая, что Санкт-Петербург — город в плане социально-демографический показатель — близкий к средневропейским, в том числе и по показателям автомобилизации, то в дорожном движении могут участвовать люди старшего возраста и большое количество женщин (причем с высоким уровнем образования и склонностью к рефлексии).

И можно выдвигать гипотезу, что в Санкт-Петербурге — городе с особой культурой, у водителей чаще будут наблюдаться гармоничные индивидуальные стили деятельности, способные обеспечивать надежность деятельности конкретного водителя и согласующиеся с типовыми — в свою очередь предопределяющими более высокий (по сравнению с другими регионами) уровень безопасности дорожного движения).

Однако данная гипотеза требует проверки. Для этого необходимо изучить стили вождения, господствующие в разных регионах с разными социально-демографическими и социально-профессиональными характеристиками групп участников ДД, и провести сравнение. Это и станет предметом нашей дальнейшей работы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Березовская И. П., Иванов М. В. Транспорт как социальное и культурное явление // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. — 2017. — Т. 8, № 4. — С. 47–55.
2. Карпов А. В. Рефлексивная детерминация деятельности и личности. — М.: РАО, 2012. — 476 с.
3. Клеббельсберг Д. Транспортная психология: пер. с нем. / Д. Клеббельсберг; под ред. В. Б. Мазуркевича. — М.: Транспорт, 1989. — 367 с.
4. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. — М., Политиздат, 1975. — 304 с.
5. Лобанова Ю. И. Исследование влияния особенностей рефлексивного механизма на успешность профессиональной подготовки современного специалиста: автореферат дис. ... кандидата психологических наук / Санкт-Петербургский гос. ун-т. Санкт-Петербург, 1998. — 23 с.
6. Лобанова Ю. И. О роли рефлексии в формировании стилей деятельности // Modernity: человек и культура. Сборник материалов XXIII межвузовской научной конференции. Отв. редактор В. А. Егоров. — СПб: Изд-во РХГА, 2021. — С. 32–38.
7. Лобанова Ю. И. Психология безопасного автовождения: моногр. / Ю. И. Лобанова. — СПб.: Изд-во СПбГАСУ, 2016. — 326 с.
8. Толочек В. А. Стили деятельности: ресурсный подход. — М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2015. — 366 с.
9. Толочек В. А. Стили профессиональной деятельности / В. А. Толочек. — М.: Смысл, 2000. — 200 с.
10. Miller G. Driving styles among young novice drivers— The contribution of parental driving styles and personal characteristics / G. Miller, O. Taubman — Ben-Ari // Accident Analysis & Prevention. — 2010. — Vol. 42. — P. 558–570.

11. Taubman — Ben-Ari O. Driving styles and their associations with personality and motivation / O. Taubman — Ben-Ari, D. Yehiel // Accident Analysis & Prevention. — 2012. — Vol. 45. — P. 416–422.

12. Wallén Warner H., Özkana T., Lajunen T., Tzamalouka G. Cross-cultural comparison of drivers' tendency to commit different aberrant driving behaviours // Transportation Research Part F: Traffic Psychology and Behaviour. — September 2011. — V. 14. I. 5. — P. 390–399.

УДК 93(02)

Мазаев Руслан Михайлович,
магистрант Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики»,
ruX12345@gmail.com

МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ М. БЛОКА

В статье содержится анализ воззрений М. Блока, одного из основателей «школы анналов», на методологию исторической науки. В первую очередь для этой цели используется его программная работа «Апология истории», в которой выражены основные идеи исследователя. Подчеркиваются аспекты, которые сформировали методологию первого поколения «школы анналов»: культуральная история, классический историзм и социальная история. Рассматриваются взгляды М. Блока как на общие вопросы: предмет и объект исторической науки, цели познания истории, так и на частные: особенности исторической терминологии и хронологии, метод критики источника и т. д.

Ключевые слова: М. Блок, «школа анналов», антропологический поворот, тотальная история, историография, «Апология истории».

Mazaev R. M.
METHODOLOGY OF THE HISTORY OF M. BLOCH

The article contains an analysis of the views of one of the founders of the “school of annals” — M. Bloch — on the methodology of historical science. First of all, for this purpose, his program work “The Apology of History” is used, in which the main ideas of the historian are expressed. The relationship and influences that have shaped the methodology of the first generation of the “school of annals”: cultural history, classical historicism and social history are emphasized. The article considers the views of M. Bloch as general questions: the subject and object of historical science, the goals of knowledge of history, and private: the features of historical terminology and chronology, the method of criticism of the source and so on.

Keywords: M. Bloch, «Annales school», anthropological turn, total history, historiography, «Apology of history».

Обращаясь к одному из наиболее значительных исторических трудов XX в. — «Апологии истории» М. Блока, мы намеренны первоначально дать крат-

кую характеристику самой работы, которая требуется для лучшего понимания идей, высказанных в ней историком.

«Апология» была написана в 1941 г. в условиях военного времени, когда историк находился во французском городе Клермон-Феррана, пока ещё не оккупированном немецкими войсками [17, с. 417–421]. Поистине, оказавшись в горниле мировой войны, человеку требуется опора, которая должна поддерживать его, каким-то образом дать возможность оградить сознание от тех ужасных событий, что ежесекундно разворачиваются перед его глазами. Для М. Блока одной из таких опор было его ремесло — историческая наука.

Название работы, очевидно, выбрано не случайно, она была предназначена для того, чтобы оправдать само существование науки истории, науки о человеке и человечестве в кровавом двадцатом веке. Времени, когда вера в наличие хоть какой-то осмысленности человеческих судеб была поколеблена страшными войнами и зверствами тоталитарных режимов, когда возможность познания истории оказалась под большим знаком вопроса [7, с. 93–106]. Также и вторая часть названия работы — «Ремесло историка» — связано с замыслом автора. М. Блок стремился рассмотреть методологию исторической науки. Это стремление связано с попыткой опровержения представлений о полной непознаваемости исторического процесса, а также с желанием наметить те проблемы и методы их решения, к которым, по мнению М. Блока, должны обратиться последующие поколения историков [12, с. 196–199, 204–207].

Условия написания работы диктовали то, что М. Блок не стремился к точным дефинициям, но давал, скорее, образное описание, изобилующие многочисленными историческими примерами [2, с. 115–122].

Так, говоря о том, что такое историческая наука, М. Блок указывает, что история есть научная дисциплина, изучающая человека. Ее спецификой является исторический метод и особое внимание к социальному и психологическому аспекту человеческой природы, проявления которой прослеживаются в исторических явлениях и событиях [11, с. 108]. Безусловно, что данное определение не является точным, однако, это осознает и сам автор, указывающий, что границы истории с другими науками подвижны [2, с. 74]. В словах М. Блока имеется полемическая направленность в отношении других подходов к пониманию исторической науки. Здесь мы видим критику историко-социологического подхода (в частности, эволюционизма Г. Спенсера и социального реализма Э. Дюркгейма), в рамках которого история рассматривается как процесс социогенеза, где человек, его действия и сознание представляются практически полностью детерминированными воздействием социальной среды — социальным фактором [2, с. 12; 11, с. 54]. Также в оппозиции по отношению к взгляду М. Блока находится концепция классического историзма (Л. фон Ранке, Ж. Мишле), основанного на формально-текстологическом отношении к источникам и интересу не к человеку вообще, но к человеку политическому (*homo politicus*) и его производному — общественным институтам, особенно институтам власти [2, с. 17, 108; 11, с. 55–56].

Новаторским взгляд М. Блока был также на причины интереса к истории, который он выводил не из какой-либо ее прикладной значимости, но из самой

сущности человека. Человек стремится узнать и понять прошлое по самой своей природе, поскольку ему это интересно [2, с. 8; 13, с. 403]. Это представление является новым по отношению к классическим взглядам, рассматривающим историю или как *magistra vitae* (Cic. *De orat.*, II, 9, 36.), которая дает возможность выявить закономерности общественного развития, или как форму интеллектуального досуга, преобразовывающего душу. Обе тенденции имеют долгую историю. Первая восходит к Фукидиду, который писал, что «возможно, отсутствие сказочного сделает повествование менее привлекательным для аудитории, но мне будет достаточно, если его сочтут полезным тот, кто пожелает получить ясное представление о случившихся событиях и тех, идентичных или похожих, которые в том же самом или подобном виде могут произойти по свойству природы человека» (Thuc., I, 22–24. Пер. А. Г. Стратановского). Вторая относится к школе Исократ и Дурида из Самоса, изображавших историю в форме подражания реальным событиям, причем так, чтобы вложенными в уста героев речами оказать воздействие на читателя или слушателя рецитации сочинения [3, с. 10–12]. По сути, вплоть до XX в. эти два взгляда, в различной их интерпретации, доминировали в исторической науке. То, что сделал М. Блок, можно было бы назвать «антропологическим поворотом» не только в отношении объекта исследования, но и в его целях [11, с. 95].

Пожалуй, следует сказать также, что одной из главных черт европейской цивилизации является ее расположенность на оси времени. Мировоззрение уже первых ее представителей — древних греков, было во многом исторично. Совершенно неверна интерпретация античного воззрения на время как на некий замкнутый круг, оно гораздо сложнее. Здесь мы всегда видим определенный историзм даже на самых примитивных этапах ее развития. Так, уже у Гомера мы находим представление о движении времени от хаоса хтонических божеств к торжеству олимпийского космоса (укажем, что *κόσμος* значит порядок, упорядоченность движения). У Гесиода и вовсе содержится историческая концепция пяти веков (золотой, серебряный, медный, героический, железный). Совершенно очевидным же историческое воззрение на мир является в трудах первых историков — логографов, собирателей легенд, которые размещали события в хронологическом порядке и рассматривали их как путь от божественного предка к нынешнему гражданскому коллективу полиса [8, с. 90–196].

Но в ещё большей степени понимание своего прошлого, которое в свою очередь предопределяет и будущее, стало актуально после того, как европейская цивилизация стала цивилизацией христианской. Ведь в представлении христианина его жизнь лежит на отрезке, идущего от грехопадения Адама к Страшному Суду и Воскресению. На самом деле историчность во взгляде на мир мы найдем у любого народа, будь то культ предков у китайцев или обращение сибирских шаманов к духам умерших, поскольку человек существует в обществе, постольку он обращен к истории, так как само существование общества строится на основе передачи опыта в нем [9, с. 40].

Ещё более ясно выражена полемическая направленность в определении состояния истории как науки, которое дает М. Блок. Он говорит: «Это наука, пе-

реживающая детство, — как все науки, чьим предметом является человеческий дух, этот запоздалый гость в области рационального познания. Или, лучше сказать: состарившаяся, прозябавшая в эмбриональной форме повествования, долго перегруженная вымыслами, еще дольше прикованная к событиям, наиболее непосредственно доступным, как серьезное аналитическое занятие история еще совсем молода. Она силится теперь проникнуть глубже лежащих на поверхности фактов; отдав в прошлом дань соблазнам легенды или риторики, она хочет отказать от отравы, ныне особенно опасной, от рутины учености и от эмпиризма в обличье здравого смысла. В некоторых важных проблемах своего метода она пока еще только начинает что-то нащупывать» [2, с. 11].

Таким образом, выделяются два момента. Во-первых, это чрезвычайно продолжительная и все ещё себя не изжившая связь истории как науки с историей как средством социальной коммуникации, своеобразной сказки о человеке. Причиной этого положения М. Блок называет типичный для большей части историков прошлого подход к источнику, когда он воспринимался как некая данность, а заключающиеся в нем данные о различных сферах жизни общества сплетаются воедино и тем самым диктуют историку сам характер его исследования и создаваемого им нарратива [2, с. 51–54]. В противовес этому подходу М. Блок вводит «тотальное» понимание истории, при котором акцент ставится на объект исследования — некий исторически феномен и ряд смежных с ним, а источник используется исследователем в связи с его собственными научными интересами [18, с. 211–214]. То есть в источнике выделяется та информация, которая касается определенного исторического феномена, а не сам источник обращает историка к тем или иным событиям или явлениям.

Во-вторых, критике подвергается принцип «классического историзма», выкристаллизовавшийся в историографии XIX в. на волне формирования наций и национальных государств, и обращенный к истории элит и политических институтов, объясняя и оправдывая современное положение в обществе. При этом данный подход, зачастую, переходил в грубый позитивизм, создавая лишь громадный по своему размеру нарратив (как пример можем привести 17-томную «Историю Франции» Жуль Мишле или 7-томную «Историю Англии» Леопольда фон Ранке.), претендующий также на то, чтобы доказать наличие неких непререкаемых законов исторического развития. Однако миф о прогрессе зачастую создавал удивительную контаминацию с попытками модернизации прошлого, которая была вызвана непониманием специфики мировоззрения человека прошлого и характера социальных отношений в древних обществах [2, с. 18, 53]. Одним из наиболее ярких примеров является концепция чередования капитализма, феодализма и рабовладения, проводимая Э. Мейером в его «Истории Древнего мира» [4, с. 617–622]. М. Блок восстает против этого явления и предлагает будущему поколению историков не только по-другому обратиться к предмету исследования, но и расширить определение этого предмета, включив в него проблемы до того практически не затронутые в исторической науке, например, проблему ментальности [2, с. 25].

Все же следует заметить, что М. Блок несколько лукавит, заявляя, что «Человеческие факты — по сути своей феномены слишком тонкие, многие из них

ускользают от математического измерения. Чтобы хорошо их передать и благодаря этому хорошо понять (ибо можно ли понять до конца то, что не умеешь высказать?), требуется большая чуткость языка, точность оттенков в тоне. Там, где невозможно высчитать, очень важно внушить» [2, с. 18]. Ведь выходит, что М. Блок пока не решается окончательно порвать с этим положением науки, колеблется в отношении того, следует ли истории если не быть нарративом по сути, то хотя бы пребывать им по форме своего изложения [15, с. 106–107].

Говоря о состоянии исторической науки в целом, историк не мог не обратиться к конкретным ее проблемам, которые, как и у любой другой науки, лежат, в первую очередь, в области ее методологии. Эти проблемы многочисленны, однако, они поддаются группировке, что позволяет рассмотреть их последовательно.

Наиболее фундаментальной проблемой для методологии истории является проблема подхода к изучению источника. Чаще всего историк в своей работе прибегает к источникам письменным, которые есть продукт человеческого сознания, эксплицированный посредством письма [13, с. 401–402, 409]. Однако выражение автором источника своих мыслей в тексте не является прямым отражением сознания автора, оно опосредованно актом преобразования представлений автора в рамки понятий и их письменной фиксации. Тут и встает вопрос, насколько адекватен текст тому, что хотел сказать его автор (конечно, здесь мы пребываем в поле интересов семиотики и герменевтики, но и для историка этот вопрос является далеко не праздным)? Безусловно, никогда совершенно тождественным он оказаться не может, поэтому при изучении источника всегда требуется стремиться узнать историю его создания, ту социальную и этнокультурную среду, к которой относился автор, и, конечно, время написания [2, с. 34–38]. Кроме того, что содержание источника всегда связано тем или иным образом с породившей его автора средой, важно и то, каковы источники самого автора, то есть встает вопрос интертекстуальности источника. Был ли автор очевидцем описываемых событий? И если нет, то откуда и от кого он мог получить информацию о них [2, с. 67]?

Кроме проблем содержания источника, следует указать на проблемы, связанные с его носителем. Это не только различные формы искажения текста, но и сам факт его наличия. Ведь громадные периоды истории просто не имеют для себя источников, способных дать информацию для их описания. Например, период истории Русских земель вплоть до XIV в. «покрывают» лишь 186 актов. Это положение резко отличается от состояния источниковой базы западноевропейской средневековой истории [6, с. 17; 16, с. 954–955].

Перейдя от судьбы источника к тому, каким образом он поддается изучению, нам следует указать, что любой источник — лишь материал для интерпретации, поскольку он оказывается для историка набором символов. Здесь мы под символами имеем в виду элементы знаковых систем, передающих значение иного знака или их комплекса. Например, обращаясь к археологии, мы не можем рассматривать находку иначе как в контексте той археологической культуры, к которой он относится, то есть материальный предмет обретает смысл постольку, поскольку он вписывается в контекст определенной культуры, давая иссле-

дователю возможность понять, что он из себя представлял для ее носителей [1, с. 279–284; 11, с. 115].

Но для этой интерпретации требуется знать контекст, условия существования источника, то есть историк должен дополнить сведения, черпая информацию из массы прочих источников, если они наличествуют, а также восполнить их недостаточность материалами из этнографии, антропологии социологии и прочих смежных дисциплин [14, с. 832–844] и/или проведением регрессивного анализа [2, с. 28, 32].

Кроме того, имеет место проблема изложения принципов исторического исследования и его результатов. В данном случае мы касаемся проблемы научной терминологии, особенностью которой в отношении исторической науки является ее заимствование из прошедших исторических эпох, лишь затем внесенной в научный оборот. Как и любая другая наука, история должна оперировать точной терминологией, имеющей конвенционально принятое среди исследователей значение [2, с. 89–91]. Однако в этом пункте имеется ряд сложностей. В первую очередь, сами термины подвержены изменчивости в связи с изменением социокультурных условий, не сопровождаемых изменениями в языке, или же наоборот, ситуация, когда изменение термина может быть вызвано лишь причинами, детерминированными лингвистическими предпосылками. К тому же, терминология может быть нагружена оценочными коннотациями, что не дает возможности использовать ее для целей объективного научного исследования. Не менее проблемным оказывается перевод терминологии из одной языковой системы в другую, поскольку в каждой из них слова, означающие определенный объект, могут иметь различные дополнительные значения [18, с. 215–218].

Ряд сложностей в рамках исторической науки имеет и хронология, критерии для которой могут быть совершенно различными в зависимости от периода и культурной среды, к которой относится хронологическое измерение. Однако для научного исследования, отмечает М. Блок, требуется введение критерия, способствующего выделению периодов с наиболее интенсивным проявлением изучаемого признака [13, с. 393–394]. В данном случае, М. Блок приводит положение, ставшее затем основой для концепции периодов времени, введенной Ф. Бродезем [19, с. 725–753], в которой в зависимости от интенсивности и характера воздействия на общество выделяется «короткое», «среднее» и «длинное» время [11, с. 73, 111].

Обращаясь к взглядам М. Блока на более конкретные вопросы методологии истории, следует указать то, какое деление предлагается для источников. Это намеренные источники, создававшиеся для предполагаемого прочтения их третьими лицами, и непреднамеренные, которые функционируют как часть делового оборота [2, с. 36–39]. Деление на эти два класса источников оказывается практически идентичным с делением на нарративные и документальные источники. Как правило, историки — представители «классического историзма» — предпочитают для использования документальные источники, имеющие определенный формуляр. Однако представление о документальных источниках как о содержащих более достоверные сведения далеко не всегда подтверждается. Относит-

ся это не только к тем случаям, когда эти источники оказываются подделкой, поскольку и в подлинном документе могут иметь место подложные сведения, преднамеренные, связанные, например, с интересами соблюдения формальностей написания, и непреднамеренные.

Конечно, нарративному источнику уже по причине своего происхождения и целей написания свойственно умалчивать о ряде событий, интерпретировать и оценивать их в интересах автора. С другой стороны, сам характер построения нарратива дает историку возможность реконструировать мировоззрение автора, его происхождение, датировать текст и узнать цели его написания. Поэтому М. Блок отдает предпочтение нарративному источнику, сообщаемому гораздо больший массив информации для реконструкции реалий общества определенной исторической эпохи [2, с. 206].

В связи с этим встает вопрос об отношении к источнику, каким образом следует проводить его исследование. Рассматривая данный вопрос, М. Блок формулирует два основных постулата. Историк должен быть объективен, что требует от него отказа от моральных суждений, исходящих из собственных этических позиций по отношению к объекту исследования, то есть ему должно придерживаться некоего агностицизма в отношении критериев морали. Пожалуй, единственно возможной моральной оценкой, наличие которой возможно в историческом труде, является учет мнений и суждений самих людей эпохи, к которой обращено исследование, что позволяет выявить и рассмотреть восприятие события его современниками на основе их собственных социальных норм [2, с. 80–81].

Первостепенной для историка задачей в этом плане является выявление причины события или явления [18, с. 208–212]. Но как замечает М. Блок, причины исторического события следует вводить в некой последовательности, в форме «причинных волн» различного характера: социального, политического, психологического, экологического и т. д. Однако можно заметить, что, если развивать мысль М. Блока последовательно, выявляются две проблемы, на которые историк не дал или, скорее, не успел дать ответа [2, с. 115–121]. Если исследователь постулирует причину для некоего события, не привносит ли он дополнительного смысла в природу исторического явления? Или если вводится определенная причина или группа причин в отношении исторического события, не происходит ли произвольное ограничение круга этих причин? Данные вопросы остаются нерешенными по сей день.

Кроме общих принципов, М. Блок обращается к более конкретным проблемам методологии. Он определяет принцип психологического анализа [2, с. 65], то есть метод выявления специфических особенностей содержания источника, что является средством разрешения проблемы противоречия сведений двух или более источников. Он применяется в случае, если это противоречие невозможно разрешить посредством внешней критики источника.

Принцип тождественности содержания имеет полемическую заостренность в отношении текстологического принципа «классического историзма», то есть представления о дендрологическом характере развития рукописных списков

(филиции). М. Блок указывает на данную проблему, отмечая, что текстологическая традиция бывает как открытой, так и закрытой [2, с. 71–74].

В отношении же самих исторических феноменов является важным замечание историка о «случайности» в ходе исторического процесса, которая часто приводит в тупик исследователей. В своем труде М. Блок приводит чрезвычайно яркий пример. Учреждения двух обществ Иисуса (*Clerici apostolici Sancti Hieronymi* — *Общество Иисуса*, и *Societas Iesu* — *Орден иезуитов*) двумя святыми из Италии (Джованни Коломбини и Игнатий Лойола), умершими в один день — 31 июля, причем оба ордена были распущены Папами с именем Климент. Совпадение необычное, но оно действительно имело место [2, с. 75], и вероятность его происшествия поддается математическому вычислению и равняется —.

Работа с источниками непременно приводит исследователя к встрече с ложью и подлогами. Особенно богатыми на подобный материал оказываются эпохи, в которые человеческий дух был устремлен не в будущее, но в прошлое, по крайней мере, такого мнение придерживается М. Блок [2, с. 47–53]. С этим фактом он связывает появление множества фальсификаций в раннем средневековье, например, известную подделку VIII в. — Константинов Дар, развенчанную лишь Лоренцо Валла спустя семь столетий. Подобная тенденция типична и для эпохи европейского романтизма, когда писатель, стремящийся возвеличить прошлое своего народа, приписывал свое произведение древнему автору, реальному или вымышленному. Однако стоит заметить, что причина, называемая М. Блоком, является, по-видимому, не единственной, например, Э. Жильсон объяснял эту тенденцию тем, что средневековые клирики стремились посредством подделки документа восстановить божественный миропорядок, конечно, таким, каким он им представлялся, то есть миром ведомым Наместником Христа, Папой, к Спасителю и Царству Божию [5, с. 493–510]. То есть это был взгляд, скорее, не назад, а ввысь.

Эта мифомания типична не только для указанных эпох, ее отголоски встречаются и ныне, особенно в ситуациях экстремальных, когда современные средства коммуникации оказываются разрушенными или недоступными, а общество попадает в условия анонии и власти слухов [2, с. 62]. Но все это лишь элементы глобальной проблемы формальной ложности источников, то есть подлога относительно внешней его стороны: датировки, авторства, целостности (проблема интерполяций), формуляра и т. д.

Не менее значительной проблемой выступает ложность содержательной стороны источника. Вызвана она далеко не всегда прямым умыслом, автор источника с легкостью сам мог оказаться жертвой подлога или неверной интерпретации дошедших до него сведений. Важно также заметить, что обе формы обмана могут выступать как совместно, так и порознь в отношении различных источников [11, с. 85].

В заключении работы, следует указать на то значение, которое имеет труд М. Блока. Это и апология развиваемой им и Л. Февром методологии, и манифест для формирующейся в тот период исторической «школы анналов», а также в целом рубеж, маркирующий изменение исторической науки, осуществление «ан-

тропологического поворота» и переход к «тотальной истории» [13, с. 423–424]. Однако следует отметить и то, что книга М. Блока в ряде моментов утратила свою ценность за прошедшие время, в первую очередь, в связи с «постмодернистским вызовом» и «лингвистическим поворотом» в исторической науке конца XX в. [10, с. 123–128].

ЛИТЕРАТУРА

1. Барт Р. Мифологии // Пер. С. Зенкина. — М.: Академический проект, 2008. — 351 с.
2. Блок М. Апология или Ремесло историка / Пер. Е. М. Лысенко. — М., 1986. — 259 с.
3. Дуров В. С. Художественная историография Древнего Рима. — СПб: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1993. — 144 с.
4. Ефимов А. А. Эдуард Мейер о проблеме «феодального» и «капиталистического» укладов в истории Древнего мира // Известия ПГПУ им. В. Г. Беллинского. — 2012. — № 27. — С. 617–622.
5. Жильсон Э. Дух средневековой философии / Пер. Г. М. Вдовиной. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. — 560 с.
6. Источниковедение / Под ред. А. В. Сиренова, Е. Д. Твердюковой, А. И. Филюшкина. — М.: Юрайт, 2018. — 396 с.
7. Кузеванов Л. И. Методология исторического познания. Академизм и постмодернизм. — М.: НЭИ «Российская историография», 2012. — 259 с.
8. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Том I. — М.: АСТ, 2000. — 624 с.
9. Поппер К. Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания. — М.: АСТ, 2008. — 640 с.
10. Рохас К. А. А. Критический подход к истории французских «Анналов» // Пер. И. Л. Замойской. — М.: Кругъ, 2006. — 336 с.
11. Сарпова О. В. Философия исторического познания в трудах школы «Анналов» (Франция, 1929–1994). Дисс. канд. филос. наук. Екатеринбург, 2004. — 162 с.
12. Bryce L. Marc Bloch: Historian // French Historical Studies. — 1987. — Vol 15. — № 2. — P. 195–207.
13. Furet F. Beyond the Annales / The Journal of Modern History. — 1983. — Vol. 55. — № 3. — P. 389–410.
14. Hill A.O., Hill B. H. Jr. Marc Bloch and Comparative History // The American Historical Review. — 1980. — Vol. 85. — № 4. — P. 828–846.
15. Hutton P. H. France at the End of History: The Politics of Culture in Contemporary French Historiography // Historical Reflections. — 1997. — Vol. 23. — № 2. — P. 105–127.
16. Jones P. M. Recent Work on French Rural History / The Historical Journal. — 2003. — Vol. 46. — № 4. — P. 953–961.
17. Schottler P. After the Deluge: The Impact of the Two World Wars on the Historical Work of Henri Pirenne and Marc Bloch // Nationalizing the Past. Historians

as Nation Builders in Modern Europe / Edited by S. Berger and C. Lorenz. — New York: PALGRAVE MACMILLAN, 2010. — P. 404–426.

18. Sewell W. H. Jr. Marc Bloch and the Logic of Comparative History / History and Theory. — 1967. — Vol. 6. — № 2. — P. 208–218.

19. Braudel F. Histoire et sciences sociales: La longue durée // Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. — 1958. — Vol. 13. — No. 4. — P. 725–753.

УДК 53.05

Митропольская София Алексеевна,
студентка Северного (Арктического) федерального университета
им. М. В. Ломоносова, Архангельск,
mitropolskaya.s@edu.narfu.ru;

Рая Диана Алексеевна,
студентка Северного (Арктического) федерального университета
им. М. В. Ломоносова, Архангельск,
raya.d@edu.narfu.ru

КВАНТОВАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ФИЛЬМА АКИРЫ КУРОСАВЫ «РАСЁМОН»

В статье будет проведён сравнительный анализ «Расёмон» Акиры Куросавы с картиной Куросава Киёси «Харизма», в которой также поднимается проблема существования некой вселенной в восприятии сознания с разных «точек зрения» наблюдателей. Творчество Куросава Киёси — философские раздумья о многогранности и изменчивости человека и самого мира. «Расёмон» же Акиры Куросавы — путь самурая, проложенный сквозь трансцендентность самого сознания. Что общего у сознания и квантовой механики? Это две тайны или же единый клубок нитей, который много веков пытаются распутать учёные, философы, деятели искусств? Квантовое сознание (квантовым разум) — это теория о том, что функционирование сознания основано на квантовых процессах. На каждом витке развития цивилизации извечные вопросы о сущности сознания порождали бесчисленное количество споров и гипотез. Развитие квантовой механики, нейрофизики, биологии открыло перед учёными двери в принципы работы мозга, и, как следствие, появились возможности на практике исследовать природу возникновения и функционирования сознания, но уже не как философские рассуждения, а как научное предположение о квантовом сознании.

Ключевые слова: кинематограф, художественный фильм, Япония, квантовая интерпретация.

Mitropolskaya S. A., Raya D. A.
A QUANTUM INTERPRETATION
OF AKIRA KUROSAWA'S FEATURE FILM RASEMON»

The results of comparative analysis of “Rasemon” Akira Kurosawa and Kurosawa Kiyoshi «Charisma», according to relevant criteria are presented. In “Charisma” also

raises the problem of the existence of some universe in perception of consciousness from different “points of view” of observers. Kurosawa Kiyoshi's works are philosophical reflections on the versatility and variability of man and the world itself. «Rasemon» Akira Kurosawa is a way of the samurai, built through the transcendence of the consciousness itself. What do consciousness and quantum mechanics have in common? Are these two mysteries, or is it a single strand of threads that scientists, philosophers, artists have been trying to unravel for centuries? Quantum consciousness (quantum intelligence) is a theory that the functioning of consciousness is based on quantum processes. At every turn of civilization development eternal question about the essence of consciousness have given rise to countless disputes and hypotheses. The development of quantum mechanics, neurophysics, biology has opened the door for scientists to the principles of brain work, and as a result, it has become possible in practice to explore the nature of the emergence and functioning of consciousness, but no longer as philosophical reasoning, as a scientific assumption about quantum consciousness.

Keywords: cinematography, feature film, Japan, quantum interpretation.

Интерпретация Эверетта — одна из интерпретаций квантовой механики, которая рассматривает существование параллельных вселенных с едиными законами, но в различных состояниях. Альтерверс — некоторая совокупность состояний, где единая реальность наблюдается с различных точек зрения. Альтерверс — красная нить, что проведёт нас до глубин океана мира, в который нас погружает Куросава Киёси.

События интерпретируются с позиции четырех участников и наблюдателей, описывающих происшедшее в четырех разных версиях:

I. Пойманный разбойник рассказывает о вероломной жене самурая, которая снизошла до просьбы об убийстве собственного мужа, свидетельствующего её бесчестию. Однако благочестивый разбойник предпочёл честный поединок бесславной победе;

II. Сломленная жена самурая признаётся, что не выдержала презрение мужа по отношению к ней после изнасилования;

III. Дух погибшего самурая излагает о предательстве любимой жены, которая после случившегося решила остаться с разбойником. Но тот не был в силах выполнить её столь безжалостную просьбу: ликвидировать мужа-очевидца. И отпускает самурая, который впоследствии свершает самоубийство, сохранив тем самым верность самурайскому кодексу чести;

IV. Нечаянным свидетелем происшествия узрел, как самурай отказался от боя в защиту опозоренной жены, которая его спасла. Униженная женщина с презрением обвинила мужчин в трусости, принудив их к поединку, в результате которого разбойник мечом убил самурая.

Расёмон — драматичная кинолента японского режиссёра Акира Куросава, снятая по рассказу Рюноске Акутагавы «В чаще». В основе повествования лежит история о преступлении. Герои, стремящиеся узнать правду, сталкиваются с противоречивыми версиями произошедшего. Но разве может быть несколько истин?

Эта философская притча исследует, как наше личное восприятие может омрачить действительность.

Киёси Куросава больше прославился фильмами ужасов и детективами. Не многим из его поклонников известна картина «Харизма», которую можно назвать экологическим триллером. Посреди леса стоит странное дерево, называемое «Харизмой». Есть люди, которые хотят его уничтожить, поскольку считают, что из-за него гибнут другие деревья. Но есть и те, кто хочет его защитить. Метафорически изображена извечная проблема диссонанса в точках зрения общества и индивидуума. Фильм украшают бескрайние лесные пейзажи, закаты и рассветы. Доминирует зелёный цвет, символизирующий жизнь и энергию, но ему противопоставляются другие, унылые цвета. Созданная режиссёром мирная атмосфера становится зловещей и мрачной. И опять тот же задаётся вопрос. Разве может быть несколько истин?

Вечно ускользающая истина и реальность, прозябающая в «Расёмон», находят баланс в поступке нечаянного прохожего, который больше не сомневается в том, что является истиной. Истина — это жертва, на которую он решается «вопреки мудрости века сего».

«Расёмон» — экранизация новеллы Рюноске Акутагавы «В чаще», а название фильм получил от другой новеллы того же автора — «Ворота Расёмон». С этим произведением у фильма нет пересечений, просто в фильме есть сами эти ворота, под сенью которых люди спасаются от дождя и обсуждают историю, которая случилась в чаще. Основу сюжета первой новеллы «В чаще» составляет таинственное убийство самурая при участии двух человек: его жены и разбойника Тадзёмаро. Композиционно текст разделён на семь частей, которые представляют собою короткие монологи свидетелей и основных действующих лиц этого события. Так, дровосек, странствующий монах, стражник и старуха — второстепенные персонажи, не видевшие самого убийства. Основными здесь являются показания непосредственных участников — Тадзёмаро, женщины и самурая (в последнем случае показания даёт устами прорицательницы дух убитого). Каждый из них излагает свою версию произошедшего, и интрига заключается в том, что все три версии отличаются друг от друга не только мотивировками убийства, но разнятся в главном: кто же убил. По одной версии самурая убивает разбойник, по второй — женщина, по третьей — самурай сам убивает себя. При чтении оказываются важны данные Акутагавой подзаголовки, указывающие, где каждый из участников свидетельствует о случившемся. Это говорит об отсутствии у них каких-либо явных мотивов для лжи и о том, что, очевидно, все трое истинно верят в то, что говорят. Так, разбойник даёт показания судейскому чиновнику, и не в его интересах признаваться в убийстве, обрекая себя на казнь; женщина предлагает своё видение событий, находясь в храме на исповеди, и, также никем не принуждаемая, перед лицом Бога сознаётся в этом преступлении; с религиозной точки зрения не может лгать и дух убитого, утверждающий, что виновником смерти самурая является он сам. В итоге — три версии и три убийцы, в то время как в объективной реальности, если вообще признавать её существование, убил кто-то один.

Особенность новеллы в том, что с окончанием последнего рассказа, равноправного с двумя другими, заканчивается и сама новелла. Никаких комментариев

ев, упрощающих всё «наводок» или уж тем более объяснений, почему персонажи излагают противоположные версии и кем в действительности убит самурай, нет. Для Акутагавы всё уже сказано, остальное лишь разрушило бы этот изящно построенный текст и умалило красоту идеи. В новелле мы имеем три версии — три субъективные правды, а это значит, что, по Акутагаве, объективной реальности нет и существует столько миров, сколько существует сознаний. Соответственно нельзя говорить о единой линии времени, о прямой и нерушимой последовательности событий (здесь нельзя не вспомнить «Алису» Кэрролла, «Тему предателя и героя»).

Акутагава, очевидно, допускал, что мир — это сосуществование множества субъективных реальностей и та конечная истина, которой одной ведомо, как сводятся в вечности концы с концами, или непознаваема, или не существует вообще. В литературе будут ещё, как минимум, два ярких примера осмысления этой идеи «параллельных истин» — «Шум и ярость». У. Фолкнера (1929 г.) и «Хазарский словарь» М. Павича (1983 г.), однако всё это будет позже Акутагавы

В итоге основная проблема новеллы затрагивает сразу несколько сфер: психологию восприятия, философию, логику, физику, т. к. речь идёт о существовании возможных миров, понятие которых было введено Лейбницем.

ЛИТЕРАТУРА

1. Беданов Р. А. Квантовая физика и элементы квантовой механики: учебник для вузов / Р. А. Беданов. — 2-е изд., стер. — СПб: Лань, 2021. — 116 с. [Электронный ресурс]. — URL: <https://e.lanbook.com/book/169806> (Дата обращения: 08.05.2021).

2. Михеева Ю. В. Язык, речь и образ в анализе художественной формы // Вестник ВГИК. — 2011. — № 9. — С. 76–85. [Электронный ресурс]. — URL: <https://e.lanbook.com/journal/issue/312127> (Дата обращения: 08.05.2021).

3. Прохоров А. О. Измененные состояния сознания: учебное пособие / А. О. Прохоров. — Казань: КФУ, 2019. — 102 с. [Электронный ресурс]. — URL: <https://e.lanbook.com/book/147179> (Дата обращения: 08.05.2021).

УДК 82–97

Михальченко Сергей Иванович,

доктор исторических наук, профессор

Брянского государственного университета имени академика И. Г. Петровского,

smikh10@mail.ru

Ткаченко Елена Викторовна,

кандидат исторических наук, доцент

Брянского государственного университета имени академика И. Г. Петровского,

vishnja.78@mail.ru

РЕЦЕНЗИИ Е. В. СПЕКТОРСКОГО В ЕГО БОГОСЛОВСКОМ НАСЛЕДИИ*

Статья характеризует русско-, сербско- и словеноязычные рецензии известного отечественного мыслителя — правоведа, философа, историка Евгения Васильевича Спекторского — на богословские издания 1920-х — 1930-х гг. Спекторский прорецензировал два сочинения известного словенского теолога Ф. Вебера (Св. Августин и «Книгу о Боге»), а также книгу Г. Флоровского «Пути русского богословия». Характеризуются принципы рецензирования, применяемые Спекторским. Делается вывод о важности рецензий для характеристики теологических воззрений ученого.

Ключевые слова: Спекторский Е. В., Вебер Ф., Флоровский Г. В., рецензии, русская эмиграция.

Mikhalchenko S. I., Tkachenko E. V.

REVIEWS OF E. V. SPEKTORSKY IN HIS THEOLOGICAL HERITAGE

The article characterizes the Russian-, Serbian- and Slovene-language reviews of the well-known Russian thinker — lawyer, philosopher, historian Evgeniy Vasilyevich Spektorsky — on theological publications of the 1920s — 1930s. Spektorsky reviewed two works by the famous Slovenian theologian F. Veber (“St. Augustine” and “The Book of God”), as well as G. Florovsky’s book “Ways of Russian Theology”. The reviewing principles used by Spektorsky are characterized. The conclusion is made about the importance of reviews for characterizing the theological views of the scientist.

Keywords: Spektorsky E. V., Veber F., Florovsky G. V., reviews, Russian emigration.

* Подготовлено при поддержке РФФИ, проект 21–011–44015.

Оказавшись в эмиграции после Гражданской войны, представители русской интеллектуальной элиты вскоре, по сути, организовали вторую, параллельную, Россию со всеми атрибутами духовной жизни — журналами, журфиксами, издательствами и т. п. Однако уровень интенсивности этого общения был несравним с русским дореволюционным образом жизни, поэтому особую роль в литературной и научной жизни приобрели взаимные отклики на выходящие книги. Эти отклики — рецензии — писались как литераторами, так и специалистами-учеными.

Не был исключением и Евгений Васильевич Спекторский (1875–1951), известный правовед и философ [5]. Его биография — во многом типичный образец жизненного пути российского ученого на переломе эпох. Он закончил юридический факультет Варшавского университета, затем преподавал там же, в 1911 г. защитил в Юрьеве магистерскую диссертацию по государственному праву. Переехав в 1914 г. в Киев, стал профессором университета св. Владимира. После защиты летом 1917 г. докторской диссертации был избран деканом юридического факультета, а годом позже стал и последним избранным ректором этого университета. Неприятие Спекторским революции 1917 г., его активное участие в политическом противостоянии на стороне белых привели ученого в эмиграцию. С 1920 г. он проживал — не считая трехлетнего перерыва — в Королевстве сербов, хорватов и словенцев (Югославии), преподавал в Белградском университете, а с 1930 по 1945 г. — в Люблянском. (Перерыв был связан с его переездом в 1924–1927 гг. в Прагу, где он был профессором и — недолго — деканом Русского юридического факультета). В 1945 г., бежав от наступающих войск Й.-Б. Тито в Италию, в течение двух лет жил в лагерях для перемещенных лиц, а в 1947 г. переехал в США, где и закончил свой жизненный путь профессором Св.-Владимирской духовной семинарии (академии) в Нью-Йорке.

Особое место рецензии заняли именно в эмигрантский период жизни и творчества Спекторского. Судя по опубликованной библиографии ученого, он поместил в периодических изданиях около пятидесяти рецензий на правовые, исторические, философские сочинения своих современников [2]. Абсолютное большинство рецензий печатались в сербско- и словеноязычных изданиях, поэтому русскому читателю они до сих пор малоизвестны. Определенное место среди книг, которые привлекли его внимание, занимали и богословские или близкие к ним издания, поскольку в эмигрантский период Спекторский значительное внимание стал уделять этой тематике. Всего в межвоенные годы вышло в свет более сорока статей Спекторского на теологические и религиозоведческие темы. Эти статьи и брошюры были посвящены различным вопросам — влиянию религии на разные сферы человеческой жизни (культуру, технику, политику и т. д.); сущности некоторых понятий христианского вероучения и взаимоотношению христианства с новыми религиозными течениями. Ряд публикаций носили историко-богословский характер (о Крещении Руси, о деятельности князя Владимира Святого, об истории взаимоотношений власти и церкви в России). В многочисленных, чаще вызванных юбилеями писателей, литературоведческих статьях Спекторский также преимущественное внимание старался уделять во-

просу о роли религии в творчестве того или иного автора (Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, И. С. Тургенева и др.) [3].

Одной из первых книг на религиозную тему, которую отрецензировал Спекторский, был сборник статей «Католическая философия права (Архив юридической и экономической философии, т. 16)», изданный в 1922 г. Спекторский полагал, что католическая церковь (в отличие от протестантских конфессий) внесла наибольший вклад в развитие философии в Западной Европе, поэтому он подробно осветил содержание статей, предпослав ему свой краткий анализ развития философии права в Западной Европе [9].

Переехав в 1930 г. Люблян и уделяя внимание местным философско-богословским изданиям, Спекторский не мог пройти мимо трудов коллеги по университету, выпускника Мариборской католической семинарии и Грацского университета профессора Франце Вебера, с которым у Спекторского установились дружеские отношения [6, с. 519]. Спекторский отрецензировал две его книги — о Св. Августине и «Книгу о Боге». В мемуарах Спекторский отмечал, что занимавшему кафедру философии Веберу в преподавании и в исследованиях не хватало интереса к истории философии [6, с. 519], эта особенность, как следует из замечаний ученого, отразилась и на его книгах.

Спекторский предпослал анализу содержания книги общие размышления о принципах написания биографических исследований. «Возможны три способа изучения и представления работ каждого мыслителя: конгениальный, трансцендентальный и импрессионистский», — отмечал рецензент [10, s. 305]. Расшифровывая, он писал, что «Конгениальный путь состоит в том, что личность философа рассматривается как личность, которая никогда не повторяется и принципиально отличается от других личностей. Поэтому его размышления тоже воспринимаются как историческое событие, важное само по себе. На трансцендентальном же пути философы исчезают, остается только философия, Идеи отдельных философов взяты вне пространства и времени как безликое подтверждение единственного и вечного мировоззрения...» [10, s. 305]

Наконец, «импрессионистский путь ... популярен у таких исследователей, которые настолько критичны, что допускают возможность существования различных философских школ, и в то же время настолько догматичны, что признают реальной свою собственную школу» [10, s. 305].

По мнению Спекторского, Вебер «не считал своей задачей изобразить Августина как историческую фигуру в своем окружении и в своей эпохе», автор исследовал этого мыслителя отчасти трансцендентально, отчасти импрессионистически» [10, str. 305]. Важной стороной мировоззрения Августина, характеризующей Вебером и отмечаемой Спекторским, является то обстоятельство, что «Августин исповедует не только трансцендентного, но и личного Бога. Только с таким Богом может вступить в близкие отношения человек, который тоже человек, особенно если он убежден, что является носителем божьего «лица и образа» [10, str. 307].

Спекторский, однако, не ограничивался пересказом содержания книги Вебера. Рецензент согласился с высказанным в предисловии пожеланием Вебера,

чтобы помимо его книги, ограничивающейся лишь философией Августина, словенцы получили также достоверную картину его богословского мировоззрения [10, str. 309]. Спекторский полагал, что это действительно значительно дополнило бы его книгу, «которая в отношении религии ограничена лишь своей субъективной стороной, то есть тем, что богословы называют *fides qua Creditur*, тогда как ее объективная сторона, или то, что богословы называют *fides quae Creditur*, оставлена в стороне» [10, str. 309]. Однако, отдавая дань модным общественным настроениям времени написания и книги, и рецензии, Спекторский добавил пожелание, «чтобы писатель работал над социальной философией Августина. Это очень интересно само по себе, но также и потому, что формулирует передовую систему, например, стремление примирить экономические противоречия... с социальным и гендерным равенством» [10, s. 309].

Итоговую оценку этому сочинению Спекторский дал через три года в рецензии на другую работу Вебера: книга об Августине — «исходящий от «Исповеди» религиозно-психологический анализ «величественной духовной лестницы», по которой мысль бывшего язычника поднимается от данных естества через чувства, человеческий дух и объективные ценности к абсолютному божественному Духу» [7, с. 71].

Эта другая книга, привлекавшая внимание Спекторского, была веберовская «Книга о Боге» (Veber F. Knjiga o Bogu. Celje, 1934), явившаяся до некоторой степени продолжением и развитием исследования философии Августина. Рецензия Спекторского на это сочинение не заставила себя ждать, правда теперь она появилась в русскоязычном журнале «Путь», причем оказалась единственной публикацией плодovitого ученого в этом издании [7].

Как и в рецензии на книгу об Августине, Спекторский начинает со своеобразной классификации. Он полагал, что «О Боге можно рассуждать трояко: научно, религиозно и философски» [7, с. 70]. При этом для науки с ее специальными методами доказательства и опыта богопознание исчерпывается историей и психологией верований. «Таким познанием Бога могут заниматься и атеисты». Для религии «Бог это не только предмет субъективной веры, но и *Ens realissimum*, самое реальное объективное существо, от которого вся тварь получает свое бытие и назначение». Иное познание Бога у философов. «В философии наша мысль совершенно свободна от какой бы то ни было эмпирии, — отмечал Спекторский. — Основная ее модальность — не действительность или необходимость, а ... возможность» [7, с. 70]. По убеждению Спекторского, всякое философствование ведет к проблеме Бога. «Нельзя заниматься философией, не ставя и не доводя до конца величайшей из всех проблем, именно проблему Бога», — утверждал он [7, с. 71]. Книга Вебера, носившая характер авторской философской исповеди, рассказывала, как автор пришел к признанию Бога. Спекторский отмечал, что в этом процессе слились как традиционные пути его обретения (гносеологический, феноменологический, деонтологический), так и свойственные только Веберу пять путей (истинности, действительности, личностный, ценностный и «мировоззрительный»). Подробно охарактеризовав эти пути, Спекторский в конце статьи объясняет причину публикации рецензии

на словенскую книгу в русском журнале желанием привлечь внимание к сочинению, содержащему важные мысли, «которые могли бы заинтересовать и русских религиозных философов» [7, с. 73].

Обратную цель — познакомить югославского читателя с русской книгой — преследовала вышедшая в 1937 г. рецензия Спекторского на знаковое сочинение Г. Флоровского «Пути русского богословия».

Спекторский по обыкновению начал рецензию обширными вводными размышлениями по теме издания, в данном случае, об истории русского богословия. «Западные мнения о русском богословии обычно неблагоприятны. Некоторые уверяют, что его вообще и не существует. Другие утверждают, что оно переполнено католическими и протестантскими заимствованиями. Наконец, третьи считают, что это не богословие, а некоторая религиозная философия, создателями которой являются не профессиональные богословы, а светские дилетанты. На самом деле в сути русского, как и вообще православного богословия есть много положительных сторон. Оно занимает, так сказать, срединную позицию между максимализмом чрезмерно развитого католического богословия и протестантским минимализмом, и наиболее подходит для примиренческой функции» [8, с. 84].

Справедливо предположение Спекторского, что минорный тон Флоровского во многом был обусловлен его положением исследователя-эмигранта, вынужденного опираться на иностранные и иноверческие источники, придерживающиеся традиции изображать монархическое прошлое России в негативном свете [8, с. 84]. Позже, в «Воспоминаниях» Спекторский более прямо сформулировал эту мысль, отметив, что в своей книге «Пути русского богословия» Флоровский «чересчур использовал тенденциозную католическую литературу» [6, с. 391].

Затем, подробно излагая содержание всех семи глав книги Флоровского, он, с одной стороны, знакомил читателей рецензии с книгой, с другой, высказывал по ходу изложения собственные замечания. Особенно не близка Спекторскому была трактовка Флоровским раннего периода развития христианства и богословия на Руси. По мнению Спекторского, в это время после принятия новой веры Св. Владимиром Россия принадлежала к ведущим европейским державам [4]. Между тем, Флоровский отрицает это, не соглашаясь даже с мнением французского историка А. Рамбо, а опирается, как пишет Спекторский, на «тенденциозного» Е. Голубинского и «большевика» Г. Шпета, «первый из которых ворчит, а второй ругается» [8, с. 84–85].

Спекторский познакомился с Г. Флоровским в 1919 г. в Киеве, затем их знакомство продолжилось во время совместной работы на пражском Русском Юридическом факультете, общение их продолжалось вплоть до кончины Спекторского (Флоровский отпевал его в Нью-Йорке[1]), при этом Спекторский дал достаточно строгую характеристику своего коллеги в мемуарах: «Г. В. Флоровский был очень церковный человек со склонностью вероисповедной исключительности. Он сильно напал на меня за мою книгу «Христианство и культура». И, когда я его как-то спросил, должен ли я проклинать свою мать за то, что она была кальвинистка, то выходило, что, как будто бы, да. Когда я что-то возразил

по поводу его доклада о творении в философском обществе, он резко ответил, что за ним стоит авторитет церкви. И С. И. Гессен напомнил ему о терпимости. Впоследствии, переехав в Париж, он не только смягчился, но и впал в противоположную крайность. Он сблизился с англиканскими богословами, присудившими ему даже степень «доктора божественности» (doctor of Divinity). ... Флоровский сблизился с Новгородцевым, с которым они совместно вели практические занятия по истории философии права. Это сотрудничество унаследовал и я. Интересно было, когда Флоровский, несомненно, очень талантливый человек, разъянял Данилевского или Владимира Соловьева. ...Вообще он понимал религию скорее онтологически и ритуально, чем деонтологически» [6, с. 391].

При этом Спекторский состоял с Флоровским в переписке, считал последнего одним из наиболее талантливых представителей ученого мира русской эмиграции [6, с. 301]. Именно это обстоятельство стало решающим в написании рецензии с целью ознакомить югославскую публику с новой книгой философа (что не скрывает рецензент [8, с. 85]), поскольку отношение к концепции книги у Спекторского было достаточно скептическим — по его мнению, «общая картина путей русского богословия, которые показывает профессор Флоровский, производит впечатление чего-то довольно грустного. Автор кажется каким-то теологическим футуристом, принижающим реальное прошлое ради проблематичного будущего» [8, с. 84].

Охарактеризованными публикациями, как уже отмечалось, не ограничивалась творчество Спекторского-рецензента, однако большинство других рецензий посвящены не богословским изданиям. Однако, представляется, что и приведенные примеры позволяют выделить некоторые общие принципы работы Спекторского как рецензента: во-первых, стремление не ограничиваться пересказом рецензируемого издания, а, напротив, активное высказывание собственной точки зрения на изучаемую проблему; во-вторых, характерное для его творчества в целом стремление к систематизации материала. Эти особенности позволяют расценивать рецензии Спекторского на богословские издания как имеющие самостоятельную ценность сочинения, вполне заслуживающие внимания и современных исследователей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кончина профессора Св.-Владимирской Духовной Академии Евгения Васильевича Спекторского // Русско-Американский православный вестник. — 1951. — Март. — С. 41–42.
2. Материалы для библиографии русских ученых трудов за рубежом. — Белград, 1931–1941. Чч. 1–2.
3. Михальченко С. И. Богословское творчество Е. В. Спекторского // Государство, общество, церковь в истории России XX–XXI веков. Материалы XXI Международной научной конференции. — Иваново: ИвГУ, 2022. — С. 438–441.

4. Михальченко С. И. Князь Владимир Святой в интерпретации Е. В. Спекторского // Вестник Брянского госуниверситета. — 2022. — № 1. — С. 185–192.
5. Михальченко С. И., Ткаченко Е. В. Евгений Васильевич Спекторский // Вопросы истории. — 2013. — № 1. — С. 31–53.
6. Спекторский Е. В. Воспоминания. — Рязань: Издатель П. А. Трибунский, 2020. — 652 с.
7. Спекторский Е. В. Словенская книга о Боге // Путь. — 1935. — № 46. — С. 70–73.
8. Спекторски Е. Нова књига о руском богословљу // Хришћанска мисао. — 1937. — iii. — Број 6–7. — Стр. 84–87.
9. Спекторски Је. Katholische Rechtsphilosophie (Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, XVI Band, Heft 1) 156 s. // Архив за правне и друштвене науке. — 1923. — Април. — С. 225–228.
10. Spektorskiј E. France Veber. Sv. Avguštín. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna, 1931. 176 str. (Zbirka "Kosmos") // Ljubljanski Zvon. — 1931. — April. — S. 305–309.

УДК 261.6

Павлюченков Николай Николаевич,
кандидат философских наук,
доцент, старший научный сотрудник
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета,
npavl905@mail.ru

ДВА «БОГОСЛОВИЯ» И ДВА ВЗГЛЯДА НА РЕЛИГИОЗНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ВЛАСТИ В ГОСУДАРСТВЕ

В статье затрагивается тема богословского обоснования религиозного значения верховной государственной власти в России в XIX — начале XX вв. Приводятся оценки К. Н. Леонтьева, посвященные богословию А. С. Хомякова, и обращается внимание на особенности взглядов славянофилов на происхождение и суть самодержавной монархии в России. Кратко рассматривается соответствующее учение свт. Филарета, митрополита Московского, содержащееся в его проповедях и обладавшее большим авторитетом в «официальном» богословии в России в XIX веке. Делается главный вывод о том, что в новом («хомяковском») направлении отечественного богословия в XIX веке было существенно пересмотрено прежнее отношение к сакральному значению монархической власти в государстве.

Ключевые слова: богословие, государственная власть, монархия, народ, организм.

Pavliuchenkov N. N. **TWO “THEOLOGIES” AND TWO VIEWS ON THE RELIGIOUS SIGNIFICANCE OF POWER IN THE STATE**

The article affects the topic the theological justification of the religious significance of the supreme state power in Russia in the XIX — early XX centuries. The estimates of K. N. Leontiev devoted to the theology of A. S. Khomyakov are given. Attention is drawn to the peculiarities of the Slavophile's teaching about the origin and essence of the autocratic monarchy in Russia. The corresponding teaching of St. Filaret, Metropolitan of Moscow, which is contained in his sermons. This teaching had great authority in the “official” theology in Russia in the 19th century. The main conclusion is made that in

the new direction of Russian theology in the XIX century, the previous attitude to the sacred significance of monarchical power in the state was significantly revised.

Keywords: theology, state power, monarchy, people, organism.

Постановка проблемы религиозного значения верховной государственной власти имеет давнюю историю, но в русской философско-богословской мысли она связана, по преимуществу, с церковно-государственными преобразованиями императора Петра I. Критика синодальной реформы в XIX — начале XX вв. стала характерной для наследия А. С. Хомякова и последующих поколений славянофилов. И эта критика, вольно или невольно, подрывала авторитет самодержавной монархической власти, основанный на безусловном убеждении в ее происхождении от Бога и священном характере ее свойств и проявлений. При всем том, А. С. Хомяков, по факту, явился инициатором нового направления в отечественном богословии, которое постепенно развивалось под знаменем очищения Православия от привнесенных в него извне и чуждых ему взглядов.

К. Н. Леонтьев, предлагавший парадигму «византизма» для сохранения России как единого и сильного государства, противопоставил это новое богословие прежнему, обозначив их соответственно как богословие (или даже «Православие») «хомяковское» и «филаретовское». Он не входил в область специальных богословских исследований, но, конечно, знал уже ставшее популярным суждение о «западном пленении» отечественного богословия. Труды А. С. Хомякова многими воспринимались, в этом смысле, как «освободительные», преодолевающие мертвую схоластику и открывающие подлинное Православие. Говорили и писали о преимуществах «нового метода», используемого Хомяковым в богословии, о необходимости сближения богословия с реальной жизнью и потребностями современного мира [1, с. 16]. Прежнее, с такой точки зрения, отвлеченное и «схоластическое» богословие ассоциировалось с именем святителя Филарета, митрополита Московского по той причине, что характерным его выражением являлся официально принятый в Российской Церкви Катехизис, называемый «филаретовским».

Адекватность такого термина можно оспаривать, но он закрепился в употреблении, даже несмотря на то, что собственно труды свт. Филарета и, особенно его, как правило, насыщенные богословским содержанием, проповеди, трудно назвать «отвлеченными» и «схоластическими». К. Леонтьев шел против набравшего силу и популярность течения, разглядев в «хомяковском» православии неоправданную *смягченность* и готовность обслуживать либерализм не только в богословии, но и на политическом уровне. Эту тенденцию старшего славяноста, писал Леонтьев, прозорливо заметил Николай I и потому не давал ему хода [3, с. 547]. По убеждению самого Леонтьева, Россия должна продолжать служить опорой «старого» («филаретовского») православия [3, с. 665], в чем и состоит ее призвание. «Вера в Христа, апостолов и в святость Вселенских соборов, — писал он, — положим, не требует непременно веры в Россию. Жила Церковь долго без России, и если Россия станет недостойна, — Вечная Церковь найдет себе новых и лучших сынов. И хотя сила Церкви необходимее для России, чем сила

России для Церкви, но все-таки пока Россия дышит и стоит еще под знаменем *Православия*, Церковь отказаться от нее не может. *И не только русский верующий*, но и японский прозелит должен желать блага Русскому государству, как наилучшей все-таки опоре Православия» [3, с. 343].

В этом пассаже акценты расставлены вполне определенно: не Россия поддерживает Православие, а Православие — Россию. И уже далее, из этого главного тезиса следует неременная «обратная связь», когда, укрепленная Православием, сильная Росси может, как таковая, сама становиться «опорой» мировому Православию. Как представляется, выход на тему религиозного значения государственной власти в наследии К. Леонтьева осуществляется именно отсюда, из этих его убеждений. Ни «византизм» как средство укрепления сильной монархической власти в России, ни само значение этой власти для сохранения России как великой империи не заслоняли для Леонтьева первостепенной ценности Православия. В «хомяковском» богословии он увидел разлагающие тенденции, направленные на обе, взаимосвязанные и взаимозависимые в условиях России реальности — Православие и самодержавную монархическую власть.

Если под «филаретовским» богословием все же понимать труды самого Московского митрополита, то нужно согласиться с Леонтьевым в оценке его, если можно так сказать, общественно-политического приложения. В своих «Словах и речах» свт. Филарет вполне однозначно подчеркивал сакральный характер православного самодержавия в России, который не сводим только к народному почитанию монарха и даже к священному чувству к нему у русского народа. Согласно свт. Филарету, государственная власть вообще свой «глубочайший источник» имеет в Боге. Государство возникает естественным образом из разросшейся семьи, в которой единый глава семейства — отец — имеет власть не вследствие того, что этого захотели и так постановили его сыновья, а просто по факту тако-го устройства семьи Богом [4, с. 11].

С таким Божественным устройством, очевидно, для подлинного блага человечества, должны смириться все человеческие помыслы о иных способах управления как семьей, так и государством. И, очевидно, это следует принять как должное и самому отцу (Государю), поскольку не он сам «сотворил» свою власть, а она дарована ему Творцом. Мысль свт. Филарета идет далеко за пределы только земных благ для семьи, общества и государства. Высшая цель государства на земле, полагает он, — быть «достойным преддверием Царства Небесного». И потому лучшая организация государства — царство земное, устроенное по образу Царства Небесного [5, с. 442].

Из всего этого напрямую следует, что десакрализация власти, в разных ее формах (отход от парадигмы царского самодержавия, превращение самодержца в диктатора и др.) есть результат увлечения «делами суеты», которая, будучи «заглушением вкуса к духовному», сначала бывает приятной, а в конце концов становится разрушительной [5, с. 229–230]. А причиной всему этому то, что «в наше время многие народы мало знают отношение государства к Царству Божию» и им не нравится исконное построение государства на основании Божественно-

го благословения. Они хотят нового устройства человеческого общества «в новом вкусе на песке народных мнений» [5, с. 240].

У свт. Филарета не было идеализации реально существующего в XIX в. положения в Российском государстве, как нет и проявлений утопической мечты о возможности построения земного царства, идеально отражающего Царство Небесное. Все земное — тленно и несовершенно, оно может только более или менее приближаться к твердости и совершенству небесного. И степень такого приближения зависит от движения воли как самого земного царя, так и его подданных. Помазание на царство есть «действие таинственное» [5, с. 93], в котором все проникнуто «духовною и Божественною силою» [5, с. 461–462]. И в этом смысле царь должен внимать «своему небесному достоинству» и являть «богоподобную правду и благодать» [5, с. 442]. Народ же, прежде всего, должен разуметь «небесное достоинство царя и устройство царства земного по образу небесного» [5, с. 442].

При всем том, свт. Филарет, в целом, не разделял убеждение в невозможности полноценного (в духовном отношении) существования Христианской Церкви без империи и Императора. Он указывал, что до Императора Константина в течение трех столетий Христова Церковь не пользовалась помощью человеческого царства и даже подвергалась с его стороны тяжелым гонениям. «Надлежало Церкви Христовой являться беспомощною, дабы очевидно было, что она жидется, утверждается и возвышается не человеческою, а Божиею силою» [5, с. 42]. Согласно свт. Филарету, Христианская Церковь может существовать и реализовывать данное ей от Бога назначение в любых политических условиях. Но этот, подтверждаемый историей факт, не означает, что допустимо сознательно пренебрегать таким устройством государства, которое также дается Богом и должно служить подспорьем для Церкви. Московский Святитель никогда не допускал возможности какого-либо «приземления» («обмирщения») роли как Церкви, так и государства; на первый план во всем его наследии, при обсуждении всех церковно-государственных вопросов выходит решение главной задачи Христианства — устройство для человека пути в вечное Царство Божие. Только этому, прежде всего, должны служить и Церковь и государство, и только в этой связи для устройства верховной власти в государстве лучшим полагается самодержавная монархия.

В этом аспекте «филаретовского» богословия получает свое исчерпывающее богословское обоснование, прежде всего, учение о Богоданном статусе самодержавной монархической власти. С десакрализацией монархии были напрямую связаны факты народной поддержки революционных движений в Европе и та же самая опасность грозила России, о чем свт. Филарет говорил напрямую [5, с. 228]. Со стороны московского Митрополита здесь менее всего проявлялась какая-либо чисто политическая или карьерная заинтересованность. Он находил непреложной связь между служением Российского государства высшим религиозным целям и его земным благополучием, которым, в свою очередь, обусловлено благополучие населяющих его народов. Московский Святитель не хотел упускать из виду пример Франции, в которой «буря мятежа» равным образом

разрушила «и престол царя, и алтари Христовы», после чего эти «ужасные развалины омывал продолжительный дождь кровавый» [4, с. 253].

В богословии «хомяковском», ориентированном, прежде всего, на положительное свидетельство о подлинном Православии западно-европейским христианам, эта опасность десакрализации государственной власти осталась незамеченной. И произошло это также, отнюдь не по каким-либо политическим или другим, внешним по отношению к религии, причинам. А. С. Хомяков никогда не был политически ангажированным публицистом и, как мыслитель, хотел строго придерживаться той православной церковности, в которой был воспитан и прожил всю свою жизнь. Но пафос христианской свободы, свойственный богословским трудам Хомякова, способствует резкому снижению внимания к тому, что может быть названо мистической обусловленностью человеческой деятельности. Диагностированная К. Леонтьевым либеральная *облегченность* «хомяковского» богословия становится особо выраженной как раз в этом аспекте, где должна быть затронута сложнейшая проблема подлинной свободы и субъективного человеческого произвола, пытающегося преодолеть реальную ограниченность человека, скованного условиями этого мира и ведомого в этом мире Божественным Промыслом.

Пытаясь прояснить для западных христиан суть православного понимания «соборности», А. С. Хомяков писал, что в Православии церковный народ не обладает правом по своему решению изменять вероучение и управление в Церкви. Но народ, фактически, самодостаточен при выборе власти или властителя в государстве. «Высокое происхождение Императорской власти в России», по Хомякову, заключается в том, что «русский народ общим советом избрал Михаила Романова своим наследственным Государем» и «вручил своему избраннику всю власть, какою облечен был сам, во всех ее видах...» [7, с. 36].

Если говорить о какой-либо «мистической основе» такого «народного суверенитета» в вопросах выбора и функционирования государственной власти, то она, фактически, не простирается далее того, что описано в работе Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», названной «катехизисом славянофильства». По Данилевскому, будучи естественным средоточием «цельного организма», Государь «есть живое осуществление политического самосознания и воли народной, так что мысль, чувства и воля Его сообщаются всему народу процессом, подобным тому, как это совершается в личном самосознательном существе. Вот смысл и значение русского самодержавия...» [2, с. 501–502].

«Организм», о котором говорит Данилевский, оказывается как бы естественным образом замкнутым образованием, как, собственно, и требует известная концепция «культурно-исторических типов». В богословии А. С. Хомякова подобная концепция «организма» применяется к Церкви и включает, таким образом, Бога в эту «цельность», но что касается народа как единого целого, характер его связи с действием Божественной воли у Хомякова представляется неясным.

Достаточно резкую оценку заключенной в богословии Хомякова теории «народного суверенитета», как известно, дал свящ. П. Флоренский. Будучи сам

проводником многих новых тенденций в отечественном богословии и входя в круг московских философов — славянофилов начала XX века, он довольно неожиданно для них высказал сомнения в адекватности восприятия Хомяковым православного вероучения вообще и отношения к монархической власти в частности. «Самодержавие Царя, — писал Флоренский в 1916 г., — относится к числу понятий не правовых, а вероучительных, входит в область веры, а не выводится из внерелигиозных посылок, имеющих в виду общественную или государственную пользу» [6, с. 298–299]. Именно поэтому «в сознании русского народа самодержавие не есть юридическое право, а есть явленный Самим Богом факт, — милость Божия, а не человеческая условность». По мнению же Хомякова, писал Флоренский, «русские Цари самодержавны потому, что таковою властью одарил их русский народ после Смутного времени. Следовательно, не народ-дети от Царя-отца, но отец-Царь — от детей-народа. Следовательно, Самодержец есть самодержец не “Божиею милостию”, а народною волею. Следовательно, не потому народ призвал Романовых на Престол Царский, что в час просветления, очищенным страданиями сердцем, узрел свершившееся определение воли Божией, почуял, что Михаил Феодорович уже получил от Бога венец царский, а потому избрал, что так заблагорассудил наиудобнейшим для себя — даровать Михаилу Феодоровичу власть над Русью, — одним словом, не *сыскал* своего Царя, а *сделал* себе Царя. И первый Романов не потому воссел на Престол, что Бог посадил его туда, а потому, — что вступил в “договор с народом”. Следовательно, приходится заключить далее, что “сущие власти” не “от Бога учинены суть”, но от *contrat social* (общественный договор — Н. П.); — не Божие изволение, а *suffrage universel* (всеобщая подача голосов — Н. П.) держит Престол, по смыслу хомяковского учения...» [6, с. 298].

Как представляется, при всей своей резкости (которой обычно свойственно преувеличение), в этих выводах была замечена и вскрыта важная тенденция нового движения в отечественном богословии XIX века, заключающаяся в существенном снижении уровня восприятия сакрального значения самодержавной монархии. Эта тенденция, очевидно, органично встраивалась в общее стремление к обновлению всех сфер общественной жизни и деятельности, особо проявившееся в эпоху «Великих реформ» 1860-х — 1870-х гг. и вновь давшее о себе знать в начале XX века. В конечном итоге под действием этих процессов Россия повторила печальный опыт Франции и в этом, очевидно, большую, но еще не до конца оцененную роль, сыграла постепенно укореняющаяся в общественном сознании десакрализация самодержавной монархической власти.

ЛИТЕРАТУРА

1. Барсов Н. И. Новый метод в богословии. По поводу богословских сочинений Хомякова, изданных в Праге г. Самариным, и некоторых других произведений современной духовной литературы. СПб., 1870. — 109 с.

2. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Изд. 4-е. — СПб.: Типогр. Братьев Пантелеевых, 1889. — 610 с.
3. Леонтьев К. Восток, Россия и Славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891) / Общая ред., сост., подг. текста, комм. Г. Б. Кремнева. — М.: Республика, 1996. — 225 с.
4. Филарет, свт., митрополит Московский. Творения. Слова и речи: В 5 т. Т. 2. — М.: Новоспасский монастырь, 2005. — 426 с.
5. Филарет, свт., митрополит Московский. Творения. Слова и речи: В 5 т. Т. 3. — М.: Новоспасский монастырь, 2006. — 480 с.
6. Флоренский П., свящ. 1996. Сочинения: В 4 т. Т. 2. — М.: Мысль. — 877 с.
7. Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: В 8 т. Т. 2. Изд. 3-е. — М.: Университетская типография, 1886. С. 27–92.

УДК 246.3

Фернандо Перес де Камино,
руководитель Мастерской икон,
Сантьяго, Чили

ИКОНА. ОДУХОТВОРЕННОЕ ИСКУССТВО

Статья чилийского иконописца и исследователя византийского изобразительного наследия Фернандо Переса де Камино отражает его специфический взгляд на мир искусства, религии и истории. Этот взгляд интересен в первую очередь определенной географической дистанцией, на которой находится Православная духовная традиция Чили от центров зарождения христианства, и представляет, в то же время, значимый пример преодоления этой дистанции через религию, духовность и веру.

Поднимаемые в статье вопросы кратко, но емко, с помощью разбора свойств материалов, традиционно используемых для создания икон, раскрывают основные содержательные особенности Православной иконописи, возвращая представления о постоянном и абсолютном в современный мир, имеющий совсем иной экзистенциальный ритм. В нынешней ситуации господства преходящих ценностей и доминирующего релятивизма, когда структуры и идеологии, считавшиеся незыблемыми, стремительно рушатся, общество нуждается в предметах и явлениях, говорящих ему о стабильности, трансцендентности, вечности, постоянных ценностях, окнах, которые связывают его с Абсолютом, а именно на эту роль традиционно и претендует икона.

Ключевые слова: традиционная культура, традиционное искусство, икона, сакральное, символ, храм.

Fernando Perez de Camino
ICON. SPIRITUALIZED ART

The article by the Chilean icon painter and researcher of the Byzantine visual heritage Fernando Perez de Camino reflects his specific view of the world of art, religion and history. This view is interesting primarily due to the certain geographical distance at which the Orthodox spiritual tradition of Chile is located from the centers of the birth of Christianity, and at the same time it represents a significant example of overcoming this distance through religion, spirituality and faith.

The issues raised in the article succinctly, with the help of analyzing the properties of materials traditionally used to create icons, reveal the main substantive features of Orthodox icon painting, bringing back ideas about the permanent and absolute to the modern world, which has a completely different existential rhythm. In the current situation of the domination of transitory values and dominant relativism, when structures and ideologies that were considered inviolable are rapidly collapsing, society needs objects and phenomena that tell it about stability, transcendence, eternity, permanent values, windows that connect it with the Absolute, and it is this role that the icon traditionally claims.

Keywords: traditional culture, traditional society, icon, sacred, symbol, temple.

«Владыко, Боже всяческих, просвети и вразуми душу, сердце и ум раба Твоего, и руки его направи, во еже безгрешно и изрядно изображати жителство Твое, Пречистыя Матере Твоея, и всех святых, во Славу Твою, ради украшения и благолепия Святыя Церкви Твоея».

С этой молитвы иконописец начинает свой рабочий день, и она вводит его, как и нас сейчас, в мир искусства, религии и истории.

Участие в XXII Свято-Троицких ежегодных международных академических чтениях в РХГА это одновременно и честь, и привилегия, и ответственность для такого человека, как я, для которого ремесло иконописца из хобби превратилось в призвание. Я намерен осветить свой опыт, дополнив его результатами некоторых исследований, которые мне удалось провести на протяжении моего творческого пути.

Готовясь к этой конференции, я вспомнил ситуацию, которая незаметно привела меня к пути духа и искусства. В детстве я подолгу смотрел на некоторые религиозные образы моей двоюродной бабушки-монахини. Это были репродукция «Пьеты» Микеланджело и полихромная деревянная скульптура распятого Христа. Годы спустя, увидев икону византийского Пантократора, я был сильно удивлен: этот образ в значительной степени отличался от изображений Христа, виденных мною ранее! Я обнаружил, что у Церкви есть два типа изображения Господа: один показывает Христа поверженного, с истерзанной плотью, лишенного всей своей силы; другой создает впечатление величия и **славы** Исккупителя, торжествующего над страданиями и смертью. В одном подчеркнута человечность Христа, в другом — его божественность. Почему такое различие видений в рамках одной и той же христианской веры?

Икона, несомненно, вызывает интерес в нашем западном обществе. Об этом свидетельствуют публикации, семинары, выставки и частные коллекции. На мой взгляд, это явление связано, с одной стороны, с естественным следствием более тесного культурного взаимодействия в нашем медийно-глобализированном мире, а с другой стороны, с потребностью многих из нас внести в свою жизнь эстетическое и духовное очарование. Поколение, к которому я принадлежу, испытало сильное историческое ускорение, от нас все больше требуется способность приспосабливаться к головокружительным изменениям нашего времени. Те, кто родился в Чили в конце 1950-х годов, пришли в страну, где отсутствовало телевидение, однако к чемпионату мира по футболу 1962 года во многих домах

оно уже стало частью повседневной жизни. Точно так же те из нас, кто окончил школу в середине 1970-х годов, ничего не зная о компьютерах, через короткое время оказались в разряде «совершенно безграмотных» из-за развития этой отрасли. Впоследствии, когда в 80-х годах я преподавал международную политику, я говорил о Варшавском договоре, Советском Союзе и холодной войне, что осталось от этой реальности сегодня, по прошествии стольких лет?

Насколько контрастирует наше время с той эпохой, что жила на основе представления о постоянном и абсолютном, в которой был иной экзистенциальный ритм, в которой один собор строило несколько поколений! Конечно, жизнь имела другой смысл.

В нынешней ситуации господства преходящих ценностей и доминирующего релятивизма, когда структуры и идеологии, считавшиеся незыблемыми, стремительно рушатся, подобно Берлинской стене или Башням-близнецам в Нью-Йорке, наше общество нуждается в предметах и явлениях, говорящих ему о стабильности, трансцендентности, вечности, постоянных ценностях, окнах, которые связывают его с Абсолютом; именно на эту роль претендует икона. Мой опыт показывает мне, что духовное искусство, благодаря своей специфической материальности, технике изготовления, тематическому и эстетическому выражению, является ответом на запросы нашего времени так же, как это было и во времена его зарождения.

Икона в широком смысле слова означает «образ», от греческого *ikona*. Она является выражением христианской веры, которая с нами уже более 2000 лет. Она развивалась в типичном историческом контексте Византийской империи, под естественным влиянием культур Древнего Востока.

Когда я занимался живописью и реставрацией икон в Старом Городе Иерусалима, я смог лично осознать степень этого влияния. На Востоке иконе придается большее духовное значение, и в этом смысле она не только прекрасна, но и «истинна», она обладает сакраментальной ценностью, которой нет на Западе, более истощенном духовно, где священное часто принижается за счет обостренного антропоцентризма.

Кстати, я также помню, что в Иерусалиме, для коллег я был «латинянином», то есть римско-католическим христианином. Это данное мне показательное обозначение было обусловлено особой историко-культурной традицией Иерусалима, базирующейся на древнем разделении Римской Империи.

С другой стороны, через христианство и искусство иконы произошло и преобразование этого разделения.

Византийская цивилизация ведет свое начало от основания Константинополя, «Нового Рима», в 330 году, до его падения в 1453 году, под властью турок-османов. Однако Россия, обращенная в христианство и освободившаяся к тому времени от монголо-татарского ига, продолжила традиции Византии, превратив свою столицу, Москву, в «Третий Рим», развила уникальный культурный синтез, который объединил различные народы на эллинистической, римской и христианской основах, опирающийся на более чем тысячу лет византийского доминирования в современном ей мире.

Интересно, что Византия, вводя христианский фактор, развивает иератическое иконографическое искусство, отвергая в этом аспекте греко-римское наследие, но позволяет Западу реабилитировать его в эпоху Возрождения. В этом смысле, по словам Эгона Сендлера [1, с. 80], хотя икона и сохраняет гармонию, ритм и изящество греческих городов, она включает в себя также и свойственные традициям Иерусалима и Антиохии фронтальность и реализм, не отягощенный деталями. Символистский, образный, а не натуралистический реализм. В то время как в противовес византийской традиции, ренессансное искусство вводит перспективу, глубину, анатомию, изображение становится более субъективным, более утонченным, и оттого более связанным с имманентным, чем с трансцендентным. Поэтому нельзя понять это византийское искусство без учета христианского фактора, который превращает икону из произведения искусства, в произведение культа.

Мы знаем, что христианство происходит от иудаизма, и также знаем, что позиция евреев в отношении изображений определяется Декалогом, в котором говорится: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли» (Исход, Глава 20, стих 4). Однако с христианской точки зрения и в рамках Истории Боговоплощения, Сам Христос, воплотив Божественное Начало в человеческом облике, *явился символом, необходимым для возникновения традиции иконопочитания.*

Конечно, путь, пройденный иконой для оправдания своей роли посредника между божественным и земным миром, был нелегким. Внутри самой Церкви на этот счет велись ожесточенные споры иконопочитателей и иконоборцев, последние, под влиянием среди прочих причин иконоборчества евреев и арабов, привели Церковь к кризису, вызвавшему массовое уничтожение икон. Тем не менее именно в этот период суровых испытаний икона окончательно входит в богословское измерение благодаря решительной защите убедительных богословов: Иоанна Дамаскина, Феодора Студита и Никифора Константинопольского. Сам Святой Павел дает христологическое обоснование иконопочитания, когда в Послании к Колоссянам (1:15) он говорит о Христе в следующих терминах: *«Который есть образ Бога невидимого»*. Апостол в этих словах свидетельствует, что видимое «человечество» Христа есть образ, то есть икона, его невидимой божественности.

II Никейский собор (VII Вселенский собор) 787 года провозгласил законность иконы и ее почитание, указав, что «честь, воздаваемая образу, переходит на **Первообраз**». В свою очередь, Константинопольский собор 843 года окончательно заявляет: «Священное искусство иконы не было изобретено художниками. Оно исходит от Святых Отцов и церковной традиции». Именно с этого 843 года, Каппадокия стала важнейшим центром сакрального искусства и неудивительно, что находят так мало икон до иконоборческого периода. Некоторые из самых древних датируются шестым веком и находятся в регионах, далеких от Константинополя, например, в монастыре Святой Екатерины в Синайской пустыне, нынешнем Египте.

Невозможно не упомянуть превосходный пример того культурного и художественного плавильного котла, унаследованного от Византии, о котором

у меня есть наилучшие отзывы: я имею в виду монашескую республику Афон, где сосуществуют греческие, русские, румынские, сербские и болгарские монастыри, сохраняющие по сей день приостановленную во времени христианскую изобразительную традицию.

Византия озарила своим сакральным искусством самую широкую географию. В XIV веке из Константинополя в Россию прибыл Феофан Грек, творчество которого позволило впоследствии Андрею Рублеву разработать собственный иконографический язык, ставший древнерусской художественной классикой. В пятнадцатом веке, с падением Константинополя, прибежищем многих иконописцев стал Крит. Мастера, ставшие подданными Венецианской республики, установили более тесный контакт с Западом и создали специфическую Критскую школу. Престиж этих живописцев, легкость их передвижения и отправление икон за пределы острова благоприятствовали распространению их искусства.

Феофан Батос, высший представитель Критской школы, по-видимому является первым и самым важным из иконописцев, которые работали на Афоне, другие мастера поселились в Венеции, на Сицилии, в Далмации, где они занимались своим ремеслом прежде всего для католической клиентуры и были известны под прозвищем «мадонери».

Давайте теперь перейдем с помощью Мишеля Кено [5] к расшифровке некоторых ключей к символике иконы. Лики изображаются анфас или в три четверти, в профиль появляются только персонажи, не достигшие святости. Фронтальность означает «присутствие», и через нее персонажи обращаются к зрителю и выражают свое внутреннее состояние, а профиль, наоборот, обрывает прямой контакт и обезличивает отношения. Золотой нимб символизирует обилие божественного света в том, кто живет в близости с Богом. Именно в Евангелии от Матфея (13:43) мы находим основание и значение нимба: «Тогда праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их». Длина тела зачастую нарушает каноны «классической» красоты, тела облегчены, освобождены от веса и, несмотря на кажущуюся неподвижность, никогда не статичны. Их неподвижный внешний вид еще больше подчеркивает свойственную им внутреннюю динамику. Духовное сердцебиение, исходящее от всего существа, зачастую находит свое выражение в ритмически организованных складках одежды.

Широко открытые глаза удерживают зрителя. Этот взгляд, усиленный изогнутыми бровями, является отражением души, находящейся в потустороннем мире, проникающей в невидимое, концентрирующейся на возвышенном, на созерцании произведений Творца. Икона отражает то, что мы находим в Евангелии от Матфея (6:22): «Светильник тела есть око. Итак, если око твое будет чисто, то всё тело твое будет светло». Лоб выпуклый и высокий, что символизирует силу духа и мудрость. Тонкий и удлинённый нос символизирует благородство. Маленький рот, тонкий и закрытый, лишен всякой чувственности благодаря особой геометрии рисунка. Боговидение предполагает аскезу, и тело больше не нуждается в мирской пище. Уши развиты ровно настолько, чтобы слушать повеления Господа. Доступные «всем языкам», они сосредотачивают свое восприятие на внутреннем голосе. Подбородок энергичный, полный решимости.

Толстая шея указывает на силу, но в то же время она вытянута, как и пальцы, и само тело, что свидетельствует о духовном динамизме.

Как мы видим, анатомические пропорции тут иные, натурализм подчиняется духовному порядку, и только учитывая это, можно понять изобразительные особенности иератических и часто суровых ликов, приглашающих нас скорее к самоанализу, чем к пассивности восприятия, самоуспокоенности. *Обращение с перспективой также противоположно привычному. Точка схождения параллелей находится не в глубине иконы, а на переднем плане, у зрителя. Это означает, что представленные образы приходят нам навстречу, подразумевая, что именно Бог берет на себя инициативу встречи с человеком.* При группировке персонажей глубина определяется наложением и взаимным расположением фигур, голов и нимбов. Таким образом, композиция развивается уже не в глубину, а в высоту. Однако перспектива не всегда вывернута, точки схода могут быть одновременно спереди и сзади, но всегда вписываются в общую структуру, в которой доминирует обратная перспектива. Архитектура и пейзаж заднего плана иконы всегда подчинены людям, занимающим передний план, а величина фигур изображаемых персонажей определяется их значением и важностью, также обычно их имена обозначаются.

Поскольку икона игнорирует единство места и времени, сцены, как правило, представлены в открытом пространстве, а не в помещении. Этим она призвана подчеркнуть, что изображаемое событие выходит за пределы исторического места и за рамки момента его осуществления. Для обозначения внутреннего пространства на иконах изображается велум — ткань, помещаемая в верхней части композиции.

Профессор Эктор Эррера Кахас в своем сочинении «Византийская духовность в искусстве» [3] справедливо указывает на «иконографическую экономию», взяв в качестве примера тему Благовещения, запечатленную на одном из парусов монастыря Дафни, где, в отличие от ренессансных версий Фра Анжелико или Боттичелли, на золотом фоне изображены только Богородица и Архангел Гавриил, и больше ничего: нет окон, коленопреклоненных фигур, ваз и прочего. Композиция завершена, наполнена мистическим диалогом, который, чтобы раскрыть тайну Воплощения, не нуждается в лишних дополнениях.

В иконе есть порядок и равновесие; человек, животные, архитектура и ландшафт участвуют в вышеупомянутой экономии и интегрированы в гармоничное целое. Эта гармония является результатом четкой геометрической структуры и композиции, которая часто отличается тонким динамизмом.

Подобный порядок в расположении элементов, составляющих икону, находит свое выражение и в мировоззрении, применяемом в византийской архитектуре. В ряде православных храмов, которые мне довелось посетить на Святой Земле, здание уподоблено образу Космоса, с куполом, символизирующим небо, и основанием, представляющим землю. Кроме того, строение иконографии интерьера способствует усилению этого порядка: купол отведен для иконы Христа Пантократора; в апсиде находится Богородица; паруса для серафимов, четырех евангелистов или четырех таинств: Благовещения, Рождения, Крещения и Пре-

ображения. На выходе Успение Богородицы или Сошествие во ад, а остальное пространство посвящено святым.

В свою очередь, иконостас, представляющий собой составленную из икон преграду перед алтарем, также отвечает определенному порядку.

Что касается управления светом и цветом, мы видим, что тела персонажей и элементов не отбрасывают тени, но отражения света и тени оставляют свой след на лицах, телах и одежде. Цвета впечатляют своей силой и радостью. Психическое воздействие цвета неоспоримо; глаз, тесно связанный с остальными органами чувств, воспринимает холодные или теплые тона, звонкие или приглушенные, шероховатые или бархатистые, сухие или мягкие и т. д. Цвет влияет на тело, а также на душу. Неудивительно, что византийцы стремились к максимальному изучению света и цвета в священном искусстве. Коротко рассмотрим символику цвета.

Золото пронизывает цвета иконы, символизирует божественный свет, творящий все сущее и Жизнь Вечную. Он используется для нимбов, а также в качестве фона, создавая пространство, в котором телам не нужно подстраиваться под элементы архитектуры или ландшафта. Освобожденные от земного, они одухотворены. Часто одежды, особенно одежды Христа во славе, Младенца Иисуса, Девы Марии и крыльев ангелов, декорированы очень тонкими золотыми штрихами, нанесенными параллельно. Белый, сумма всех цветов, является символом чистоты и Откровения Благодати. Часто нимб если не золотой, то белый. Черный — это отрицание света. Это символ смерти, бездны и времени, который несет в себе обещание обновления. Синий символизирует небесное и трансцендентное. Самый темный его оттенок — знак тайны жизни. Чистый желтый представляет истину, с другой стороны, мутный или бледный тон символизирует ложь и предательство. Красный и фиолетовый — это цвета, которые из-за своей тесной связи с кровью являются символами Святого Духа, любви и жертвенности. Фиолетовый, пурпурный, в частности, — цвет высшей власти, царской власти и богатства. Зеленый символизирует духовное возрождение. Коричневый — это цвет увядания растений. *Покрывая* землю, он символизирует медленную смерть мира, призванного стать плодородной почвой для Бога. Это цвет аскетизма, отречения от земного мира.

Как мы можем заключить, все в иконе есть установленный диалог человеческого и божественного, и даже техника её исполнения подчинена этой цели. Материалы для иконописания используются такими, какими их создал Бог. Натуральные золото, пигменты, мел, доски, клея, олифа и прочие, взятые из природы, они происходят из растительного, минерального и животного мира и участвуют вместе с иконописцем в восхвалении Творца.

Интерпретируя Павла Евдокимова [4, с. 8], можно сказать, что раньше вещи задавали вопросы и как бы ждали, а художник отвечал, упорядочивая элементы. Современное же искусство является отражением мира, в котором преобладает фрагментарный взгляд на жизнь, распадающийся и лишенный всякого диалога сомнительный смысл.

Растительный мир обеспечивает икону древесиной, используемой в качестве основы, и она должна быть благородной, прочной, устойчивой, иметь очень спе-

цифические характеристики по *подбору в щит* и размерам. Для укрепления основы используется паволока — льняная марля с подходящим утком. В состав левкаса — покрытия основы, входят натуральный мел, содержащийся в известняке или алебастре и масло, полученное прессованием из семян льна, которое, сваренное особым образом, называется «олифой». Минеральный мир вносит природные прокаленные почвы, которые используются в качестве пигментов. Золото применяется для создания уже описанных эффектов. Животный мир представлен в иконе кроликовым мездрым, или рыбьем клеем, используемым в качестве связующего для основы. Яичный желток используется в качестве связующего для пигментов в технике, известной как «живопись темперой», она характеризуется ярким и сияющим внешним видом, который нельзя воспроизвести с помощью масла или других материалов. Яичный желток содержит такие белки, как альбумин, который имеет свойство распадаться в воде и коагулировать под действием тепла, воздуха и солнечного света, образуя клейкие, связующие, нерастворимые, твердые, постоянные и прозрачные слои. Некоторые пигменты также происходят из животных источников, например, знаменитый «тирский пурпур», полученный из улиток и использовавшийся греками и римлянами; или «византийский пурпур» в его более синем оттенке. Кроме того, цвет «черная слоновая кость» получается путем обугливания осколков слоновой кости.

Что касается процедур, предусмотренных при изготовлении иконы, необходимо соблюдать последовательность плана работы: сначала подготавливается деревянная панель, а затем наносится слой клея, который будет служить для приклеивания льняной марли. На этом формируется основа, состоящая из наложения нескольких слоев смеси клея с мелом. Существует традиция, более русская, чем византийская, которая состоит в том, чтобы сформировать «ковчег», то есть предварительно углубить древесину, чтобы образовать своего рода «рамку», смысл которой не в том, чтобы «обрамлять» икону, а в том, чтобы хранить сакральный образ в своего рода ковчеге или ларце. Впоследствии на основе, с гладкой отделкой цвета слоновой кости, прочерчивается рисунок — прорись. Этот рисунок должен быть максимально проработан, решен по геометрической структуре, композиции и содержанию. Далее наносится позолота и начинается роскрыш яичной темперой, при которой пигменты смешиваются с яичным желтком и водой. Наконец, эту краску опционально пропитывают льняным маслом, образуя однородное и устойчивое целое, затем покрывают лаком.

Эта техника росписи яичной темперой широко использовалась в эпоху Возрождения, когда совершенство живописной манеры Джотто достигало степени максимального развития в работах Боттичелли. Возникнув в раннехристианском и византийском искусстве, она в итоге получила широкое распространение по всей Италии, и то, как это практиковалось в XIV веке, Ченнино Ченнини, изучая Джотто, описал в своем трактате [2].

Нынешняя реальность сталкивается с серьезными проблемами, перед нами уже третье тысячелетие, которое делает свои первые шаги в направлении непредвиденных событий. Столкнувшись с этим приключением, которое есть жизнь, Его Святейшество Иоанн Павел II в своем Послании к художникам 1999 года

напоминает нам слова Достоевского: «Красота спасет мир», или «Правда о красоте спасет мир», предлагает художникам внести свой вклад «в укрепление подлинной красоты, которая, почти как искра Духа Божьего, преображает материю, открывая души чувству вечного» [6].

Не ведут ли нас эти слова неизбежно к этой преображенной красоте иконы? Свет Преображения Христа на Фаворе находится в центре иконы, пронизывая все и приглашая нас устремить свой взор на запредельное.

Святой Отец иллюстрирует в этом Послании «плодотворный союз между Евангелием и искусством», опираясь в своем анализе Средневековья на современную восточно-христианскую традицию, когда он говорит, что «на Востоке искусство икон продолжало процветать, связанное с важными богословскими и эстетическими канонами и подкрепленное убеждением, что икона в известном смысле есть таинство. Действительно, по аналогии с тем, что происходит в таинствах, она представляет таинство Воплощения» [6].

Я хотел повторить это послание, потому что оно предполагает возможность вселенского, межрелигиозного диалога вокруг византийского искусства. Предприняв некоторые инициативы в этом отношении, я обрел убеждение в благоприятной уверенности в возможности такого диалога, большую готовность к нему и открытость. Икона сама может способствовать этому диалогу, если с её помощью постараться возродить творческую силу древних иконописцев, не впадая при этом в стыльную неподвижность иконных «переписчиков». Я уверен, что Церковь может найти в этом искусстве мост, который позволит верующим Востока и Запада, объединенным в одном духе, воскликнуть перед Пантократором: «Христос Воскресе»!

В заключение я отдаю дань уважения художественному наследию Византии. Ее цивилизация и империя вошли в учебники истории, её формы хранят памятники, однако дух, основанный на христианстве, продолжает жить в современности, сплавляя Истину с Красотой во многих сердцах и зримо возникает через Икону перед нашими глазами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Иеромонах Эгон (Сендлер). Икона. Образ незримого // Журнал Московской патриархии. — № 11. — 1990. — 96 с.
2. Икона — богословие в красках. [Электронный ресурс]. — URL: https://ozlib.com/901933/sotsium/ikona_bogoslovie_kraskah (дата обращения: 22.07.2022).
3. Ченнини Ч. Книга об искусстве, или Трактат о живописи. — СПб.: Лань, 2019. — 132 с.
4. Cajas H. E. H. Dimensiones de la Cultura Bizantina. Arte, Poder y Legado Histórico. Chili. 1998. — 24 p.
5. Carta del Papa Juan Pablo II a los Artistas. [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.aciprensa.com/Docum/artista.htm> (дата обращения: 22.07.2022).
6. Yevdokimov P. L'Art de l'icône: Théologie de la beauté. Paris, 1970. — 304 p.

УДК: 1/14

Сизоненко Дмитрий Викторович,
старший преподаватель кафедры теологии
Русской христианской гуманитарной академии,
7134867@mail.ru

ДОСТОЕВСКИЙ КАК МЫСЛИТЕЛЬ И ПРОРОК В БОГОСЛОВИИ АНРИ ДЕ ЛЮБАКА

В статье рассматривается отношение А. де Любака к личности и творчеству Ф. М. Достоевского, изложенное в нескольких главах «Драмы атеистического гуманизма». Для французского богослова творчество русского писателя является совершенной формой апологетики христианства, бросающей дерзкий вызов атеизму Л. Фейербаха, Ф. Ницше, О. Конта. Изучая истоки драмы западного мира, которая в XX веке приобрела особую остроту, де Любак соглашается с Достоевским, по мнению которого ее причиной является утрата Западом связи с Иисусом Христом и тем самым обречение себя на гибель. Перед современным человеком стоит решающий выбор между человекобогом атеистов и Богочеловеком христианского Откровения. Многочисленные образы безбожников, возникающие на страницах Достоевского, позволяют богослову представить генезис атеизма и показать, что человек, утративший Бога, неизбежно оказывается в плену иллюзий, что, убивая Бога, человек убивает самого себя и закрывает путь к истинной свободе. Как знаки надежды А. де Любак воспринимает в романах писателя образы людей, способных верить в простоте, а также действие скрытой воскрешающей силы Евангелия, преобразующей сердце человека. Встреча с носителем мистического опыта способна привести к полному перерождению нигилиста, который в действительности являлся идолопоклонником, находящимся в поиске объекта поклонения. Как показывают оба автора, Евангелие для людей XX века остается «неслыханной» книгой, в ней скрыта неизведанная сила, способная привести к совершенному обновлению как отдельного человека, так и общества в целом.

Ключевые слова: Анри де Любак, Достоевский, богословие XX века, новая теология, гуманизм, атеизм, антропология.

D. V. Sizonenko
DOSTOEVSKY AS A THINKER AND PROPHET
IN THE THEOLOGY OF HENRI DE LUBAC

The article deals with H. de Lubac's evaluation of the oeuvre of F. M. Dostoevsky, to which French theologian devoted several chapters in his book "The Drama of Atheistic Humanism". H. de Lubac treated the literary works by the Russian writer as a perfect expression of apologetics of Christianity, which defiantly challenged the atheism of L. Feuerbach, F. Nietzsche and A. Comte. In his study of the genealogy of the drama of the West, which in the twentieth century played out with renewed vigour, H. de Lubac followed Dostoevsky in tracing its origins in the West's loss of its bond with Jesus Christ, thereby condemning itself to destruction. Modern man is faced with a decisive choice between the "man-made-god" of atheists and the "God-made-man" of the Christian revelation. Through numerous atheistic characters from Dostoevsky's literary works the French theologian presented the genesis of atheism and demonstrated how a man who had lost God would inevitably become a prisoner of delusions, and that killing God by a man would result in man killing himself and blocking for himself a path to genuine freedom. The characters of people who live their faith in simplicity, and the hidden resurrecting power of the Gospel, transformative for a human heart, found in the Russian writer's novels, were treated by H. de Lubac as the signs of hope. An encounter with a person with a mystical experience could lead to the complete metamorphosis of a nihilist, who in reality is an idolater seeking for object of worship. As both authors argue, the Gospel remains an "unheard" book for twentieth-century people; it conceals an unexplored power that can result in total renewal of both the individual and society as a whole.

Keywords: Henri de Lubac, Dostoevsky, theology of the XX century, nouvelle theologie, humanism, atheism, anthropology

Кардинал Анри де Любак (1896–1991) по праву считается корифеем «новой теологии» (*la théologie nouvelle*). Именно под этим названием в историю Католической Церкви XX века вошло радикальное обновление богословской мысли. Однако сами участники движения предпочитали называть его *ressourcement*, восхождение к истокам христианства, возвращение к источникам, прежде всего, посредством изучения святоотеческого богословия. Свои произведения А. де Любак справедливо называл «теологией по случаю»: его пятидесятитомное собрание сочинений [9] большей частью состоит из книг и статей, написанных как ответ на вызовы времени. Как пишет Г. У. фон Бальтазар, непосвященный читатель может почувствовать себя в мире этих сочинений словно в дремучем лесу. «Однако при знакомстве с главными произведениями этот клубок растительности упорядочивается в органическое целое. Не по правилам семинарских пособий по теологии, но как удачный результат начинания, которое стремится представить современному человеку дух христианства в его кафоличности» [5, с. 897]. Герменевтическим ключом к этому «органическому целому», на наш взгляд, может служить учение французского теолога о соотношении природного и сверхприродного в богословии Фомы Аквинского, а также доктрина о врожденном и бесконечном стремлении человека к блаженному видению Бога [6].

Книга «Сверхприродное: исторические исследования» [8], написанная в период немецкой оккупации и опубликованная в 1944 г. вскоре после освобождения Франции, произвела эффект взорвавшейся бомбы: разгоревшиеся вокруг этой книги споры стали одним из важнейших событий истории католического богословия XX века. Примечательно, что параллельно с этим А. де Любак работал над «Драмой атеистического гуманизма» [3]. Предисловие к ней датировано Рождеством 1943 года. Таким образом, легко понять, что послужило «случаем» к написанию этого произведения. Книга проходила цензуру на оккупированной территории и вышла в свет до освобождения Парижа, поэтому в ней не могло быть ни малейшего намека на национал-социализм. Однако между строк можно прочесть, что, например, глава «Опыт вечности», посвященная Ф. М. Достоевскому, написана в предвкушении неминуемого поражения Третьего Рейха. Итак, книга посвящена атеистическому гуманизму, но ее вечная актуальность обусловлена тем, что она представляет собой попытку духовного противостояния фашизму не просто как ереси, а как *духовному искушению*. Автор ставил перед собой более серьезные задачи, чем просто одержать идейную победу, разоблачить, заклеить опасную идеологию. Он прекрасно понимал, что в принципе победить идеологию невозможно, как невозможно победить вирус. Поэтому наш автор постарался найти противоядие, способное нейтрализовать или ограничить разрушительные последствия атеистического гуманизма, который неизбежно приводит к попранию Божественного достоинства человека.

Проницательный историк, А. де Любак рассматривал атеизм как побочный продукт развития христианства в контексте западной культуры и указал на едва различимые девиации богословской мысли в авторитетных толкованиях учения Фомы Аквинского, написанных кардиналом Фомой Каэтаном (1469–1534). В частности, французский богослов отмечает: «...великий кардинал [Каэтан] “разделяет” два порядка, природный и сверхприродный, таким образом, который его самого отделяет от Фомы. В самом деле совершенно ясно, что, отрицая естественное желание сотворенного разума видеть Бога, тогда как сам Аквинат говорил и повторял: *Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem* («Всякий ум естественным образом желает видеть Божественную субстанцию». — пер. авт.), Каэтан <...> глубоко исказил самый его смысл» [7, с. 28]. Богословие Фомы Аквинского в изложении Каэтана было отмечено дуализмом, который приводил к радикальному разграничению природы и благодати. В свою очередь, А. де Любак был категорически не согласен с таким прочтением. Великий средневековый богослов в самом деле допускал существование «чистой природы» (*natura pura*), которая сама в себе содержит собственное окончательное свершение. Однако Каэтан эту мысль истолковал несколько в ином ключе, а вслед за ним и многие другие богословы стали утверждать, будто природное бытие является основополагающим уровнем человеческого существования. Напротив, сверхприродное, открытое в Библии, они считали чем-то внешним и прибавленным к «чистой природе», которая сама по себе рассматривалась как нечто самодостаточное и безразличное к сверхприродному. Морис Блондель назвал такой подход «экстринсизмом» [4, с. 161–162]. Возражая

против дуализма, А. де Любак настаивал на том, что единственной конечной целью человеческого существования является блаженное созерцание Бога, потому что само это стремление видеть Бога, согласно Фоме Аквинскому, является *desiderium naturale* («врожденным стремлением»), присущим самой человеческой природе. Итак, желание не является дополнением, оно неотделимо от самой природы, поэтому природное никоим образом не может быть отделено от сверхприродного. Благодать не приходит извне, свыше добавляя нечто к человеческой природе, она лишь доводит до совершенства то, что заложено в самом естестве.

Условно этот разрыв между догматикой и мистикой, наметившийся на заре Нового времени, можно назвать «рационализацией». С возникновением учения о *чистой природе* человеческое естество начинает мыслиться автономным от Бога, в конечном итоге это разделение неминуемо вело к антагонизму человека и Бога. Вот почему А. де Любак решительно настаивал: в произведениях Фомы Аквинского содержится учение о том, что сверхприродное пронизывает собой природу человека, то есть трансцендентное в определенном смысле является имманентным человеческому естеству, человек по самой природе своей несет в себе врожденное стремление к Богу.

Схожую интуицию о «соприкосновении мирам иным» Ф. М. Достоевский выразил в поучениях старца Зосимы: «Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле <...>, возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным; если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и возвращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь ее» [2, с. 290–291].

С исключительным талантом А. де Любак изображает на страницах своей книги гигантомахию атеистического «эксклюзивного» гуманизма Фейербаха, Ницше и Огюста Конта с мистическим экзистенциализмом Кьеркегора и, в особенности, Достоевского. В результате получился не столько ученый богословский трактат, сколько философская трагедия или теодрама. Антагонизм между человеком и Богом, решительное отрицание Бога неизбежно оборачивается порабощением человека, подавлением человеческой личности. Так, возникает вопрос, что можно противопоставить такому атеизму? Французский теолог противопоставляет идеологии отрицания Бога «беспокойный и мятежный гений» истинного *пророка*, который «провозгласил в причудливом сиянии своих озарений победу Бога в человеческой душе, Его вечное Воскресение» [3, с. 5].

«Драма, свидетелями которой мы стали, в которой мы все участвуем как исполнители, когда-нибудь завершится победой, которую выиграет тот или другой, и исход драмы решит, кто из них был в полном смысле этого слова пророком» [3, с. 209]. Лаврами победителя А. де Любак склонен увенчать Ф. М. Достоевского.

В предисловии к «Драме атеистического гуманизма» наш автор пишет: «Достоевский — всего лишь прозаик. Он не создал никакой философской системы, не предложил четких ответов на тревожные, мучительные вопросы об устройстве общественной жизни, поставленные нашим столетием. Но ведь это, если хотите, не так уж и важно. <...> Неверно, что человек не может устроиться на земле без Бога. Может. Но верно так же то, что он может устроиться без Бога только

в борьбе против человека. Самодовлеющий гуманизм, то есть гуманизм исключительный, оборачивается по существу антигуманизмом. К тому же вера в Бога, внушенная нам христианством, вера в нечто нас превосходящее, что всегда присутствует, и всегда проявляет требовательность, и не ставит цели удобно устроить нас в земном существовании и усыпить нас, пусть даже наше сновидение (мечта о царствии божием на земле) и было бы очень волнующим. Скорее, вера наша неустанно внушает нам тревогу, непрестанно разрушая самые красивые и самые уравновешенные из наших измышлений и общественных устроений. Вторгаясь в мир, который хотел бы замкнуться в себе, Бог, несомненно, вносит в него некую высшую гармонию, высочайшую простоту, но она не может утвердиться без смятения и борьбы, которые будут продолжаться до тех пор, пока продолжается само время <...>. Но, пребывая во времени, что человек предназначен для вечности, и потому не должен искать покоя здесь, внизу. Земля на самом деле есть поле великих чудес и тягостных скорбей <...>. И вера в Бога, не искоренимая в сердце человеческого, единственный огонек, человеческий и божественный, поддерживающий в нас надежду» [3, с. 3–6].

Стало общим местом говорить о Достоевском как выдающемся психологе и даже метафизике, А. де Любак в этом идёт ещё дальше. Он показывает, что в силу масштабности духовных прозрений писатель становится *пророком* не в метафорическом, а в библейском значении слова. Великому русскому писателю в книге посвящены три главы: «Противостояние Ницше», «Крах безбожия» и «Переживание вечности». Эти страницы отличаются трезвостью и психологической проницательностью, автор показывает, как к трагедии атеизма примешивается глубинная драма человеческого существования. Этими страницами А. де Любак заложил основы особого жанра теологической критики, который впоследствии широко использовал, в частности, Г. У. фон Бальтазар в монографиях, посвященных Ж. Бернаносу.

В первой главе художественные прозрения писателя представлены как противостояние от нищезанятия. Было бы непозволительной банальностью использовать Евангелие или имя Иисуса Христа как опиум, которым можно отвлечь себя от сомнений. Напротив, А. де Любак всерьёз принимает вызов, брошенный мифом о «Сверхчеловеке». Он трезво смотрит на неотвратимое противостояние двух мировоззрений: человекобожия и Богочеловечества. Русский писатель и немецкий философ представлены в книге как братья-враги, их конгениальность обнаруживается в том, что они оба «мучимы Богом» и в решающий момент оказываются «перед лицом Иисуса». В самом деле, прочитав «Записки из подполья», Ницше писал друзьям, что эта встреча оказалась столь же решающей, каким было знакомство с Шопенгауэром: «Голос крови (а как еще про это скажешь?) бывает услышан сразу же, и радость моя безмерна. <...> Лишь у него одного я научился кое-чему из психологии. <...> Сколь же освобождает чтение Достоевского!» [3, с. 209–210].

Между ними оказалось много общего, оба они предсказали реванш иррационального начала, которое современный мир безуспешно пытался вытеснить; недаром Л. Шестов называл Достоевского «нищезанцем до Ницше». В свою оче-

редь, А. де Любак идет ещё дальше: «В каком-то смысле он сумел куда больше, чем просто быть провозвестником Ницше. Если все сказать одним словом, Достоевский предотвратил Ницше. Достоевский превозмог искушение, которым тот соблазнился. Как раз это и придает его творчеству из ряда вон выходящие качества. Тот, кто окунается в привнесенное Достоевским, как бы приобретает иммунитет против ницшеанского яда, не отрицая при этом величия Ницше» [3, с. 213].

Широко известны слова Достоевского, в которых он называет себя «реалистом в высшем смысле». В самом деле писатель прикоснулся к последним глубинам человека: «Через грозное подсознание он прозревает таинственную потусторонность» [3, с. 207]. В уста безбожника Кириллова он в действительности вложил крик своей собственной души: «Я мучаюсь из-за Бога всю жизнь». В эпоху господства немецкой метафизики и французского позитивизма автор устами своих героев восстает против оптимистической и лишенной трагизма теодицеи, которая пытается уместить Промысел в рамки философской аргументации. Вместо этого он создает «сатанодицею», которая вырывает читателя из атмосферы прекраснодушия и безмятежности: «Полный атеизм почтеннее светского равнодушия <...>. Совершенный атеист стоит на предпоследней верхней ступени до совершеннейшей веры <...>, а равнодушный никакой веры не имеет, кроме дурного страха...» [1, с. 10].

Таким образом, лучшим противоядием от атеизма становится «осанна», прошедшая через горнило сомнений, гимн Христу, который писатель вложил в уста отъявленного безбожника Кириллова. Отметим, что А. де Любак был потрясен образом инженера, одержимого и страдающего от мысли о человеческой свободе, чья мечта потерпела сокрушительное фиаско. Он увидел в нем головокружительной глубины религиозное чувство, таившееся в идеологии неповиновения и отказа.

Аналогичным образом, выслушав легенду о великом инквизиторе, внушенной Ивану самим духом противления и сомнения, Алеша воскликнул: «Но... это нелепость! — вскричал он, краснея. — Поэма твоя есть хвала Иисусу, а не хула... как ты хотел того» [2, с. 237]. Следует сказать, что в фигуре Ивана наш автор также видит ключ к загадке атеизма и теодицеи.

Из галереи атеистов наибольшее внимание А. де Любака, разумеется, привлекала к себе фигура Великого Инквизитора, «самая поразительная» и «несомненно, самая пророческая из всех, порожденных гением Достоевского» [3, с. 244–247]. Кардинал из Севильи является атеистом в нескольких смыслах. Он словно заключил договор с сатаной, от которого взамен получил земную власть и лукавство. Нет необходимости становиться воинствующим атеистом-пропагандистом, достаточно раздать толпе хлеб, игры и заклинания, чтобы она покорила тебе, чтоб нейтрализовать в ней религиозное начало и мягко увести обманутое стадо в небытие. Великие инквизиторы всех времен испытывают извращенную радость внушать иллюзии и владеют искусством нигилизма. Вот почему подлинным антагонистом кардинала является не Бог богословов, а Христос-Освободитель. В действительности старик является Антихристом или

одним из его предшественников или приспешников. Конечно, пророческий дар инквизитора потрясает воображение читателя, проповедуемая им анемичная свобода продолжает свое триумфальное шествие под маской секуляризма. О парадоксах этой пародии на добро А. де Любак продолжал размышлять до глубокой старости.

Предельное отрицание Бога приводит на самый порог веры. Достоевский мастерски разоблачает в самых основах воинствующего атеизма метафизическую девиацию и показывает его обреченность на провал. Проникая в сокровенные глубины своих героев, писатель открывает в них сияние Христа и провозглашает подлинное христианство, основанное на евангельском понимании человека как образа непостижимого Бога. Мысль о мертвом Западе, потерявшем Христа, которая лежит в основе романа «Бесы», становится одним из главных лейтмотивов «Драмы атеистического гуманизма». В этой книге А. де Любак также настаивает на том, что настало время взамен традиционной апологетики обратиться к фундаментальной теологии, богословская мысль должна быть на высоте тех предельных вопросов, которые поднимают герои Достоевского, а для этого богословию необходимо совершить *антропологический переворот*.

В середине XX века небывалую остроту обрели споры о гуманизме (в этой связи достаточно упомянуть известные работы Маритена, Сартра и Хайдеггера). В этом историческом контексте А. де Любак становится глашатаем *христианского гуманизма*, о котором пророчествовал автор «Братьев Карамазовых»: «Достоевский же — гений одновременно и глубоко человеческий, гуманный (не скажем: гуманистический — это слово стало двусмысленным) и глубоко христианский; и первое определяется вторым» [3, с. 226]. Русский писатель, по мнению нашего автора, оказал самое глубокое влияние, выступая одновременно и как «человек из подполья», и как пророк Божий. В нем нашло отражение все, что связано с «Божественной мукой»: от ненависти до прощения, от неприятия до пламенного увещевания. Французский мыслитель, размышляя над персонажами Достоевского, в то же время раскрывал грани собственной личности. Горячий адепт возвращения к источникам, А. де Любак никогда не рассматривал эрудицию как самоцель, но высоко ценил богатства, которые для многих современников оказались утраченными, ему нравилось «нанизывать жемчуг на ожерелья». В связи с его собственными произведениями на ум также приходит образ ловца жемчуга или искателя сокровищ: поднимать из глубин перлы Божественного, о которых современный мир давно позабыл. Наконец, не без основания современники сравнивали А. де Любака с милосердным самарянином, который склонялся над недугами своего времени, чтобы облегчить муку и исцелить. На протяжении всей жизни он следовал духовному завету своего учителя Мориса Блонделя: «сказать нечто важное для умов, которые не верят» [4, с. 151]

В самом деле, «Драма атеистического гуманизма» представляет собой грозное предупреждение об искушениях, через которые предстоит пройти христианской вере и вере в человека. Атеизм представляет собой серьезную опасность, при этом его суррогаты — гуманизм, сциентизм, секуляризм, утопический социализм — не перестают сбивать с пути христиан на протяжении уже двух

столетий. Богослов неустанно стремился подвести современного человека к постижению христианской тайны как истины, просвещающей самые сокровенные глубины человеческой души, где в ответ на Божественный зов рождает священный трепет. Именно этот аспект ему особенно дорог в произведениях русского писателя: «Чего Достоевский добивается, так это возвращения утраченного из-за неправильного пользования разумом предчувствия, говорящего о тех таинственных странах, которые являются истинным отечеством человека: тогда-то мы потребуем у наших философов, чтобы они вновь отыскиали там следы, оставленные самим разумом» [3, с. 253].

Опираясь на творчество Ф. М. Достоевского, наш автор настойчиво утверждает простую истину: Бог необходим человеку. Бог мучает душу атеиста сомнениями, поскольку человек — существо «теотропное». Поэтому западный атеизм недолговечен, ибо человек не может жить без Бога, об этом ему непрестанно напоминает непреодолимый порыв души, созданной по образу Божию вечности» [3, с. 257]. Можно ли при этом упрекнуть А. де Любака в чрезмерном оптимизме? В самом деле, тени надвигающейся ночи атеизма на земле становятся лишь длиннее, как тень Будды, добавил бы Ницше. Но Божья мельница мелет медленно, спадают маски зла и извращенного добра. Стиль нашего автора отличается кристальной прозрачностью, простотой и ясностью аргументов; не прибегая к напыщенной риторике, он разоблачает лукавство и ничтожность некоторых идолов нашего времени. Таким образом, он вышел далеко за рамки исторических обстоятельств своего времени, побудивших его к написанию «Драмы гуманистического атеизма». Сражаясь в рядах движения сопротивления, изо дня в день ощущая над собой тень смерти, он писал свои прекрасные тексты. Несомненно, в душе нашего автора нашли глубокий отклик слова Ф. М. Достоевского о «чудесном свете, упавшем в самый смертный миг на бытие», когда писатель стоял на Семеновском плацу, ощущая на себе взгляд оружейного прицела. Безвременная кончина близких товарищей по борьбе, в частности, гибель близкого друга Ива де Моншея, расстрелянного фашистами в августе 1944 года, позволяла А. де Любаку «постичь невозможное», «заглянуть за стену», «глядеть на этот мир с точки зрения умершего, то есть с точки зрения вечности» [3, с. 291].

ЛИТЕРАТУРА

1. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1974. — Т. 11: Бесы. Глава «У Тихона». Рукописные редакции. — 416 с.
2. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1976. — Т. 14: Братья Карамазовы. Книги 1–10. — 514 с.
3. Любак А. де. Драма атеистического гуманизма. — Милан: Христианская Россия, 1997. — 302 с.
4. Сизоненко Д. В. Философия религии Мориса Блонделя // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. — 2022. — № 2 (14). — С. 145–165.

5. Balthasar H. U. von. Henri de Lubac. L'œuvre organique d'une vie // Nouvelle revue théologique. — 1975. — T. 97 (10). — P. 897-913.
6. Gomez V. F. Le paradoxe du désir de Dieu: étude sur le rapport de l'homme à Dieu selon Henri de Lubac. — Paris: Cerf, 2005. — 468 p.
7. Lubac H. de. Le mystère du surnaturel. — Paris: Aubier-Montaigne, 1965. — 302 p.
8. Lubac H. de. Surnaturel: études historiques. — Paris: Aubier-Montaigne, 1946. — 498 p.
9. Lubac H. de. Œuvres complètes: en 50 volumes. — Paris: Cerf, 1998.

Собольникова Елена Николаевна,
кандидат философских наук, доцент кафедры
социально-гуманитарных наук, экономики и права
Северо-Западного государственного медицинского университета
им. И. И. Мечникова,
Elena.Sobolnikova@szgmu.ru

ОСНОВНЫЕ ИДЕИ ПЛАТОНОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ В НЕМЕЦКОМ МИСТИЦИЗМЕ XIV ВЕКА

В статье рассматриваются восемь гипотез платоновского диалога Парменид, которые становятся квинтэссенцией всего последующего развития платонической традиции в философии, на основе интерпретаций которых возникали и выстраивались философские системы на протяжении двух с лишним тысячелетий. Особенный интерес представляют средневековые концепции философской интерпретации платоновского Парменида, которые возникли в недрах христианского неоплатонизма и вошли в средневековую мысль благодаря Проклу (412–485) и Вильгельму из Мёрбеке (1215–1286). В позднем Средневековье, именно М. Экхарту удалось осуществить «вторичную» интерпретацию платоновского Парменида, экстраполируя платоновскую идею разворачивания Единого в иное, как диалектику их взаимного определения на размышления о Божественном промысле, о благодатном присутствии Бога в созданном им мире, что формулирует принцип нераздельного присутствия Бога в мире, где Бог — это «ничто» и, одновременно, Бог — это «нечто» (“Got ist ein niht, und got ist einiht”).

Ключевые слова: Платон, Парменид, неоплатонизм, христианский мистицизм, метафизика, диалектика, Майстер Экхарт.

Sobolnikova E. N.
THE MAIN IDEAS OF PLATONIC PHILOSOPHY
IN THE GERMAN MYSTICISM OF THE XIV CENTURY

The ideas of Plato's Parmenides in Christian mysticism Ancient Neoplatonism received its conceptualization and dialectical development thanks to the thoughtful in-depth work on the comments to Plato's dialogue “Parmenides”, which had a significant impact on the logical and general philosophical reflections not only of the Neoplatonists, but also for the followers of Plotinus in late medieval philosophy and mysticism. In

this regard, it seems relevant to study the specifics of a philosophical interpretation of this dialogue “Parmenides” in the Christian Neoplatonism of the XIV century with the examples of mysticism by Meister Eckhart. Eckhart, studying the process of unfolding the One in the “other” and the dialectic of their mutual definition, formulates a system of “logical criteria” to describe the mystical experience in Christianity. In Eckhart’s mysticism, the apophatic (negative) and cataphatic (positive) methods are profoundly different from the traditional methods of knowing the God of Eastern and Western Christianity, according to which God has no name when he is in himself, and God has many names when he appears outside, in the form of actions, as the providence of God. The hypothesis of Plato: “if there is one, then nothing is” (ἐν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδὲν ἔστιν) in Eckhart’s mysticism takes on a different meaning: “if there is no God, then nothing is” (Si deus non est, nihil est). Eckhart attaches great importance to the works of Dionysius the Areopagite, and through them to the philosophy of Proclus and Plato, which is manifested in the proximity of themes, motives and intuitions of the philosophical interpretation of mystical experience within the Christian Neoplatonism of the late Middle Ages, which causes Plato’s dialogue “Parmenides” to be perceived as the basis of *mistica theoria Platonis*.

Keywords: Plato, Parmenides, Neo-Platonism, Christian mysticism, metaphysics, dialectics, Meister Eckhart.

Современная философская мысль неизменно обращается к классическим текстам с целью пересмотра их основных трактовок и интерпретаций. Накопление историко-философских данных, возникновение новых подходов в современной гносеологии, усиление интереса к религии и мистике, дает возможность по-новому посмотреть на проблему интерпретации текстов, входящих в *Corpus Platonicum*: заново взглянуть на идеи, которые обсуждают персонажи диалогов. Особое место среди текстов *Corpus Platonicum* занимает диалог Парменид в формировании ряда вопросов, связанных с методами ведения академических дискуссий и возникновения диалектики в школе Платона [11, с. 10]. Следует отметить, что, созданный, как и Тимей, в 370–360 гг. до н. э., Парменид подводит общий итог платоновской философии. Если в Тимее предлагается систематический очерк платоновской онтологии, то в Пармениде разрабатывается ее «конструктивно — логическая» сторона. В Пармениде идея единого взята не только как общее понятие, противостоящее феноменальной, чувственной реальности («многому, иному»), но и как диалектический метод познания, как «модель» ее чувственных проявлений и закон для единичного. Восемь гипотез платоновского диалога Парменид становятся квинтэссенцией всего последующего развития платонической традиции в философии, на основе интерпретаций которых возникали и выстраивались философские системы на протяжении двух с лишним тысячелетий.

Античный неоплатонизм получил свою концептуализацию и диалектическое развитие благодаря углубленной и серьезной работе мысли над комментариями к диалогам Платона Парменид и Тимей, что оказало существенное влияние на логические и общеплатоновские размышления не только неоплатоников, но и последователей Плотина в позднесредневековой философии [7, с. 7]. Платоновский

Парменид вошел в средневековую мысль благодаря Проклу (412–485) и Вильгельму из Мёрбеке (1215–1286), который перевел не только большую часть Парменида по просьбе Фомы Аквинского, но также и Комментарий на Парменид, написанный Проклом во второй половине V в. Некоторые фрагменты платоновского диалога получают интерпретацию в сочинениях Дионисия Ареопагита, в *“Corpus Areopagiticum”*, что оказывает огромное влияние на последующее развитие христианской мистики [12, с. 38]. В этой связи, представляется актуальным выяснение не только логических и диалектических «возможностей» диалога Парменид, но и исследование специфики философской интерпретации данного диалога в христианском неоплатонизме XIV века на примере мистики Майстера Экхарта.

Историко-философский фон дискуссий, который повлиял на создание диалога Парменид можно реконструировать следующим образом: Платон, находясь под влиянием пифагорейцев, стремится создать «метод» диалектики, искусство беседы, направленное на постижение мира вечных идей. Если в Тимее Платон сосредоточен на исследовании «Ума» (παράδειγμα, 29 е — 47 е) и «материи, Пространства» (χώρα, 47е — 69 с) с точки зрения их способности образовывать (γίγνομαι, γεννάω, 69 с — 92 b) одно целое, то в Пармениде «Ум» и «Пространство» предстают в облике «Единого» (τὸ ἓν) и «многого, иного» (τὰ πολλὰ, τὰλλα), и идея («Единое») взята не только как общее понятие, противостоящее чувственной действительности («многому, иному»), но и как принцип вещи, метод ее конструирования и познания, как модель ее чувственных проявлений и закон для единичного. Платон словно говорит о «бытии небытия», поскольку бытие, чтобы полностью быть должно обладать небытием. П. П. Гайденок пишет по поводу пятой гипотезы Парменида: «А это значит, что единое имеет предикат и получает все определения, которые имеет единое, когда оно наделено предикатом «бытия» [3], а Ю. А. Шичалин отмечает, что именно данная гипотеза представляет новый ход мысли, которого не было в исходном замысле Парменида [11, с. 125]. Когда в шестой гипотезе Платон все же постулирует несуществование единого, то он делает это уже в ином смысле: в смысле отсутствия у единого какого бы то ни было предиката. Это — отрицательная форма того же самого допущения которое в положительной форме дано в самом первом рассуждении: «единое есть (единое)». Выводы из этого допущения поэтому те же, что и выводы из первой гипотезы: о несуществующем едином ничего нельзя сказать, «несуществующее единое ничего не претерпевает» [1, с. 243]. В седьмой и восьмой гипотезах «многое», «иное» уже соотносится не просто с «единым», а именно с «несуществующим единым» и описывается как текучее, изменчивое, неопределенное, неограниченное. А если это именно так, то понятно, что мыслить «многое» здесь невозможно. Это заключительное рассуждение полностью повторяет начало диалога: если многое вообще не соотносено с единым, то о нем ничего нельзя сказать, а значит — не существует. Свой диалог Платон заключает следующими словами Парменида: «Не правильно ли будет сказать в общем: если единое не существует, то ничего не существует?» [8, с. 244].

Таким образом, в диалоге Парменид Платон разрешает антиномию, возникшую в результате полемики между элеатами и софистами. Антиномия за-

ключалась в следующем: истинно (и соответственно познаваемо) только то, что тождественно самому себе (тезис элеатов); познаваемо и соответственно истинно только то, что не тождественно себе, поэтому всякая истина относительна (антитезис софистов). Платон показывает, что условием познания (и не только познания, но, что важно, и самого бытия) единого является его соотнесенность с другим; а другое единого есть многое. И наоборот: условием познаваемости (и существования) многого является его соотнесенность с единым без этого многое превращается в беспредельное и становится не только непознаваемым, но и не сущим.

Средневековые концепции философской интерпретации платоновского Парменида возникли в недрах христианского неоплатонизма, который имел исключительно мистический характер. С. Аверинцев отмечал, что «мистика в собственном смысле возникает лишь тогда, когда религиозное умозрение подходит к понятию трансцендентного Абсолюта, а развитие логики делает возможным сознательное отступление от логики в мистике» [1, с. 334]. Именно эта особенность делает возможным принципиальное отличие христианской мистики от мистики неоплатонизма, особенно в понимании экстаза, как вершины мистического богопознания, что напрямую связано с вопросом о непознаваемости Бога.

Расцвет немецкой мистики был связан с именем Майстера Экхарта (Eckhart von Hochheim; ок. 1260 — ок. 1328), который принадлежал к богословской школе Альберта Великого и Фомы Аквинского (комментарий Экхарта на “*Summa theologiae*” Аквината не сохранился). Можно предположить, что Экхарт не был знаком с произведениями Плотина, даже существовавшим в переводе на латинский язык в то время, поскольку его цитаты из произведений Плотина показывают их заимствование из произведений Альберта Великого и Мариа Викторина [16, с. 82]. Однако, Экхарт — платоник, как и большинство немецких монахов-доминиканцев XIII–XIV вв., сопротивлявшихся влиянию аристотелизма. Прекрасно владея приемами схоластики, Экхарт, все же оказался далек от системы «рациональной аргументации» томистского богословия и философии, поскольку стремился к более свободному, творческому, индивидуальному философствованию [14, с. 26].

Основным понятием, средоточием всей мистики и богословия Экхарта является Божество (Gottheit), все другие понятия являются результатом развертывания этой категории. Божество, согласно воззрениям «отца спекулятивной философии», представляет собой абсолютную первооснову сущего, которая не может быть познана человеком в силу того, что никак не проявляется в мире: «Божество не действует и не знает творческой деятельности» [17, с. 140]. Gottheit — чистое ничто и абсолютная полнота всего сущего, оно непознаваемо как абсолютная трансцендентность для мира. Gott (Бог) и Gottheit (Божество) в мистике Экхарта различны как «небо и земля» [21]. С. Н. Булгаков точно уловил эту особенность мирозерцания Экхарта: «Бог есть нечто производное из Gottheit и совершенно соотносительное твари, есть порождение дифференциации Gottheit. Потому ему столь же присущ характер относительности и преходящести, как и твари. Gott

wird und vergeht (Бог становится и преходит)» [2, с. 155]. В отличие от Фомы Аквинского — Майстер Экхарт, с одной стороны, приписывает не только абсолютное, но и относительное блаженство целиком божественной природе, а с другой стороны, помещает его в божественной и несотворенной части человеческой души, говоря об их тождестве в божественном и не-тождестве в соотношении несотворенного и сотворенного» [14]. М. Экхарт, изучая процесс разворачивания единого в иное и диалектику их взаимного определения, размышляя над Божественным промыслом и над благодатным присутствием Бога в созданном им мире, формулирует некоторую совокупность, систему критериев и параметров, в которых это разворачивание единого, промысел Божий интерпретируется. В ходе данной интерпретации происходит «вторичная» систематизация гипотез и мотивов платоновского Парменида, которые, сколь бы ни были они разрозненны, но требовали общей структуризации и систематизации на основе христианской мистики.

Логика мистического мировоззрения такова, что любое апофатическое отрицание становится максимально сильным утверждением [5, с. 11], а отрицательные суждения о трансцендентной сущности Бога, становится так же особым родом знания. В чем она, эта логика, состояла? Она состояла в том, чтобы в ответ на критику дуализма развернуть девять гипотез или предположений, описывающих взаимное соотношение «Единого» и «многого, иного» или, говоря словами Майстера Экхарта, Бога и твари, поскольку для Экхарта, как для платоника, кроме «Единого» и «многого, иного» нет ничего, относительно чего они могли бы определяться. Тогда, и это вполне логично вытекает из первой гипотезы Платоновского Парменида, если единое «рассмотреть» безотносительно иного, то оно определяется только отрицательным образом: оно не многое, не часть и не целое; без начала, середины, конца и т. п. У Экхарта — это отрицательный метод богословия: «ни Благо, ни Бытие, ни Истина, ни Единое, сплошное Ничто (nihtes niht)», «Тебе надобно Его возлюбить, когда Он не Бог, не Дух, не Лицо и не Образ, а сплошное, чистое, ясное и чуждое всякой двойственности Единое. И в этом Едином человек может лишь вечно погружаться от нечего к Ничто» [10]. В этом смысле Божество (Gottheit) непознаваемо и невыразимо, приближение к которому возможно только путем апофатического богословия, лишь при созерцании бесформенной сущности божественной Личности, далеким от всякой «двойственности». Однако «иное» также, и это следует также из логики одной из гипотез платоновского Парменида, подлежит лишь отрицательному определению. У М. Экхарта: «Все твари суть чистое ничто. Я не скажу, что они малочисленны или вообще являются чем-то; они — чистое ничто» [10]. Интерпретируя платоновскую гипотезу о «ином», взятом по отношению к единому, человека по отношению к Богу, Экхарт настаивает: «Что не имеет бытия, то и есть ничто; творения не имеют бытия, ибо их бытие присутствию Божьему» [13]. В этом положении, которое является, по сути «вторичной интерпретацией» третьей гипотезы платоновского Парменида о причастности части — целому, формируется фундамент всей гносеологии Экхарта: человек способен познавать Бога благодаря некой частице Бога в нем самом, «искоркой» Божества, которая Ему

единосущна. «Искорка» Экхарта есть сущность, которая выше, чем разум и воля, являясь тем средоточием где их противоречия примиряются и согласуются друг с другом [15, с. 319]. Эту же особенность отмечает Л. В. Цыпина, исследуя учение об “арех mentis”, возникшее на пересечении стоических и платонических влияний, показав его востребованность спекулятивной мистикой зрелого Средневековья для объяснения ее динамического характера духовной жизни христианского мистика. «Можно предположить, что острие души означает богочеловеческое начало в человеке, внутренний Логос как залог и гарант «жизни будущего века». Не отменяя тварности как онтологического статуса души, архе mentis в антропологическом измерении выступает как место вечного рождения Слова и орган осуществления богопознания и восстановления богоподобия» [15, с. 334]. Так и у Экхарта — душа божественна, поскольку она «запредельная бездна», родившая все, в том числе и Бога» [9, с. 17]. «Искорка» Бога в человеческой душе является местом непосредственного восприятия Бога, осуществлением мистического опыта соединения души верующего с трансцендентным ему Божеством. Таким образом, познание Бога возможно для человека лишь в силу того, что Бог и душа однородны и единосущны, где душа является местом вечного рождения и принятия Бога, а главной добродетелью становится отрешенность (Abgeschiedenheit), что выше любви, смирения и милосердия.

С другой стороны, если единое рассмотреть относительно иного, тогда оно части и целое, одно и бесконечное множество; имеет начало, середину, конец и т. д. У Экхарта — это положительный метод богословия: «Имя, высшее всякого имени, не неизреченно (innominabile), но всеизреченно (omninominabile)». Старательно доказав, что Бог — это «Ничто», рейнский мистик переходит к доказательству, что Бог — это отнюдь не «Ничто», он — «Божество», «Бог», «Троица», «Отец», «Сын», «Святой Дух», «Господь», «Учитель», «Слово», «Мудрость» и «Христос»; «Разум», «Единое», «Монада», «Бытие», «Истина», «Благо» и т. д. Хотя познание Бога, как св. Троицы лишь приближает мистика к Богу, но не является совершенным. М. Ю. Реутин отмечает: «Конечно, единое, в соответствии с логикой «Парменида», не должно одновременно рассматриваться относительно и безотносительно иного. Однако есть момент, некое «вдруг» (ἐξαίφνης), когда единое принадлежит не только еще первому состоянию, но уже и второму; оно существует и не существует, погибает для небытия и рождается для бытия. И вот этому еще сущему и уже не сущему Единому соответствуют положительно-отрицательные, антиномические имена: едино-множественное, подобно-неподобное и т. п.» [13], У М. Экхарта — это срединное, между положительным и отрицательным, богословие, так называемый «путь превосходства» (via eminentiae). «Бог есть Ничто, и Бог есть Нечто», Он «становление кроме становления, обновление помимо новизны», «способ без способа», «бытие без бытия», «мудр без мудрости, благ без благодати, могуществен без власти», он «един без единства», «тройствен без троичности», «велик без количества» и «благ без качества» и т. д. «В таких свойствах всегда совпадают обе противоположности» — подводит итог сам Майстер Экхарт. Итак, для Экхарта, Бог — это «ничто» и, одновременно, Бог — это «нечто» (“Got ist ein niht, und got ist einiht”),

что говорит о формировании особого диалектического метода в решении проблемы Бога и мира, как единого и иного.

Этот метод, созданный М. Экхартом принципиально отличен от апофатического и катафатического методов восточного и западного христианства, согласен которым у Бога нет имени, когда он пребывает в себе, и у Бога много имен, когда он выступает вовне, в виде действий, как промысел, и в этом качестве принадлежит сотворенному миру. М. Экхарт обращается к платоновской версии отрицательного и положительного метода постижения Единого и распространил их не только на Бога, но и на тварь. В мистике М. Экхарта, если Бог не тождествен бытию, то Бога попросту нет [13]. Для иного такое абсолютное отрицание единого означает, что его, т. е. иного, просто-напросто нет, ведь оно «иное единому» (τὰ ἄλλα τοῦ ἑνός): «если нет единого, то ничего нет» (ἐν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδὲν ἔστιν), говорит Платон в гипотезе, М. Экхарт словно бы вторит Платону: «если нет Бога, то нет ничего» (Si deus non est, nihil est) [11]. Таким образом, мы видим, что, размышляя о «неведомом ему Боге» (Deus absconditus), рейнский Мастер выстраивает пучок гипотез, независимых друг от друга, о Боге и мире. Непротиворечивые внутри себя самих, эти логики дополняют друг друга и противоположны, хотя и не противоречат, друг другу, так как берут Бога и мир в разных отношениях.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. София-Логос: Словарь. — Киев, 2006. — С. 315. / Цит. по: Цыпина Л. В. Учение об АΡΕΧ ΜΕΝΤΙS в христианской мистике средних веков как проблема трансформации сознания / Психотехники и измененные состояния сознания. Первая международная научная конференция 14–15 декабря 2012. — СПб.: Изд-во РХГА, 2013. — С. 319–334.
2. Булгаков С. Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. — М., 2001. — С. 255.
3. Гайденко П. П. Проблема единого и многого и решение ее Платоном [Электронный ресурс]. — URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000619/> [дата обращения: 30.06.2022].
4. Гучинская Н. О. Мистическое богословие Майстера Экхарта // Начало. Журнал института богословия и философии. — СПб., 2001. — № 11. — С. 132–147.
5. Камельчук Е. Н. Псевдо-Дионисий и неоплатоническая традиция // Гуманитарные науки в Сибири. Серия: Философия и социология. — Новосибирск, 1997. — № 1. — С. 11.
6. Лосев А. Ф. История античной эстетики / Т. 7. Последние века. — М., 1988. — Кн. 2. — С. 368.
7. Лосев А. Ф. История античной эстетики / Т. 7. Последние века. — М., 1988. — Кн. 1. — С. 7.
8. Майстер Э. Проповеди и рассуждения. — М., 1912. — С. 140.

9. Мастер Э. Избранные проповеди и трактаты / Перев., вступит. ст. и коммент. Н. О. Гучинской. — СПб., 2001. — 291 с.
10. Мастер Э. Проповеди / Перев., предисл. и коммент. И. М. Прохоровой (Антология средневековой мысли: в 2-х томах. Т. 2. — СПб., 2002. Проповедь 50.
11. Платон. Парменид / Перевод, введение, комментарии, приложение, указатель имен Ю. А. Шичалина. — СПб.: РХГА, 2017. — С. 10.
12. Реутин М. Ю. Мистическое богословие Майстера Экхарта. Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. — М.: Издательство РГГУ, 2011. — С. 38.
13. Реутин М. Ю. Блаженный Генрих Сузо и «Апология» Мейстера Экхарта // Вопросы философии. — 2000. — № 7. — С. 105–113.
14. Хорьков М. Л. Coincidentia oppositorum и aeterna felicitas: философско-богословский синтез или параллелизм традиций? // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. Серия Философия. — № 3. — Том 2. — 2009. — С. 26–34.
15. Цыпина Л. В. Учение об APEX MENTIS в христианской мистике средних веков как проблема трансформации сознания / Психотехники и измененные состояния сознания. Первая международная научная конференция 14–15 декабря 2012. — СПб.: Изд-во РХГА, 2013. — С. 319–334.
16. Шилов Е. Немецкая средневековая мистика: Майстер Экхарт в контексте позднего Средневековья // Вестник ПСТГУ, Богословие. Философия. — 2007. — Вып. 2 (18). — С. 82.
17. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения: Репринтное воспроизведение издания 1912 года / Мейстер Экхарт; Пер. со средне-верхне-немецкого, вступит. статья и оформление М. В. Сабашниковой; Послесл. Александра Доброхотова. — М.: Политиздат, 1991. — 192 с.
18. Экхарт М. Проповеди / Пер. и прим.: И. М. Прохоровой // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья. — СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 2000. — Т. 2. — 635 с.
19. Экхарт. Общий пролог к Трехчастному труду, п. 12 / Цит по: Реутин М. Ю. Мистическое богословие Майстера Экхарта. Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. — М.: Издательство РГГУ, 2011.
20. Bach I. Meister Eckhart der Vater der deutschen Spekulation. — Wilm, 1864. — S. 243.
21. Stephenson Y. Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts. — Bonn, 1954. — S. 370.
22. Vinco R. Meister Eckhart's non-standart natural theology // Neue Zeitschrift fur systematische Theologie und Religionsphilosophie. — B., 2016. — Bd. 58, H. 4. — S. 473–488.

Сулич Вячеслав Александрович,
студент факультета психологии
Русской христианской гуманитарной академии,
mr.sulich@mail.ru

ФИЛОСОФСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ XVIII ВЕКА КАК ПРЕДТЕЧА НАУЧНОЙ ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

Век Просвещения сместил внимание ученых с рассуждений о человеческой душе, ее природе, на знания о человеке как объекте научных исследований. Постановка философами XVII–XVIII веков проблемы о внутреннем мире человека, психических явлениях, пробудила в том числе интерес к научно-экспериментальной психологии, что дает нам право говорить о ее философских истоках.

Ключевые слова: экспериментальная психология, психологический эксперимент, интроспекция, рефлексия, философские истоки.

Sulich V. A.

PHILOSOPHICAL PSYCHOLOGY OF THE XVIII CENTURY AS THE FORERUNNER OF SCIENTIFIC EXPERIMENTAL PSYCHOLOGY

The Age of Enlightenment shifted the attention of scientists from reasoning about the human soul, its nature, to knowledge about man as an object of scientific research. The formulation by philosophers of the XVII–XVIII centuries of the problem of the inner world of man, mental phenomena, aroused, among other things, interest in scientific and experimental psychology, which gives us the right to talk about its philosophical origins

Keywords: experimental psychology, psychological experiment, introspection, reflection, philosophical origins.

Век Просвещения сместил внимание ученых с рассуждений о человеческой душе, ее природе, на знания о человеке, как объекте научных исследований. Постановка философами XVII–XVIII веков проблемы о внутреннем мире человека, психических явлениях, пробудила в том числе интерес к научно-экспериментальной психологии, что дает нам право говорить о ее философских истоках. Философия заявила себя как логическая база построения доказательств

еще во времена античности, и долгие века, начиная от философов-стоиков вплоть до возникновения стараниями Х. Вундта первых в мире курсов по научной психологии предоставляла в распоряжение «науки о душе» логические цепочки аргументов, составивших ко времени первых психологических опытов определенную методическую базу доказательств.

При этом совершенно ясно, что не только сам по себе механизм логически выстроенного доказательства может убедить нас в достоверности того или иного вывода из психологического эксперимента: любые описания эксперимента могут выглядеть достаточно убедительно и достоверно, если они проходят подотчетно, планоно и с привлечением свидетелей. Однако введение логики в доказательную базу экспериментальной психологии придало методу необходимую универсальность, научность. В дальнейшем психологи стали повсеместно использовать и математические методы, также основанные на логике. Не удивительно, что многие философы и математики не только тесно общались между собой, но и совмещали в своей деятельности эти сферы. Нередко, говоря о выдающихся философах, мы в их лице говорим и о выдающихся математиках. Кроме того, теории Готфрида Лейбница, Рене Декарта имели в том числе и кардинальное значение для становления методов психологического исследования. Философы всегда интересовались вопросами человеческой души и со временем накопили и представили в распоряжение психологов обширную описательную базу различных человеческих состояний и чувств, которая использовалась для изучения проблем и состояний человека в самых разных областях.

Уже в XVII веке обсуждались разные пути становления психологического знания и складывались представления о рациональной и эмпирической психологии. При этом методы выстраивания доказательств могли быть совершенно разными. Впоследствии, в XIX веке появились психологические лаборатории и были проведены первые эмпирические исследования, названные экспериментальными. В 1883 году увидел свет любопытный журнал, названный «Философские штудии» (исследования) под редакцией В. Вундта, где регулярно появлялись отчеты психологов о проведенных ими исследованиях и статьи с последовательным описанием экспериментов. В 1903 году журнал сменил название на «Психологические штудии», поскольку большинство статей было посвящено именно психологическим исследованиям. По сути, это был первый специальный философско-психологический журнал. В то время многие психологи понимали необходимость строгих научных методов. Ими впервые смог в полной мере воспользоваться создатель первой лаборатории экспериментальной психологии в Лейпциге Вильгельм Вундт. Насколько это соответствовало чаяниям психологов, говорит тот факт, что практически сразу после открытия в 1879 году лаборатория Вундта получила широкое признание ученых всего мира и «стала центром экспериментально-психологических исследований, обучения и практики, снискавшим необычайную популярность среди психологов из разных стран на десятки лет» [10, с. 253]. Среди учеников В. Вундта значатся русские, американские, и немецкие ученые: В. М. Бехтерев, Н. Н. Ланге, А. П. Нечаев, Г. И. Челпанов, Э. Крепелин (Германия), Д. М. Кеттелл (США), Э. Б. Титченер (США),

Э. Мейман (Германия), Г. Мюнстерберг (Германия) и многие другие. В первой лаборатории экспериментальной психологии В. Вундта использовался метод экспериментальной интроспекции (интроспекция — самонаблюдение человека за своей собственной психической активностью). Но необходимо отметить, что в конце XIX–начале XX века интроспекция требовала в значительной степени иного подхода, чем-то было в начале нашей эры, и даже у Декарта в XVII веке. В частности, В. Вундт, применявший для изучения сознания в качестве основы идею интроспекции, сделал ее контролируемым и инспектируемым процессом, далеким от метафизического подхода. В. Вундт считал психологический эксперимент основой научного изучения опыта человека. При помощи эксперимента исследовались простые перцептивные элементы психики: ощущения, первичные образы, элементарные эмоции и т. д.

Но идея о интроспекции тоже возникла не на пустом месте: впервые о ней заговорил философ — богослов 4 века Аврелий Августин [1, с. 466], а Рене Декарт в XVII веке переработал эту идею в учение о рефлексии, направленное на познание объективных истин. Рене Декарт, как крупный философ, ученый, математик, естествоиспытатель, впервые ввел очень важное понятие для экспериментальной психологии — «рефлексию», заострив внимание на способности тела обрабатывать весь психический материал без помощи души. Таким образом, тело и душа впервые были объявлены совершенно самостоятельными и независимыми друг от друга субстанциями. Декарт установил, что способность души есть мышление, а способность тела — движение. Принципом работы тела является рефлекс, как отражение мозгом внешних воздействий, а принципом работы души — рефлексия, то есть отражение собственных мыслей, идей и ощущений. Сосуществование тела и души основано на психофизическом взаимодействии. Декарт рассматривал организм как механически работающую систему, действующую по типу простых технических устройств. Благодаря теории рефлекса Декарту впервые удалось объяснить природу поведения человека, не прибегая при этом к понятию души и Бога. Его принцип «не принимать за истинное что бы то ни было, прежде чем не признал это несомненно истинным» [5, с. 38], легло в основу методологии эксперимента. Таким образом, вклад Рене Декарта в развитие психологии и физиологии было фундаментальным.

Другой философ, имя которого от начала XVIII века до наших дней удивляет мир величием мыслей и взглядов — Готфрид Лейбниц. Будучи носителем энциклопедических знаний в различных областях математики, философии, социальных, политических теорий и психологии, он добился немалых успехов, соединяя различные отрасли знаний в связную картину мира. В психологии Лейбниц выдвинул понятие бессознательно «малых перцепций» и развил учение о бессознательной психической жизни.

Этим учением он, по сути, перечеркивал идею Декарта о равенстве психики и сознания, так как в основе их единства в человеке, по мнению Лейбница, лежит духовное начало. Мир, обладающий живой одухотворенной Богом структурой, в каждой из бесчисленных множеств составляющих его монад «психичен», «восприимчив». Поэтому монада частица, составляющая мир обладает восприятием

и также «психична» [6, с. 417]. Эти неосознаваемые восприятия — особые психические акты, называемые «малыми перцепциями» — в душе человека непрерывно действуют до той поры, пока не включается внимание и память, что называется «апперцепцией». Для апперцепции характерна рациональная интуиция, которая открывает содержание идей, находящихся в области внимания и памяти, что придает знаниям обобщенный характер. Субъективность человеческих знаний Лейбниц связывал с познавательной активностью.

Лейбниц впервые выделил в душе три области, различающиеся по ясности знания: область «отчетливого знания», область «смутного знания» и область «бессознательного». Человек даже на начальной стадии познания воспринимает сигналы окружающей действительности одновременно с их переработкой соответственно своим представлениям и опыту, но, в целом, представления людей совпадают, наделяя окружающий мир определенностью. «Бессознательное», по мнению Лейбница, связано по преимуществу с осознанными идеями, поэтому не участвует в деятельности. Лейбниц также подверг сомнению зависимость психики от телесного воздействия. По мнению Лейбница в работе души и тела работает принцип и гармонии. В дальнейшем, доктрина психофизического параллелизма, разработанная философами, в том числе и Лейбницем, стала одной из основных идей в развитии психологии личности. Кроме того, Лейбниц ввел некоторые принципы философского закона достаточного основания, который гласит, что явление или утверждение не может считаться истинным без достаточного на то основания, развил учение об анализе и синтезе.

Существенным отличием Лейбница от эмпириков было его несогласие с учением чистого эмпиризма. Душу Лейбниц наделяет от рождения индивидуальными особенностями, предрасположенностями, от которых зависит прием внешних впечатлений. Ум не является «врожденными идеями» как у Декарта, а является лишь предрасположенностью к познанию в силу индивидуальных причин. Предметом познания в сфере истин являются всеобщие и необходимые математические и логические истины, а в сфере идей — высшие бытийные категории, такие как «Я», «тождество», «бытие», «восприятие». Выдающийся ум, Лейбниц оказал огромное воздействие на умы современников, вызывая интерес в том числе у тех, кто занимался вопросами экспериментальной психологии личности. Интересно, что именно Лейбниц направил ум Петра I к образованию в России Академии наук, а его ученик Христиан Вольф стал учителем Михаила Васильевича Ломоносова.

Развитие идей Лейбница наиболее полно выразилось в трудах Христиана фон Вольфа. Ученый отличался поистине энциклопедической образованностью, чёткостью формулировок, тщательностью и педантичностью анализа проблем человека в самых разных областях: от простой физиологии до рассуждений о ментальности. Ему принадлежит любопытный труд «Психология эмпирика», написанный в 1732 году. Именно в этом труде Вольф обосновывает необходимость эксперимента, как главного метода эмпирики. «Эмпирика», что в переводе с древнегреческого означает «исследование, рассмотрение», у Вольфа звучит как «то, в основе чего лежит опыт», то есть опыт приобрел черты необходимой части

исследования. Х. Вольф даже разделил психологию на две разные науки — рациональную и эмпирическую. Вольф полагал, что мышление само по себе заложено в принцип существования. Логика для Вольфа была наряду с психологией введением в философию, и с его подачи именно так долгое время и преподавалась в Европе и России.

Почему Х. Вольф уделял большое внимание логике? Потому что логика помогает изучить познавательную способность, заключающуюся в умении отличать истину от ошибки в рассуждении. Вольф заложил в эмпирику некий стандарт, позволяющий частный случай рассматривать как часть общего, исключая доказательства, не укладывающиеся в логическую цепочку. Логика делилась на теоретическую и практическую части. Вольф, исследуя математические и логические доказательства, поставил их на службу эксперимента, заложив таким образом возможность научно-философского обоснования доказательства. В дальнейшем идеи Лейбница, помимо Вольфа, развивали в разных направлениях такие ученые, философы и психологи, как Ф. Бенеке, Г. Лотце, Г. Тейхмюллер, В. Вундт и Ш. Ренувье, последний из которых оказал значительное влияние на формирование взглядов Эмиля Дюркгейма и американского философа и психолога Уильяма Джеймса. С Г. Лейбницем этого «Сведенборга истории» связывала тема рационального оправдания бессмертия. Интересно, что предпочитая атеистические взгляды, Ренувье, тем не менее, почитал Бога за некоего правителя душ. Бенеке, один из немногих в это время, вообще рассматривал психологию как науку, лежащую в основе философии, потому что мы можем быть достоверно уверены только том, что мы познаём непосредственно в собственных психических явлениях, и любые внешние познания мира — лишь отражения нашего внутреннего познания.

Уже во времена Декарта и Лейбница обнаруживает себя дуализм форм опыта. «Любопытным — и важным для нас — является феномен дуализма форм опыта, обнаруживающийся разными философами на протяжении различных эпох и прослеживающийся в классификациях опыта» [2, с. 39]. В целом, можно выделить две ветви, исходящие из XVIII века, как некоей точки бифуркации: это направление, опирающееся на внешний опыт в лице таких ученых как Герbart, его ученик Лотце, и направление, изучающее внутренний опыт человека в лице ученых Х. Вольфа, В. Вундта и его последователей, развивавших идеи экспериментальной психологии Н. Я. Гротом [4, с. 12] и Г. И. Челпановым [8, с. 81]. И Грот, и Челпанов считали невозможным существование психологии, построенной на разделении «внешнего и внутреннего» и выступали за идею их синтеза. Вундт, впервые создавший лабораторию психологического эксперимента, принимал «за сущность души непосредственную действительность самих процессов» [3, с. 366]. Тейхмюллер считал ошибкой поиски подлинной реальности вне бытия мыслящего субъекта. Р. Лотце выступал против гипостазирования философских идей. В целом, позитивизм отрицает и сущность и субстанцию, предпочитая иметь дело с реальностью явлений, не разбирая теоретически их сути.

И. Гербарта, отвергающего теорию способностей Х. Вольфа, по праву считают его основным теоретическим оппонентом. Ученый выступал за цельное,

единое представление о душевной деятельности. Но Гербарт и его ученики не отвергали опыта. Об этом говорит и название труда ученого — «О психологии как науке, вновь опирающейся на опыт, метафизику и математику» (1825). Как видно из названия, И. Гербарт считал, психология должна строиться именно на опыте, но из опыта он исключал эксперимент как нравственно противоречащий человеку. Именно нравственность он считал непреложной основой души человека. И. Гербарт и его ученики, будучи сторонниками ассоциативной психологии, предпочитали экспериментам наблюдение, самонаблюдение, анализ продуктов деятельности: фактов, явлений сознания. Основой практического анализа Гербарт считал математические методы. С их помощью он выводил точные данные измерений представлений, имеющих качественные и количественные характеристики.

Необходимо отметить, что «чистая» философия, как и психология, также выказывала в это время полярные взгляды на вопросы нравственных ценностей, но уход от метафизики с уклоном в «психологизм» — общая черта философии этого периода. «Истина», «понятие», «цель», «единство» — все это теряло смысл с расчленением «единства множества на множественность индивидуальностей», принятием такой «расчлененной множественности» как основы мировоззрения. Перекося в сторону индивидуальности исключал «общий характер» бытия, создавал смысловую неровность. Его непреходящие ценности оказались внезапно не соответствующими ценностям индивидуальным, которые приобрели во многом утилитарное направление. А если так, то вопрос о нравственности эксперимента решался сам собой, естественным путем. «Чистый эксперимент» стал претендовать на место истины всеобщего характера. Философскую основу этого выпадения человека из общей системы нравственных ценностей в большой степени подготовил Ф. Ницше: «Если принять те два положения, что путем становления ничего не достигается и что под всем становлением нет такого великого единства, в котором индивид мог бы окончательно потонуть, как в стихии высшей ценности, то единственным исходом остается возможность осудить весь этот мир становления как марево и измыслить в качестве истинного мира новый мир, потусторонний нашему. Но как только человек распознает, что этот новый мир создан им только из психологических потребностей и что он на это не имел решительно никакого права, возникает последняя форма нигилизма, заключающаяся в себе неверие в метафизический мир, запрещающая себе веру в истинный мир. С этой точки зрения реальность становления признается единственной реальностью и воспрещаются всякого рода окольные пути к скрытым мирам и ложным божествам, но, с другой стороны, этот мир, отрицать который уже более не хотят, становится невыносимым» [8, с. 251].

Насколько мир может стать невыносимым, могут рассказать авторы многих психологических экспериментов XX века, (например, «Эксперимент Милгрема» (1974), «Воспитание мальчика как девочки» (1965–2004), «Эксперименты Лендиса» (1924), «Стэнфордский тюремный эксперимент» (1971), «Ужасный эксперимент Джонсона–Тюдора» (1939) в том числе и над детьми, произведенные именно теми, кто не мог или не хотел признавать общечеловеческие ценности,

кто пытался заниматься ценностями «чистой науки», не беря в расчет ценность самого человека, его потребность в высшей нравственности и справедливости. Многие из экспериментов, проведенных в Америке, повторились во время Второй мировой войны в нацистской Германии. Они долгое время буквально потрясали Европу своей циничностью, хотя авторы и не предполагали, что результаты будут столь ошеломляющими и вызовут большой общественный резонанс. Разумеется, науку, как результат работы мысли, остановить невозможно и работа психологов, в том числе экспериментальная, должна продолжаться. Но тем более, мы можем сейчас здраво оценить, куда могут завести человечество опасные эксперименты и поставить их под контроль соответствующих комиссий и компетентных органов. А для этого должен быть создан не только общественный резонанс *post factum*, но и вызывающий общественный резонанс определенный взгляд общества, имеющий ввиду ценность человеческой нравственности как органичную часть мира.

Таким образом, изучение деятельности таких философов как Декарт, Лейбниц, Френсис Бэкон, Дж. Локк, И. Кант, Х. Вольф, Гербарт и многих других, дает нам право говорить, что хотя в дальнейшем их идеи претерпели существенные изменения в процессе развития и становления психологической экспериментальной науки, но их вклад в дело нравственного подхода к научному психологическому эксперименту можно назвать достаточно весомым. И хотя со временем, примерно с XIX века, наступил некий позитивистский перекосяк, надо признать, что большинство психологических экспериментов без опоры на философскую психологию XVIII века не имели бы надежной оперативно-доказательной логической базы. Необходимость поверять научно-экспериментальную базу системными разработками в области философии нравственности делает соединение философии и экспериментальной психологии делом первостепенной важности. Новейшие разработки философов и психологов, например, Мак Кена и его оппонента Д. Перебума в области в вопросах воли свободы и детерминации процесса мышления, Дж. Кима, Дж. Серла в области философии сознания, скорее всего заставят нас вспомнить хорошо забытое старое и вернуться к идеям объединения психологии и философии. Именно это мы уже сегодня наблюдаем в совместных разработках физиологов, психологов и философов, посвященных изучению мышления и сознания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин А. Творения. О граде божием / Пер. с лат. — СПб.: Алетеия, Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. — Т. 3. — 595 с. — Т. 4. — 586 с.
2. Бреусенко-Кузнецов А. А. Проблема опыта в мировых философских традициях и отечественной метафизической психологии // Киев: Теоретичні дослідження у психології, 2017. — Том II. — 313 с.
3. Вундт В. Очерк психологии / Пер. с нем. — М.: Тип. Тов-ва Кушнерев и К., 1897. — 389 с.

4. Грот Н. Я. Основания экспериментальной психологии // Вундт В. Очерк психологии. — М.: Тип. Товва Кушнерев и К., 1897. — С. 1–49.
5. Декарт Р. Рассуждения о методе с приложениями: Диоптрика, Метеоры, Геометрия / Пер. с лат. — М.: Издательство АН СССР, 1953. — 65 с.
6. Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х т. / Пер. с лат., фр., нем. — Т. 1. — М.: Мысль, 1982. — 636 с.
7. Локк Дж. Опыт о человеческом разуме / Пер. с англ. — М.: Типолитограф. т-ва И. Н. Кушнерев и К., 1898. — 736 с.
8. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. — М.: Культурная революция, 2008. — 758 с.
9. Тихонова Э. В. Психологическая лаборатория Вильгельма Вундта в Лейпциге: история и современность // Социальная и экономическая психология. — 2020. — Том 5. — № 3 (19). — С. 250–268.
10. Челпанов Г. И. Мозг и душа / Критика материализма и очерк современных учений о душе. 6-е изд. / — М., СПб.: Думнов-насл. Салаевых, 1918. — 319 с.

УДК 130.2

Ушенко Александра Николаевна,

студентка

Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина,

zwibel1709@gmail.com

К ВОПРОСУ О ВЛИЯНИИ ПЕТРОВСКИХ РЕФОРМ НА РАЗВИТИЕ ПОЛИТИЧЕСКИХ ИДЕЙ РУССКОГО НАРОДА

В статье рассматривается проблема влияния реформ Петра на самобытное развитие политических представлений русского народа, совершается попытка отследить развитие народных идей, исходя из концепций Н. Я. Данилевского и Н. Н. Алексеева.

Ключевые слова: Данилевский, культурно-исторические типы, Алексеев, евразийство, Лесков, Толстой, политика, социология.

Ushenko A. N.

ON THE QUESTION OF THE INFLUENCE OF PETER'S REFORMS ON THE DEVELOPMENT OF POLITICAL IDEAS OF THE RUSSIAN PEOPLE

The article examines the problem of the influence of Peter's reforms on the original development of the political ideas of the Russian people, an attempt is made to track the development of popular ideas based on the teachings of N. Y. Danilevsky and N. N. Alekseev

Keywords: Danilevsky, cultural and historical types, Alekseev, Eurasianism, Leskov, Tolstoy, politics, sociology.

Фигура Петра Первого и его преобразовательная деятельность во многом признается переломной для культурной жизни нашего народа. До сих пор не утихают споры о том, насколько благотворны реформы Петра были для России, для развития народного самосознания и взращивания идентичности. Наиболее жаркие споры об этом вопросе проходили, конечно, в рамках полемики славянофилов и западников, где первые видели в Петре «убийцу» народного духа, который искусственно привил чуждые идеи населению, вторые же, наоборот, видели в нем человека, вдохнувшего жизнь в народ, даровавшего возможность развития и культурных преобразований.

Много ценных мыслей, лишенных полемической категоричности, высказал видный русский философ Николай Яковлевич Данилевский. Формируя свою концепцию культурно-исторических типов, он не мог обойти такую ключевую фигуру для нашей истории стороной. Напомним, что культурно-исторический тип, по Данилевскому, есть высшее выражение социального единства, который развивается подобно живому организму, находясь в непрерывной борьбе как внутри себя, так и с внешней средой. Каждый культурно-исторический тип проходит стадии возмужания, дряхления и гибели, притом культурный расцвет цивилизации часто приходится на момент ее гибели. Ход человеческой истории как раз и состоит в смене культурно-исторических типов, каждый из которых привносит нечто новое и самобытное в общечеловеческую историю. Важно отметить, что это привносимое не становится общечеловеческим достоянием в прикладном смысле, ибо каждый культурно-исторический тип обладает особым набором характеристик, которые на почве другого типа не могут полноценно реализовываться. Так, например, Римская Империя подарила миру образец римского права, который на почве других цивилизаций уже никогда не реализовывался с той же степенью совершенства. Культурно-историческая деятельность состоит из деятельности религиозной, культурной, политической и социально-экономической. Наличествующий расцвет европейской культуры Данилевский связывал с ее гибелью и прогнозировал возможность скоро расцвета нового культурно-исторического типа — славянского, главным представителем которого выступал бы русский народ.

Главную проблему русского народа Данилевский видел в болезни «европейничанья», которая проникла в русскую жизнь после правления Петра Первого, которое философ интерпретирует как тяжкое, но во многом необходимое испытание: «Кроме трех фазисов развития государственности, которые перенес русский народ и которые, будучи в сущности легкими, вели к устройству и упрочению Русского государства, не лишив народа ни одного из условий, необходимых для пользования гражданскою свободою как полной заменой племенной воли, — Россия должна была вынести еще тяжелую операцию, известную под именем Петровской реформы». [2, с. 222–223]. К моменту прихода Петра, Россия вступала на путь возмужания, на путь борьбы с европейской культурой, а потому объективно нуждалась в заимствовании опыта из культурных сокровищниц мира, что ясно осознавалось Петром. Но действия императора, верные в сути своей, носили более эмоциональный, чем прагматичный характер, в результате чего возникло множество бед и неправд на путях развития русского народа: «Видя плоды, которые приносило европейское дерево, он заключил о превосхождении самого растения, их приносившего, над русским еще бесплодным дичком (не приняв во внимание разности в возрасте, не подумав, что для дичка, может быть, еще не пришло время плодоношения), и потому захотел срубить его под самый корень и заменить другим» [2, с. 224]. Отношение Петра к России Данилевский интерпретирует двояко, как состояние одновременной любви и ненависти, в связи с чем и само его правление приобретает двойственный характер. В его деятельности выделяется две стороны: государственная (военные,

административные и промышленные преобразования) и реформативная (изменение в быте, нравах, понятиях и обычаях русского народа). Первая сторона его деятельности оценивается как благотворная, которая создала действительную базу для возвеличивания России, соответствующая целям и задачам того времени. Вторая же, являющаяся следствием «эмоциональности» императора, оценивается как глубоко тлетворная и противоестественная, слоившая ход естественного развития народа: «мало-помалу это искажение русской жизни стало распространяться и вширь и вглубь, то есть расходиться от высших классов на занимающие более скромное место в общественной иерархии, и с наружности — проникать в самый строй чувств и мыслей, подвергшихся обезнародовывающей реформе. После Петра наступили царствования, в которых правящие государством лица относились к России уже не с двойственным характером ненависти и любви, а с одною лишь ненавистью, с одним презрением, которым так богато одарены немцы ко всему славянскому, в особенности ко всему русскому. <...> Но под влиянием толчка, сообщенного Петром, самое понятие об истинно русском до того исказилось, что даже в счастливые периоды национальной политики (как внешней, так и внутренней) русским считалось нередко такое, что вовсе этого имени не заслуживало» [2, с. 225].

В этом есть общая характеристика болезни европейничанья. Наибольшее влияние свое, по мнению Данилевского, оно имело в следующих отношениях: замена форм народного быта чуждыми формами; прививание на русской почве иностранных учреждений без учета особенностей русской культуры; взгляд на русскую жизнь с европейской точки зрения. Россия, таким образом, отчаянно пытается стать Европой, но это невозможно как по внешним причинам, так как Европа не примет Россию в свою семью, воспринимая ее как врага, так и по внутренним, ибо сам характер естественного культурно-исторического типа не позволит России стать частью Европы. Потому Данилевский акцентирует внимание на необходимости отбросить чаянья европейского пути, отбросить эти концепции и мысли, и обратиться к взращиванию народного, развитию самобытно-славянского. В этом можно обнаружить некоторое противоречие в мысли автора, который устанавливает невозможность «прививания» чего-либо извне в природу культурно-исторического типа, а также постановляет природный, естественный характер развития типов, которые воспринимают и вбирают в себя внешнее настолько, насколько это возможно и необходимо, неизбежно видоизменяя принимаемое под себя. В таком случае, существует ли эта самая «проблема европейничанья», или же она является частью русской культуры? Существует ли необходимость борьбы, или же это является борьбой с ветряными мельницами? Для попытки решения этого вопроса проведем небольшое исследование, опираясь на труды более позднего русского философа Николая Николаевича Алексея.

Евразийство, одним из идеологов которого является Алексеев, во многом есть продолжение и переосмысление идей Данилевского. В качестве основополагающей идеи в евразийстве выступает культурологическая и историософская концепция России-Евразии как самобытной цивилизации, объединяющей

в себе элементы как Запада, так и Востока, но отличающегося от обоих в культурных и геополитических аспектах. В своем труде «Русский народ и государство» Алексеев обращается к анализу самобытных путей народной политической мысли, существовавших в допетровское время. В качестве главной особенности политического сознания русского народа философ отмечает страстное и искреннее желание построения «государства правды», в котором было бы полноценно реализована идея справедливости, хотя эта самая справедливость и пути ее достижения понимаются различно. Перечислим главные пути достижения «государства правды», которые формулирует Алексеев:

1. Идея православной правовой монархии. Здесь существуют два крыла: крыло иосифлянского, то есть московского абсолютизма, и нестяжательства, то есть заволжского старчества. Первое было направленно на попытку слияния Церкви и государства, тем самым воздвигая праведное государство и, соответственно, праведную жизнь на земле, обеспечивающую спасение. Второе же крыло акцентировалось не на необходимости государственных преобразований, а на необходимости праведной жизни каждого человека, чем бы и устанавливалось государство правды. Можно сказать, что первый путь есть путь «сверху», второй — «снизу», но обе в качестве цели видят установление «правды мирской»;

2. Идея диктатуры. Главным «идеологом» этого пути выступил, по мысли Алексеева, Иван Пересветов, а частично реализовал своим правлением Иван Грозный. Важно отметить, что сама идея диктатуры признается глубоко народной идеей. Диктатура в данном случае не является самоцелью и самоценностью, а выступает в качестве своеобразного пути установления царства правды;

3. Идея казацкой вольницы, которая представляет собой форму первобытной прямой демократии, окрашенную народным духом и пользующаяся симпатиями населения. Идея лихой казацкой свободы есть во многом антипод идеи диктатуры, но в обеих них играет важную роль идея «сильной руки» и волевых начал в человеке. А истинная сила и воля в народных представлениях, по мнению Алексеева, не могут являться пагубными, ибо блага по природе своей;

4. Идея сектантского понимания государства. Идеи сектантства Алексеев отчасти сближает с идеями раскольников, которые отрицали наличествующее государство. Но идеи старообрядцев по природе своей признаются консервативными, ибо стремились установить те реалии, которые осуществлялись до раскола, сектанты же, отрицая наличествующую государственность, устремлялись к осуществлению государства правды на принципиально новых основаниях.

Таковы основные самобытные политические идеи русского народа, которые выделял Алексеев. Мы чуть подробнее остановимся на идеях нестяжателей и русского сектантства, чтобы попытаться отследить их существование в период жизни нашей страны после петровских реформ.

Н. Н. Алексеев характеризует программу нестяжателей следующим образом:

1. Правда формируется внутренней работой над собой, а не внешними атрибутами и формами, чем обеспечивается большая зона индивидуальной свободы и смиренное отношение к заблуждающимся;

2. В социально-экономическом плане правда требует согласования и преобразования фактического уклада жизни с правилами евангельской любви, которые и выступают в качестве идеала социальной справедливости и правды;

3. В политическом плане правда также не требует радикальных изменений власти, а лишь согласования и преобразования наличествующего с Вечной истиной. В сфере объективного права это означало равенство всех пред законом, в том числе и привилегированных особ, в сфере прав субъективных означало закрепление личных свобод. Из этого же положения вытекало постановление принципа религиозной свободы;

4. По вопросу участия граждан в управлении государственными делами нестяжатели высказывали мнение о необходимости ограничения самодержавия народным советом.

Выразителям этих положений в реалиях девятнадцатого столетия мы можем смело обозначить Николая Семеновича Лескова, ибо его «программа» постепенства выражает собой именно эти духовные потребности и устремления русского человека. В воззрениях Н. С. Лескова в центре стоит церковное христианство. Внецерковная позиция, являющаяся следствием секулярной культуры, в концепции Лескова, не обладает необходимой всеобщностью. Потому формирование «государства правды» должно начинаться с созидания нравственного, в церковно-христианском понимании, облика человека, так как социальное бытие формируется его акторами. Главная максима нравственного учения Лескова — «надо всегда смотреть на Богочеловека» [3, с. 138], то есть человек должен находиться в постоянной работе над собой, в неустанном самосовершенствовании и самосозидании. Эти положения чрезвычайно роднят мысль Лескова с идеями нестяжателей, с первым пунктом их «программы». Говоря о втором и третьем пунктах, в них также мыслитель во многом выступает выразителем этих глубоко народных идей. В концепции Лескова нет места для кардинальных изменений, в каждом явлении видится необходимость усматривать истинное и отделять его от сорного, первое укрепляя, а второе выметая, основываясь на евангельских истинах, пытаюсь приблизить реальность к этому образцу. Потому постепенство Николая Семеновича лучше всего передается следующей цитатой: «Лучшая радость — вовсе не в том, чтобы вырвать у жизни сейчас все, что возможно, а в том, чтобы идти в тишине к тому, что может создать общую радость» [4, с. 260]. Также важно отметить, что Церковь и государство, по мысли Лескова, должны быть отделены друг от друга, что вновь обращает нас к «нестяжательному» пути построения «государства правды».

Теперь обратимся к политической программе русского сектантства. Как главную характеристику Н. Н. Алексеев отмечает следующее: ««Уход из государства», равносильный уходу от мира, — таково было самобытное слово народных, русских, религиозных движений, оторвавшихся от связи с официальной церковью» [1, с. 110]. Алексеев выделяет в сектантстве два крыла: мистическое (например, хлысты, скопцы) и рационалистическое (молокане, духоборы). Мистическое крыло, сближаясь с еврейским хилиазмом, верило в посюстороннее царство Мессии, рационалистическое же крыло, также посюсторонне понимая

рай, рисовало его «не как вечное царство Искупителя, собравшего вокруг себя всех праведников, но как некоторая безвластная, анархическая община, построенная на полном равенстве имущества и живущая на основе коммунистического порядка» [1, с. 111]. Наиболее ярко эти идеи выразились в духоборстве, где первичен был именно социальный вопрос: «В духоборстве мы имеем, таким образом, утверждение доктрины чисто русского, народного социализма, построенного на религиозной, как думают духоборы, на евангельской основе» [1, с. 112].

Выразителем этих идей можно обозначить Льва Николаевича Толстого и его анархический путь преобразования общества. Под анархизмом Толстого понимается радикальный отказ от наличествующего и построение нового на принципиально новых началах, с чистого листа. Социальное устройство, по мысли Толстого, есть продукт ложного пути псевдохристианства (исторического). Это устройство не может поддаваться сущностному изменению, ибо в нем нет света истины. Пытаясь что-то сделать с существующим миропорядком, можно лишь изменить формы, но невозможно искоренить ложное ядро. Единственно верный путь — отказ от всех наличествующих социальных институтов и устоев, отказ внутренних и сущностный, не подразумевающий каких-либо действий вовне, ибо насилием нельзя уничтожить насилие. Каждый человек должен начать жить, согласуясь с заповедями Христа, целиком радикально отказавшись от наличествующего. Общество, которое постепенно создастся после существующего, будет добровольно подчинено «тирании этики», основываясь на «деспотизме заповедей». Построенное общество таким путем будет истинным Царством Божиим на земле, поюстороннем раем, который необходимо воздвигнуть, что является красочным выражением идей сектантства на почве девятнадцатого столетия.

Итак, мы можем заключить, что как минимум две глубоко народные русские политические идеи, идеи нестяжателей и сектантов, хоть и поменяли свои внешние формы, но сущностно остались прежними и после петровских реформ. Углубляясь в генезис учений Толстого и Лескова, мы можем заключить, что, имея общую цель построения «государства правды», они идут различными путями, оба из которых являются характерными для русской религиозно-социальной мысли. Путь постепенства восходит к идеям православной монархии, к учению нестяжателей. Путь анархизма же проистекает из политических воззрений русского сектантства. В творчестве Толстого и Лескова мы видим стихийное философское и художественное осмысление двух своеобразных и органичных идеологий, глубоко народных социальных, политических и религиозных идей. Те четыре основных народных политических идеи, которые выделяет Алексеев, являются неизбывными характеристикой русской политической мысли, которые на протяжении всей истории являют себя под разными формами. Главнейшим же выступает то, что стремление к построению «государства правды» есть, можно сказать, сущностная черта, характеристика культурно-исторического типа. Потому, когда что-либо внешнее попадает на русскую почву, оно неизменно видоизменяется необходимым образом, вставая на служение у народных стремлений. По вопросу революции 1917 года Алексеев писал: «Принесенный к нам западный марксизм нашел широкое распространение только потому, что

он соответствовал глубоким народным настроениям. <...> Большевизм при-
вился не потому, что в нем открыта была новая, марксистская правда, но глав-
ным образом вследствие старой правды, в большевизме ощущаемой» [1, с. 125].
Исходя из всего вышеизложенного, мы можем заключить, что реформы Петра
не явились губительными и разрушительными для культуры русского народа,
ибо они лишь изменили формы, в рамках которых исконно народные воззрения
себя актуализировали.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев Н. Н. Русский народ и государство. — М.: Аграф, 1998. — 635 с.
2. Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и полити-
ческие отношения Славянского мира к Германо-Романскому. — СПб.: Глаголь,
1995. — 552 с.
3. Лесков Н. С. Инженеры-бессребреники // Собрание сочинений в 12 т. —
Т. 2. — М., Правда, 1989. — С. 136–188.
4. Лесков Н. С. Невинный Пруденций // Собрание сочинений в 12 т. —
Т. 11. — М., Правда, 1989. — С. 249–310.

Хацкевич Татьяна Маратовна,
кандидат филологических наук, доцент
кафедры зарубежной филологии и лингводидактики
Русской христианской гуманитарной академии
ta-ta89@mail.ru

«ВСЕВЫШНЯЯ» В РОМАНЕ П. ХЁГА «ТИШИНА»

В статье исследуется необходимость введения понятия «Всевышняя» в связи с потребностью учесть религиозные мотивы главного героя. Анализируется вопрос самоидентификации и акцентируется феминная составляющая понятия «Всевышняя». Рассматриваемый вопрос коррелируется с древними мифологическими образами и культом Богини во времена матриархата.

Ключевые слова: Питер Хёг, «Тишина», «Всевышняя», самоидентификация, матриархат, культ Богини.

Khatskevich T. M.
“SHEALMIGHTY” IN “THE QUITE GIRL” BY PETER HOEG

The usage of the term “SheAlmighty” in “The Quite Girl” by P. Hoeg is under analyses in this article; the main character’s religious motives to invent this term are under consideration too. The area for the research is the self-identification problem and the emphasis is placed on the feminine component of the notion “SheAlmighty”. The analyzed problem is connected with the ancient mythological characters and the cult of Godness \ Tutelary Godness in the Matriarchal Age.

Keywords: Peter Hoeg, “The Quite Girl”, “SheAlmighty”, self-identification, the Matriarchal Age, the cult of Godness.

Роман датского писателя Питера Хёга «Тишина» (“The Quite Girl”) вышел в свет в 2009 году. Произведение было встречено публикой неоднозначно, мнения критиков оказались полярными. Главный герой романа, Каспер Кроне, работает в цирке клоуном. Каспер знакомится с особенной девочкой (КлараМария). Значимая для Каспера Кроне черта в девочке — ощущение тишины рядом с этим ребенком. Каспер обладает исключительным слухом, он считывает внутренний мир человека при помощи звуков, поэтому окружен постоянным шу-

мом, но рядом с девочкой погружается в тишину. Сюжет романа строится вокруг истории о спасении Каспером девочки, которую похитили и хотят использовать для предсказания землетрясений.

Каспер по ходу всего повествования находится в окружении женщин разных возрастов, постов и рода деятельности, именно они помогают ему в поиске девочки. Автор наделяет главного героя обаянием, хорошим чувством юмора и смелостью, благодаря харизме он выходит из сложных ситуаций, получает информацию и добивается поставленных целей. Роль женщины в жизни главного героя велика, расставшись с любимой (Стине), Кроне понимает, что его жизнь состоит из саморазрушения: «У тебя болит сердце <...> Тебе надо найти ту женщину. Которая ушла от тебя» [2, с. 66]. Каспер Кроне давно стал ощущать «саморазрушение», но после встречи со Стине, этот процесс замедлился, Каспер нашел то, что давно искал — покой: «Любовь каким-то образом связана с состоянием покоя» [2, с. 198], покой и тишина жизненно необходимы главному герою, он устал от звуков вокруг, постоянной рецепции тональности людей, даже когда люди спят, они ощущаются через сны, дыхание, биение сердца и многое другое.

Особое место в романе занимает образ «Всевышней»: «Каждому человеку Всевышняя определила свою тональность — и Каспер умел ее слышать» [2, с. 1]. Важно отметить, что феминная составляющая подчеркивается и в русском, и английском варианте произведения (“SheAlmighty”). Данный факт можно связать с необходимостью акцентировать значимость «женского» для героя, именно поэтому объект его верований тоже имеет феминную составляющую.

У Каспера Кроне специфические отношения с верой, по ходу сюжета постоянно возникают сцены, показывающие Каспера в молитве: «Молитва началась спонтанно, сначала синхронно с биением сердца, через некоторое время она потечет независимо от него» [2, с. 106], иногда в своих молитвах обращается к «Всевышней». У него свой духовный путь, он не понимает маскулинной составляющей христианства, считая, что божественное многогранно. Христианство для него представляется «мужской» религией, потому что «Отец, Сын, Святой Дух — это всё мужской взгляд на божественное» [3]. Любовь, вера и самоопределение представляют собой симбиотическое явление: «Каспер обернулся. А я думал, ты ищешь любовь. Любовь Бога, — пояснил молодой человек, не оборачиваясь. Без отдельного человека можно обойтись ...» [2, с. 100] В отличие от молодого человека, водителя, беседующего с главным героем, для Каспера проявление любви — это уже что-то высокодуховное, но при этом сопряжено с индивидуальными особенностями понимания данного вопроса: «Благодарность переполнила его. Навстречу ему от этого совершенно чужого ему человека струилось нечто вроде той христианской любви к ближнему, которой были исполнены кантаты» [2, с. 160]. Так как у главного героя дар выдающегося слуха, то его восприятие кантат связано с любовью, он ощущает в музыкальных произведениях это чувство. Оно связано и с любовью, вложенной исполнителем в свое дело, с чувством, которое, возможно, переполняет исполнителя, вероятно, это и любовь, с которой слушатель воспринимает музыкальное произведение, то есть разные варианты любви или все они одновременно.

По мнению главного героя «Баланс и молитва дополняют друг друга. В результате мышечного и духовного напряжения должна возникнуть какая-то точка безграничного спокойствия. В этой точке встречаешься с самим собой» [2, с. 106], именно поэтому «обретая себя», он не обращает внимания на мнение окружающих: «Он встал на колени и коснулся лбом ее руки. Возможно, старомодно. Но тому, чья любовь спонтанна, все равно, как все это выглядит со стороны» [2, с. 160]. Автором показан порыв героя выразить уважение, любовь к помогающей ему монахине. Питер Хег подчеркивает, что баланс достигается именно при помощи молитвы: «Он стал молиться. <...> Молитва его была услышана, гнев прошел» [2, с. 153], но она, тем не менее, представляется некой медитацией, поэтому результат всегда зависит от индивида, кроме того, принятие решений так же не перекладывается на «Всевышнюю»: «Он помолился о том, чтобы ему был дан какой-нибудь знак. Никакого знака ему дано не было. Может быть, когда хочешь связаться с Всевышней, то получается как с мобильными телефонами. Не всегда есть связь» [2, с. 155]. Требование решить проблемы не может увенчаться успехом, необходимо войти в состояние покоя и найти решение самостоятельно: «Вы когда-нибудь пытались молиться о чем-нибудь? Я не молился, я требовал. Большую часть своей жизни. Вот почему вы не продвинулись дальше» [2, с. 168]. Автор снова делает акцент на необходимости обретения баланса для самопознания, никто не может решать, что лучше или хуже для нас самих, поэтому важные решения в своей жизни необходимо принимать самостоятельно и осознанно, понимая свои потребности.

Постоянное общение с «Всевышней» сравнивается с тренировками: «Эта часть тренировки, — объяснила она. — Пытаешься привнести Божественное в повседневность. Вот сад. Его надо поддерживать в порядке» [2, с. 165]. Любые отношения предполагают необходимость приложить усилие, в данном случае, это отношение героя к объекту веры. При этом явно выстраивается противопоставление, даже если человек не может сосредоточиться на молитве, Всевышняя находит свое место в душе: «она [монахиня цистерцианского монастыря] никак не могла поддерживать постоянную сосредоточенность. Но ей явилась Всевышняя. И сказала: «Успокойся, это ничего, что будут промежутки, ибо я их заполню» [2, с. 257]. «Всевышняя» представляется как часть индивида, которая «существует» в нем на бессознательном уровне, для поддержания объекта веры нет необходимости в молитве, он уже существует внутри героя.

Выбор «Всевышней» в качестве внутренней опоры может объясняться следующим фрагментом: «Любовь делает людей равноправными. На минуту они оказались на одной ступени. Кому мне молиться? — спросил он. — Кто сказал, что там кто-то есть, кто сказал, что вселенная не просто одна большая шарманка? — Может быть, и не надо молиться кому-то одному. Матери-пустынницы говорили, что Бог не имеет формы, цвета или материального выражения. Может быть, молитва — это не когда ты молишься кому-нибудь. Возможно, это действенный способ от всего отказаться. Возможно, вам потребуется именно это — от всего отказаться, не опустившись при этом на дно. Она открыла дверь. — Текст, в принципе, может быть, каким угодно, — добавила она, — лишь бы он

исходил из сердца. Например, это могла бы быть одна из кантат Баха» [2, с. 169]. Монахиня нашла индивидуальный подход к главному герою, она показала ему путь к вере, при этом сняла напряжение, связанное со спорными отталкивающими аспектами, как говорит главный герой: «В обобщениях есть что-то бесчеловечно» [2, с. 204], в данной ситуации, наоборот, учет индивидуальных особенностей героя.

Как уже сказано ранее, главный герой слышит тональность людей, в том числе, он чувствует и «женское», которое представляется особым образом. Объяснение выбора рода для обозначения «кому молиться» объясняется следующей цитатой: «Женское не обладает определенным звуком. Не обладает определенной тональностью. Не обладает определенным цветом. Женское — это процесс» [2, с. 279]. Отсутствие четких и ясных характеристик, подобно описанию «женского», поэтому можно провести параллель между понятиями «Всевышняя» и «женское». «Женское» как процесс постоянно присутствует в жизни Каспера через мать и ее разговоры, воспоминания, его любовь к Стине, помощь всех окружающих женщин при поиске детей. Это женское присутствовало и заполняло паузы, как сказала о «Всевышней» монахиня.

В основе понятия «Всевышней» романа П. Хёга может лежать представление о «первой матери». Культовые образы «Матерей-Покровительниц» появляются еще 35–10 тысяч лет до н. э., они являются символами силы женщины, то есть способность созидать «жизнь из себя» и поддерживать ее. В неандертальский период женское начало связывалось с Землей как символом жизни, то есть рождающая и кормящая Земля в общем понимании, женщина с теми же функциями рассматривается как частный индивидуальный случай. Женское начало в данном случае представляется «спонтанным и автономным Творцом». Большое количество древнейших мифов, связанных с сотворением мира, повествуют о Женщине-Боге автономно созидающей вселенную, например, миф сотворения мира актуальный для северо-западной Индии [4].

Мифологические женские образы широко представлены в космологии Древнего Египта, это связано с тем, что женское космическое начало доминировало в представлениях египтян. Древнеегипетская концепция сотворения Вселенной основывается на существовании первобытного водного хаоса, из этого хаоса постепенно появились пять элементов творения. Ранние верования египтян связывают хаос с женским началом и водным пространством. Элементы-стихии, которые образовались из вод хаоса, так же имеют женский облик. «Женское» как мирозидательное космическое начало является началом всех вещей, средой, в которой создается Вселенная и разные формы жизни. Это представление удачно соотносится с описанием «женского» как не обладающего определенным звуком, тональностью или цветом, именно такие характеристики можно дать первобытному хаосу.

Женское космическое начало представляется как господствующая сила во вселенной, доказательством такого высокого положения могут служить «Венеры эпохи палеолита», шумерские тексты с прославлением многоименной богини Нинхурсаг. Подобный образ встречается в аккадском пантеоне — создаю-

щая людей Аруру, в древнесемитской мифологии — владычица сущего Ашера, в ингушской и чеченской мифологии — покровительница всего живого богиня Аза. Превалирующее количество феминных божеств, упомянутых до эпохи патриархата, объясняет обращение именно к женскому типу божественного в романе П. Хёга: саморазрушающийся герой находит объект веры, характеризующийся созидательной силой [1].

Важной и близкой для понимания «Всевышней» является Богиня-Деви, потому что она описана как материальная причина мира, именно ей был рожден мир, в то время как она сама не обязана никому своим рождением. Восприятие «женского как процесса» логично соотносится с актом творения мира подобными богинями, выбор женского рода для «Всевышней» так же представляется понятным при изучении эпохи матриархата. Сюжетная линия полна различных женских персонажей, создается впечатление, что основное окружение главного героя — женщины [1].

Обращение с молитвой можно объяснить еще одной стороной подобных образов богинь, например, богиня Мокошь у восточных славян прядет пряжу, что символизирует мироздание, в африканской мифологии встречается богиня Миноха, которая считается покровительницей судьбы. Образы богинь-прях остались у многих народов: саамов, литовцев, финнов и других. Невидимые нити, которые они прядут, соединяют человека с тремя мирами [1]. Внутренняя молитва-просьба «Всевышней» так же становится понятной: «Всевышняя», как выше рассмотренные архетипы, может управлять судьбой человека или сама создает для него судьбу.

Схожие образы богинь, появившиеся в глубокой древности, демонстрируют, что существовавший культ «женского» имел достаточно обширное влияние, если говорить о территориальном аспекте, он прочно закрепился в мифологической модели мира [1]. Однако необходимо отметить, что понятие «богинь» включает в себя большее количество функций и уточнений, чем «Всевышняя». Для обоих понятий основной функцией является созидательный характер, что важно для данного исследования, но при этом не все аспекты отражены в термине «Всевышняя» из романа П. Хёга.

Ведущими аспектом становится понимание явление в качестве мироздательного космического начала, действительно, «Всевышняя» представляется всеобъемлющей, заполняющей тишину во время молитв, составляющей часть сущности героя. Однако не подчеркивается идентификация с Землей, в романе нет упоминания о Древе Жизни, Первобытном Хаосе и другом, но подразумевается, что «Всевышняя» непосредственно связана со становлением мира, именно она выбрана в качестве объекта веры и к ней обращены молитвы.

Следующей функцией является участие в создании населяющих Вселенную существ: боги, люди, животные и так далее. В данном случае для работы важно, что Богиня, а в нашем случае «Всевышняя» первостепеннее самих существ, но материнское начало не ярко выражено в романе «Тишина».

Функции покровительства почве или культуре так же не являются основополагающими в романе, поэтому не представляют для нас интереса.

В связи с популяризацией феминистских движений и возросшему в последние десятилетия интересу к исследованию форм матриархата в некоторых древнейших сообществах, образ «Всевышней» является актуальным и представляющим интерес. Культ богинь достаточно часто транслируется в мифологии и религии, подобные образы встречаются практически на всех континентах, как правило, эти образы запечатлены в памятниках культуры, поэтому обращение к образу богини представляется логичным. Автор выстраивает систему персонажей таким образом, что возникает ситуация окружения главного героя женскими образами, что вызывает у читателя аналогию с вышесказанным. Однако содержание сюжета требует вариативного образа, отличающегося от Богини, частично обладающего его функциями, но при этом по-прежнему подчеркивающего женское начало. У Питера Хёга «Всевышняя» связана с чувством любви, «Всевышняя» повсюду: она вокруг, она часть индивида, автор выделяет в ней создающее женское начало.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ромаха О. В., Стерликова М. С. Генезис культа Богини-Женщины. [Электронный ресурс]. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/genezis-kulta-bogini-zhenschiny/viewer> (дата обращения: 20.06.2022)
2. Хёг П. Тишина / пер.с дат. Е. Красновой. — СПб.: Симпозиум, 2014. — 560 с.
3. Яфасова Д. Интервью с Питером Хёгом «Питер Хёг: «Литература — сердечное дело. Как любовь...» / [Электронный ресурс]. — URL: http://www.chaskor.ru/article/piter_heg_literatura_serdechnoe_delo_kak_lyubov_10288 (дата обращения: 11.04.2022).
4. The Great Cosmic MOTHER. Rediscovering the Religion of the Earth. MONICA SJOJO and BARBARA MOR // HarperSanFrancisco. — A Division of Harper Collins Publishers. Copyright ©1987, 1991 by Monica Sjojo and Barbara Mor. Printed in the United States of America. Перевод Ольги Лучининой, 2017 \ [Электронный ресурс]. — URL: <https://proza.ru/2017/03/28/1158> (дата обращения: 20.06.2022)

УДК 821.161.1

Чистобаев Александр Валерьевич,
кандидат филологических наук, преподаватель
Санкт-Петербургского государственного
морского технического университета,
aleksandrcistobaev0580@gmail.com

ОСВЕЩЕНИЕ ПЕТРОВСКОЙ ЭПОХИ В ПРЕПОДАВАНИИ ИСТОРИИ ЛИТЕРАТУРЫ

В статье рассматриваются проблемы современного процесса преподавания истории литературы в контексте исторического подхода, в частности в освещении Петровской эпохи разными авторами. Проблема имеет актуальный характер в связи с падением уровня преподавания истории литературы в вузах.

Целью является пересмотр устоявшихся концепций и подходов в составлении учебных программ и списков художественных текстов, а также — обоснование принципиально «новых» подходов к составлению списков литературы и формированию жанрово-тематического подхода в изучении литературы.

В работе использованы следующие методы: анализ документов (учебные программы, списки художественных текстов и т. д.), биографический и автобиографический методы, метод экспертных оценок (привлечение опыта отечественных и зарубежных коллег) и статистический метод. Дается частичное решение поставленных вопросов.

В качестве результатов исследования планируются апробация и внедрение новой системы отбора текстов, а также их изучение в практике преподавания истории русской и зарубежной литературы.

Практика преподавания истории русской литературы в университетах и колледжах должна учитывать комплексный подход в изучении писателей второго и третьего ряда, также она должна делать упор на изучении Христианского аспекта художественных текстов и, конечно же, учитывать исторический подход.

Ключевые слова: история русской литературы, Петровская эпоха, учебная программа, список авторов, периодизация, жанрово-тематический подход.

Chistobaev A. V.
COVERAGE OF THE PETROVSKY EPOCH
IN TEACHING THE HISTORY OF LITERATURE

The article is devoted to the problems of the modern process of teaching the history of foreign and domestic literature in universities. The problem is relevant in connection with the decline in the level of teaching the history of literature.

The aim is to revise the established concepts and approaches in the compilation of curricula and lists of literary texts, as well as to substantiate fundamentally “new” approaches to the compilation of literature lists and the formation of a genre-thematic approach in the study of literature.

The following methods are used in the work: analysis of documents (curricula, lists of literary texts, etc.), biographical and autobiographical methods, the method of expert assessments (involving the experience of domestic and foreign colleagues) and the statistical method. A partial solution of the questions posed is given.

As the results of the research, it is planned to test and implement a new system for selecting texts, as well as their study in the practice of teaching the history of Russian and foreign literature.

The practice of teaching the history of Russian and foreign literature at universities and colleges should take into account an integrated approach in the study of second- and third-row writers, and it should also focus on the study of the Christian aspect of literary texts.

Keywords: history of Russian literature, Peter the Great Era, history of foreign literature, curriculum, list of authors, periodization.

В контексте современных тенденций преподавания гуманитарных наук, в частности — истории литературы, весьма симптоматична ситуация стремительного устаревания и «закостенелости» учебных программ, а главное — устаревания корпусов художественных текстов, как по истории зарубежной литературы (далее — ИЗЛ), так и по истории русской литературы (далее — ИРЛ), и методики их преподавания в вузах.

Указанные дисциплины, сопровождающие будущих специалистов в течение всего учебного процесса, являются самыми статичными или «законсервированными», по сравнению с теорией литературы, поэтикой и другими литературоведческими дисциплинами.

Несмотря на то, что само название дисциплины «История русской литературы» предполагает вполне прозрачную историческую составляющую, в данной «гуманитарной дроб» История, к сожалению, не является знаменателем. В частности, «петровская эпоха» в ИРЛ изучается фрагментарно, когда речь заходит о творчестве Феофана Прокоповича или о пушкинском взгляде на первого российского императора, или — об идеологической функции образа Петра в романе А. Н. Толстого.

Так, например, согласно материалам учебной программы «Казанского (Приволжского) федерального университета» за 2014 г. фигура первого российского императора изучается только в контексте прозы А. Н. Толстого: «Тема 26. Творчество А. Толстого. лекционное занятие (2 часа(ов)): Творчество А. Тол-

стого. Жанровое многообразие. Эпичность и историзм. Трилогия? [пунктуация и оформление темы даётся в оригинале — А.Ч.] Хождение по мукам? Проблема власти. Идея поиска счастья. Роман? Петр I? Специфика жанра. Образ Петра.

Подобное положение дел может быть связано со следующими причинами:

1. Ориентированность на традицию. Под традицией мы понимаем следование реализации освоения стандартной или привычной программы преподавания ИРЛ, а также «привычного списка авторов», в который не входят тексты, например, Бориса Садовского или Ивана Лукаша, посвятивших творчество изучению Петровской эпохи и личности первого императора.

2. Ориентированность учебных программ по изучению ИРЛ на классических и не классических писателей. В этой связи возникает вопрос ранжирования авторов на первых, вторых и третьих. Как следствие, внимание студента направлено на прецедентные тексты русской культуры, отражающие образ первого русского императора (эпопея А. Н. Толстого «Пётр Первый» или роман Андрея Белого «Петербург», где Пётр представлен «символом»), а значит — «прецедентных писателей». При этом малоизвестные авторы, внёсшие существенный вклад в отражение Петровской эпохи (Борис Садовской, Иван Лукаш и др.) находятся вне поля зрения даже на филологических факультетах, а значит, картина историко-литературного процесса оказывается фрагментарной.

Неслучайно Е. Е. Горбань обосновывает термин «культурологические тексты», под которыми она понимает «произведения, принимающие активное участие «в культурогенезе — порождении новых культурных форм и их интеграции в существующие культурные системы, а также в формировании новых культурных систем и конфигураций» [2, с. 247].

С Е. Е. Горбань солидарна и Е. Л. Дашко, делающая упор на «выяснении вопроса диалогичности художественных произведений в рамках конкретного исторического периода, а также разных исторических эпох» [3, с. 24]. Тем не менее, «выделение культурологических текстов в курсе мировой литературы» [3, с. 24] сужает возможности изучения литературы и обедняет познавательный подход в изучении культуры той или иной нации.

Как справедливо замечает американская славистка Мелисса Фрейзер, констатируя общее в американских и российских вузах, «все острее встаёт проблема канона и каноничности, связанная с принципами отбора текстов для преподавания» [7, с. 66]. В своей статье она объясняет наличие указанной проблемы одновременным существованием нескольких национальных литератур на территории США, связанных с афроамериканским и испаноамериканским дискурсами. Если проецировать данную ситуацию на наш образовательный процесс, то логичным решением стало бы включение литературы национальных республик в курс изучения ЛНР в составе РФ на более широких и актуальных началах. Кроме того, в свете острой геополитической ситуации, на постсоветском пространстве, вполне вероятно выделить курсы по изучению авторов — выходцев из современных территорий ЛНР и ДНР.

Таким образом, изучение максимального количества текстов, отражающих Петровскую эпоху, способствует многогранному формированию индивидуаль-

ной картины мира читателя и позволяет ему в полной мере быть вовлечённым в культуру изучаемого языка, а не замыкает его на нескольких образцах художественной литературы. Кроме того, всесторонний подход к предмету изучения — в данном случае Петровская эпоха — воспитает в студенте не только литературоведа, но и историка, патриота России.

В противном случае, выпускник филологического или журналистского факультета становится носителем фрагментированного и суженного знания о мире, где на одном полисе находится апология Петра как предшественника советского «отца народов», а на другом — оригинальная концепция Юрия Тынянова.

Наглядной иллюстрацией данного тезиса может служить стандартизированный список произведений авторов Серебряного века, где Дм. Мережковскому чаще всего отводится только роль метра русского символизма. Реже — изучаются его критические статьи и почти никогда проза о Петровской эпохе.

В данном контексте весьма актуальными становятся слова А. В. Ельчианинова, почти столетней давности: «Вследствие огромного количества материала, произведения уже не читаются и предполагаются известными, а изучение истории литературы представляет собою «стремительный лет от вершины к вершине» [4, с. 46].

3. Проблема периодизации РЛ. Разнотечения в периодизации порождают недопонимание и искажение процесса усвоения ИРЛ. Например, т. н. «новое искусство» в самом широком смысле, включающее и модернизм, и другие «измы», принято изучать с 1892 г., когда Д. С. Мережковский прочитал знаменитую лекцию. Тем не менее, модернистские приёмы, как и модернистская картина мира [то есть отличная от историко-культурной эпохи царствования Александра II], начали реализовываться уже в 80-х гг. XIX в. Достаточно вспомнить чеховскую «Драму на охоте» (1884 г.) или другие его произведения этого периода. Объяснением хронологического сдвига может служить то, что в отечественном литературоведении сложилась порочная практика приравнивания философии символизма к модернизму вообще. Мы забываем, что модернизм шире символизма. Кроме того, активное применение модернистской поэтики наблюдается уже в 80-е гг. XIX в. Очевидно, что модерн, то есть современность, начался со смертью Александра II и смертью Ф. М. Достоевского, в 1881 г.

В этом смысле решением проблемы периодизации могло бы стать изучение Петровской эпохи в каждом историко-литературном периоде, которому соответствует автор т. н. первого и второго кругов. Например, для Серебряного века актуальным моментом может стать изучение концепции Мережковского о Христе и антихристе, для периода 1918–1953 гг. — тексты эмигранта Лукаша, а также произведения «внутреннего эмигранта» Садовского. Для периода 1953–1991 гг. образ первого российского императора можно изучать в соответствии с постмодернистскими концепциями.

Таким образом, исторический подход и «петровская эпоха» в частности могли бы стать строгими сигнификаторами в преподавании ИРЛ.

4. Существование лакун в преподавании творчества авторов 2/1 XX в., связанных с изображением «петровской эпохи». В историко-литературный период

1953–1991 гг. были созданы следующие произведения на данную тему: «Смерть Петра» (1982, Ю. Семёнов), «Меншиков» (А. Соколов, 1993), «Капитан четырёх морей» (Б. Заболотских); «Ночь царя Петра» (Вс. Иванов), и др. Личность первого российского императора по-своему интерпретирована в русском постмодерне («Шофёрские перчатки», 1986, С. Довлатов). Возможно, новым словом в изображении первого русского императора в литературе 2/1 XX в. явилась следующая мысль Бродского: «Пётр I в некотором роде добился своего: город стал гаванью, и не только физической. Метафизической тоже». В этом смысле поэт избежал 2 крайних оценок личности царя и перевёл рассуждение в иную — метафизическую — плоскость.

5. Культивирование синтагматического принципа преподавания. В основе синтагматического принципа преподавания лежит поэтапный характер изучения творчества отдельно взятого автора. Как следствие, игнорирование жанрово-тематического и — более всего — хронологического подхода в изучении литературы приводит к катастрофическим результатам — к непониманию учащихся, что, зачем и кого они изучают.

Логичным решением может являться выделение темы Петровской эпохи как парадигматического подхода в рамках изучения того или иного историко-литературного периода. Так, например, образ Петра в толстовском романе необходимо дополнить изучением следующих произведений этого же периода: «Восковая персона» (Тынянов, 1931), «Сны Петра» (Лукаш, 1931), «Карл Вебер» (Садовской, 1923) и др.

6. Следующей проблемой является оторванность преподавания истории от преподавания литературы и наоборот. Весьма симптоматично, хотя и объяснимо, что преподаватель истории не является специалистом в литературе, а преподаватель литературы не является специалистом-историком. Причина лежит в насильственном разъединении исторических и филологических дисциплин друг от друга. Шире — во фрагментировании гуманитарных наук. Вполне логичным решением [в дальней перспективе] может стать интеграция филологического и исторического факультетов на федеральном уровне.

Разумеется, решение данных вопросов — длительный процесс. В этой связи он никак не должен замыкаться только на отечественной методологической школе. Как утверждал священник и преподаватель русской культуры, истории и литературы А. В. Ельчанинов, «тщательному пересмотру должен быть подвергнут весь материал наших программ; снова должны быть пересмотрены наши методы преподавания; у европейских народов, среди которых мы рассеяны, мы должны подглядеть их, может быть, более нашего действительные приемы распространения национальной культуры через школу. Благоговейное почитание нашей литературы никак не должно переходить в благоговение перед нашими старыми школьными программами» [4, с. 37].

ЛИТЕРАТУРА

1. Авдонин В. П. и др. Программа учебной дисциплины «Великие книги западной литературы от Гомера до Гёте». [Электронный ресурс]. — URL: https://www.hse.ru/data/2019/02/18/1150104972/program-2143053906-83vN2H_bkQ.pdf (дата обращения: 30.10.2021).
2. Горбань Е. Е. Исследование художественной коммуникации в аспекте генеративной компетенции: на материале романа W. Faulkner «Absalom! Absalom!»: дис. ... канд. филол. наук: спец. 10.02.19 «Теория языка» / Елена Евгеньевна Горбань. — Барнаул, 2009. — 247 с.
3. Дашко Е. Л. Актуальные тенденции преподавания мировой литературы в вузе // Гуманитарная парадигма. — 2017. — № 1. — С. 23–28.
4. Ельчанинов А. В. История русской литературы в курсе средней школы // Русская школа за рубежом. — 1924. — № 12. — С. 39–46.
5. Маркин А. В. Актуальные тенденции преподавания мировой литературы в вузе // Зарубежка и всемирка. — 2010. — С. 138–146.
- Махихина Н. Г. Программа дисциплины. Русская литература XX века. — Казань, 2014. — С. 15–24.
6. Назарова Л. Н. Актуальные тенденции преподавания мировой литературы в вузе // Антиномия свободы/необходимости как форма презентации трагического при изучении древних литератур (античной, средневековой, ренессансной). — 2010. — С. 11–21.
7. Фрейзер М. Актуальные тенденции преподавания мировой литературы в вузе // Опыт сравнения американского и русского подходов к преподаванию литературы в университете. — 2010. — С. 60–69.

УДК 94(477)

Чурзин Вячеслав Васильевич,
завкабинетом социально-гуманитарных наук
Северо-Западного государственного
медицинского университета им. И. И. Мечникова

ГЕТМАН МАЗЕПА И ЦАРЬ ПЕТР АЛЕКСЕЕВИЧ. МЕТАФИЗИКА ПРЕДАТЕЛЬСТВА В РУССКОЙ ИСТОРИИ

В статье на основе анализа истории отношений гетмана Малороссии И. С. Мазепы и царя Петра I от лояльности до измены ставится проблема метафизики предательства в русской истории. Статья анализирует исторические обстоятельства измены Мазепы и показывает, что неизбежность предательства Мазепы определялась как психологическими особенностями личности Мазепы, так и своеобразием геополитического положения Украины в Русском государстве. Статья показывает важность метафизического понимания измены Мазепы в координатах добра и зла, Бога и Дьявола.

Ключевые слова: гетман Малороссии И. С. Мазепа, царь Петр Алексеевич, предательство, метафизика, Украина.

Churzin V. V.
HETMAN MAZEPA AND TSAR PETR ALEXEEVICH.
THE METAPHYSICS OF BETRAYAL IN RUSSIAN HISTORY

Based on the study of the history of relations between hetman of Malorossia I. S. Mazepa and Tsar Peter the First from loyalty to treason, the article raises the problem of metaphysics of betrayal in the Russian history. The article analyzes the historical circumstances of Mazepa's treason and shows that the inevitability of Mazepa's treason was determined by both psychological characteristics of Mazepa's personality and the peculiarity of the geopolitical position of Ukraine within the Russian state. The article shows the importance of a metaphysical understanding of Mazepa's betrayal in the coordinates of good and evil, God and the Devil.

Keywords: hetman of Malorossia I. S. Mazepa, Tsar Petr Alexeevich, betrayal, metaphysics, Ukraine.

Проблематика заявленной темы состоит в анализе взаимозависимых политико-идеологических явлений на примере исторических деяний царя Пет-

ра I и одного из птенцов «гнезда Петрова», сменившего подданство на предательство гетмана Малороссии И. С. Мазепы. Фамилия предателя говорящая — Мазепа (польский), значит «рожа» на Черниговщине, откуда Мазепа родом, Мазепами издавна называли изменников и перебежчиков [8, с. 474]. Мазепа, согласно своей фамилии, носил личину, скрывавшую его отношение к петровским преобразованиям, но эту маску он сам с себя сорвал, совершив во время Северной войны самое тяжкое преступление, а именно измену присяге, переход с оружием в руках на сторону противника. Статья также покажет метафизический смысл измены Мазепы.

НА ПУТИ ПРЕДАТЕЛЬСТВА

Формальная сторона предательства вызвала множество интерпретаций: от разрыва вассальных отношений между сеньором Петром и вассалом Мазепой, до призыва к вооруженному мятежу малороссов для помощи интервенции шведского короля Карла XII для обретения независимости Малороссии от Московского царства. Предательство Мазепы необходимо рассматривать в широком историческом контексте. В конце XVII — начале XVIII вв. в Европе вследствие окончания религиозных войн утверждался принцип веры, как частного дела, а экономики и политики, как общего дела. Поэтому вероломство в условиях церковных расколов — в России никонианской реформы, в Европе на фоне отмены Нантского эдикта, потоки религиозных диссидентов вносили сумятицу в еще не успокоенную духовную жизнь европейцев.

Петр смело отделил государственные дела от церковных, нарушив симфонию церкви и государства. [7, с. 204–207]. Империя Петра брала за образец не Византию, а Гесперию, светскую империю, где договор человека с Богом осуществлялся здесь на земле и выражался в культе императора. Цезаропапизм Петра выражался в том, что он жаловал подданных своей верой в Бога. Всякий, кто не принимал его веру, становился отступником, личным врагом Петра. Среди врагов Петра легко могли оказаться особы к нему приближенные, как жены, сын, А. Д. Меншиков, И. С. Мазепа. Через цезаропапизм Петр продолжил дело Ивана Грозного, стремился приблизить личную свою власть к народу через милитаризм. Войны с Польшей, Швецией и Турцией подготавливали создание Петром регулярных вооруженных сил. Милитаризм десакрализирует церковь и сакрализирует государство. Отечество при Петре становится не просто властью отцов, а олицетворенной волей всех предыдущих поколений. Таким образом, у Петра возобладали два противоречивых принципа: 1) опора на собственные силы, мы все одолеем, 2) стремление к позитивным заимствованиям, но без крайностей чужебесия.

Итак, Петр прагматик, фактически основатель национальной доктрины российского государства-самодержавия, приобретшего сверхнациональную силу империи. Петр вышел на строительство империи ввиду поставленной перед собой задачи решить балтийско-черноморскую проблему в пользу России.

Вечный мир с Речью Посполитою 1686 г., ратифицированный польским сеймом в 1710 г., позволял России войти в международные коалиции против Турции и Крымского ханства на Черном море и против Швеции на Балтийском море в пользу свободы мореходства на обоих морях. Русско-шведская война должна была привести к разделу Польши и только новая Русско-турецкая война 1711–1712 гг. оставила эту задачу на последующие 50 лет.

Русско-польские войны, вызванные вхождением Малороссии в состав Русского царства и повлиявшие на церковный раскол, начавшись с Переяславской Рады 1654 г., закончились Андрусовским договором 1667 г. Граница между Россией и Польшей пролегла по Днепру за исключением Киева, который в 1686 г. отошел к России и Запорожской Сечи, находившейся в совместном владении России и Польши. Положение Гетманщины, разделенной Днепром, содержало в себе стремление к единству, которое создавало иллюзию Русского княжества, независимого от Москвы и от Варшавы.

Малороссия сохраняла автономию, право самообложения налогами, право войны, суд и власть гетмана согласно решениям Переяславской Рады. Однако легальная сторона Гетманщины наталкивалась на ее нелегальные стороны.

1) Постоянная вражда Запорожской сечи к власти гетмана из-за ее промокосовской позиции, запрещавшей сечевикам нарушать Константинопольский мир России с Турцией 1700 г. и использование запорожцев в войнах со Швецией.

2) Наличие в правовом сознании малороссийской старшины проектов переподчинения Малороссии от России к Польше и инкорпорирование старшины в польское шляхетство на основе веротерпимости. Проект этот представлен Гадячским договором 1658 г., подписанным гетманом-изменником И. Выговским и польским королем Яном Казимиром, последним из шведской династии Ваза.

3) Судьбы гетманов П. Д. Дорошенко, И. С. Самойловича, И. С. Мазепы показывают, что ориентация на слабеющую Речь Посполитую не имеет перспективы, а Швеция второй раз доказавшая на поле боя свое превосходство, может снова после великого потопа оказать влияние на малороссийские дела при условии победы над Россией.

4) За 20 лет правления Мазепы автономия Малороссии дважды ограничивалась Коломакскими и Московскими статьями, наряду с присягой на верность царю. Гетманщина объявлялась частью «Их царского Пресветлого Величества самодержавной Державы». Таким образом ко времени вторжения Карла XII в пределы Малороссии, последняя являлась частью российского государственного пространства, а гетман являлся подданным царя. Впрочем не просто подданным, а верным другом и соратником [9, с. 58].

Таким образом, если в сознании простого народа Украины преобладали статьи Переяславской рады, что выражалось в продолжении антипольской казацкой войны на правом берегу Днепра, так как там началось закрепощение поляками украинцев, чего еще не было на левом берегу Днепра. В сознании части полонизированной украинской старшины, получившей образование в Киево-Могилянской академии и иезуитских коллегиях, присутствовал идеал триединого польско-литовско-русского конфедеративного государства.

Так, подельники Мазепы Даниил Апостол, Гнат Галаган, Дмитрий Горленко, Иван Сулима после смерти их патрона в изгнании сделали при Петре блестящую карьеру в Малороссии, хотя их называли мазепинцами. Также 15 тысяч мазепинцев явились к 7 июля 1709 г. к Петру в день его торжества над поверженным врагом и отдали себя на милость царя. «Царь, тронутый бедственным положением несчастных, простил их вину и удовольствовался только тем, что лишил их казацкого звания и приказал разместить по разным малороссийским селам деревням» [3, с. 73–74, 77].

Общим тезисом о Петре является суждение об одиночестве императора (Е. В. Анисимов). Несомненно, создать сверхгосударство была способна сверхличность. Петр был идейным человеком, но варварски выражал свои чувства, например, на торжествах по заключению Ништадтского мира со Швецией в 1721 г., он при всеобщем ликовании плясал на столе. Так в мужской компании приветствуют женщин, славных победами над мужскими сердцами. Если тайна личности Петра Великого в одиночестве гения, то нам остается поразмыслить над ее причинами и таким образом выйти на тайну личности И. С. Мазепы, прошедшего огонь, воду и медные трубы, но оставшемуся тоже одиноким и знаменитым. Петр у Натальи Кирилловны Нарышкиной был брошенным ребенком, пропадавшим на улице среди случайных мальчишек. Есть мнение, что мать его сама претендовала на место правительницы по примеру царевны Софьи, но была отравлена (А. В. Буровский). Убийство на глазах у 13-летнего мальчика Петра его родственника Артамона Матвеева сторонниками его сводной сестры Софьи вызвало у ребенка пожизненный тик и эпилептические припадки. Предательство и угроза жизни с ним связанная преследовали Петра, как навязчивое состояние. Не знавший отца, Петр подсознательно искал его в случайных людях, близких и далеких по возрасту. Петр создавал кампании-корпорации своих единомышленников. Они носили пародийный характер, такие как Всешутейший, Всепьянейший и Сумасброднейший собор, который, по сути, высмеивал земские и церковные соборы. Председатель его князь — кесарь Ромодановский символически представлял патриарха и Папу римского в одном лице папоцезариста. Петр был цезаропапистом и делал вид, что со смехом мирится со своей противоположностью. Вообще культура смеха при Петре приобретает воинствующее значение. Осмеять прошлое — значит его победить инфернально. Невольно сын противопоставлял себя отцу. Ты, Тишайший любишь малиновый звон колоколов, а я — салюты пушек.

Первенствующим сословием при Петре стало дворянство, отеснив на второе место духовенство. Тем самым Петр нарушил принцип Божьего мира в России, но по образцу его нарушения в Европе, тем самым Петр сблизил Россию и Европу. Однако, если в Европе дворянство и буржуазия спорили за первое место, то в России просвещенное новое дворянство должно было совместить противоположности этих сословий. Исключительное право предпринимательства предоставляется дворянству в экономике и в культуре. В этом следует видеть подражание шляхетской Польше с ее рокошами. Но не более чем подражание, т. к. поляки своих королей не убивали. Возможности вольности дворян в Рос-

сии Петра ограничивались пожизненной службой с одной стороны, наличием репрессивно-регулирующих органов с другой. Принудительное единомыслие обеспечивалось волей абсолютного монарха. Петр исходил из протестантского принципа верховенства государства над церковью, тогда как Мазепа был сторонником католицизма и исходил из принципа приоритета церкви над государством. Петр и Мазепа были известными храмостроителями. Сравнение храмов, построенных в петровское время в России и на Украине, содержит в себе различные мотивировки их архитектурных предпочтений. Петровское храмостроительство в России подчеркивало избранничество России, ее мессианство. Известный мазепинский ренессанс на Украине проникнут духом евангелизма. Если Петр в архитектуре предстает ветхим Адамом, который на глазах непросвещенного народа становится новым Адамом, ведущим за собой народ в страну Просвещения, то Мазепа предстает тайным почитателем духа Ватикана. Несмотря на то, что Петр больше строил крепости, чем храмы и в критический момент приказал перековать орала на мечи, колокола на пушки и обратного приказа по окончании Северной войны так не поступало, общее количество построенных храмов при Петре и Мазепе сопоставимы — за Петром 100 храмов, за Мазепой 30.

Спор о наследии Петра начали еще в момент его преобразований, т. к. Петр озабочен был об охране собственной персоны и окружал себя единомышленниками. Вначале это были потешные полки, их ядро составили «птенцы гнезда Петрова» — православные рыцари. Широкое общеевропейское придворное общество, к которому принадлежал Мазепа (1658–1666) отличалось от петровских рыцарей, выступавших в роли «апологетов» русского царя как помазанника Божьего. «После того, как идея апостольства была усвоена узким кругом царских ближайших сподвижников, другие члены московского царского двора начали воспринимать Петра как богоизбранного вождя, возложившего на себя ответственность за преобразование своего царства созданием обновленной православной империи,» — писал историк Эрнст Зицер [4, с. 211–212]. К концу XVII в. обе епископии Византийская и Римская признали подлинность легенды о Святом Андрее. Петр обязал своих единомышленников служить Святому апостолу Андрею Первозванному и в ознаменовании заслуг этого служения быть награжденными орденом его имени. Первым стал Ф. А. Головин, заключивший с Китаем Нерчинский договор. Вторым стал гетман Мазепа, участник Крымских и Азовских походов. Приязнь царя Петра к Мазепе началась с того момента, когда Мазепа оказался в Москве во время стрелецкого бунта. Вместо того, чтобы примкнуть к мятежникам, как стороннику царицы Софьи, он вместе с конвоем в 350 сабель перешел на сторону Петра. Мазепа был также известен Петру тем, что царю Алексею Михайловичу понравился Мазепа на личной аудиенции. Царь Алексей Михайлович и Мазепа ориентировались на католический Запад, а Петр находился под влиянием протестантского Запада и в украинских делах видел помеху для своей борьбы со Швецией за выход к Балтийскому морю. С этим различием связан конфликт Петра и Мазепы, который приводит Ф. Орлик, когда в Азовском походе Петр будто бы сказал, что казаков нужно сделать солдатами. Мазепа позволил себе возразить, чем вызвал необузданный гнев, рукоприклад-

ство молодого царя. Мстительный шляхтич затаил обиду до поры до времени. Мазепа стал противником войны со Швецией, т. к. войско Запорожское, не имея права воевать с Турцией, своим основным врагом, стало обязанным воевать со Швецией. Мазепа, побывавши в Запорожской сечи при гетмане Серко пленником, был выкуплен, но затаив обиду, постоянно выяснял отношения с ней. На руку Мазепе был переход Польши на сторону Швеции в связи с избранием польским королем прошведски настроенного Станислава Лещинского, давно знакомого Мазепе. С 1705 г. Мазепа стал восстанавливать гетманскую власть по обе стороны Днепра. В тоже время Карл XII, быстро получив контрибуцию от саксонского курфюрста Августа II и посадив на польский трон Лещинского, оказался один на один с Петром, который лишился союзников. Мазепа должен был решить свою судьбу, став союзником Петра или последовать примеру Станислава Лещинского. Петра также занимал этот вопрос. Мазепа носил орден Андрея Первозванного, где было начертано «За веру и верность». Карл XII не знал поражений, и победа над Петром казалась близкой. Подозрительный Петр колебался, ибо он знал, что Мазепа может поставить на кон свое благосостояние. В случае победы Петра, богатейший человек Европы Мазепа может лишиться всего своего имущества, если он перейдет на сторону врага. Но в случае поражения Петра Мазепа должен был успеть перебежать на сторону противника Петра, где бы он смог объединится со Станиславом Лещинским.

Следует объяснить, московский поход Карла XII был вызван обоюдной непримиримостью русского царя и шведского короля. Карл XII требовал возврата захваченных земель, также он желал раздробления русского государства на составные части, очевидно, и отделения Малороссии, замены на престоле Петра царевичем Алексеем. Петр предлагал выкупить Ингерманландию и сохранить Санкт-Петербург ценой отказа от Пскова. Можно предполагать, что, заявляя Мазепе, что он не собирается защищать Малороссию, Петр не исключал варианта использовать ее в примирении с Карлом XII. Тогда расчеты Мазепы имели под собой основания.

Чтобы лишить Мазепу свободы маневра Петр решает поставить его в состояние выбора: кто спасет Малороссию — казачество гетманское и запорожское для России, или Карл XII для гетманщины Мазепы. Петр заявляет Мазепе, что защищать Малороссию он не будет, но в то же время обязует Мазепу уничтожить запасы провианта, топлива согласно принципу «выжженной земли». На всем пути московского похода Карла XII через Белоруссию и великорусские земли до Смоленска по приказу царя все было предано опустошению, жилье и провиант сжигались. 17 октября 1708 г. Карл оказался под Смоленском, но ему не хватило уже сил идти на Москву. Карл колебался в отношении дальнейшего пути: идти назад в Польшу на зимние квартиры или воспользоваться обещанным гостеприимством гетмана Мазепы. Мазепа к этому времени собрал в столице гетманства Батурине необходимые запасы оружия, продовольствия, топлива под видом зачистки от неприятеля. Мазепу известили о желании Карла. Мазепа представился умирающим. В то же время его тайная переписка с Лещинским была перехвачена Меншиковым. Малороссийские полки находились под

русским командованием далеко от гетмана и все надежды Мазепы обратились на Запорожскую Сечь. Оставив Батурин на попечении сердюцких полков во главе с Чечелем, Мазепа, внезапно выздоровев, бросается навстречу Карлу XII. Однако, вместо обещанных 50 тысяч казаков, Мазепа привел только около 5 тысяч запорожцев и малороссийских казаков.

Узнав об исчезновении гетмана из Батурина, Петр не мог скрыть своего изумления. Как только стало известно, что Мазепа находится в стане Карла, Петр отдал приказы Меншикову об истреблении запасов в Батурине, Яковлеву о разорении Запорожской Сечи, а полковникам и старшинам собраться в новой столице гетманства Глухове и избрать нового гетмана Ивана Скоропадского. Между тем Мазепа руководит действиями самого Карла XII. Шведская армия осаждает крепости Веприк и Полтаву в надежде компенсировать потери запасов в Батурине. Здесь Карла ждало жестокое разочарование, эхо поражения при Лесной. В шведском войске закончились запасы пороха, а впереди неизбежное сражение с войском Петра, которое спешит деблокировать Полтаву. К этому времени Карлу становится известно, что его новый союзник Мазепа ведет двойную игру. Все сообщники Мазепы и он сам оказались под шведским караулом.

Выборы нового гетмана в Глухове предварялись отрешением от гетманства Мазепы и его символической казнью, с снятием наград, герба, званий и ритуальным повешением его чучела. Вместо ордена Андрея Первозванного Мазепе был пожалован специально созданный для этого случая орден Иуды Искарриота. В церквях всей России провозглашалась анафема Мазепе.

Бегство шведской армии и украинских изменников с оставленного ими поля сражения под Полтавой закончилось новым поражением. Во время карательной экспедиции Яковлева в Запорожскую Сечь у Переволочны все плавсредства на левом берегу были уничтожены и бежавшие, пропустив вперед Карла и Мазепу с немногими спутниками, остались на берегу. Прибывшие русские под командованием Меншикова пленили 16 тысяч шведов, включая генералитет. Петру было недостаточно провести символическую казнь Мазепы, ему хотелось получить из Турции Мазепу живым, также предлагался выкуп 300 тыс. рублей. Петру стало известно, что еще перед Полтавской битвой Мазепа предлагал вернуть себе прежнее положение путем ареста и выдачи Карла XII Петру I. Мазепа, как ученик иезуитов явно блефовал. Но очевиден был интерес Петра к окончанию войны в результате пленения Карла. Однако, Мазепа скончался и был похоронен в Яссах. Есть свидетельства, что Карла XII пытались арестовать, но охрана отстояла своего повелителя.

Увлеченный местью Мазепе, Петр начал войну с Турцией, где на положении почетных пленников находились Карл XII и Мазепа. В силу изложенного не исключено, что Прутский поход Петра имел целью закончить Северную войну на территории Турции путем пленения Карла XII. Петр отправился в Прутский поход, надеясь на восстание славянских народов, угнетаемых Турецкой империей. Но расчет Петра оказался ошибочным и Прутский поход закончился неудачей. Русская армия была окружена, Петр едва не попал в плен. Петр дал согласие на подписание 12 июля 1711 г. тяжелых условий Прутского мирного до-

говора, согласно которому Россия должна была вывести все войска с территории Речи Посполитой и срыть приднепровские крепости, запорожские казаки были признаны законными подданными турецкого султана, Россия отдавала Турции крепости Азов, Таганрог. Последствием войны стала гибель Азовского флота.

Измена гетмана Мазепы имела важные социально-политические последствия. Актом измены Мазепа противопоставил Переяславскую Раду и Гадячское соглашение, бросив тень подозрения на Малороссию и малороссов за их пропольские настроения и стремление к независимости. Анафема Мазепе приравнивала измену к ереси униатства или перехода в католичество. Мазепинцами называли на Украине переkreщенцев, еще до Северной войны и Мазепа на себе испытал этот подозрительный взгляд на малороссов. Потом все причастные к украинскому сепаратизму стали называться мазепинцами. Между тем в предыдущей истории малороссийского гетманства случаи измены были нередки. Так гетман Юрий Хмельницкий предал русское войско, из-за чего погибло 20 тысяч солдат, а воевода Шереметев оказался в турецком плену и был выкуплен за астрономическую сумму в 30 тысяч рублей. Другой гетман И. Выговской переметнулся к полякам, а гетман Дорошенко к туркам. Несомненно, Петр знал о таких изменах гетманов. Выборы гетмана Мазепы в 1687 и 1708 гг. проходили по одному сценарию и проходили в окружении русских войск. В последних выборах Мазепу выбрал сам Петр за год до Полтавы.

Особое недовольство Петра вызвал Мазепа тем, что изменил накануне решающего сражения и во время его находился на вражеской стороне. А ведь Мазепе было что терять. Он был едва ли не богатейшим магнатом в России и Европе. Петр считал, что есть нематериальные ценности, честь и верность, но ставя гетмана ниже себя, он не допускал и мысли, что Мазепа рискнет выступить за независимость Украины, так же как Петр выступал за Санкт-Петербург или за флот.

МЕТАФИЗИКА ПРЕДАТЕЛЬСТВА

Метафизику предательства можно определить как смертельный (тройной) прыжок. Физика — это детерминизм, жесткая причинно-следственная связь, мета — это индетерминизм, т. е. разрыв в причинно-следственных связях, когда во взаимодействии вносится новый элемент через действие, внешнее насилие, проникающее во внутренние процессы. Таким образом, свобода есть упорядочивающая сила, делающая замкнутые системы открытыми. Метафизика и есть не только философская спекуляция, но само предательство. Предательство есть отказ от прошлого через признание настоящего и вопрошание будущего. Если метафизика постулирует вечный обмен, то диалектика предательства рассматривает процессуальную сторону развития в конкретно-историческом контексте.

Пример, вытекающий из заданной темы. Петр I, автор революционных реформ, преобразований, радикального отказа от прошлого во имя настоящего и вообще будущего. По отношению к прошлому Петр выступает в роли преда-

теля. Таков он в представлении сторонников Московской Руси. По возвращении Петра из заграничного путешествия многие современники находили в его поведении разительные перемены, из-за которых он стал казаться подмененным человеком. Раскольники увидели в нем пришествие Антихриста. Для них сделаться русским европейцем означает стать предателем своего народа. Для того, чтобы достичь желаемого будущего, Петр создает вокруг себя и придворной партии Нарышкиных свой народ, союз единомышленников. Свою вину предательства Московии Петр переносит на свое окружение.

Если говорить о наследии Мазепы, то оно состоит в сохранении гетманщины на Левобережной Украине на последующие 70 лет и отсутствие крепостного права на Левобережье в пределах Российской империи. Участие России в разделах Польши привело к тому, что крепостное право, введенное поляками на правом берегу Днепра, распространилось на левый берег вместе с ликвидацией гетманства, а старшина была окончательно инкорпорирована в состав российского дворянства как и польская шляхта. Последнее обстоятельство ослабило позиции великорусских губерний в составе империи, а в дворянстве стали распространяться тираноборческие идеи.

Исторический и мифологический гетман Мазепа — это разные лица. Исторический оказался в плену у своих освободителей, а его сообщники, либо покинули его с возвратом или без возврата в Россию, либо были казнены. Малороссийский народ ответил на вторжение шведов партизанской войной или участвовал в составе войск Петра в изгнании шведов. Мифологический Мазепа возглавил борьбу украинцев против самодержавия Москвы, только никаких сведений о сражениях между мазепинцами и войсками Петра нет.

Метафизика предательства в христианстве содержится в диалектике старого и нового Адама. Отпадение от Бога человека Адама происходит в результате воздействия природных сил Дьявола. По окончании школы дьявольских искусств, Новый Адам, Христос, сын Божий, встречает потомков Ветхого Адама, готовых примкнуть к новому откровению Бога. Таким образом в западном христианстве культ силы природы (твари), присвоенный человеком, считается выражением воли Бога, а в восточном христианстве культ правды, благодати признает фактом присутствие Бога среди людей. «Не в силе Бог, а в правде», этому убеждению православного человека противостоит убеждение западного христианина, что «не в правде Бог, а в силе».

Рассматривая предательство, как отречение от старины и со стороны Петра, и со стороны гетмана Мазепы, мы видим различие. Петр видит торжество правды в материальных затратах изнурительной Северной войны, а Мазепа видит свой успех в поражении Петра и обретении независимости Малороссии от России, но обретении новой зависимости, будто бы освобождающей Малороссию от варварства Московии. В этом смысле Петр выступает как православный христианин, а Мазепа как сторонник западного христианства (католиков поляков и протестантов шведов). Все ошибались в оценке: Мазепа переоценивал мощь Карла, а Карл недооценивал мощь Петра. Мазепа проиграл свою игру, т. е. оказался лишним в Малороссии. Ставка Мазепы на старшину, расколотую на сто-

ронников и противников независимости Малороссии, билась тем, что процессы воссоединения с Россией, начатые Переяславской Радой, захватили толщу малороссийского народа. Именно Левобережье становилось островом свободы между укрепленным поляками населением на правом берегу и крепостнической Россией.

Измена Мазепы после самого длительного двадцатилетнего правления показала, что Малороссия нуждается в автономии. Тогда как рост административной централизации в империи Петра создавал угрозу ее существованию. Судьба автономии решалась и в Прибалтике. Разнилась и судьба вождей автономистов. Р. Паткуль, предводитель лифляндского дворянства, состоявший на русской службе и много сделавший для создания Северного Союза, положившего начало коалиционной войны, в отличие от Мазепы, был врагом Карла XII, был выдан шведам бывшим союзником королем Августом II и казнен незадолго до предательства Мазепы. Петр предложил 300 тысяч рублей за выкуп Паткуля, но они не были востребованы Карлом XII. Уже после Полтавской битвы, когда Карл XII и Мазепа укрылись в Турции, Петр предлагал эти деньги турецкому султану Ахмету III за выдачу своих врагов. Возможно, факты верности и предательства вождей автономистов также повлияли на сохранение автономии в Прибалтике и Малороссии. В русской литературе существуют на эту тему трагедия Н. Кукольника «Генерал-поручик Паткуль», интересная рецензия на нее И. С. Тургенева и повесть И. Лажечникова «Последний Новик».

Малороссам исторически свойственны анархо-индивидуализм и синдикализм, выраженные в тяге к самоуправлению, а не к управлению как великороссам. Воплощения такого анархизма в коллаборации и повстанчестве получили запоминающиеся названия мазепинства, махновщины, бандеровщины. Большевики, одержавшие победы в столицах империи, остро нуждались в политизированном народе, которым стали малороссы. Историк А. Б. Широкоград писал, что «украинец — это профессия». В награду за помощь Украина обрела государственность и многократное приращение территории за счет России.

Тяга к изменам и переменам в Украине особенно проявлялись в годы войны, т. е. в экстремальном состоянии национальный характер выражается в своей полноте. С одной стороны, на Украине было развитое партизанское движение, представленное фигурой Ковпака, с другой стороны коллаборация, массовая служба в охранных отрядах и полиции. В конце войны, когда коллаборанты продолжали действовать на освобожденных территориях, встал вопрос о депортации уличенных в сотрудничестве с немцами. После депортации малых народов Северного Кавказа возник вопрос об Украине. Но он остановился из-за размеров числа привлеченных к ответственности [5].

В заявленной нами теме присутствует эпизод, который символически раскрывает тему верности и предательства. Петр награждает гетмана Мазепу, перешедшего на его сторону из стана врагов, первым орденом будущей империи, орденом Андрея Первозванного, девизом которого была фраза «За веру и верность». Кроме того, Мазепа включен в круг приближенных Преображенского царства с его Всешутейшими соборами. Петр пользуется известностью за гра-

ницей имени Мазепы. Петр своей убежденностью в верности Мазепы делает его неприкасаемым. Мазепа, привыкший к своей безнаказанности, начинает плести свои козни. Вера в силу Запада придает его вероломству inferнальный характер. Петр до последнего не хочет ошибиться. Сначала, он заявляет о пропавшем гетмане и, ввиду появления в Малороссии Карла, отдает приказ А. Д. Меншикову истребить базу Мазепы в Батурине, а Яковлеву уничтожить Запорожскую Сечь, а полковникам явиться в Глухов для выборов нового гетмана и называет его имя — Скоропадский. После этого Петр объявляет амнистию изменникам. И Мазепа готов вернуться, но уличенный Карлом XII в своих намерениях, оказался под арестом. Когда Петру становится известно от Д. Апостола о желании Мазепы вернуться с искуплением своей вины, то Петр как мастер конспирологии готов простить Мазепу, если бы он военной хитростью завершил Северную войну, пленив самого шведского короля. Мазепа в отношении себя питал иллюзию, что Петр простит старика, что длань карающая уступит длани милующей.

Проблемы измены Родине в XX веке стали глобальным явлением в мировых войнах. Коллаборация, сотрудничество с оккупантами и их властью во Второй мировой войне коснулась Западной Европы и получила свое название — квислинговщина. Во время войны возникли псевдо-государственные образования как Виши во Франции, Сало в Италии. «Пятая колонна» с помощью оккупационных властей получает юрисдикцию. Однако мазепинская коллаборация уникальна. В Полтавском сражении с обеих сторон принимали участие казаки. Для того, чтобы отличить своих от чужих мазепинцы носили повязки с цветами шведского флага-золотисто-голубой. Шведский флаг для украинофилов-мазепинцев в конце XX в. стал источником восхищения незалежностью. Нейтральная Швеция могла вполне служить образцом для нейтральной Украины. Однако упорное стремление попасть в НАТО привело к тому, что государственность на Украине поставлена под вопрос, а Швеция отказалась от нейтралитета и вступает в НАТО. На торжествах, посвященных Полтавскому сражению и открытию памятника Мазепе, присутствовал не король Швеции, а его чиновник. Тогда как на праздновании 300-летия Санкт-Петербурга подобного визита не было ввиду того, что город стоит на отвоеванной у Швеции территории. Между тем Полтавское сражение не только сохранило уже тогда строящийся Санкт-Петербург, но и саму Россию как государство. Карл XII хотел расчленить Россию на мелкие государственные образования. Мазепа надеялся получить одно из них Малороссийское гетманство или Русское княжество. Коллективный Запад в настоящее время стремится к тому же. В его планах Украина является плацдармом для расчленения России.

В самой перемене названия этнографически-поэтической Малороссии на географически — прозаическую Украину чувствуется нравственная измена. На наш взгляд, Украина состоит из двух слов: Раина — значит разруха и Укр — значит украдено, т. е. украденная разруха. Предпочтительность восстановления прежнего наименования — Малороссии очевидна.

Метафизика предательства определялась исторической особенностью Малороссии, в которой население значительное время пребывало в состоянии от-

носительного безвластия. Власть часто менялась, ощущение потери и обретения власти приближало ее действия каждому казаку, когда булава ходила по головам. Самоуправление казаков противостояло централизованному управлению, исходившему из Москвы, Варшавы, Стамбула. Поэтому Киев и Киевщина становились надеждой малороссов обеих берегов Днепра. Окраина, пограничье стали прибежищем авантюристов, изгоев, правдолюбцев. Ее центром стала Киево-Печерская Лавра, где покоились мощи Ильи Муромца.

Казус Мазепы имеет историко-психологический аспект. Раздвоение личности, с которым гетман Мазепа прожил всю жизнь, диктовало ему поиск выхода из этого состояния, который состоял в том, чтобы идентифицироваться с одной стороной своей личности, которой гетман принадлежал не реально, а ментально. Петр хотел быть и старался быть русским европейцем, а гетман Мазепа в это время уже был европейцем славянином. Для Петра Мазепа мог быть примером как положительным, так и отрицательным. На примере Мазепы Петр проверял свою веру в русских европейцев, которыми он себя окружил и каким сам старался быть примером. Акт измены Мазепы стал выходом из тупика раздвоения личности, ибо личность стремится быть целостной. Перейдя к Карлу XII Мазепа реализовал свою не реализованную ранее сущность — жить свободной личностью под защитой договоров, на основании законов.

Измена Петра московской Руси также оказалась средством преодоления раздвоенности его личности и обретения царем им же самим нарушенной целостности его личности через акты жестокости. Царь лично присутствовал и даже участвовал в казнях стрельцов, поощряя к ним своих сподвижников. Известен афоризм: «Мужчина, изменивший жене, способен на измену отечеству» (А. П. Чехов). Династический кризис в царствование Петра начат им супружеской изменой, отстранением царицы Евдокии Лопухиной и сближением с куртизанкой Анной Монс, заточение в монастырь последней русской царицы, конфликт и казнь цесаревича Алексея. Измена продолжалась. Императрицей стала другая куртизанка — Марта Скаврнская. Расправа над членами своей семьи являлась покушением на прерогативы церкви. Неслучайно среди оппонентов Петра в церковном вопросе оказались его сподвижники фельдмаршал Б. П. Шереметев, митрополит Стефан Яворский. Иными словами, предательство в семье означало отступничество в церкви.

Мстительная жестокость Петра по отношению к Мазепе объясняется тем, что царь был конфиденнтом гетмана в тайных сношениях с королями. Карл XII не скрывал своих планов расчленения России после победы над Петром и утверждения на русском престоле царевича Алексея Петровича. Именно через Алексея Петр получит донос на Мазепу от Кочубея и Искры. Раскрытое предательство Мазепы бросало тень подозрения на царевича Алексея. После Полтавы царевич скрылся за границей из-за настойчивой подозрительности отца.

Измена как отказ от прошлого Московского царства у Петра связывается с насилием вообще, и Северной войной, в частности. Преодолевая раздвоенность своей личности, Петр отождествляет себя с Россией и тем самым выходит из одиночества. Измена гетмана Мазепы двойная — и Малороссии и Московско-

му царству. Мазепа обретает себя через стремление к свободе, ставшей для него смертью, одинокой могилой в Яссах.

В заключении нужно отметить, что измена Мазепы не сводится только к историческим действиям гетмана. Она стала предметом литературного воображения и мифологизации. Следовательно, она имеет различные оценки — критическую, со стороны ученого-исследователя, литературную, когда литераторы постигали действия Мазепы в художественных образах и часто мифологизированную, в памяти народа. Символический акт становится историческим фактом, тиражируется в традицию мазепинцев и антимазепинцев. Так мощи христианских мучеников являются с научной точки зрения костями, а с религиозной — чудодейственным чином священного обряда. История доказывает, что мифология одерживает верх над наукой, причем мифология двух видов — промазепинская и антимазепинская. Церковная анафема Мазепе, переставшая оглашаться в церквях с 1869 г., была сохранена, несмотря на попытки ее отменить. Из акта церковной жизни анафема перешла в историческую память народа.

Тема Мазепы в историографии остро полемична. Мы остановимся на одной дискуссии. Авторы капитального сборника «Соборное мнение о Мазепе» причисляют ведущих петербургских историков Петра и Мазепы Е. В. Анисимова и Т. Г. Таирову-Яковлеву к сторонникам мазепинства на том основании, что в их трактовке «измена» Мазепы носила условный характер [8]. В самом деле, Петр одновременно совершает взаимоисключающие действия. С одной стороны, совершается символическая казнь Мазепы и он лишается должности, чести, имущества, предается анафеме. Но живой Мазепа вместе с «мазепинцами» подпадает под амнистию, изданную тут же Петром. На основании амнистии значительная часть мазепинцев покидает Мазепу, находящегося под арестом у Карла XII. Петр через мазепинца Апостола узнает, что Мазепа готов искупить свою вину предательством Карла XII, но для своей безопасности требует международных гарантий. Петр соглашается. Отсюда следует, что если бы Мазепа осуществил свое намерение, то он перестал быть изменником, а приобрел бы роль лазутчика во вражеском лагере, а обряд символической казни стал бы прикрытием действий Мазепы. Но Мазепа умер. Вместо фиктивной измены состоялась фактическая. Однако измена Мазепы вместо подражания привела не только к осуждению его, но и репрессиям против мазепинцев. Поэтому упомянутые авторы это понятие берут в кавычки, будто это не факт, а фикция. Е. В. Анисимов усматривает в казусе Мазепы «шкурный интерес». Но если рассматривать последствия этого «шкурного интереса», то они совсем не безобидные.

Великий русский поэт А. С. Пушкин занимался петровской эпохой и считал Мазепу одной из самых замечательных людей. Уже написав полемическую поэму «Полтава», где он дал впечатляющий художественный образ Мазепы и подробно изображает историю взаимоотношений Петра и Мазепы, Пушкин узнает о родстве своей жены с гетманом Дорошенко, которому служил Мазепа. Несомненно, мнение А. С. Пушкина стимулировало интерес Н. В. Гоголя к малороссийской истории. В отрывке «Размышления Мазепы» Н. В. Гоголь писал о том, что Мазепа видел в столкновении Швеции и России «источник освобождения Мало-

россии как от Польши, так и от России» [2, с. 83–84]. В представлении Гоголя Мазепа являлся сторонником независимости и униатства. Гоголь также знал, что его предок Евстафий Гоголь был одним из гетманов Правобережной Украины с пропольской ориентацией. В повести «Тарас Бульба» Гоголь впечатляющую картину борьбы запорожцев против поляков. Однако, украинофильство Гоголя выразилось в его знаменитом смехе сквозь слезы, в противопоставлении жизнелюбивой Малороссии мрачной России, что поддерживало миф руссофобии. Обличителем Гоголя в русской публицистике выступил В. В. Розанов. Он утверждал, что гоголевское направление в литературе оклеветало историческую Россию и привело к ее краху в 1917 г. [6]. Этому же мнению придерживался Н. А. Бердяев в своей статье «Гоголь в русской революции» [1, с. 8–12].

Мы также показали важность метафизического понимания измены Мазепы в координатах добра и зла, Бога и Дьявола. Язычник Юлий Цезарь поучал, что можно любить измену, но не изменников. Мы, прошедшие двухтысячелетнюю школу христианства, утверждаем, что любить измену и изменников нельзя потому что изменники не любят самих себя.

Нельзя не отметить важность феномена измены Мазепы для понимания современных событий на Украине. Украинский национализм осуществлялся под мазепинским флагом. Поддержка Западом нынешнего конфликта между Россией и Украиной свидетельствует о таком новом явлении в международной жизни как либеральный фашизм. Либерал-фашизм выражается в стремлении к разукрупнению стран с многонациональным населением под лозунгом сепаратизма и их последующему подчинению Вашингтону. Россия стремится сорвать этот план в Украине.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Духи Русской революции. Рига, 1990. — 32 с.
2. Гоголь Н. В. / Полн. собр. соч. в 14 тт. — Т. 9. — М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1952. — 684 с.
3. Григоренко А. Неуловимый Мазепа. Опыт художественного исследования // Москва. — 2022. — № 4. — С. 3–79.
4. Зицер Э. Орденосцы и отступники. Рыцарская идея в политическом проекте // Петр Великий. Сборник статей под ред. Е. В. Анисимова. — М, 2007. — С. 210–240.
5. Измestьев Ю. В. Россия в XX в. Исторический очерк. Нью-Йорк, 1990. — 456 с.
6. Козакова Н. Ю. «Розанов не был двуличен, он был двулик». Василий Розанов – публицист и полемист. — М.: Издательство РГГУ, 2021. — 238 с.
7. Сергей (Старогородский). Творения. — СПб.: Квадривиум, 2020. — 752 с.
8. Соборное мнение о Мазепе. — Харьков: С.А.М., 2011. — 511 с.
9. Толочко П. П. Украина между Россией и Западом. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского гуманитарного ун-та профсоюзов, 2018. — 590 с.

Шилина Галина Анатольевна,
аспирант факультета философской антропологии и культуры
Русской христианской гуманитарной академии,
mr.sulich@mail.ru

ЕВРОПА ЭПОХИ ПЕТРА I: СВОБОДА ПО ТУ СТОРОНУ «ОКНА»

Ничто так не характеризует человека, как его отношение к свободе. Праведный гнев формирует пространство, где нет места анализу ситуации: эмоции требуют немедленного решения, осуждения того, кто посягнул на самое сокровенное человека. Сравнения образованными людьми прав и свобод человека в Европе и России в эпоху Петра I нередко были не в пользу русских. Европейцы приняли на себя роль учителей свободы. Тем не менее, вопрос насколько оправдана эта роль остается открытым.

Ключевые слова: свобода, воля, дух, свободомыслие, всеобщее право.

Shilina G. A.
EUROPE OF THE ERA OF PETER I:
FREEDOM ON THE OTHER SIDE OF THE "WINDOW"

Nothing characterizes a person like his attitude to freedom. Righteous anger forms a space where there is no place for analyzing the situation: emotions require an immediate solution, condemnation of the one who has encroached on the innermost person. The comparison of human rights and freedoms by educated people in Europe and Russia in the era of Peter I was often not in favor of Russians. The Europeans have assumed the role of teachers of freedom. Nevertheless, the question of how justified this role is remains open.

Keywords: freedom, will, spirit, free-thinking, universal law.

«Все ошибки, которые человек может совершить <...>
значительно перевешиваются тем злом, которое состоит в том,
чтобы позволять другим принуждать его к тому, что они считают благом»
[14, с. 169].

Многообразие подходов к освещению столь важной темы как «свобода» в практике общественно — политического дискурса о человеке и обществе обычно суммируется в словосочетаниях: «свободное общество», «свободный человек», что создает представление о «свободе» как самодостаточной, не требующей пояснений категории. Современные значения слова «свобода» определяются «выстраивающейся общеевропейской концептуализацией свободы как всеобщего права» [2, с. 211], а «Энциклопедия эпистемологии и философии науки» прямо указывает, что «свобода — центральное понятие европейской культуры...» [23]. Таким образом, научно — философское и правовое понимание свободы исключает этнические особенности и стремится к универсальности понимания слова в общеевропейском значении. Но если «слова — чувственные знаки идей того человека, который ими пользуется» [13, с. 462], то игнорирование этнических дефиниций слова «свобода» является наступлением на его право человека ощущать свободу, как она видится ему и обществу, которое он представляет. Поэтому «общеевропейское» понимание свободы возможно только как специальное научное понятие, непригодное там, где необходим учет этнических особенностей народа, а вместо философской универсальности понятия в данном случае стоит говорить об унификации, то есть обеспечении «единообразия национально-правовых норм <...> с международным элементом» [11, с. 1].

Путь к единообразию понятия «свобода» на пространстве Европы начинался из Англии примерно на стыке XVII–XVIII веков, когда место Бога занял разум. Стараниями Дж. Толанда и А. Коллинза был определен термин «свободомыслие», хотя «свобода» и «мысль» соединялись еще у Д. Локка и Спинозы [27, с. 565]. Связь свободы с разумом красной нитью проходит через все идеи о свободе XVII–XVIII веков. Эти идеи так или иначе соприкасались в каждой европейской стране с *jus publicum*: римским публичным правом, появившимся вначале как *rex deorum*: результат «договора между обществом и богами», «освященное ими», а потому нерушимое [1, с. 231].

Поэтому в рассуждениях философов этого времени о свободе часто упоминается «божественное» право человека на свободу. Так, мечта Ж. Ж. Руссо об «обществе свободных людей», считающимися таковыми по праву своего рождения [20, с. 202], практически совпадают с формулировками Домиция Ульпиана о естественном «праве людей, рождающихся свободными» [6, с. 82]. Но проблема частного права как основа свободы индивидуума возникает именно в государстве. Человек жертвует личной свободой ради «единства», которое неотделимо теперь от «коллективной воли» и подчиняется ему «добровольно»: «единство недостижимо по принуждению: оно должно быть основано на свободе. Но это <...> не является подчинением отдельной воли или отдельного лица другим, таким же отдельным субъектам воли. Оно скорее означает, что отдельная, индивидуальная воля как *таковая прекращает быть* и больше не требует и не желает для себя самой, а существует и волит только в общей воле» [8, с. 286].

Закон вначале имел ввиду соблюдение «божественных» предписаний, ауспий, выполнение которых никем не оспаривалось, а нарушение вольное или невольное неизбежно влекло за собой наказание. Человеческие блага изливались

волею богов на соблюдающих «божественный закон» критян и лакедемонян, даруя долгую жизнь, богатство, уважение и здоровье, а, главное, свободу. Платон, испытавший на себе все превратности судьбы раба, оставил память о таком понимании свободы в цивилизованном обществе [17, с. 400]. Гибель Сократа подчеркивает другую линию подчинения закону: на основе рассуждения. Проникновение «рассуждения» в римское право привело к переносу безусловного подчинения «воле богов» на подчинение воле общества. «Свобода» стала понятием нормативным, не личным. Отсюда берет начало общеевропейское неприятие несоблюдения закона, как «не-блага» и «не-свободы». Десакрализация античного закона со временем привела к полной утрате его исходных морально-нравственных значений. Таким образом, к XVII веку римское право на территориях Священной Римской империи стало представлять собой «искаженный до неузнаваемости исходный информационный сигнал» [1, с. 234].

Процесс образования единого интеллектуально-культурного поля с центральной идеей «свободы», стал в Европе XVII–XVIII веков аналогичен процессу, происходящему в Древнем Риме, когда он был, по словам И. А. Покровского, «лабораторией, экспериментом и результатом переработки античных правовых норм различных государств в единое интернациональное целое» [1, с. 239]. Этот процесс, подобно резцу ваятеля, неизбежно отсекал «излишнее», «не рациональное», одновременно гомогенизируя индивидуальность каждого до состояния всеобщей массы. Со временем отсутствие индивидуальности стало признаком «блага», добропорядочности, а ее наличие — беспокойным рудиментом. Остаточными артефактами, удостоверяющими наличие в памяти людей «священных» источников блага, можно считать различные триумфальные арки, ворота, олицетворяющие вхождение в особую область взаимоотношений с богами за проявленное мужество или благое дело. Такое же значение имел титул императора.

язык	обозн. «свободы»	значение этимологии (этим. разбор см. выше)	группа языков
русский	сво-бо-да; воля	сво-ё-Бо-гу-да-ние (принятие Божьего промысла)	III
белорусск.	сво-бо-да	то же, что и в русском языке	III
украинский	вільність	вольность, неогранич. желание, произвол	II
болгарский	сво-бо-да	то же, что в русском языке	III
польский	swo-bo-da	то же, что в русском языке	III
латинский	libertas	следование желанию, хотению	II
французск.	liberte	то же, что в лат., выбор, исполнение желания	II
испанский	libertad	то же, что в латинском	II

итальянск.	liberta	то же, что в латинском	II
английский	liberty	то же, что в латинском	II
английский	free-dom	исполнение желания	II
немецкий	frei	тоже, что в английском	II
греческий	ἐλ-ευ-θε-ρία	высшее благо, Бого-посвящённость	III

Этимологические значения слова «свобода» (по Чечулину В. Л.).

На приведенной выше таблице этимологических значений слова «свобода» наглядно показано, что европейская «свобода» в основном одинаково интегрирует такие признаки как «желание» и «выбор», и в этом смысле может приближаться к значению «воля» в русском языке. Но слово «воля» в значении «свобода» в европейских языках не употребляется или носит подчиненный «свободе» характер, как, например, во французском языке (свобода = свободная воля = выбор). В английском языке в слове «свобода» присутствует значение законченного действия. Показательно, что у неславянских народов пара «свобода» — «Бог» в метафизическом смысле отсутствует. Между тем метафизическое значение «свободы» как «высшего блага» явственно проступает во многих славянских языках. Особняком стоит украинская «вільність», имеющая выраженный маргинальный оттенок.

В русской и греческой дефинициях отмечается сопутствующее слово «Бог», но выстраивание «диалога с Богом» в русском и греческом языках имеет разный оттенок: у греков — как приобщение к «священному», а у русских — как уничижение перед Богом, тотальное смирение себя перед силой Бога. Глубокое внутреннее ощущение «свободного парения» души выражается у русских многочисленными поэтическими образами «воли» и «свободы», как «вольного коня» или птицы. Подобные ассоциации отсутствуют в европейских языках. В этом русская пара синонимов «свобода» — «воля» явно расходится с европейскими языками, поскольку эти синонимы равнозначны в современном употреблении, но не одинаковы по своему глубинному смыслу.

Нигде кроме как в русском языке не встречается употребление слова «воля», усиленное повторениями («вольная воля») и уменьшительно-ласкательное («волюшка»), что говорит об особо трепетном, интимном отношении русских к «воле», как «высшему благу», «безмерному счастью», «наслаждению». Таким образом, значения слов «свобода» и «воля» как симиляров обнаруживаются только в личностном аспекте. Но слово «свобода» явно более узко по смыслу и не выражает истинного духа русского народа. Почему так происходит? Разность смыслов при внешней синонимичности пары «воля» — «свобода» в русском языке делает это слияние сложным, противоречивым: в — основном, значения слова «свобода» определяются как «благо — не — для — всех», а только для «рода», «своих», «для жителей слободы» [24, с. 46]. Это весьма близко подходит к определению Марциана в 1-й книге «Институций», который связывает «право» с принадлежностью к «роду», «своим»: «Иногда мы говорим “право” о род-

ственных связях <...>, мне принадлежит право родства или свойства» [9, с. 86]. Следовательно, можно предположить, что значение русской дефиниции «свобода» как права «для своих» идентично римскому праву.

«Свобода» подразумевала «пребывание за оградой», определенную защиту властями, аналогичную законам римских квиритов, тогда как «воля» предполагала «божий покров» и особую силу духа, умение самостоятельно выживать, справляться с трудностями. Необходимо отметить, что вначале значение слова «воля» имело исключительно смысл «божественного права», затем, во времена русских республик, примерно до XVI века, обозначало удостоверение «собственности желания», а после падения «Господина Великого Новгорода» при усилении давления власти московских царей в результате смысловой перверсии стало отражать широкий спектр маргинальных оттенков противостояния власти: «безудержный», «бесшабашный», «бесцеремонный». «Бесшабашность» и тому подобные эпитеты отражают «своенравие» народа, что конечно не самая лестная характеристика. Но именно такими выглядели русские в глазах многих иностранцев, и даже собственных государынь, исходящих из Европы с завидной регулярностью со времен Петра I: «Свобода, душа всего, без тебя все мертво. Хочу повиновения законам, но не рабов; хочу общей цели — сделать счастливыми, но вовсе не своенравия, не чудачества, не жестокости, которые несовместны с нею» [4, 7].

Великий Г. Лейбниц, несколько раз «в посольствах» беседовавший с Петром I относительно устройства образования в Европе и России, отмечал: «Термин свобода очень двусмыслен. <...> дух не бывает свободен, если он одержим сильной страстью, так как мы тогда не способны хотеть как должно, то есть, обдумав надлежащим образом» [12, с. 174–175]. «Долженствование» в собственном волеизъявлении, «обдуманное действие» в реализации стремлений собственного «духа» — что тут от русской «воли»? Так скорее выглядит русская «свобода», но и ей «закон не писан». С русской «свободой» радуются каждому дню, ибо она кратковременна, как царская милость. Беспредельность власти государя — явление частое при монархии, но в России в отличие от большинства стран Европы только за XVII век три раза случались попытки ограничения царской власти: в 1606 году при Василии Шуйском, и две — в 1610 году, при попытке поставления королевича Владислава. Петр, памятуя свои (трижды!) победы от стрельцов в Лавру, в дальнейшем сделал невозможной попытку любого сопротивления власти. Поэтому сакрализация власти монарха в России была условно-картинной, а вот вера была настоящей.

С ростом самодержавия в 1702 году обозначилось и противоречивое отношение государя Петра I к народу: по словам А. С. Пушкина, «Петр Великий в Петербурге <...> запретил коленопреклонение, а как народ его не слушался, то Петр Великий запретил уже сие под жестоким наказанием, дабы, <...>, народ ради его не марался в грязи» [18, с. 96]. Великий русский поэт ссылается в подборе сведений на серба Орфелина Захария, написавшего «Житие Петра I» и ссылавшегося в свою очередь на сведения из русских и иностранных архивов, но, увы! — в его книге о подобных упражнениях государя в «любовь к своему

народу» нет ни единого слова. Упоминание, очень близкое к Пушкину, но без ссылки на указ, есть у Якова Штелина в его сборнике анекдотов о Петре I [26, с. 92]. Тем не менее, коленопреклонение особым указом было отменено потомком Петра I — императором Александром III. Характерно, что нравственная глухота Александра III, запечатленная в истории с К. И. Гуниусом, была чертой многих Романовых, имевших иные понятия о чести и достоинстве людей, нежели у большинства их подданных. Поэтому, можно скорее поверить желанию, подобному Петру I, «идти напролом», (как отмечено в дневнике юного Александра в январе 1869 года), чем желанию исправить несправедливое унижение своего народа.

Отмененное 19 января 1723 года Петром I «холопство» должно было изменить и стиль подачи царю челобитных. Но, хотя именитые и знатные подписывали теперь свое имя — отчество полностью вместо прежних «Ивашек», приписать «от нижайшего раба» не забывали, а значит в истинном своем положении «раба царева» не обманывались. Да и кто бы посмел обращаться к царю иначе, когда одна только воля властелина решала судьбы и имущественные права? Закон был государь, а государь был закон. Феофан Прокопович писал: «Может Монарх Государь законно повелевати народу не только все, что к знатной пользе отечества своего потребно, но и все, что ему ни понравится, только бы народной пользе не вредно и воле Божией не противно было» [23, с. 49]. Действительно, «во благо» принимались законы, многие из которых становились еще при жизни Петра I недействующими: о возрасте брачующихся, который был существенно поднят Петром I, но встретив активное сопротивление населения, дворянства и Синода, сошел на «нет»; о запрещении принуждения ко браку, в чем люди увидели ломку патриархального уклада.

А. И. Загоровский отмечал заслуги царя в области свободы женщин: «Это <...> вызвано было мерами <...> государя, направленными на поднятие значения личности русской женщины в обществе и в особенности в семье» [7, с. 139]. И хотя часть указов: о бритье бород, ношении иностранной одежды или запрещении венчаться «дуракам» выглядели анекдотично, но на деле выражали полное соответствие русскому варианту беспределной власти царя. Люди помнили о способности русских женщин в республиках к торговле и управлению, а если надо, то и к борьбе с врагами. Засилье в семьях мужчин над женщинами проявлялось как реакция на засилье мужчин властями, «гнобление» их «русского духа» фактическим бесправием, неустойчивостью существования, приобретая и другие причудливые, иногда уродливые формы: разбой, бунты, убеги, раскольничество и сектантство. Но чаще русский народ принимал «самодурство царевой заботы» смиренно, как испытание от Бога, не имея сил для иной защиты: «И я, еще и не весьма последний человек, а суда не сыскал. Как же сыщет суд, кто мизирнее меня? Только что об обидах своих жалуйся на служивой чин богу» [19, с. 46].

Нигде в Европе не случалось такого количества пострижений добровольных и принудительных в монастыри по самым разным поводам. И, если церковно-официальная линия принимала от своих государей любые поношения, то народ

предпочитал поношению общение с Богом, к чему не было особенных препятствий: монастыри на Руси процветали. Насколько была могучей сила монастырей до сих пор напоминает нам одноглавый герб, водруженный Патриархом Никоном на Типографской башне Иверского монастыря, символически отражающий мечту Патриарха о единоначалии русского государства под управлением Бога. Впрочем, царь-батюшка Алексей Михайлович, одно время благоговейно внимавший Никону, быстро спохватился, испугавшись влияния харизматичного церковного лидера с титулом «Великого Государя», и не дав прорасти никоновскому семуни свободы, отправил Патриарха пожизненно в отдаленный монастырь. Россия вплоть до Петра встречала своих государей, как дарованное свыше благо, «бля челом», «упрашивая до нескольких раз» при поставлении на царство. Эта условность, картинность добровольного уничижения в Старой Руси приобретала тем больший размах, чем сильнее проявлялась деспотия. И если Михаила Романова почитали за «батюшку», то фигура Ивана VI Грозного имела противоречивые черты сакрально-демонической личности.

Еще более противоречивой в глазах народа была фигура Петра I. Тем явственнее обозначалась Новая Россия и закончилась Старая Русь от точки, поставленной коронаванием ее первого императора: пьедестал императорской власти стал недостижим. В отношениях между царем и народом навсегда исчезла благоговейная семейная интимность, взаимное уважение, что стало препятствовать продвижению законов, имеющих целью явное благо для народа. Оценить в полной мере реформы Петра I, особенно касающиеся доступности образования для бедных, народ смог оценить много позже, когда в России появилась плеяда блестяще образованных людей, в том числе и выходцев из народа. Но наступления на основы веры и связанные с этим нововведения народ воспринимал крайне негативно. Около 15 различных указов и распоряжений, начиная с декабря 1700 года, относительно «борьбы с нищенством», вернее с нищими, большинство из которых не было реализовано, свидетельствуют о том, что терпение русского народа заканчивается там, где начинается наступление на его духовность. Нищих «били нещадно батожьем», арестовывали, а подающих милостыню «хватили» и брали с них пеню, но «тем никогда не унять, да и невозможно унять <...> того, чему «Бог положил предел», если указ «учинен не весьма здраво» [19, с. 45].

Русское «уничижение» идет от «нищеты духа», невинности ума, добросердечия, и возможно только в добровольном порядке, как некая снисходительность родителя к неразумному «дитяти», который вообразил себя господином над родителем. Эти странные «игры в уничижение» никогда не были понятны на Западе, но они становятся понятными в православном монашестве, в поисках «нищеты духа», «особой милости» от Бога, что свидетельствует о тонком крае, за который не дано заглянуть никому, не имеющему понятия о духовном. Русский народ духовен не сознательно, как европеец, а бессознательно: истинно подчинен не человеку, а одному Богу, а остальное — «от лукавого»: «стерпится» — «слюбится», и той любовью «очищается», а «очистившись» — освобождается, «воспаряется душой» до Бога, до небес — и вот оно: Благо, Счастье, Свобода.

Впервые употребление слова «воля» с таким значением были обнаружены в Новгородской республике. Но «подобная трактовка воли долгое время огорчала московских государей: воля должна быть одна» [10, с. 37]. А потом произошло уничтожение русской воли руками русских, то есть то, что обычно и происходит «в ослеплении благородных страстей» [22, с. 167], когда были «нанесены России раны, несовместимые с ее прежней жизнью». Эта «несовместимость» заключалась в том, что «свободный, вольный человек уже исчез» [21, с. 74], и власть московских царей уже ничто не сдерживало. Можно сослаться на Чаадаева и многих, многих тех, кто унижая и унижаясь, восхвалял чужой «дух» и чужую славу, говоря, что русские давно потеряли нить духовности в отличие от Запада, а к цивилизации до Петра и не приближались. Но не так — то легко потерять то, что варилось в котле «русского духа» более тысячи лет.

Три века в России существовали республики: Новгородская, Псковская и Вятская земля. Допетровская Европа, затянутая в монархические корсеты, знала только крошечные республики в Швейцарии, Сан-Марино, Дубровницкую республику, южные республики в Италии с правлением дожа и три вольных германских города: Гамбург, Любек и Ганновер, активно сотрудничавшие с русскими. Русские купцы в качестве партнеров «на равных» торговали с 73 городами Европы, что подтверждается договором с Ганзой от 1391 года. Купцы Вятки, Новгорода и Пскова при каждом торговом дворе ставили церкви, имели свои законы: многовариантные Русские правды с 1016 года, Кормчие с 1274 года. Эти варианты законов были ничем не хуже многих законов Европы, а во многом и перекликались с ними, например, с «Салической правдой», составленной франками на основе традиций германского племени на рубеже V–VI веков. О развитом русском законодательстве свидетельствует факт, что Стоглав 1551 года и Уложение 1649 года были основой многих законодательных актов при Романовых вплоть до 19 века.

Глава Российского Императорского Дома Мария Владимировна Романова однажды высказала следующее: «Я убеждена, что наилучшей системой является сочетание наследственной монархии с демократическим правительством. Такая система соединяет в себе лучшие качества государства — семьи и государства — акционерного общества» [16]. Вполне возможно, что Россия обрела бы новые качества свободной страны, пойдя она этим путем. А тогда, в Европе петровского времени, такие качества обнаружила Англия, значительно повлиявшая на продвижение в Европе идей свободы в XVII–XVIII веках, особенно с принятием Билля о правах 1689 года. Ранее, в 1610 году было утверждено, что «король не имеет никаких прерогатив, кроме тех, которые ему позволяет закон страны» [30]. «Закон превышает короля» — это английский принцип свободы, который вразрез идет с российским принципом, озвученном Ф. Прокоповичем: «Самодержавный Государь человеческого закона хранить не должен, <...> от человека судим быти не может» [23, с. 27]. Соблюдение принципа гражданской свободы позволило Англии отменить рабство на десятки лет раньше, чем Россия отменила крепостное право. Понятно, что Прокопович утверждает «законность» монархии, ссылаясь на Ветхозаветные постулаты «власти от Бога», и поэтому,

рассуждая о монархии, ограниченной парламентом, говорит об этом, как о «преступной» и «беззаконной» власти.

Может показаться, что гражданские и политические права обеспечивают народу свободу, иначе для чего бы они создавались. Но, в России процветало на протяжении трех веков народное правление, развивались собственные ремесла и торговля, росли города, пока большинство стран Европы и Англия образовывали, укрепляли и распространяли на весь свет институт колонизации и рабства. Заслуживает уважения человек или народ, требующий от других обеспечить себе определенное экономическое и политическое достоинство. Вопрос только в том, на чьих спинах служится эта месса? Русские гибли перед Богом и царем, но никогда не жили за счет иностранных рабов: в наемниках и батраках у Европы не ходили, чужих сапог не мыли, навязанное насилие со спинок скидывали, а со своими тиранами играли в свои собственные метафизические игры. «Червенная Русь» родилась свободной, ушла от поляков на восток и север, оставляя слабых и чересчур гибких завоевателям [28, с. 4]. А там, объединившись с Великой, Малой и Белой Русью, подпала под тиранию собственных правителей и закончилась семидесятилетним правлением Красной Москвы. Выйдя из Ладоги от Господина Великого Новгорода, Госпожа Русь Великая, Малая и Белая вернулась к демократическому правлению.

Но в основе демократии лежит много больше, чем форма правления. Путь к свободе лежит через самоуважение и укрепление «духа» народа. «Дух» обнаруживает себя раньше всего в языке: подборе основных значений, синонимов, поэтических сравнений, песен, юридических терминов. Речь народа — это дыхание его свободы, принцип его жизни. Когда народ перестает говорить то, что лично чувствует и думает на своем родном языке, если для личной мечты о свободе использует стандартные выражения — он перестает быть самим собой, унифицируется, умирает как нация. Слова теряют смысл и содержание, если люди говорят «как все», используя только внешнюю оболочку слов, за которой скрывается пустота мысли. Такой процесс наблюдается и сейчас в Европе. Но началось это в петровское время. Это подтверждает и мрачное пророчество Милля: «Европа, по моему мнению, решительно приближается к китайскому идеалу совершенного сходства людей» [14, с. 159]. «Народ может идти вперед, а потом вдруг остановиться. Когда останавливается он? Когда в нем исчезает индивидуальность» [14, с. 156].

Общеизвестна фраза, произнесенная в 1772 году адвокатом сбежавшего раба Сомерсета: «воздух Англии уже давно слишком чист для раба, и каждый человек свободен, кто дышит им» [29]. Эта мысль была мгновенно подхвачена, и в виде «принципа Сомерсета» или «принципа свободы» стала частью английского общего права. Философ Джон Локк, а вслед за ним и лорд Кэмден, сформулировали принцип взаимоотношений человека и государства, при котором индивидуум может делать все, что не запрещено законом. Девизом его стали слова: «жизнь», «свобода» «собственность». Такое щепетильное отношение к собственности индивидуума стало в Англии, а затем и в Европе маркером «свободного общества». Малейшее покушение на собственность расценивалось как своеволие, признак негодного правительства. Но нельзя сказать, что Европа считала именно Англию

«свободной страной». Жан Жак Руссо высказал следующее: «Английский народ считает себя свободным: он жестоко ошибается. Он свободен только во время выборов членов Парламента: как только они избраны — он раб, он ничто» [20, с. 281]. Без сомнения, в каждой цивилизованной стране найдется с десяток полемистов, способных в каждом из деяний, направленных на расширение прав и свобод отыскать нечто сводящее на «нет» устремления государей или правительств, особенно когда дело касается других стран. Эти мнения можно аргументировать вполне убедительно, но факты и вытекающие из них возможности говорят следующее: в 1215 году именно в Англии была принята Великая хартия вольностей, положившая конец беспредельной монархической власти предьявлением королю требований «свободных людей».

Так действительно случилось в 1641 году, когда Палатой общин английско-го парламента была утверждена «Великая ремонстрация» — акт, который представлял собой список злоупотреблений королевской власти и требовал обеспечить защиту частной собственности от притязаний короны, свободу торговли и предпринимательства. Дело закончилось казнью одного из советников короля с формулировкой «за покушение на вольность страны», а спустя 8 лет — казнью самого короля Карла I. Так на деле осуществлялся принцип взаимоотношений англичан с государством, который не допускал любые действия короля и правительства, идущие вразрез интересам народа. Именно осуществленное свободное действие — принятие соответствующих законов относительно подотчетности власти народу — дало такую возможность.

Другой принцип: «равной возможности для всех» хорошо выразил Т. Рейнсборо: «Самый последний бедняк в Англии должен иметь возможность прожить такую же жизнь, как и самый могущественный человек, <...> каждый человек живущий при правительстве, сначала должен дать согласие на такое правительство» [5, с. 49]. Это реализовалось в Англии устройством разветвленной системы социальной помощи: детям, инвалидам, бедным, неимущим — и десятки лет спустя вызывающей восхищение многих русских и европейцев. Обеспечение «свободы субъекта» не только на территории страны, но и «за морями» исключало незаконное или произвольное лишение свободы гражданина королем или членом парламента, что было закреплено юридически в 1679 году во времена правления короля Карла II, когда парламентом Англии был принят знаменитый Habeas Corpus.

Таким образом, следует признать очевидным, что государственное устройство до XVIII века не было решающим фактором в определении общества как «свободного», хотя общая тенденция к переустройству монархических режимов в республики была уже заложена Нидерландами. Но если Англия смогла путем ограничения власти короля сохранить монархию, то Генеральные штаты Вестфальским мирным договором 1648 года объявили Нидерланды свободными и независимыми от власти испанского монарха. Образованные семь республик постановили, что никто не должен подвергаться преследованию на основании религиозного выбора, но Голландия и Зеландия утвердили у себя только одну религию, что исключало объединение католиков и протестантов.

Безусловное лидерство Нидерландов, в частности Голландии, в экономике, промышленности, народном хозяйстве, культуре и искусстве вызывали в Европе восхищение и стремление к подражанию. И Россия, и Англия были в свое время прилежными учениками голландцев. Однако технические новинки перенять проще, чем уподобить свою жизнь тем, кто открыл для себя свободу. Проблема была глубже, чем неумение или нежелание что-то менять. Христианский мир оставался разделенным, и, это обстоятельство влияло на мировоззрение. Поэтому протестантские Нидерланды долгое время оставались одними из немногих республик в Европе и первой в мире буржуазной республикой. А когда фактически осуществлявшие верховную власть в республике штатхаудеры длительное время (с 1702 по 1747 годы) не выбирались из-за напряженных политических дебатов между оранжистами и республиканцами — наступил упадок, вызванный национальной нестабильностью, и Нидерланды потеряли свое первенство в Европе. Но важно то, что Договор о создании Утрехтской унии, являющийся первым актом конституционного значения в Нидерландах, был подписан уже в 1579 году, после чего возник правовой прецедент становления свободы граждан на основе общественного договора. Именно этот договор независимых республик стал для многих стран примером гражданской свободы и возможности установления конституции в монархическом государстве.

Другие страны, в частности, Франция, сохраняли средневековое римское право не только как важнейший источник действующего права, но и как составной элемент формирующейся национальной правовой культуры. Во Франции существовал сборник обычаев Кутюмы Бовези (около 1283 года), который подтверждал принцип непреложности правовых обычаев не только для местных жителей, но и для государственной власти. В XVI веке во Франции даже сложилась своя школа римского права, получившая название «школы гуманистов». Труды ученых этой школы Ж. Куяция и Ж. Годофроя содержали конструкции римского права, включенные после революции во французские законы. В петровское время известны были имена великих философов и просветителей Франции, взгляды которых во многом перекликались с голландскими и английскими философами этого времени.

Основной проблемой было разделение взглядов по религиозному признаку: часть философов выстраивали теории на основе веры, а другие скептически относились к необходимости включения принципов веры в философию. Декарт открыто заговорил о субъекте, свободном от религиозного детерминизма, а идеи веры в Бога наполняют философию Паскаля. Эти взгляды подготовили почву целой плеяде философов XVIII века: Вольтеру, Гольбаху, Дидро и многим другим. Несомненно, взгляды этих философов, их идеи личной независимости в свободном обществе привели французов к революции. Тогда и Франция, и вся Европа осознала, насколько кровавым может быть путь к свободе.

«Хороший закон, — считал Т. Гоббс, — это тот, который необходим для блага народа и одновременно общепонятен» [3, с. 270]. Германия, будучи великой империей, изобрела донельзя простой и действенный механизм свободы, который заключался в том, чтобы связать бессрочным обязательством (присягой)

всех подданных империи «не совершать насилия в любой его форме». Около 1230 года ангальтский рыцарь и судья Эйке фон Репков составил сборник для округа Магдебург, в который вошло обычное право Саксонии и других областей с некоторыми добавлениями из канонического права. Сборник получил название «Саксонского зеркала» и постепенно стал основным юридическим документом, действующим на территории всей империи. По «Саксонскому зеркалу» каждый христианин обязан был трижды в году участвовать в церковном суде и столько же — в светском, чем поддерживалось участие в исполнении закона и вырабатывалось стойкое уважение к нему. «Нарушениями статута мира» признавались и подлежали воспрепятствованию любые действия, мешающие свободному и безопасному передвижению германцев и иностранцев, незаконное заявление претензий, ущемляющих различные права граждан. Провозглашалась необходимость замещения должности судьи только достойными людьми, утверждался принцип суда равных, с участием высших по положению или равных свидетелей. Этот закон предназначался для собственно германских территорий империи. Для Италии же были разработаны гораздо более обширные и разработанные своды законов.

Несомненно, история свободы в Европе имеет долгий путь. Множество законов говорит нам о том, что стремления людей к свободе были не бесполезны. Выдающиеся политические деятели, философы, ученые принимали непосредственное участие в разработке идей свободы. Народ выражал свое стремление к свободе согласием с законами или их неприятием, нередко своей жизнью пролагая путь ко всеобщей мечте. Европейское стремление быть счастливыми и свободными ничем не отличается от стремлений к свободе россиян. Безусловно, представления о путях достижения свободы для любого народа не могут быть одинаковыми, что может приводить к конфликтам, в том числе, и вооруженным. Нет сомнений, что «наша брань не против крови и плоти, но <...> против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» [15, с. 6.]. Но что стоит свобода без людей?

ЛИТЕРАТУРА

1. Акинфиева В. В., Воронцов С. Г. Публичное, частное, цивильное и гражданское право: содержание понятий в древнеримских и современных доктринальных источниках // Вестник Пермского университета. Юридические науки. — 2020. — Вып. 48. — С. 226–247.
2. Варзин А. В. «Свобода» в словарной фиксации XIX — начала XX века: отражение трансформации смыслов под влиянием либеральной идеологии // Политическая лингвистика. — 2011. — № 1(35). — С. 206–212.
3. Гоббс Т.: в 2 т. / — М.: Мысль, 1989–1991. — Т. 2. — 735 с.
4. ГПИБ / Т. 7. — 1871. — 122/458, 7)
5. Дженкинс С. Краткая история Европы / Пер. с англ. Г. Бородина. — М.: Альпина нон-фикшн, 2022. — 484 с.

6. Дигесты Юстиниана / Пер. с лат.; Отв. ред. Л. Л. Кофанов. — Т. I. 2-е изд., испр. — Кн. I–IV. — М.: Статут, 2008. — 584 с.
7. Загоровский А. И. Курс семейного права (репринтная копия) / А. И. Загоровский. — Одесса: Тип. Акц. Ю-Р О-ва Печат. Дела, 1909. — 574 с.
8. Кассирер Э. Философия Просвещения. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. — 400 с.
9. Ковылина Р. В. Рецепция римского права в законодательстве России // Молодой ученый. — 2010. — № 7 (18). — С. 188–190.
10. Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. — Л.: Изд. Лен. ун., 1986. — 312 с.
11. Кругликов Л. Л., Смирнова Л. Е. Унификация в уголовном праве. [Электронный ресурс]. — URL: <https://iknigi.net/avtor-lyudmila-smirnova/98722-unifikaciya-v-ugolovnom-prave-lyudmila-smirnova/read/page-1.html> (дата обращения: 30.06.2022).
12. Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. II // Соч.: в 4 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1983. — 686 с.
13. Локк Дж. Сочинения в 3-х т. / под ред. И. С. Нарского, А. А. Субботина. — Т. 1. / Опыт о человеческом разумении. — М.: Мысль, 1985. — 621 с.
14. Милль Д. С. О свободе / пер. с англ. В. Гергада. — Лейпциг (Наумбург): тип. Г. Петца, 1861. — 253 с.
15. Новый Завет. Перевод Российского библейского общества, Еф. 6.12
16. Ответы Главы Российского Императорского Дома Ее Императорского Высочества Государыни Великой Княгини Марии Владимировны на вопросы газеты «Российские вести» // Российский Императорский Дом. [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.imperialhouse.ru/rus/word/maria/1330.html> (дата обращения: 30.06.2022).
17. Платон. Диалоги / пер. с древнегр.; сост., ред. и автор вступ. статьи А. Ф. Лосев; автор примеч. А. А. Тахо-Годи/ — М.: Мысль, 1998. — 607 с.
18. Пушкин А. С. Собрание сочинений в 10 томах. — М.: ГИХЛ, 1959–1962 // Т. 8: История Петра I: Записки бригадира Моро-де-Бразе. — М.: ГИХЛ, 1962. — 496 с.
19. Посошков И. Т. Книга о скудности и богатстве: и др. соч. / ред. и коммент. Б. Б. Кафенгауза. — М.: АН СССР, 1951. — 409 с.
20. Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре. Трактаты / Пер. с фр. — М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. — 416 с.
21. Сыромятников Б. И. История русского государственного права // Лекции прив.-доц. Б. И. Сыромятникова, читан. в Моск. коммерч. ин-те в 1908/9 акад. году. [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.prlib.ru/item/1291209> (дата обращения: 30.06.2022).
22. Федотов Георгий Петрович. IV том. Статьи 30-х гг. XX в. // Россия, Европа и мы. [Электронный ресурс] — URL: <https://predanie.ru/book/219980-stati-30-h-gg-xx-v-/#/toc30> (дата обращения 30.06.2022)
23. Феофан, архиепископ Новгородский, (Прокопович, Елеазар). Правда воли монаршей / М.: Синодальная типография, 1726. — 65 с.

24. Чечулин В. Л. О различии этимологии слова «свобода» в русском и иных языках. [Электронный ресурс]. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/o-razlichii-etimologii-slova-svoboda-v-russkom-i-inyh-yazykah> (дата обращения: 11.07.2022)
25. Штелин Я. Я. Подлинные анекдоты о Петре Великом, собранные Яковом Штелиным: Исторический роман. Часть первая. [Электронный ресурс]. — URL: <https://iknigi.net/avtor-yakob-shtelin/123493-podlinnye-anekdoty-iz-zhizni-petra-velikogo-slyshannye-ot-znatnyh-osob-v-moskve-i-sankt-peterburge-yakob-shtelin/read/page-5.html> (дата обращения: 30.06.2022)
26. Энциклопедия эпистемологии и философии науки. [Электронный ресурс]. — URL: https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/slovari_ehnciklopedii/ehnciklopedija_ehpistemologii_i_filosofii_nauki_pod_red_i_t_kasavina/23-1-0-1177 (дата обращения: 30.06.2022)
27. Ярмолицкая Н. В. Английское свободомыслие и его влияние на развитие духовной культуры XVII–XVIII в. [Электронный ресурс]. — URL: <https://moluch.ru/archive/69/11905/> (дата обращения: 11.07.2022)
28. Орфелин Захарија Житије и славнија дела государја императора Петра Великаго самодержза всеросијскаго. [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.prilib.ru/node/408477/source> (дата обращения: 11.07.2022)
29. R v Knowles, ex parte Somerset (1772) 20 State Tr 1; (1772) Lofft1. [Электронный ресурс]. — URL: <https://en-academic.com/dic.nsf/enwiki/700599> (дата обращения: 30.06.2022).
30. (1611) 12 Co Rep 74, [1610] EWHC KB J22, 77 ER 1352. [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.bailii.org/ew/cases/EWHC/KB/1610/J22.html> (дата обращения: 30.06.2022).

Щуплов Павел Алексеевич,
кандидат философских наук, независимый исследователь,
pavelschuplov@gmail.com

НЕВИДИМЫЙ МИР, ИЛИ СВИДАНИЕ С ПРИЗРАКАМИ В РОМАНЕ АНДРЕЯ БЕЛОГО «ПЕТЕРБУРГ»

В данной статье рассматривается философская и эзотерическая проблематика романа Андрея Белого «Петербург»; устанавливается непреходящая актуальность рассматриваемого произведения; проясняются некоторые мифологические основания петербургской топики; актуализируется проблематика, связанная с бессмертием души; рассматриваются вопросы метафизического порядка.

Ключевые слова: сакральное, знание, четвёртое измерение, Петербург, Пещера, театр теней, ад, Аид, хтонический, лунный свет, таинственный незнакомец, Медный всадник.

Schuplov P. A.
*THE INVISIBLE WORLD, OR AN APPOINTMENT WITH GHOSTS IN ANDREI
BELY'S NOVEL "PETERSBURG"*

In this article discusses the philosophical and esoteric problems of Andrey Bely's novel «Petersburg» are considered; the enduring relevance of the work under consideration is established; some mythological foundations of the St. Petersburg topic are clarified; actualized issues related to the immortality of the soul; questions of a metaphysical order are considered.

Keywords: sacral, knowledge, fourth dimension, Petersburg, Cave, shadow play, hell, Hades, chthonic, moonlight, mysterious stranger, Bronze Horseman

«О, зачем мы бесплотные тени?»
— «Милый друг! погоди, погоди!»
В. И. Иванов «Лунные розы»

Культовый метафизический роман Андрея Белого «Петербург» увидел свет в 1913 году. Однако вскоре после первой публикации автор начинает работу по перекраиванию произведения, и, через промежуток почти в 10 лет, в 1922 году в Берлине выходит вторая редакция «Петербурга» (в этом же году

состоялась премьера немого экспрессионистского фильма ужасов немецкого режиссёра Фридриха Мурнау «Носферату, Симфония ужаса», являющегося своего рода «классикой жанра»), и именно эта версия «Петербурга», значительно видоизменённая, становится впоследствии «классической». В произведении живописуется внутренняя жизнь столицы империи на изломе времён: «Белый точно указал дату событий, которые отображены в его романе, — октябрь 1905 года» [1, с. 12]. Считается, что, начавшись событиями «Кровавого воскресенья», 1905 год положил начало тем событиям, которые мы сегодня называем «Первой русской революцией». Проходившие по стране тогда забастовки вынудили Николая II пойти на уступки народу («Октябрьский манифест» не только ограничивал полномочия царя, но также провозглашал целый ряд гражданских и политических свобод). Создание «Петербурга» отчасти обусловлено реформами, что были произведены в описываемый в романе период, и в этом смысле произведение аутентично самому духу русской революции.

Первое издание «Петербурга» было осуществлено (не без помощи Александра Блока) издательством «Сирин», в котором печатались символисты. Петербург — роман эзотерический. Всё происходящее на страницах произведения — своеобразный *театр теней*, а все его герои — марионетки (что, впрочем, с известной долей справедливости можно сказать и о, собственно, читателе, сколь бы не был он прозорлив). Петербург — роман экспрессионистский, театральный. Авторская адаптация «Петербурга», пьеса Белого «Гибель сенатора» неоднократно ставилась в театре и имела немалый успех у советского зрителя, в 20-е годы XX века.

«Если Петербург не столица, — говорится в прологе, то — нет Петербурга. Это только кажется, что он существует» [1, с. 24]. Исходя из этого положения, можно догадаться, что роман вовсе не о *здоровом смысле*, но об *ином* — о *том* неочевидном и кажущемся, *что*, словно *бездна*, при долгом в неё вглядывании, *лишает рассудка*. Так *что* или *кто* выступает проводником такого рода *другого* смысла? Кто скрывается за маской таинственного незнакомца, что на страницах произведения представляется жителем загадочного *четвёртого измерения*, частью которого, по его же уверению, и является Петербург. Не есть ли он просто плод чьего-то расстроенного воображения? Персонажи романа подвержены постоянным наваждениям, обуславливающим их восприятие происходящего с ними. Отсюда фантазмагория и гротеск. Петербург Андрея Белого — словно *страна сновидений* и, в этом смысле, уместно процитировать строки из стихотворения Эдгара По (в переводе В. Брюсова): «Всё, что зрится, мнится мне, Всё есть только сон во сне» [6, с. 977]. Таково ключевое ощущение произведения. Петербург в изображении А. Белого — город-призрак, город-симулякр, за туманной витиеватостью барочных фасадов которого скрывается нечто глубоко ему чуждое, если не сказать *враждебное*.

Петербург — это место встречи, «точка касания» Запада и Востока, прошлого и будущего, внутреннего и внешнего, прозаического и поэтического, противоположного и того же самого. На страницах романа зеленоватые невиские воды отождествляются с водами Леты. Л. К. Долгополов полагал, что, через сравнение

Невы с Летой, «Белый подчеркивает проводимую в романе мысль о нереальности, «потусторонности» Петербурга» [1, с. 363], и с этим трудно не согласиться. Что ж, попробуем понять характер самой этой *нереальности*. Отождествляя воды романа, как воды мифические и действительные, автор задаёт, скажем так, загробный контекст. Поскольку, согласно древнегреческому мифу, река забвения Лета протекает в Царстве мёртвых, в Аиде, то *потусторонность* и *нереальность* Петербурга имеют хтонический характер. Аид (происхождение названия доподлинно неизвестно, ассоциируется с древнегреческим αἴδης — «невидимый») есть верховный бог подземного мира — Царства мёртвых, а также — некоторое место, куда попадают души после расставания с собственным телом. С известной долей погрешности, Аид может быть проассоциирован с Инферно.

Как Аид или ад, загробный *Петербург* есть ни что иное как *состояние ума*, в котором пребывает множественное «я» его сумеречных обитателей. Оно, то есть это множественное «я», пребывает в аде по причине не-знания. Однако что тогда *знание*? Например, если принять за аксиому положение, согласно которой *знание* есть умение соответствовать собственной природе, то, для достижения такого *знания*, может быть вполне достаточно следовать естественному закону, внутреннему чувству. Например, в романе Ф. Рабле девиз такого рода *следования* гласит: «делай, что хочешь», то есть: соответствуй своему *желанию*, своей индивидуальной природе. Это хорошо — но, чтобы следовать, надо бы сперва обнаружить эту свою природу, постичь *желание*. В психической конституции «я» человека находится где-то посередине между личностью (внешним планом), и, собственно, природой (самость, «self»). Согласно тайному канону, движение к *знанию*, самоосвобождение души, сопровождается переживанием экстаза, когда человек познаёт себя. Это демоническое движение осуществляется через *узнавание* и *уподобление*, и пока желательное состояние не будет достигнуто, человек пребывает в стране призраков-симулякров — в месте, что в учении об идеях Платона опознано как *Пещера*, а в символистском романе Белого — как *Петербург*.

Действующие лица, или лучше сказать — *силы*, произведения Белого, по сути, призраки, которые, между прочим, рефлексировать на тему собственной *призрачности*, тем самым как бы *выделяя* бытие. Они обретаются в астральных сновидениях. Так — революционер-подпольщик Александр Иванович Дудкин встречается с *таинственным незнакомцем*. Есть ли он просто фантом, порождение «мозговой игры», или же — нет, в сущности, не имеет значения, ведь, как писал автор: «Мозговая игра — только маска; под этуою маскою совершается вторжение в мозг неизвестных сил». Речь идёт о силах тьмы, что через внутренний голос, словно демон, обращаются к Дудкину, кое-что сообщая о *Петербурге* и, собственно, читателю: «Для русской истории Петербург — это пунктик... Возьмите-ка карту... Столичный наш город, украшенный памятниками... принадлежит к стране сновидений — об этом не принято вспоминать при составлении указателей; провинциал, не осведомлённый, считается с явной администрацией; а теневого паспорта нет у него» [1, с. 238]. Отсюда важнейшим фактором «столичности» жителя является *осведомлённость*, о которой речь пойдёт дальше.

Таинственный петербургский незнакомец толкует о некой загадочной *стране сновидений*, столицей которой, по его же уверению, и является сам *Петербург*. Однако, по неписанным законам этой загадочной страны, у неё может быть множество столиц, но остаётся открытым вопрос — в какой мере Российская империя на изломе времён тождественна этой *стране сновидений*? — Как минимум в той «точке касания», которой, согласно внутреннему смыслу романа, является *Петербург* (и только так). Пресловутая «страна сновидений», о которой говорит нам *незнакомец*, есть своего рода *внутренняя империя*, жителем которой он, этот *осведомлённый* столичный житель, в собственном смысле слова, является (замечим: этакий снобизм есть естественное право автохтона в чужеродном ему мире привнесённого и наносного, поскольку привычный физический внешний мир для него лишь как *оболочка*, что мы, напротив, ничтоже сумняшеся, привычно называем бредом, глупостью, путаницей... Ибо мир раздвоен: внутренний мир есть *потусторонний*, а внешний, напротив, *по эту сторону*... Но в романе чудесным образом параллельные пересекаются, что и воздействует на нас живительной силой...) Несмотря на то, что «столичный гражданин» не существует, и не может существовать, в принципе (как не может существовать отколовшаяся самость «не чуждого мистике революционера»), он, в силу известной осведомлённости, пусть в это и трудно поверить, всё-таки *есть*, просто...

Подобно вечно цветущему плоду, произрастающему в саду Эдемском, общение с *потусторонним*, как с себе подобным, запретно и соблазнительно. В Библии сказано, что *во многом знании много скорби*, и это свидетельствует о том, что влечение к познанию всегда было и поныне остаётся насущным желанием самой человеческой природы. Поэтому встреча с призраком-«допельгангером» есть, как-будто, встреча с самим собой, что, происходя каждый новый раз из заветного своего источника, актуализирует извечные *проклятые* вопросы, как *то*, например — *быть или не быть?* — Чтобы просто *быть*, не нужно сомнений, не нужно рефлексий — нужно умение или мастерство никогда не задаваться подобными вопросами вовсе. Но, напротив, чтобы *существовать* — это необходимо делать, причём снова и снова. Свидание с призраком есть в этом смысле возможность — возможность, которой сложно не воспользоваться (и не быть при этом не использованным ею).

Роман Андрея Белого — это фантазмагория: события, как было уже сказано, разворачиваются *где-то* на грани яви и сна, что, словно в воспалённом бреду, когда неотлично от галлюцинаций то, что происходит *на самом деле*, заставляет внимательного читателя по-другому взглянуть на себя, на жизнь в целом, попробовать совершить известную переоценку, примерить на себя костюм незнакомца... В эссе 1916 «Вдохновение ужаса (о романе Андрея Белого “Петербург”») Вячеслав Иванов писал: «Есть нечто устойчивое и прочное в этом зыблом мареве; в устойчивых и прочных очертаниях будет оно, думается, мерцать и переливаться воздушными красками и в глазах будущего поколения. Навек принадлежит истории эта поэма не только нашего художественного слова, но и нашего народного сознания, как ни странно утверждать это о бреде сновидца» [3] (кстати, именно благодаря В. И. Иванову А. Белый остановился в выборе

названия для романа на варианте «Петербург»). Роман А. Белого, действительно, продолжает жить своей таинственной внутренней жизнью, поскольку в нём — метафизика Петербурга — нечто, что остаётся неизменным, несмотря на времена, которым свойственно меняться. Обращаясь не то к герою не то к читателю, в характерной эксцентричной манере Белый предупреждал: «От себя же мы скажем: о, русские люди, о, русские люди! Вы толпы теней с островов не пускайте! Через летийские воды уже перекинута черная и сырая мосты. Разобрать бы их... Поздно... И тени валили по мосту; и темная тень незнакомца» [1, с. 36]. Сны и яви, дни и ночи, *свет и тени*, как цвета *чёрный и белый*, что в смешении дают *серый*, сливаются в «Петербурге» воедино до полной своей неразличимости. В этом мареве будто бы и нет времён года, здесь всегда *межсезонье*, с загадочным мерцанием в центре.

Согласно высказыванию автора, его «Петербург» полон «ощущением Сфинкса и пирамид». Это *ощущение* в принципе присуще «городу на Неве», в котором в 30-е годы XIX века перед фасадом Академии художеств на гранитной пристани были привезены и установлены египетские Сфинксы, которых, по всей вероятности, лицезрел ещё фараон Аменхотеп III. С одной стороны «ощущение Сфинкса и пирамид» отсылает нас к известной загадке, которую Сфинкс задал Эдипу (и которую Эдип сумел разгадать), а с другой — *ощущение* это есть выражение сгущающейся тьмы (символично, что 1913 год, когда в свет вышла первая редакция «Петербурга», случилась знаковая постановка авангардной оперы «Победа над Солнцем»). В романе передана атмосфера надвигающейся ночи, которая заберёт с собой старый мир. В этой бесконечной петербургской ночи лунный свет («мёртвый луч падал в окошко») играет особое значение — он даёт естественное освещение моментов свиданий с призраками Петербурга. Более того, лунный свет символизирует переходное состояние ума — от жизни к смерти, ведь, говорится в Библии, *и свет во тьме светит и тьма не объяла его*.

Среди сумеречных обитателей *Петербурга*, Николай Аполлонович Аблеухов — недоучившийся студент-философ, а также сын сенатора «весьма почтенного возраста» Аполлона Аполлоновича Аблеухова, представляется ключевым персонажем в романе, поскольку, как и в случае с Дудкиным, но в большей степени, происходящее с ним есть продукт «мозговой игры», которой чрезвычайно увлёкся молодой человек. Николай Аполлонович — фигура двойственная и эксцентрическая. Распознав двойственность Николая, сначала влюблённая в его идеальный образ в своей голове, молодая «генеральша» Софья Петровна Лихутина со временем начинает видеть всё совсем в ином свете. «Богopodobный лёд — и просто лягушачья слякоть» [1, с. 68] — так Софья Петровна выражает ощущение молодого человека. Чуждый мистицизму, рационалист и неокантианец, невольно связавшийся с деятельностью подпольной организации, Николай Аполлонович понимает, что в готовящемся террористическом покушении на сенатора, его отца (которого он одновременно презирает и жалеет), ему отведено самое деятельностное участие. Подпольная организация укоренена в потустороннем. Так в астральном сновидении расстроенному сознанию Николая является одно и то же видение — некий монгол, мирза Аб-Лай-Ухов, представ-

лящегося молодому человеку его стародавним предком. Лицо демонического пращура, словно маска, что примеряет Николай Аполлонович, внушает «монгольское дело», наставляет «пасынка» на путь революции, на разрушение заскорузлого «фасада» самого того здания, чем являлась Российская империя. С одной стороны, образ монгола напоминает нам о евразийстве, которым интересовался Белый, а с другой — он, этот древний туранец, есть просто божество хаоса, стихия, желающая воплотиться... Словно *театр теней, чистилище, или пещера, Петербург*, как писал Белый, есть *точка*, в которой, как в человеческой душе, что находится на перепутье миров, встречаются живые и *не-мёртвые*, и в этом её смертельное очарование, этой *точки*.

Город Санкт-Петербург исторически связан с мистической традицией русской литературы, восходящей к А. С. Пушкину. Творчество Андрея Белого богато цитатами и отсылками. Например, в «Петербурге» есть сцена, которая явно перекликается с пушкинским «Медным всадником», когда «Конь слетел со скалы» и когда «Понеслось тяжелозвонкое цоканье — через мост: к островам. Пролетел медный Всадник. ... Пролетела за линией линия, кусок левого берега. от раздробленной двери, с площадки, теперь начинались пространства луны; и чёрная комната открывалась — в неизъяснимости: посередине дверного порога, из стен, пропускающих купоросного цвета пространства, — склонивши венчанную, позеленевшую голову и простирая тяжёлую позеленевшую руку, стояло громадное тело, горящее фосфором. Встал Медный Пётр» [1, с. 243–245]. Эта сцена является едва ли не кульминационной, что символично, поскольку «Всадник» является символом города не в меньшей степени, чем, собственно, Сфинкс. Сошествие «Всадника» с постамента и последовательное появление его в гостях у подпольщика-революционера Дудкина происходит сразу же после общения последнего с *незнакомцем*. Таким образом, таинственное актуализирует таинственное, а тёмное — ещё более тёмное.

Итак, встречи с призраками в романе Андрея Белого «Петербург» указывают на философские, или, точнее, *теософские* аспекты произведения. Как сообщает Дудкину таинственный незнакомец: «Петербург: четвёртое измерение, не отмеченное на картах, отмеченное лишь точкою; точка же — место касания плоскости бытия к шаровой поверхности громадного астрального космоса — точка во мгновение ока способна нам выкинуть жителя четвёртого измерения, от которого не спасёт и стена» [1, с. 239]. Известно, что Борис Николаевич Бугаев (настоящее имя Белого) увлекался мистикой — отсюда влияние теософских идей на его творчество в целом и на роман «Петербург» в частности. Согласно теософской доктрине, *четвёртое измерение*, или *астральный план*, способность *видеть* в котором понимается как *ясновидение*, воспринимается, с одной стороны, как божественный дар, а с другой — как некоторая техника, которой можно научиться. Так или иначе, речь о некой сверхчеловеческой способности. Английский теософ Ч. Ледбитер в своей работе «Астральный план» писал: «хотя на физическом плане мы видим стороны стеклянного куба в перспективе, а дальняя сторона кажется меньшей, чем соседняя, что является иллюзией, на астральном плане они будут выглядеть так же, как на самом деле. Из-за этой особенности

астрального видения некоторые авторы описывают его как видение четвёртого измерения» [5, с. 16]. Отсюда «видение четвёртого измерения», *ясновидение*, или *божественное сознание* могут быть истолкованы как способность заглядывать в будущее, созерцать одновременно всё, что имеет свою последовательность, то есть когда в сознании, безусловно, определяющем бытие, одновременно есть и *то* и *другое* (в профаническом времени-пространстве *одно* отрицает *другое* и, следовательно, не могут быть вместе). Поэтому вышеуказанные параллели, *бытие* и *шаровая поверхность астрального космоса* (о которых толкует наш *не-знакомец*) могут быть истолкованы как макрокосм и микрокосм соответственно. Четвёртое измерение, которое часто понимают именно как *время*, в этом смысле сочетает и дополняет в себе три измерения пространства: длину, ширину и высоту. Таким образом, гости потустороннего мира, стихии, или сущности, наделённые способностью видения четвёртого измерения, есть тайна нашей собственной человеческой природы, разгадать которую нам предстоит в дальнейшем. А пока попробуем подобрать правильную оптику, найдём в себе нужную точку опоры, создадим *внутреннего человека*, что, как бы он не назывался — совестью, демоном, призраком, тенью, или двойником, будет служить некоторым ориентиром в движении по известному направлению — навигатором в *неизвестном* направлении.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белый А. Петербург. Роман. Вступ. Статья А. С. Мясникова, послесловие П. Г. Антокольского, коммент. Л. К. Долгополова. — М., Художественная литература, 1979. — 389 с.
2. Библия. Книги священного писания Нового и Ветхого завета. Trinitarian Bible Society, Tyndale House, Dorset Road, London, SW19 3NN, England.
3. Иванов В. И. Вдохновение ужаса (о романе Андрея Белого «Петербург») // Андрей Белый: pro et contra. — СПб.: Изд-во РХГИ, 2004. (Русский путь). — С. 401–410.
4. Иванов В. И. Стихотворения. Поэмы. Трагедия. — СПб.: Академический проект, 1995. — 480 с.
5. Ледбитер Ч. Астральный план / Пер. С англ. К. Зайцев. — М.: Амрита, 2016. — 128 с.
6. По Э. А. Ворон. Полное собрание сочинений. — М.: Иностранка, Азбука-Аттикус, 2021. — 1152 с.
7. Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль. — СПб.: Азбука-классика, 2015. — 704 с.

УДК 316.6+656.13

Юдин Георгий Львович,
студент, Санкт-Петербургский государственный
архитектурно-строительный университет,
george2602@yandex.ru

ТРАНСПОРТ КАК СОЦИАЛЬНОЕ И КУЛЬТУРНОЕ ЯВЛЕНИЕ И АНАЛИЗ ПРОБЛЕМ РЕАЛИЗАЦИИ ТРАНСПОРТНЫХ РЕФОРМ (НА ПРИМЕРЕ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА)

В статье рассматривается вопрос взаимодействия жителей города с его транспортной инфраструктурой. Был проведён опрос жителей города, посвященный проводимой в Санкт-Петербурге транспортной реформе, семантический анализ комментариев в социальных сетях. На основе данных были определены основные трудности, с которыми сталкиваются жители культурной столицы, уровень информированности населения о проводимых изменениях, отношение жителей города к реформе. По результатам исследования, основные сложности у пассажиров вызывают изменение маршрутной сети города, проблемы с оплатой проезда, загруженность дорог и транспорта. При этом большинство опрошенных положительно относятся к проводимым изменениям. Городским властям необходимо отладить вопрос взаимодействия с петербуржцами, для поиска наилучших решений.

Ключевые слова: транспорт, транспортная культура, транспортная психология, социология, дорожное поведение, деятельность, поведение

Yudin G. L.

TRANSPORT AS A SOCIAL AND CULTURE PHENOMENON AND ANALYSIS OF THE PROBLEM OF IMPLEMENTING TRANSPORT REFORMS (BY THE EXAMPLE OF SAINT PETERSBURG)

The current qualitative study is focused on interaction of city residents and transport system. As a part of the study, a survey about transport reform in Saint Petersburg and semantic analysis of texts of comments in social networks were conducted. The main difficulties faced by the residents of Saint Petersburg, the level of awareness of the population about the ongoing changes, the attitude of the residents of the city to the reform were identified. According to the results of the study, the main difficulties for passengers are caused by changes in the route network of the city,

problems with paying for travel, congestion of roads and transport. At the same time, most respondents have a positive attitude to the changes being carried out. The city authorities need to debug the issue of interaction with Saint Petersburg residents to find the best solutions.

Keywords: transport, transport culture, traffic psychology, sociology, traffic behavior, activity, behavior

Ни один город как территориальное образование и многонаселенный пункт не может обойтись без транспорта, без транспортной инфраструктуры и их использования. Процесс создания дорожной среды, размещения, эксплуатации транспорта — по сути есть явления культурные — это составляющие транспортной культуры. Транспортная инфраструктура включает в себя прежде всего материальные объекты: дороги, остановки, транспортные средства. Среда влияет на людей, а люди создают и модифицируют среду. А в условиях дорожного движения люди еще и являются частью этой среды — динамической — в отличие от константной или устойчивой материальной [2, 3].

Транспортные реформы, как таковые, призваны прежде всего изменить материальную составляющую транспортной культуры, например, заменить старые ТС на новые, более технологически продвинутые и более комфортные, обновить транспортную инфраструктуру, например, сделать более доступными для мало-мобильных категорий граждан остановки общественного транспорта.

Но внешнее и внутреннее связаны друг с другом. В зависимости от выбранной позиции мы можем настаивать либо на том, что внутреннее определяет внешнее, либо на том, что внешнее определяет внутреннее, но отрицать связи между ними точно невозможно. Следовательно, изменяя материальную составляющую культуру, транспортная реформа по умолчанию влияет на социальную составляющую. Учитывая, что и организация движения ТС тоже в соответствии с проводимой реформой претерпела некоторые изменения, то влияние на социальную составляющую транспортной культуры может быть достаточно существенной.

Санкт-Петербург — город, который был основан Петром Первым и был призван им для того, чтобы выполнять две основополагающие функции — окна в Европу и столицы Российской империи. Это налагало прежде всего особые требования на архитектурную среду города, она должна был в себе сочетать имперский шик с ориентацией на лучшие европейские градостроительные и архитектурные образцы. Такой город обладает особой культурой, бенефициарами которой являются и жители города. Соответственным образом должен реализовываться подход к организации работы транспортной системы города.

В 2022 году в Петербурге приступили к началу реализации транспортной реформы. Транспортная реформа в городе назрела давно: устаревшие, неэстетичные и опасные коммерческие маршрутки не вписывались в образ культурной столицы [4]; автобусы, трамваи и троллейбусы не всегда справлялись с пассажиропотоками, не были оформлены в едином стиле; система оплаты проезда изменялась от маршрута к маршруту; в самой маршрутной сети напрашивались изменения.

Реформа предполагала замену коммерческих маршруток более современным транспортом. Маршруты автобусов, троллейбусов и трамваев, задублированные коммерческим транспортом, должны были быть усилены. Вместо безальтернативных коммерческих маршрутов предполагалось организовать новые маршруты автобусов и троллейбусов. Также планировалась реорганизация системы оплаты проезда. По задумке весь транспорт должен был перейти на единую бескондукторную систему оплаты проезда с пересадочным тарифом. При этом наличного расчёта не должно было остаться вовсе. Предполагалось избавление от тарифных зон (двойной и тройной тариф на автобусах от Петербурга до Петергофа, Ломоносова, Сестрорецка, Зеленогорска). Для каждого вида транспорта (автобуса, троллейбуса и трамвая) предполагалось создания единого стиля оформления ТС.

В целом, идеи транспортной реформы соответствуют современным представлениям транспортных инженеров о том, какой должны быть система общественного транспорта в большом городе [1]. Однако, спланированная транспортная реформа не в полной мере способна решить проблемы Санкт-Петербурга. Например, она полностью игнорирует вопросы модернизации инфраструктуры трамвая и троллейбуса. Если троллейбусная система Санкт-Петербурга в последние годы получила значительное развитие за счёт применения технологии ИМС (троллейбусов с автономным ходом), то про трамвайную систему такого сказать, увы, нельзя. При том, что трамвай сыграл особую роль в истории Ленинграда и Петербурга. Например, трамвай — единственный вид транспорта, отработавший всю блокаду Ленинграда. В 2022 году мы отмечали 80 лет со дня подвига Ленинградских трамвайщиков, которым удалось восстановить трамвайное движение в условиях блокады.

Для оценки результатов транспортной реформы необходимо провести анализ работы транспортной системы до и после начала реформы, а также получить обратную связь от жителей города. Так как мы изучаем социально-культурный аспект транспорта, сконцентрируемся в основном на втором.

Получить обратную связь можно через опросы и анализ общественного мнения.

Описание выборки:

78 человек в возрасте от 18 до 25 лет, средний возраст — 21 год. Из них 31 женщина и 47 мужчин. Уровень образования: среднее общее, высшее — бакалавриат.

Методы:

1. Анкетирование (с помощью гугл-опроса)

Были заданы следующие вопросы:

- Вы знаете о начинающейся с первого апреля транспортной реформе в Санкт-Петербурге?
- Каким образом вы узнаете об изменениях движения транспорта (наземного и метро)?
- Поддерживаете ли идею данной транспортной реформы?
- Устраивает ли вас реализация транспортной реформы?

- Какие пункты транспортной реформы вы поддерживаете?
- Какие пункты транспортной реформы вызывают у вас претензии?
- С какими проблемами в транспортной сфере вы сталкиваетесь?
- Какие способы решения проблем вы хотели бы предложить?

2. Семантический (смысловой) анализ текстов в социальных сетях (в частности, анализировались комментарии к постам Комитета по транспорту)

По результатам опроса до четверти жителей города не знали о транспортной реформе до её начала. В качестве источников информации об изменениях в работе транспорта респонденты указали СМИ (45 человек), объявления на остановках и в салонах ТС (31 человек), своих знакомых (31 человек), официальные аккаунты транспортных ведомств и перевозчиков (21 человек) (можно было указывать несколько источников). 19 человек поддерживают идеи транспортной реформы, 26 — скорее поддерживают, 11 — скорее не поддерживают, 4 — не поддерживают вовсе, 18 — затруднились ответить на данный вопрос, так как не знакомы с её идеями. 13 человек удовлетворены реализацией транспортной реформы, ровно половина опрошенных удовлетворена частично, 8 человек не удовлетворены вовсе, 18 человек затруднились ответить. Пункты реформы, нашедшие наибольшую поддержку: обновление ПС (51 человек), введение единой системы оплаты проезда (50 человек), замена коммерческих маршруток (45 человек), переход на бескондукторное обслуживание (38 человек) и ликвидация тарифных зон (31 человек). Пункты реформы, вызывающие наибольшее количество претензий: отсутствие пересадочного тарифа при использовании метро (31 человек), недостаточное внимание развития трамвая и троллейбуса (28 человек) и трассы новых маршрутов (22 человека). Чаще всего опрошенные сталкиваются с проблемами пробок и переполненности транспорта.

Отдельного внимания заслуживает семантический анализ комментариев в социальных сетях транспортных ведомств. Зачастую комментарии показывают заинтересованность населения жизнью города, его проблемами, в том числе состоянием его улично-дорожной сети [2, 3, 5, 6, 7]. По результатам анализа были выделены наиболее часто встречающиеся трудности, с которыми сталкиваются жители. Среди них отклонение транспорта от установленного графика движения, неработающие кондиционеры в летний период, трудности с оплатой проезда банковскими картами. Отдельного внимания заслуживает вопрос замены коммерческих маршруток автобусами.

Ранее автором статьи было проведено исследование, где с помощью анкеты изучалось отношение горожан к разным видам транспорта в зависимости от их социального статуса. Были проанализированы такие факторы как пол, возраст, уровень образования, семейное положение, наличие в семье детей дошкольного возраста, наличие водительского удостоверения, семейное положение, уровень дохода.

По результатам проведённого исследования были выявлены следующие закономерности. Уровень образования, семейное положение, возраст, наличие в семье детей дошкольного возраста, наличие водительского удостоверения не влияют на транспортное поведение людей и не влияют на отношение к тем или иным видам транспорта. Женщины проявляют намного большую лояль-

ность к трамваю и троллейбусу, чаще ими пользуются, чаще прибегают к услугам такси. Мужчины чаще считают трамвай и троллейбус медлительными, устаревшими видами транспорта, реже ими пользуются, реже пользуются такси и наземным транспортом в целом. Вероятно, это связано с тем, что мужчинам физически проще преодолевать пешком большие расстояния, потому они реже пользуются наземным транспортом, выполняющим подвозку к метро. Также была обнаружена тенденция зависимости использования личного автомобиля от уровня дохода. Чем выше уровень дохода, тем чаще люди используют автомобиль. Что в целом довольно ожидаемо: личным транспортом пользуются те люди, которые могут его себе позволить.

Отдельного внимания заслуживает вопрос устаревших видов транспорта. Исходя из результатов анкетирования 44,7% респондентов считают устаревшим троллейбус, 43,3% — маршрутку, 32,7% — трамвай. И при этом несмотря на то, что коммерческие маршрутки почти половина опрошенных считает устаревшими, их замена на более современные автобусы оказалась довольно болезненной.

Любые изменения маршрутной сети города сопровождаются дискомфортом для его жителей, так как им приходится вносить коррективы в свои транспортные привычки.

Отдельные характеристики транспортных средств, используемых в качестве коммерческих маршруток, давали им значительные преимущества (по сравнению с другими). В частности, компактный размер позволял им более свободно маневрировать в транспортном потоке. Часто водители маршруток прибегали к нарушениям правил дорожного движения, маршрутки останавливались только по требованию. Всё это приводило к увеличению средней скорости движения и, соответственно, сокращению времени в пути. С другой стороны, эти же факторы приводили к значительному снижению уровня безопасности [4].

При замене коммерческих маршруток на более современный транспорт невозможно полностью сохранить исходные трассы маршрутов, невозможно проложить прямые маршруты между всеми районами города. И это, закономерно, вызывает недовольство у пассажиров.

По всей видимости, решение проблем маршруток должно пролегать не только в сфере технической, но и в социально-психологической. Транспорт — как уже отмечалось, явление культурное, имеющее и материальную, и социальную природу.

В настоящий момент времени управляют транспортом люди. И удобство, и комфорт при использовании транспорта имеют место быть и имеют определенное значение при выборе транспорта. Но экономия собственных ресурсов (прежде всего физических сил за счет использования ТС на своих маршрутах движения) и обеспечение безопасности являются потребностями более низкого (базового уровня) и оказываются более значимыми.

Обеспечение надежности системы человек–транспортное средство с одиноватым акцентом на человеке и на транспортном средстве может выступить важным фактором в определении предпочтений горожан в использовании транспорта.

Отбор, подготовка и регулярная оценка психофизиологического и психоэмоционального состояния человека-оператора (водителя) могут влиять на обеспечение надежности деятельности человека. И при должном следовании регламентам и процедурам в данной сфере, при обращении к возможностям психологической науки (в частности, транспортной психологии) проблемы аварийности «маршруток» могли бы быть решены даже при сохранении старого парка транспортных средств. Но именно эта сторона проблемы почему-то оказалась упущенной.

Представляется, что городским властям важно более эффективно пользоваться имеющимся у них ресурсами:

- обращаться к грамотным специалистам в транспортной сфере, которые могут способствовать комплексному решению проблем транспортной сферы и совершенствованию мероприятий, и самой идеологии транспортной реформы;
- находиться на связи, взаимодействовать с населением, доходчиво объяснять то или иное решение, наладить механизм получения обратной связи и таким образом находить компромисс.

Учитывая культурный потенциал города, его историческое значение и туристический потенциал, Санкт-Петербург в состоянии быть истинно европейским городом, культурной столицей, не только в плане искусства и архитектуры, но и в сфере транспорта, и в сфере взаимодействия с горожанами. Первые попытки в создании и реализации инструментов обратной связи нами как специалистами уже делаются. И очень хочется верить в светлое будущее и транспортной реформы, и Санкт-Петербурга в целом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вукан Р. Вучик Транспорт в городах, удобных для жизни / Вучик В. Р. — М.: Территория будущего, 2011. — 687с.
2. Лобанова Ю. И. Исследование динамики стиля вождения: от новой методологии к эмпирике // Психология. Историко-критические обзоры и современные исследования. — 2020. — Т. 9. — № 4–1. — С. 182–191.
3. Лобанова Ю. И. Пол, стаж вождения и динамика стилевых характеристик // Человеческий фактор: проблемы психологии и эргономики. — 2018. — № 2 (87). — С. 43–47.
4. Обознов А. А., Бессонова Ю. В., Петрович Д. Л. Культура безопасности пассажиров общественного транспорта // Институт психологии Российской академии наук. Организационная психология и психология труда. — 2016/ — Т. 1. — № 1. — С. 200–226.
5. Толочек В. А. Профессиональная карьера как социально-психологический феномен. — М., Изд-во «Институт психологии РАН», 2017. — 262 с.
6. Толочек В. А. Современная психология труда: учебное пособие / В. А. Толочек. 2-е изд. — СПб.: Питер, 2010. — 432 с. (Серия «Учебное пособие»).
7. Толочек В. А. Стили деятельности: ресурсный подход. — М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2015. — 366 с.

УДК 159.9

Дронина Татьяна Евгеньевна,

преподаватель колледжа

Русской христианской гуманитарной академии,

droninatatiana@yandex.ru;

Карачковская Екатерина Анатольевна,

преподаватель колледжа

Русской христианской гуманитарной академии,

ekaterinaanatolevna@gmail.com;

Дорохова Влада Николаевна,

преподаватель колледжа

Русской христианской гуманитарной академии,

casskada@yandex.ru

ОПЫТ ИНТЕГРАЦИИ ПРАКТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ И ИСТОРИИ

В данной статье мы анализируем возможности интеграции практического метода (мастер-класс), психологического содержания (работа с понятийным и образным мышлением) на основе исторического материала (обращение к историческим фактам и личности Петра Первого). Мастер-класс — это интерактивный метод обучения по совершенствованию практического мастерства. В статье представлено теоретическое обоснование выбранного метода, приемов и арт-терапевтических техник, а также выводы авторов мастер-класса «Арт-терапевтический тренинг», которые сложились на основе эмпирического опыта после его проведения.

Ключевые слова: арт-терапия, арт-терапевтический тренинг, понятийное мышление, образное мышление, интеграция.

Dronina T. E., Karachkovskaya E. A., Dorokhova V. N.

THE EXPERIENCE OF INTEGRATION OF PRACTICAL PSYCHOLOGY AND HISTORY

In this article we analyse the perspectives of integration a practical method (a workshop) of psychological content (working with conceptual and figurative thinking) based on historical material (a reference to Peter the Great's personality). The workshop is an interactive educational way to improve practical skills. The article presents theoretical justification of chosen method, techniques (including art therapy ones) and the conclusion of "Art therapy training" workshop's authors. The conclusion is based on empirical experience of the workshop.

Keywords: art therapy, art therapy training, conceptual thinking, figurative thinking.

Наше замечательное, но трудное время (пандемия *коронавируса и введенная из-за нее самоизоляция*) мало кому далось легко. Кто-то накопил негатив, кто-то вошел в депрессию, а главное, не знает способов или не имеет возможности избавиться от этого. В таких случаях арт-терапия является одним из лучших средств, снимающих негатив, помогает бороться с депрессией.

В учебно-методическом пособии Киселевой М. В. «Арт-терапия в практической психологии и социальной сфере» мы находим следующее определение «Арт-терапия — междисциплинарное явление. Она возникла на стыке искусства и науки и вобрала в себя достижения медицины, педагогики, культурологии, социологии и других дисциплин. Ее методы универсальны и могут быть адаптированы к различным задачам, начиная от решения проблем социальной и психологической дезадаптации и заканчивая развитием человеческого потенциала, повышением планки психического и духовного здоровья; они предполагают также использование клиентом различных форм изобразительной деятельности с целью выражения своего психического состояния» [2, с. 10].

Авторы данной статьи расширили предложенный список еще на один пункт и теперь мы можем представить описание опыта интеграции истории и практической психологии. Мы приводим примеры, которые подтверждают универсальность арт-терапевтических методов и приемов, а также делимся самоотчетами участников, которые отражают их психоэмоциональное состояние во время работы.

В основе арт-терапевтического воздействия лежит понимание, что творческие потенциалы заложены у каждого. Творческий человек — это человек, который способен выходить за рамки привычного способа восприятия и мышления, преодолевать личное неумение или незнание чего-либо, по-новому строить образ окружающего мира, других людей и своего собственного Я.

Формирование арт-терапии как самостоятельного метода прошло несколько этапов. На начальных этапах своего развития арт-терапия была под влиянием психоанализа, в соответствии с теорией которого конечный продукт творчества пациента, расценивался как выражение неосознаваемых процессов, происходящих в его психике. Например, для Карла Юнга терапия с помощью творчества являлась способом изучения бессознательного. Идеи Юнга о персональных и универсальных символах или так называемых архетипах, которые появлялись в творческих продуктах пациентов оказали большое влияние на арт-терапевтов. Искусство как терапевтическая техника впервые была применена Маргарет Наумбург. В своей работе [2, с. 13] Наумбург опиралась на идею основателя психоанализа Зигмунда Фрейда о том, что первичные мысли и переживания, возникающие в подсознании, чаще всего выражаются в форме образов и символов. Образы художественного творчества отражают все виды подсознательных процессов, включая страхи, конфликты, воспоминания детства, мечты, то есть те феномены, которые пациент не может беспристрастно изучить и оценить и здесь необходима совместная работа с психоаналитиком, который выводит пациента на осознанный уровень интерпретации всплывающих образов. Эдит Крамер [2, с. 13] создала новую концепцию арт-терапевтического воздействия, она утверждала, что художественный процесс сам по себе имеет оздоравлива-

ющее действие и не требует комментариев со стороны. Она считала, что задача терапевта состоит в приобщении клиентов к творчеству и в предоставлении им эмоциональной поддержки. В такой арт-терапии ведущий играл роль скорее учителя и художника, нежели пассивного интерпретатора. Британский арт-терапевт и художник Андриан Хилл говорил [2, с. 14] о том, что изобразительная деятельность обладает способностью отвлекать пациента от болезненных переживаний и помогает ему концентрировать внимание на процессе выздоровления [1]. В качестве обобщения можно сказать, что специалисту, который берется за использование арт-терапии как самостоятельного метода или только арт-терапевтических приемов следует учитывать, что в творческом процессе происходит следующая работа:

- осознание и осмысление индивидуальных и коллективных архетипов (по К. Юнгу);

- отражение страхов, воспоминаний из детства, которые выражаются в образах и символах и терапевтический эффект заключается в их переосмыслении (по М. Наумбург);

- сам факт творческого процесса имеет терапевтический эффект, и основная задача ведущего оказывать эмоциональную поддержку и поощрять к дальнейшему самовыражению (по Э. Крамер);

- изобразительная деятельность помогает почувствовать себя творцом и ощутить контроль над ситуацией, которого может не хватать в повседневности (по А. Хиллу).

Выделенные тезисы важны для нашего понимания выбранных арт-терапевтических приемов и происходящей личностной работы участников, которые мы наблюдали во время мастер-класса. Несмотря на то, что мы заявили облегченный вариант (формат мастер-класса, на котором участники пробовали арт-терапевтические приемы, без углубления в психоанализ), все озвученные теоретические концепции проявились в практической работе в той или иной мере.

Если заглянуть в словарь психолога, то видим, что арт-терапия — метод психотерапии, использующий творческую активность клиента для решения его психологических проблем [1]. Исходя из этого определения становится понятно, что арт-терапия открывает возможность обращаться к творческому потенциалу человека вне зависимости от уровня развития художественных, музыкальных, артистических и других способностей. Этот метод особенно привлекателен для людей, которые чувствуют в себе невысказанность своих мыслей и переживаний, при этом ощущают необходимость открыться уникальным способом, так чтобы увидеть себя и свое творение как достойное явление в многообразном мире. Терапия искусством зарекомендовала себя как бережный, безопасный и эффективный метод работы с клиентом любого возраста.

Возвращаясь к описанию опыта интеграции практической психологии и истории, мы можем пояснить, что нами были взяты различные арт-терапевтические приемы, которые были объединены одной исторической темой (дела и качества личности Петра I). Поскольку участниками являлись студенты-бакалавры психологического факультета, то мы сочли уместным организовать рабо-

ту в виде мастер-класса. Рассмотрим определения, которые дает в своей статье «Технология проведения мастер-класса» Сологубова О. В. «Это эффективная форма передачи знаний и умений, обмена опытом обучения и воспитания, центральным звеном которой является демонстрация оригинальных методов освоения определенного содержания при активной роли всех участников занятия» [4]. Мы согласны, что как раз форма мастер-класса дала нам возможность обменяться опытом и с другой стороны поспособствовать воспитанию уважительного отношения как к самому и творческому процессу во время проведения арт-терапевтического упражнения, так и к продуктам, которые получаются в итоге работы. «Мастер-класс — это особая форма учебного занятия, которая основана на «практических» действиях показа и демонстрации творческого решения определенной познавательной и проблемной педагогической задачи» [4]. На мастер-классе «Арт-терапевтический тренинг» мы как раз и поставили себе целью продемонстрировать возможности интеграции практической психологии и истории. В нашем случае исторические факты были оболочкой для выхода на уровень работы с психологическим содержанием. Многогранную личность Петра Первого мы взяли рассматривать через призму свершенных дел, которые у многих на слуху и не вызывает сомнения их подлинность или значимость. Наш оригинальный подход проявился через то, что мы предложили обратиться к обнаружению и размышлению тех качеств личности, которые было необходимо проявить столь деятельному человеку, коим был Петр Первый, для того чтобы пройти путь от зарождения идеи до ее воплощения. Выйдя на работу с качествами личности участники смогли занять активную творческую позицию, так как не было задачи сравнить себя с исторической личностью или с другими участниками, а лишь обнаруживать и рефлексировать свои качества личности, которые в современном мире помогают самому участнику в достижении целей и формированию, и коррекции адекватной самооценки.

В упомянутой статье «Технология проведения мастер-класса» Сологубовой О. В. мы находим описание особенностей мастер-класса:

- 1) новый подход к процессу обучения;
- 2) форма работы в малых группах, позволяющая провести обмен мнениями;
- 3) создание условий для включения всех участников мастер-класса в активную деятельность;
- 4) постановка проблемной задачи и ее решение через проигрывание заданных ситуаций;
- 5) демонстрация приемов, раскрывающих творческий потенциал, как Мастера, так и участников мастер-класса;
- 6) сотрудничество, сотворчество, совместный поиск решения педагогической задачи» [4, с. 2].

Во время работы мы активно использовали работу в парах и в малых группах, тем самым создавали условия для активной деятельности, сотрудничества и сотворчества.

На мастер-классе «Арт-терапевтический тренинг» студенты, погружаясь в ту или иную технику, на своем опыте могли прочувствовать и понять, как она

работает. На встрече участникам были предложены конкретные арт-терапевтические приемы, которые затрагивают понятийное и образное мышление, а так же помогают снять психозомоциональное напряжение. Мы делаем акцент именно на этих видах мышления, так как для будущих психологов важной компетенцией является умение работать с образами воображения и представления и смыслом слов, которые собеседник вкладывает во время размышления над чем-либо.

В работах советского психолога Б. М. Теплова мы находим следующие определения «Мышление — это процесс обобщенного и опосредованного познания действительности. <...> Понятие — это форма мышления, в которой отражаются общие и притом существенные свойства предметов и явлений... Понятие неразрывно связано со словом и выступает в нашем сознании в виде значения слова» [5, с. 130]. Опираясь на данные высказывания, мы можем обосновать использованные на мастер-классе приемы в виде загадок, притч и девизов. Загадки и притчи, как словесные приемы активизировали понятийное и образное мышление, что помогало выйти за пределы стереотипного восприятия себя и своей роли в социальном взаимодействии. Эту же задачу помогали решать такие приемы как «Ёлочка», «Цветик-семицветик», «Герб», «Синквейн». Через создание аппликации «Ёлочка» проясняли, что необходимо для гармоничной жизни и какие качества личности могут помочь достичь гармонии в жизни (рис. 1).

Попытались увидеть и подобрать нужные слова, которые раскрыли бы новые грани индивидуальности как самого участника, так и других через упражнение «Цветик-семицветик». Особенность работы заключалась в том, что условия задания исключали отрицательно окрашенные оценочные высказывания и самоуничижительного тона. Определения, характеризующие сложившийся образ



Рис. 1



Рис. 2

собеседника, после короткой беседы в сменной паре, формулировались исключительно позитивные и по окончании взаимодействия каждый создал свой ценный цветок-семицветик с качествами которые достойны уважения со стороны окружающих. Тем самым произошла положительная коррекция образа Я и снятие психоэмоционального напряжения при личном взаимодействии с другими участниками мастер-класса, что подтверждалось наблюдением за повышением активности участников, смехом, близкой дистанцией при общении, словами благодарности после общения в паре.

Мнение студентов:

Андреева Анна, студентка РХГА

Упражнение, в котором требовалось собрать на ромашке мнения о себе, заставило задуматься о некоторых вещах, о себе. Упражнение обязательно буду брать для своей работы.

Ли Валерия, студентка РХГА

Упражнение «Цветик-семицветик», где мы обменивались цветочками, мне кажется, это очень сплочает любой коллектив, помогает взглянуть на себя глазами другого.

Репешко Олег, студент РХГА

Упражнение «Цветик-семицветик» показался мне наиболее интересным приемом, так как меняет мнение о себе. Очень часто я думал, что окружающие имеют мнение обо мне хуже, чем есть на самом деле, таким образом, поднимает самооценку. Это способствует сплочению коллектива и формированию более дружественной и доверительной атмосферы.

Работа с целеустремленностью как качеством личности была осуществлена через технику песочной терапии. Предметным воплощением образа цели,

важной для достижения конкретным участником, стала бусинка, затерянная среди тысячи песчинок. Уверенность в том, что бусинка точно находится в песке на подносе и эффект внешнего наблюдателя, который так же подкрепляет эту уверенность, не позволяло участникам отказаться от поисков, что помогало на символическом уровне прочувствовать как важно не останавливаться перед препятствиями для достижения цели (рис. 2). Данная техника вызвала состояние увлеченности и приподнятого настроения среди участников.

Мнение студентов:

Мухачев Илья, студент РХГА

Было очень интересно, особенно искать свою цель среди песка. Большое спасибо за интересный и полезный опыт, обязательно буду использовать.

Ли Валерия, студентка РХГА

Воздействие песка на руки, пальцы и ладони — действует расслабляюще.

Интересными открытиями обернулась предложенная арт-техника, в основе которой лежит работа с образом герба. Герб изначально воспринимается как декларация и демонстрация своих сильных сторон и жизненных принципов. Мы можем предположить, что эффект открытия самого себя от данной техники обусловлен тем, что современному человеку, пользователю интернет-ресурсов предлагается широкий выбор готовых клише типа статусов, аватарок, мемов, заготовленных шуток, и необходимость осмысленно подбирать слова, на основе которых складывается портрет личности, с последующей презентацией и обсуждением — поставили молодых людей в непривычные условия.

Сам герб, который получился в результате выполнения задания остался участникам, мы надеемся, что он будет напоминанием о сильных качествах их личности, то есть о внутренних ресурсах, которые в минуты тяжёлых сомнений и выбора придадут сил и помогут собрать волю в кулак.

Лепили из пластилина символ своей цели — грифона (рис. 3). Грифон, как негласный символ- стражник города Санкт-Петербурга и в упражнении грифон выполнял роль стражника цели и мечты.

Мнение студентов:

Репешко Олег, студент РХГА

Лепку Грифона я бы с удовольствием использовать в будущем в своей практике, так как это расслабляющий, медитативный процесс. Приятная беседа в процессе лепки ещё больше объединяет коллектив и помогает настроиться на коллективную работу и большую включённость в процесс.

Формат мастер-класса дал возможность пришедшим лично поучаствовать в активностях, а после обсудить с ведущими профессиональные тонкости про-



Рис. 3

ведения техники, отрефлексировать личные впечатления, что в целом привело к осознанию, что за внешней легкостью стоит серьезная личностная работа. Студентам было продемонстрировано как можно соединить одной логичной линией личность в истории и свою собственную личность.

Мнение студентов:

Андреева Анна, студентка РХГА

Очень неплохо сделано введение в тему тренинга, через Петра I, пожалуй, можно назвать необычным.

На мастер-классе мы поставили себе задачу через исторические факты выйти на качества личности, которые сделали возможным данные свершения и уже из этой плоскости обращаться к актуальным или ресурсным качествам участников. Помог нам в этом прием загадок через предметы. Был создан набор предметов, которые вызвали ассоциации с историческими событиями. Например, мы обратились к календарной реформе и, в связи с этим в набор вошли новогодний подарочный пакет, а также была использована арт-техника «Ёлочка». Такое исторически важное событие как создание Балтийского флота и основание Санкт-Петербурга были представлены через ракушку и карту с видом города. Страсть Петра к учению и просвещению мы загадали через древесную стружку. Надо сказать, что участники с интересом рассматривали предложенные предметы и процесс угадывания позволял проявить свою эрудицию, что положительно влияет на самооценку и социальный статус в группе.

Была введена ключевая фраза «Я — это мир, мир — это Я». Работа с этой фразой шла на протяжении всей встречи и заключалась в осмыслении отличия, казалось бы, одного набора слов, использованных в данной фразе и придания личного значения понятиям «Я как часть мира», «Я как творец мира».

В труде «Основы общей психологии» С. Л. Рубинштейна в главе «Мышление» находим следующее высказывание: «Всякое мышление совершается в более или менее обобщенных, абстрактных понятиях, и во всякое мышление включается более или менее наглядные чувственные образы; понятие и образ-представление даны в нем в неразрывном единстве. Человек не может мыслить только в понятиях без представлений, в отрыве от чувственной наглядности; он не может также мыслить одними лишь чувственно-наглядными образами, без понятий» [3, с. 389]. И здесь мы находим подтверждение, что понятийное и образное мышление неразрывно связаны и в практической психологии оправдано обращение к арт-терапевтическим техникам, которые через работу с образами помогают выходить на переосмысление и обогащение образа Я и мира внутреннего и внешнего.

Опыт интеграции практической психологии и истории, по мнению авторов, является удачным в тех случаях, когда стоит необходимость включить психологическую работу в тематические мероприятия и тем самым осуществить междисциплинарный подход. Так же интеграция практической психологии и истории может выступать как самостоятельный метод при работе с архетипами и самоидентификацией участников.

И обязательным условием для создания атмосферы является предметно-развивающая среда. Как мы знаем, предметно-развивающая среда представляет комплекс психолого-педагогических условий, необходимых для осуществления педагогического процесса (разнообразные предметы, материалы). Авторы тренинга подготовили заранее кабинет, так как погружение в арт-терапию начинается, как только студент заходит в аудиторию. На стенах разместили наглядные пособия: цитаты Петра I, фотографии старого (черно-белые) и современного (цветные) Санкт-Петербурга, мини-плакаты с историческими фактами о Петре I и как дополнительный декор, который создавал особую петербургскую атмосферу, — вырезанные из белой бумаги чайки.

Таким образом, авторы мастер-класса «Арт-терапевтический тренинг» подтверждают, что обращение к арт-методу при работе с использованием исторического материала был оправдан (стало возможным создание положительного эмоционального настроения, сформированы условия для активной познавательной позиции и обеспечен выход на работу на личностном уровне). Выбранные арт-приемы были адекватны поставленным задачам: демонстрации возможностей творческих заданий при работе на психологическом тренинге и передаче опыта заинтересованной аудитории. Студенты пришли к выводу, что основная задача арт-терапии не создание правильной, красивой картинки, продукта, а осознание себя через творческий процесс. Ведь искусство способствует выражению чувств, переживаний, снимает зажимы, способствует раскрытию потенциала человека, высвобождает его скрытые ресурсы. Студенты отработали ряд техник арт-тера-

пии, но у них остались интересные открытия в арт-терапии: фотография, кино, литературное творчество, актерское мастерство библиотерапия, сказкотерапия, игротерапия, цветотерапия и ряд других.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арт-терапия / Психологический словарь. — [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.psychologies.ru/glossary/01/art-terapiya/> (дата обращения: 31.05.2022).
2. Киселева М. В. Арт-терапия в практической психологии и социальной работе. — СПб.: Речь, 2007. — 336 с.
3. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии: В 2 т. Т.I. — М.: Педагогика, 1989. — 488 с.
4. Сологубова О. В. Технология проведения мастер-класса. — [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.informio.ru/publications/id656/Tehnologija-provedenija-master-klassa> (дата обращения 06.07.2022).
5. Теплов Б. М. Психология: учебник для средней школы. — М.: Издательство «Наше завтра», 2022. — 256 с.

УДК 159.9

Чернокнижная Александра Геннадьевна,
студентка 2 курса магистратуры
Русской христианской гуманитарной академии,
факультета психологии и философии человека, кафедры психологии,
alexandra.spb.ru@gmail.com

**ПРОФЕССИОНАЛЬНОЕ САООПРЕДЕЛЕНИЕ
НЕЗРЯЧИХ ПОДРОСТКОВ,
КАК СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА**

В статье рассматривается ситуация профессионального самоопределения подростков с абсолютной слепотой, как социально-психологическая проблема. Объясняется важность профессионального самоопределения для инвалидов по зрению и анализируются факторы, влияющие на этот процесс, выделяются его проблемы и особенности. Рассматривается влияние системы специализированных школ-интернатов на личностное развитие, социализацию и адаптацию слепых подростков. Предлагаются идеи интеграции незрячих людей в общество.

Ключевые слова: профессиональное самоопределение, незрячие подростки, личностное развитие, интеграция, адаптация, социализация слепых.

Chernoknizhnaia A. G.
THE PROFESSIONAL SELF-DETERMINATION
OF BLIND ADOLESCENTS LIKE A SOCIO-PSYCHOLOGICAL PROBLEM

The article deals with the situation of the professional self-determination of adolescents with an absolute blindness, like a socio-psychological problem. Clarified of importance self-determination for visually impaired or blind, and analyzes factors, affecting to this process, allocates its issues and specifications. Examined the influence of specialized boarding schools for the blind and visually impaired children for their personal development, socialization and adaptation. Offered integration ideas blind people into the society.

Keywords: professional self-determination, blind adolescents, personal development, integration, adaptation, socialization of blind.

Проблема профессионального самоопределения является актуальной для каждого человека, поскольку профессия играет огромную роль в нашей жизни,

предоставляя нам не только средства к существованию, но и определяя уровень личностной удовлетворенности, когда при правильном профессиональном самоопределении, она может являться самым источником жизни для человека.

Профессиональное самоопределение — это процесс, который является частью личностного самоопределения, включающий в себя как практическую, так и психологическую подготовку. На его успех оказывает влияние огромное количество факторов, таких как: общий уровень информированности об окружающем мире и мире профессий, физические качества и особенности здоровья, характерологические качества, темперамент, личностная самооценка, умение разобраться в себе, способность принимать самостоятельные решения, адекватное сравнение себя и требований окружающей действительности, жизненные установки и еще многое другое. В то время, как у детей с нарушением зрения отмечаются многие сопутствующие отклонения, связанные с ослаблением таких их познавательных процессов, как: восприятие, воображение, наглядно-образное мышление, появляются изменения в физическом развитии, возникают особенности двигательных функций, влияющих на быстроту, точность, координацию, темп движений, соразмерность двигательных актов, ограничивается их овладение социальным опытом [2, с. 9–10].

Поэтому, говоря о трудностях профессионального самоопределения незрячих подростков, понятно, на сколько сильно личностное, а вслед за ним и профессиональное самоопределение слепых юношей и девушек, отличается от молодых людей без зрительных патологий. И даже от молодых людей с минимальным остаточным зрением, но не тотально слепых.

Огромные различия существуют между процессом образования и дальнейшего трудоустройства слабовидящих людей и абсолютно незрячих. Слабовидящая категория инвалидов имеет более широкий спектр выбора профессий по сравнению с тотально слепой категорией, поскольку остаточное зрение все же позволяет им лучше понимать окружающую обстановку, ориентироваться в пространстве, выполнять определенные действия и манипуляции. Кроме того, они могут использовать специальные приборы-увеличители, биноклярные очки, световые приборы, лупы, специальные программы для увеличения изображений на мониторах компьютеров и т. д. Следовательно, и процесс обучения происходит у слабовидящих детей значительно динамичнее, вариативнее, сама информация предоставляется в более широком аспекте, то есть частично сохранившиеся зрительные анализаторы позволяют получать наглядную, хотя и усеченную, информацию об окружающем мире, чего, к сожалению, нельзя сказать об особенностях учебного процесса тотально слепых детей.

Не преуменьшая тех колоссальных трудностей, а порой и испытаний, которые переживают слабовидящие люди, существует большая разница между восприятием людей с остаточным зрением и тотально слепых, для которых единственным источником познания окружающего мира является слуховой и кожно-механический анализатор. Поэтому, значительная часть предметов и явления не может быть воспринята слепыми людьми в полной мере. В помощь им приходят лишь звуковые приборы-помощники или звуковые программы для

работы на ПК. Поэтому выбор профессий, доступных для totally слепых людей, существенно ограничен по сравнению с возможностями нормально видящих или слабовидящих.

Говоря о компенсаторных процессах, в том числе, связанных со слуховыми и кожно-механическими анализаторами, у людей с отсутствием зрения, следует отметить, что формирование компенсаторных механизмов связано не столько с активацией поврежденного органа или его замещением, сколько с целенаправленным формированием активной личности слепого человека в направлении социально обусловленной деятельности [2, с. 13]. К. А. Абульханова-Славская, опираясь на концепцию С. Л. Рубинштейна, центральным моментом самоопределения называла самодетерминацию, собственную активность, осознанное стремление личности занять определенную позицию. Личностные аспекты самоопределения трактуются как механизм, обеспечивающий процесс становления и развития личности, как механизм высшей степени осознанности, что, безусловно влияет на реализацию профессионального самоопределения, поскольку, на каждой стадии профессионального самоопределения человеком осознаются и формулируются определенные цели и задачи [5].

Овладение профессией является одним из важнейших жизненных приоритетов, который позволяет нам осознать себя состоявшейся, самодостаточной личностью, почувствовать свою значимость, пользу, ощутить свою причастность к обществу, занять определенное место в социуме и иметь возможность к профессиональному и личностному взаимодействию с ним. Для незрячих людей это особенно важно, поскольку любимая работа приносит не только радость и моральное удовлетворение, но главное, способна поменять негативные психологические установки слепых людей, повысить их веру в себя и свои возможности. Таким образом, раскрывается взаимозависимость процесса ранней социализации слепых детей и их последующего профессионального самоопределения, при успешном достижении которого, происходит дальнейшая интеграция и адаптация инвалидов по зрению к внешнему миру. Получая разнообразный и богатый социальный опыт, нарабатываемый слепыми детьми начиная с раннего возраста и включая все последующие возрастные периоды развития, в дальнейшем, выпускники школ легче и результативнее приходят к выбору своей будущей профессии.

Однако огромное количество проблем стоит на пути незрячих людей к их профессиональному самоопределению. Это и особенности их здоровья, развития, системы образования, развития соответствующих инфраструктур страны, доступность среды и, к сожалению, зачастую неготовность здорового населения к социальному и профессиональному взаимодействию с людьми, имеющими ограничения по здоровью.

Анализируя систему специального образования для детей с проблемами зрения, следует сказать о первом, самом главном общем образовании — то есть о школах-интернатах для слепых детей.

Коррекционная школа — это закрытая система, некие искусственно созданные временные относительно идеальные условия, в которых дети с патологией

зрения находятся на протяжении всего периода обучения. Однако, несмотря на то, что процесс образования в специализированных школах разработан и приспособлен с учетом индивидуальных возможностей и особенностей учащихся, обучение происходит при помощи адаптированных учебных материалов, средств компенсации и реабилитации, а преподавательский состав старается создавать благоприятную обстановку внутри школы-интерната, тем не менее, закрытость коррекционной образовательной системы, является причиной крайне слабой адаптации и интеграции незрячих подростков к окружающему миру зрячих людей. Выпускаясь из школ-интернатов, подростки зачастую психологически не готовы к настоящей, реальной жизни. Л. С. Выготский, говоря о дефекте и сверхкомпенсации, убедительно показал, что любой дефект, любой телесный недостаток является фактором, в известной степени изменяющим отношения человека с окружающим миром, что в результате дает «социальную ненормальность поведения». Иными словами, органический дефект нарушает социальные отношения, изменяет социальный статус инвалида, провоцирует возникновение у слепого ряда специфических социальных установок, обуславливает изменение отношений индивида с окружающей предметной и социальной средой [4, с. 74]. В связи с этим на устранение и компенсацию социальной недостаточности незрячих людей и их психологическую адаптацию к окружающему миру необходимо обратить особое внимание, поскольку, окружающая среда является одним из главных источников развития личности.

Данные подтверждаются многочисленными исследованиями деятелей психологической науки, таких как: Н. А. Агаджанян, О. Ф. Алексеева, Р. Р. Блажис, А. А. Гройсман, В. И. Карандашев, В. И. Крутов и многих других, которые говорили, что учащиеся с ограниченными возможностями испытывают потребность в психологической поддержке при решении проблем профессионального самоопределения, сохранения и развития психического здоровья, развития социальной активности и личности в целом [5].

Если на прежних этапах Всероссийское общество слепых брало на себя решение задачи, в том числе и по психолого-педагогической реабилитации инвалидов по зрению, то современная концепция реабилитационной работы ВОС предметом специального изучения психологическую реабилитацию на уровне терминологического оформления и самостоятельного направления деятельности не позиционирует. Такое понятие как «психолого-педагогическая реабилитация» в нормативных документах организаций ВОС не встречается, хотя деятельность в данной области, с разной интенсивностью, все же предусматривается. Однако, оказание психологической помощи инвалидам по зрению со стороны Всероссийского общества слепых не рассматривается и не понимается как самостоятельный вид реабилитационной практики и не является субъектом самостоятельной деятельности, а нацелено скорее на мотивацию для других институтов, разрабатывающих и реализующих соответствующие программы реабилитации слепых и слабовидящих [3, с. 34–35]. Очевидно, что участия в оказании психологической помощи инвалидам по зрению лишь со стороны ВОС, явно недостаточно. В то время, как отсутствие полноценной психологической реабилитации

и слабый опыт межличностного взаимодействия незрячих детей за пределами коррекционной системы образования, мешает им в дальнейшем, выстраивать собственное поведение и взаимоотношения, адекватно интерпретировать поступающую извне информацию и правильно реагировать на нее. Это означает, что недостаток внешней коммуникации в течение длительного времени в детском периоде у незрячих детей, вызывает проблемы в коммуникации и социализации в более взрослом возрасте.

Наряду с физическими и психологическими особенностями, влияющими на профессиональное самоопределение слепых подростков, значимым отрицательным фактором, является слабая информированность незрячих детей об окружающей среде, в частности, о профессиональном мире, о разнообразии рынка труда, особенностях профессий. Это, в итоге, приводит к низкому уровню знаний в области профессиональной ориентации, незрелости и неготовности к выбору будущей профессии.

Важная проблема, возникающая вследствие изолированности коррекционной образовательной системы — это непринятие людей с ограниченными возможностями, в частности незрячих, со стороны здорового общества в свой социальный и профессиональный круг. Тогда как знакомя детей из обычных общеобразовательных школ с их сверстниками, имеющими ограничения по здоровью, например, организуя их совместную досуговую деятельность или введя практику шефства общеобразовательных школ над коррекционными или открывая коррекционные классы в самих общеобразовательных школах, это способствовало бы формированию такого позитивного социального мировоззрения здоровых детей, а в дальнейшем и взрослых, относительно людей с ограниченными возможностями здоровья, которое бы содействовало адекватной и главное, естественной интеграции в общество, инвалидов всех категорий. И, соответственно, в дальнейшем, облегчило бы незрячим людям процесс их трудоустройства, когда работодатель и сотрудники уже не станут пугаться своего потенциального слепого коллеги, отвергать его или сомневаться в его возможностях.

Еще одним негативным фактором, вытекающим из закрытости специализированных школ-интернатов, является разрыв семейных связей и отсутствие психо-эмоциональной поддержки слепого ребенка со стороны его родных. Причиной тому является невозможность открытия специализированных школ для слепых и слабовидящих в каждом населенном пункте. Это вынуждает родителей отправлять своих детей в школы-интернаты в другие города, где, проживая в отдалении от семьи, находясь на закрытой территории школы-интерната, дети становятся изолированными от окружающего мира, слабо формируют свое представление о нем. Они лишены возможности к всестороннему и полноценному развитию, что в значительной мере, ограничивает их возможный потенциал, и, соответственно, затрудняет дальнейшее профессиональное самоопределение.

Но главное, длительное проживание слепого ребенка в отдалении от семьи, отсутствие у родителей каждодневных обязанностей заботиться о нем, переживать вместе с ним его проблемы или достижения, со временем приводит к разрыву эмоциональных связей. Родители отдаляются от своего ребенка-инвалида.

И первым, кто начинает ощущать это — становится именно незрячий. Происходит, так называемый, скрытый отказ от ребенка. Постепенно слепой подросток оказывается в изоляции не только от внешнего мира, но и от семьи. В школе-интернате, даже при максимальных усилиях учителей и персонала, невозможно воспроизвести семейную обстановку и многие незрячие дети, проживая там, и находясь в условиях эмоциональной и сенсорной депривации, испытывают чувство одиночества, утрату поддержки и тактильный голод. Тогда как слепым детям особенно нужна именно тактильность, нежность мамы, безусловная любовь близких через которые формируется чувство защищенности, опоры, уверенности в себе, жизненная стойкость. Та база, необходимая для формирования целостности личности, ее устойчивости, а затем и дальнейшего успешного профессионального самоопределения.

Тем не менее, при соблюдении правильного баланса между семьей и образовательной системой, школы-интернаты, безусловно, играют важнейшую роль в развитии, обучении и реабилитации слепых детей. Однако, для их психологической и социальной адаптации, важно помочь им выйти за пределы коррекционной системы образования, помочь им быть ближе к реальной жизни. Кроме того, в качестве помощи на пути профессионального самоопределения незрячих детей, уже начиная со средней школы, их необходимо знакомить с институтами, предприятиями, и различными видами трудовой деятельности, где слепые дети могли бы услышать звуки будущей профессии, потрогать, ощутить ее, по-своему увидеть. Такая доступная среда, могла бы в значительной мере помочь слепым детям создать реальное представление о социальном и профессиональном мире, соотнести свои интересы и возможности с особенностями профессии и, в итоге, сделать правильный выбор относительно своего будущего.

Длительное время профессиональное обучение для слепых отсутствовало. Им прививали лишь навыки ручного труда. Эволюция образования людей с проблемами зрения прошла через многие исторические этапы своего становления от агрессии и нетерпимости до осознания необходимости признания инвалидов. От богаделен к современной системе коррекционно-образовательных учреждений, обеспечивающей непрерывный образовательный процесс инвалидов по зрению начиная с дошкольной ступени до высших учебных заведений. Каждый из этих этапов был и остается связанным с социально-экономическим уровнем развития страны, ценностными ориентациями государства и общества, законодательством в сфере общего и специального образования, уровнем развития дефектологической науки, социологии, психологии, педагогики, отношением государства и общества к людям с ограниченными возможностями, предоставлением им равных прав и равных возможностей и, наконец, с переходом от «институционализации» к интеграции и социализации инвалидов [1, с. 49–50]. Сегодня при выборе профессии, инвалиды по зрению могут руководствоваться не только дальнейшим трудоустройством, но и личностными профессиональными интересами. Хотя, будущее трудоустройство, в связи с крайне слабой интеграцией слепых людей в общество — является для них также архиважной проблемой.

Сегодня, практика показывает, что незрячим людям подвластны многие профессии. Современные компьютерные технологии с адаптивным программным обеспечением позволяют даже тотально слепым овладеть компьютерной грамотностью, заниматься программированием, становиться специалистами различных отраслей деятельности. И несмотря на то, что успех их профессионального самоопределения является сложной задачей с целым комплексом социальных и психологических проблем и зависит от многих, как внешних, так и внутренних факторов, тем не менее, она не является неразрешимой.

Необходим комплекс мероприятий, реализуемых совместно государством и общественными организациями. При участии общественных инициатив, правильной государственной, социальной и психологической поддержке незрячих людей, и их успешного профессионального самоопределения, они могут не только благополучно интегрироваться в жизнь, но и приносить значительную пользу государству.

В связи с этим, для построения гуманного и процветающего общества, необходимо достигнуть его консолидированности в условиях этносоциального неравенства, протянуть руку тем, кто так в этом нуждается и добиться принятия инвалидов по зрению в круг зрячих людей, создавая тем самым, равные условия и возможности полноценного участия инвалидов в социальной и профессиональной жизни.

ЛИТЕРАТУРА

1. Егоров П. Р. Исторические периоды в эволюции образования людей с проблемами зрения // Наука и образование. ИМИ ЯГУ, Якутск. — 2010. — № 2. — С. 49–50.
2. Ермаков В. П., Якунин Г. А. Основы тифлопедагогики: Развитие, обучение и воспитание детей с нарушениями зрения: Учеб пособие для студентов высших учеб заведений. — М.: Владос, 2000. — С. 9–13.
3. Кантор В. З. Психолого-педагогическая реабилитация как практика институционализированного сообщества инвалидов по зрению / В. З. Кантор, Н. В. Немирова, В. В. Казанкин // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. — 2020. — № 2. — С. 34–35.
4. Литвак А. Г. Психология слепых и слабовидящих: Учебное пособие для студентов педагогических ВУЗов. — М.: Каро, 2006. — С. 74.
5. Телешева С. В. Психологические условия профессионального самоопределения студентов с ограниченными возможностями: Автореф. дисс. канд. психол. наук. Ставрополь: ГОУ ВПО «Северо-Кавказский государственный технический университет», 2007. — 23 стр. [Электронный ресурс]. — URL: <https://nauka-pedagogika.com/viewer/196032/a?#?page=1> (дата обращения 28.06.2022).

УДК 340.12

Авершин Денис Сергеевич,
магистрант юридического факультета
Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова,
denis.avershin@gmail.com

А. Н. РАДИЩЕВ О ГОСУДАРСТВЕ И ПРАВЕ

В статье анализируются политико-правовые аспекты творческого наследия А. Н. Радищева. Рассматривается соотношение оригинальных сочинений мыслителя с работами классиков французского Просвещения и многообразие интерпретаций взглядов Радищева в истории русской философии.

Ключевые слова: государство; законоведение; законоположение; право; Просвещение; Радищев; русский радикализм.

Avershin D. S.
A. N. RADISHCHEV ABOUT THE STATE AND LAW

The article analyses political and legal aspects of the creative legacy of Alexander Radishev. The author examines the ratio between the original works by Radishev and the works by the classics of the French Enlightenment, the author also analyses varieties of interpretation of Radishchev's political and legal views in the history of Russian philosophy.

Keywords: Radishev; Enlightenment; law; state; jurisprudence; lawmaking; radicalism in Russia.

А. Н. Радищев, поднятый большевистскими вождями на знамёна в качестве видного представителя первого этапа неотвратимой революционной эволюции от «дворян и помещиков, декабристов и Герцена» к «движению самих масс» [3, с. 255.], оказался, в известной степени, пленником этой этапности. Взгляды Радищева оценивались Лениным как повод для революционной гордости великороссов и исторического аргумента в обоснование возможности интеллектуального движения к коммунизму на русской культурной почве [4, с. 107.]. В таком контексте Радищев получил место в революционном пантеоне и закрепился в советской топонимике.

Советская интерпретация творчества Радищева в ключевых своих аспектах следовала традиции, заложенной ещё дореволюционной литературной критикой, и видела в писателе первого буревестника революции. Меж тем, не отрицая ключевого значения А. Н. Радищева в становлении русского политического радикализма, представляется важным оценить масштаб и трагичность его фигуры как самобытного, адекватного своему времени феномена. Блестящая европейская образованность вкупе с добросовестной службой позволили Радищеву занять высокую должность управляющего столичной таможней при Екатерине Великой, и войти в состав Комиссии для составления законов в первые годы царствования Александра 1. Такая конфигурация могла бы позволить считать Радищева идеальным технократом, если бы не шел вразрез с управленческой отстраненностью главный нерв творчества Радищева — боль за простого человека. Ключевой мотив, который позволил Н. А. Бердяеву считать Радищева родоначальником русской интеллигенции. [1, с. 57.]

Историческая роль Радищева была обусловлена особенностями его биографии и обнаружившимся в нём с ранних лет мощным интеллектуальным потенциалом. Писатель родился в 1749 г., получив в 1762–1766 гг. образование в Санкт-Петербургском Пажеском корпусе, Радищев получил возможность в числе наиболее одаренных его выпускников продолжить обучение в Лейпцигском университете, где в 1766–1771 гг. изучал юриспруденцию и естественные науки. Вернувшись на родину, Радищев делает уверенную карьеру на государственной службе и в 1784 удостоивается ордена святого Владимира IV степени. Параллельно Радищев пробует себя на литературном поприще: упражняется в прозе и поэзии, занимается литературным переводом. В мае 1790 года, воспользовавшись указом о вольных типографиях, Радищев публикует своё главное произведение «Путешествие из Петербурга в Москву».

Несмотря на анонимность и небольшой тираж публикации, она резко меняет жизнь автора. Уже в конце июня 1790 года Радищев был заточён в Петропавловскую крепость, вскоре обвинён в заговоре и измене и приговорён к смертной казни, которую именным указом Екатерина II заменила десятилетней ссылкой в Сибирь. Правительница не забыла при этом упомянуть, что «по роду столь важной вины» Радищев заслуживает смерти, и получает снисхождение лишь «по милосердию, и ко всеобщей радости» [9].

Гнев императрицы был обусловлен художественной выразительностью и публицистической прямолинейностью, посредством которых Радищев рисовал мрачную картину современной ему крепостнической России, в которой помещики и чиновники разлагались от глупости, жестокости и безнаказанности, а крестьяне были вынуждены терпеть их страшный произвол. Существующему порядку вещей Радищев объявлял личный протест, не сглаживая при этом своей яростной критики, что естественным образом диссонировало с имиджем просвещенного абсолютизма и социальной гармонии. Возвращает из Сибири Радищева уже Павел I, Александр I полностью освобождает писателя и назначает его членом Комиссии для составления законов, во время работы в которой Радищев не отказывается от своих гуманистических идеалов и категорического

неприятия крепостного права. Опасаясь повторного ареста, в 1802 году писатель покончил с собой.

Едва ли чувствительность Радищева нашла бы столь последовательное и программное выражение в его работах, если бы не огромное влияние философии французского Просвещения. Мыслитель отлично ориентировался в трудах Монтескьё, Руссо, Мабли, Гольбаха, Вольтера и других авторов. Преемственность просветительских идей, равно как и глубина их проработки Радищевым, чётко прослеживаются и в его учении о государстве и праве, которое он изложил в своих основных работах на юридическую тематику: «Опыт о законодательстве», «О добродетелях и награждениях» (ранние труды по законодательству) и «О законоположении» (создан в 1801–1802 гг. в период работы Радищева в Комиссии для составления законов).

Государство, по Радищеву, есть «великая машина, коея цель есть блаженство граждан. Два рода пружин, кои оную приводят в движение, суть нравы и законы» [6, с. 5]. При этом мыслитель разделяет идеализированное представление Руссо о естественном догосударственном состоянии, из чего, по-видимому, и делает вывод: «Чем народ имеет нравы непорочнее, простее, совершеннее, тем меньше он нужды имеет в законах. Но чем больше они повреждены и удаляются простоты, тем большую нужду имеет он в законах для восстановления рушившагося порядка» [6, с. 5]. Усложнение структуры политического общегития отдаляет людей от наиболее естественного, наиболее нравственного порядка их взаимоотношений и принуждает их к заключению общественного договора. Общественный договор ограничивает естественную свободу людей, но делает это только в интересах личного блага граждан. Статус гражданина не лишает равных от природы людей их естественных благ, но, напротив, требует от государства беспрекословного соблюдения и защиты естественного права.

В области правопонимания Радищев воспроизводит другой краеугольный камень Просвещения — разграничения естественного права и позитивного закона: «Закон положительный не истребляет, не долженствует истреблять и немощен всегда истребить закона естественного». [6, с. 10.] Естественные права человек имеет от природы, позитивный закон призван их обеспечивать. Радищев называет три основополагающих естественных (единственных) права: на личную сохранность, на личную вольность и на собственность. При этом мыслитель разделяет естественные, божественные и гражданские законы, последние должны всецело соответствовать первым двум категориям.

К содержанию положительных законов Радищев подходит телеологически, ключевым для него является достижение законами возложенных на них целей: «чтобы нравы были непорочны, вера чиста и действительна, чтобы природная вольность была ненарушима, велико то дозволить может общее благо, чтобы имения были разделены справедливо, и граждане не могли б опасаться злобы и неправосудия; словом, чтобы каждой столько был благополучен, сколько то дозволит существо и совершенство целого государства». [6, с. 5.]

Таким образом, законы выступают дополнением к нравам, призваны функционировать вместе с ними в рамках единого, справедливого механизма соци-

ального регулирования. Отсюда проистекает и требование Радищева к личностным качествам законодателей и нравственному духу общества — добродетель не может воцариться в обществе произвольно. Законодателю нужно проявить «более, чем обыкновенное благоразумие» и выстроить такую систему институтов, которая будет способна воспитывать в подвластных необходимые для свободной и счастливой жизни качества. Качества, которые «изцеляли от наших предрассудков, и нас научали полагать нашим желаниям пределы, без коих ни мы счастливы не будем, ни дозволим другим быть счастливыми». [6, с. 575.] Коллизия таящих внутри себя опасность предрассудочной картины мира обычаев и закона должна разрешаться в пользу закона, конфликт же возможно несправедливого закона и добродетели должен решаться в пользу добродетели, требующей от законодателя высокого уровня нравственной культуры.

Воспитанная гражданская добродетель позволит государству достичь такого состояния, когда оно «было бы почти в половину» (само)управляемо и «правитель онаго освобожден от трудных и часто плачевных работ» [6. с. 6.]. Эволюционное развитие к гражданской вольности соответствует пафосу всего творчества Радищева, повышенное внимание и большие надежды на возможности воспитания — общему духу Просвещения. В таком духе выдержано и основание нравственной оценки уже существующих законов. Радищев не принимает крепостное право в первую очередь с нравственных позиций, узаконенное рабство, доходящее до скотства нарушение общественного договора, по Радищеву, не только насилует крестьянство, но и растлеивает привилегированное сословие. Порабощение людей друг другом есть варварский удел, проявление дикости. Правовой статус «мёртвого в законе» крестьянина, который попадает в поле зрения государства главным образом лишь как субъект уголовной ответственности и не имеет никаких личных прав есть главное свидетельство существования этой дикости в России. Экономическая же отсталость крепостнических порядков выступает дополнительным аргументом в пользу их упразднения. Радищев бескомпромиссно занимал сторону угнетенных, то есть крепостных крестьян, чьи естественные, принадлежащие им в силу общественного договора права были столь безжалостно попорчены. В «Путешествии...» писатель не жалеет бранных эпитетов в адрес помещиков и чиновников, в своих юридических трудах призывает власть к изменению несправедливого порядка вещей.

Отмена крепостного права — ядро политико-правового учения Радищева и важнейший постулат его политической программы. Мыслитель предлагал ряд переходных мер для освобождения крестьян: запретить использование крепостных в качестве помещичьих слуг, разрешить крестьянам заключать брак по собственному усмотрению и выкупать себя из крепостного состояния без согласия хозяина, наделить их гражданскими правами. К числу необходимых для закрепления неотчуждаемых личных прав Радищев относил свободы мысли, слова и деяния, право на самозащиту, право собственности и равенство перед законом. Гарантиям судопроизводства мыслитель уделял особое внимание, он призывал запретить помещикам самовольно наказывать крестьян, не допускал содержания граждан под стражей дольше трёх суток с продлением этого срока

исключительно в судебном порядке, отстаивал право на судебное обжалование задержания. Подобный перечень прав куда менее радикален, чем современные ему документы американской и французской революций, в нём, например, нет открытого провозглашения принципа народного суверенитета или права народа на восстание. Неоднозначна и позиция Радищева относительно права собственности, с одной стороны, он в духе Руссо критиковал собственничество как источник социальных дряг и противоречий, с другой, в буржуазном ключе считал законодательное закрепление права собственности как священного права однозначным благом.

Предложения Радищева по гуманизации законодательства носят весьма прагматичный и адекватный времени характер. Достижению гражданского мира должна была способствовать установка законодателя на приближение блага для всего общества, а не для отдельных социальных групп. Учитывая исторический контекст постоянного расширения вольности дворянства на фоне постоянно же усиления крепостного права, рекомендация писателя выглядит весьма оправданной. Призыв на приведение к единообразию уголовных законов на территории всей Российской Империи с уходом от национальных и религиозных различий также явно направлен на совершенствование государственного строительства. Радищев также ратовал за меры по предупреждению преступлений и развитию правового воспитания. Отличается от французских просветителей отношение Радищева к религии, испытав влияние деизма, он всё же оставался православным верующим, что следует, как из обилия обращений к Богу в «Путешествии...», так и в позиции писателя, обозначенной им в законоведческих трудах: «Вера, будучи во всех ее частях и во всех ее действиях наипочтеннейшая вещь, которую человеческий разум себе только представить может, заслуживает наивеличайшее старание и ревность законодателя» [6, с. 7], — указывал Радищев, антиклерикальные пассажи мыслителя не носили атеистического характера. Всё это свидетельствует об умеренности позиции Радищева, возможном существовании у него надежды на ненасильственное преобразование России.

Примечательно, что Радищев в своих законоведческих трудах рассматривает правовой статус российского государя как соотношение неограниченных прав в сферах законодательной, исполнительной и судебной власти с обязанностью учреждать лишь те законы, которые стремятся к общему и частному благу, следить за справедливостью суда и соблюдением законов. Обязанность государя столь же велика, как его власть, ведь, по Радищеву, не народ создан для государя, но государь сотворен для народа. В такой установке можно без труда найти много преобразовательского пафоса, но, вместе с тем, очевидна и умеренность такой позиции относительно более популярного (и более раннего) определения Радищевым самодержавия как «наипротивнейшего человеческому существу состояния» и синонима слова «деспотизм». Если в отношении помещиков мыслитель допускал крайние меры, то о фигуре монарха он высказывался более осторожно. Он отмечал заслугу Петра I в искоренении древних предрассудков, признавал позитивный вклад Екатерины II в её попытках установить верховенство непреложного закона и сожалел об ограниченности преобразований двух этих вели-

ких самодержцев. Писатель резко отзывался о самовластии, но не романтизировал гильотину. Радищев не оставил подробного проекта будущего устройства России, он не проводил сравнительного анализа форм правления, ограничившись лишь историческим реверансом в адрес новгородского вече на страницах своего «Путешествия...» [7, с. 25–27.] Невозможно однозначно ответить был ли Радищев сторонником республики или ограниченной монархии.

Представляется, что сосуществование столь разных оттенков вызвано не двоемыслием автора, а сложностью контекста его творчества (мощью имперского репрессивного аппарата, низкой популярностью аболиционистских идей у дворянства) и глубиной его этических наблюдений. Радищев сконцентрировался на поиске оптимальных путей улучшения российской действительности в целях наделения правосубъектностью «мёртвого в законе» крепостного крестьянства. Крестьянская революция не была для Радищева самоцелью, он не желал её и не видел возможностей для её совершения даже в среднесрочной перспективе. Сам Радищев писал: «Не мечта сие, но взор проникает густую завесу времени, от очей наших будущее скрывающую: я зрю сквозь целое столетие [7, с. 96]. Радикализм писателя (весьма умеренный) стал скорее вынужденной реакцией на диссонанс гуманистических устремлений мыслителя и современных ему политических реалий, нежели его исходной мировоззренческой установкой.

Радищев находил возможными как революционный, так и реформистский пути переустройства российского общества. С одной стороны, это связано с тем, что именно само понимание необходимости перемен, в первую очередь слома крепостничества, было для Радищева ключевой идеей, отказываться от которой он не стал даже во время уголовного преследования и ареста. Связано это и с эклектичностью воззрений мыслителя, сформировавшихся в ходе заимствования подчас слабо согласующихся между собой позиций у различных просветителей, за что впоследствии Пушкин критически именовал Радищева «представителем полупросвещения» [5, с. 217]. Наконец, связано это и с отрывом возможностей практического воплощения данных воззрений от исторического контекста крепнувшего, обладающего мощным репрессивным потенциалом российского абсолютизма и фактического отсутствия третьего сословия. Несмотря на наличие поводов для критики Радищев стал для русской политико-правовой мысли культовой фигурой. Писатель ценен не столько проработанностью своей политико-правовой платформы, но личным примером свободолюбия и любви к ближнему.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Русская идея. — СПб.: ИД «Азбука-классика», 2008. — 317 с.
2. Жуков В. Н. Политико-правовые взгляды А. Н. Радищева: современная интерпретация // Право и государство: теория и практика. — № 1 (133). — 2016. — С. 40–43.

3. Ленин В. И. Памяти Герцена // В. И. Ленин. Полное собрание сочинений. Изд. 5. — Т. 21. — М.: 1968. — 671 с.
4. Ленин В. И. О национальной гордости великороссов // В. И. Ленин. Полное собрание сочинений. Изд. 5. — Т. 26. — М.: 1969. — 590 с.
5. Пушкин А. С. Собрание сочинений в 10 томах. — М.: ГИХЛ, 1959–1962. Том 6. Критика и публицистика. — 585 с.
6. Радищев А. Н. Полное собрание сочинений. — М.: Изд-во Академии Наук СССР, 1938–1952. — Т. 3 (1952). — 656 с.
7. Радищев А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву. — М.: Лань, 2013. — 656 с.
8. Фролова Е. А. История политических и правовых учений. — М: Проспект, 2017. — 512 с
9. Именной указ от 4 сентября 1790 г., данный Сенату «О наказании Коллежского Советника Радищева...» // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. Том XXIII. — С. 168.

УДК 34.01

Гришин Кирилл Сергеевич,
студент 2 курса магистратуры
Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова,
7tgks7@gmail.com

МЕТОДОЛОГИЯ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА И ЕЁ ОСОБЕННОСТИ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ РАЗВИТИЯ ПРАВОВОЙ НАУКИ

В статье раскрываются основные особенности методологии современных естественно правовых теорий: при сохранении классической апелляции к абсолюту как источнику права, современные теории отличаются ярко выраженным гуманистическим началом и используют неокантианскую концепцию абсолютного формального морального требования, определяющего относительное содержание правовых норм. Рассматриваются сферы применения естественно-правового подхода на практике и в правовой науке.

Ключевые слова: правопонимание, естественное право, неокантианство, соотношение права и морали.

Grishin K. S.
*NATURAL LAW METHODOLOGY AND IT'S ATTRIBUTE IN MODERN STAGE
DEVELOPMENT OF LEGAL SCIENCE*

The article reveals the main features of the methodology of modern natural law theories: while maintaining the classical appeal to the absolute as a source of law, modern theories are distinguished by a pronounced humanistic beginning and use the neo-Kantian concept of an absolute formal moral requirement that determines the relative content of legal norms. The spheres of application of the natural law approach in practice and in legal science are considered.

Keywords: legal theory, natural law, neo-Kantianism, law and morality

Проблема правопонимания неразрывно связана с целями применения права. В зависимости от них, оно может рассматриваться с различных сторон и те или иные его свойства будут превалировать в описании над другими. Неземной чертой, однако, остаётся направленность права на урегулирование кон-

фликтов, минимизация потенциального или прекращение фактического противостояния субъектов, антагонистически настроенных друг другу.

В этом смысле право является одним из многих способов регулирования общественных отношений. Подобные способы позволяют установить определённые правила поведения, исполнение которых обеспечено не только доброй волей и физической силой участников, но и авторитетом и/или физической силой третьей стороны: арбитра. Особенность права заключается в том, что арбитром, занимающимся рассмотрением и решением споров по поводу урегулированных правом отношений занимаются наиболее суверенные, чаще всего независимые от других публичные организации — государства [2].

Сторонники «позитивных» течений правопониманию стремятся описать нормы, регулирующие общественные отношения, в их действительности. Такие правоведы изучают нормы, соответственно, с позиции формально-догматического либо с социологического подходов. Формально-догматический подход видит «действительность» права в предписаниях суверена (как олицетворения наиболее влиятельной политической силы способной обеспечить исполнение любого своего решения), социологический — практику систематического исполнения (и, одновременно, систематического неисполнения) этих формальных предписаний.

Позитивный подход исключает из юридической науки вопросы о защите нормы менее могущественными чем государства формами организации сообществ и даже защиту нормы отдельными лицами. Однако совесть или, например, религиозные либо морально-философские убеждения периодически влияют на юридическую практику настолько реально, а может быть, даже более реально, чем просто формальное описание в правовом акте. Убеждения учитываются правоприменителем хотя бы в том отношении, что принимая юридически значимое решение, он не всегда может полностью абстрагироваться от собственного жизненного опыта и сформированных по мере нарастания такого опыта убеждений. Устойчивые убеждения, которые свойственны большому кругу индивидов и направленные на сохранения различных форм организации сообществ можно назвать коллективной моралью. Именно она, как фактор правоприменения и правотворчества, являются ключевым предметом исследования о естественно-правового подхода. Применение естественно-правовой методологии позволяет, во-первых, раскрыть область, в рамках которой индивид готов самостоятельно действовать конструктивно и продуктивно (с позиции роста и качественного развития сообщества) без принуждения извне. Во-вторых, естественно-правовой подход определяет границу между подчинением закону и неподчинением аморальной правовой норме: поиск «точки кипения», после которой индивид сознательно отказывается подчиняться норме, даже если она понимается как закон. Фактически, при использовании естественно-правового подхода речь идёт о поиске наиболее фундаментальных моральных норм, которые непосредственно обуславливают то, как будет выглядеть и исполняться нормы правовые.

Как правило, сторонники существования естественного права пытались найти искомое через изучение явлений или феноменов, которые представляют

ся как наиболее фундаментальные ввиду своего общего характера и/или неизменности: Бога, природы всего живого в целом или природы разумных существ. Предполагалось, что через исследование указанных категорий позволяет найти идеальную, наилучшую формы отношений между людьми. После того как такие формы будут усвоены, исследователь может сформулировать нормы, которые позволят привести текущие общественные отношения к состоянию, соответствующему их идеальной форме. В то же время, существует множество противоречащих друг другу представлений о фундаментальных нормах^{*}. Кроме того, сам признак фундаментальности как чего-то неизменного опровергается в различных отраслях, как ненаучный и спекулятивный по своей природе [8, 16].

Современные интерпретации естественного права стремятся в некоторой степени устранить эти проблемы. В основе таких интерпретаций лежит неокантианская идея об абсолютной моральной форме права, которая включает в себя изменяемое содержание [12, 13, 14]. Идея моральной формы предполагает, что существует логическая или природная норма, которая не формирует содержание отношений, а конструирует абсолютные моральные границы параметров этих отношений. Например, «Золотое правило морали»^{**}, устанавливает принцип взаимности в отношениях, но не определяет конкретную модель поведения. Оно устанавливает обязательный принцип взаимности в отношениях между людьми. Но, например, человек может относиться к «себе» отрицательно и допускать в отношении себя жесткость, насилие и принуждение. Ожидая этого от других, он, не нарушая Золотое правило, сам может так же негативно относиться к другим людям. Кроме того, существует множество трактовок «другого человека». Современная доктрина правосубъектности предполагает, что в отношении наиболее фундаментальных благ (жизнь, здоровье, труд) правовое притязание возникает у субъекта уже по факту его рождения независимо от расы, пола, места проживания. Однако в Древности и Средневековье человек мог не иметь статус субъекта права от рождения: он признавался человеком, если был полноценным гражданином города, членом определённой нации или религии. Таким образом, идея абсолютной моральной формы и изменяющегося содержания предполагает историческую изменчивость отношений и содержания правового положения, с сохранением однако наиболее ключевых фундаментальных принципов без которых это отношение бы не могло существовать ни в одной из своих многочисленных исторических проявлений. В теории Р. Дворкина фундаментальным формальным моральным критерием является «убедительность» модели общественного отношения в рамках конкретного исторически изменчивого общества [3]. С точки зрения Р. Алексии формальный критерий естественно-правового требует, чтобы модель отношений не была вопиюще возмутительна, т. е. если не результат применения, то хотя бы цели применения данной модели должны

^{*} Например, противоречат друг другу различные религиозные течения, которые предполагают собственные правовые доктрины: Христианство и Ислам.

^{**} В своих различных интерпретациях это правило сводится к формуле: «Не делай другому того, чего не желаешь, чтобы делали тебе»

были бы способствовать установлению сложившейся в конкретном обществе морали [1].

Концепция формального морального критерия решает проблему противоречивости абсолютов и изменчивости отношений, тем самым позволяя использовать естественно-правовой подход в современном правовом исследовании. С одной стороны сторонники естественно-правового подхода продолжают оперировать классическим «абсолютом». Однако меняется его связь с идеалом общественных отношений: абсолюте теперь не детерминирующее определяет их содержание, но лишь даёт неизменную форму таких отношений: например, при допущении изменчивой формы во всех исторических условия благодаря абсолюту сохраняется требование обоюдности, без которого невозможна ни одна форма стабильной кооперации между людьми.

На примере с золотым правилом, однако, можно заметить, что сама по себе моральная форма может не предполагать гуманизм. В то же время гуманное отношение, направленное на всё человечество, и восприятие человека как субъекта права, который имеет свой статус от появления на свет и благодаря этому появлению*, является важной и ключевой предпосылкой современных теорий естественного права. Предпосылка эта не следует только лишь из неокантианского учения** и является следствием с одной стороны долгой эволюции общественных наук, а с другой — болезненным опытом режимов, которые отказывали в субъектности на основании расовых признаков. Но ещё одним фактором гуманизма является, возможно, лучшее понимание также и формального критерия. П. И. Новгородцев отмечал, что вслед за категорическим императивом Канта, который можно воспринимать как «формальное требование» к этике философы начали стремиться выявить минимум содержания, который в любом случае существует в виду наличия ограничений по форме. Сам отечественный правовед в качестве такого признака допускает свободу личности и уважение к её неприкосновенности, что является отличительными признаками как раз таки гуманистического учения. Без свободы принятия решений и при жёстком давлении извне человек не может осознанно следовать формальным требованиям нравственности [9]. Соответственно, он не сможет относиться к другому человеку всегда обоюдно (если за такое требование мы принимаем Золотое правило), так как его отношение все равно определяет кто-то другой. Естественное требование, без которого невозможна стабильность общественных отношений, таким образом, исполняется лишь при условии неприкосновенности личности и уважения человеческого достоинства. Идея, что определённое формальными моральными требованиями гуманистическое содержание всё таки может быть частью позна-

* Дискуссионным остаётся вопрос, когда человек действительно появляется как субъект права на жизнь. С момента непосредственно рождения, зачатия или формирования определённых органов? Ответ на этот философско-правовой вопрос влечёт за собой практическое следствие: запрет или разрешение абортов.

** Но не стоит забывать, что одна из формулировок самого Канта гласила: «Относись к человечеству и в своем лице и в лице всякого другого не только как к средству, но и как к цели».

ния прослеживается также в работах Ж. Маритена, Г. Радбруха, Д. Финниса [7, 10, 11].

Французский мыслитель Ж. Маритен под формальным критерием естественно-правового понимает одобрение Божественным: соответствует природному закону то, что соответствует замыслу Бога. Однако есть учение Ж. Маритена и гуманистичный содержательный момент: познание замысла Бога возможно только через чувственное самопознание человека. Отказ индивиду в его неприкосновенности означает грубое вмешательство в процесс такого самопознания и даже воспрепятствование ему. Следовательно, по мысли Ж. Маритена познание истинного порядка вещей очевидно подразумевает естественно-правовую необходимость неприкосновенности личности и право на жизнь (которое можно интерпретировать как право быть субъектом познания Божественной воли).

Немецкий правовед Г. Радбрух прошёл долгий путь от позитивистского воззрения к естественно-правовому. Изначально он считал справедливостью формальное требование относиться к одинаковым вещам одинаково, и неодинаково относиться к вещам неодинаковым. Однако вопрос не только равенства вещей, но даже равенства людей, как уже было указано выше, зависит от исторического контекста. Некоторые общества готовы отказать определённым людям в субъектности и праве называть полноправным человеком^{*}. Ввиду этого возникает необходимость фундаментального содержательного критерия справедливости. Для Г. Радбруха это оказывается соответствием исторически сложившейся морали, тем нравственным нормам и принципам, которые показали свою состоятельность при длительной практике и встречаются в различных обществах^{**}. Действие вопиющие (т. е. не всякое, но лишь доведённое до крайности, от практики исполнения и до своих целей и задач полностью несоответствующие таким нормам и принципам) у Г. Радбруха лишается статуса правового и не может стать таковым даже если оно санкционировано законом.

Формальный критерий правового у австралийского правоведа Д. Финниса в определённом смысле повторяет Категорический императив И. Канта в формулировке об отношении к человеку исключительно как к цели. По Д. Финнису все действия человека в конечном счёте направлены на достижение т. н. «основных благ»^{***}. Они представляют собой самодостаточные и конечные цели всякого дей-

^{*} Об этом ярко свидетельствует практика Нацистской Германии и стран Восточноазиатской сферы процветания, Апартеид в ЮАР, политики расового неравенства в Руанде (где в роли неполноправных граждан выступали представители племени тутси)

^{**} В этом отношении теория немецкого правоведа не раскрывается подробно. Г. Радбрух умер раньше, чем успел переписать, в контексте новых взглядов, свой классический учебник по философии права.

^{***} Всего таких благ семь:

1) Жизнь — которая понимается как любое благополучие человека (физическое и психическое), которое приводит человека в состояние «благоприятное для самодетерминации», т. е. состояния в котором человек способен ставить себе задачи и цели, добиваться их.

2) Знание — как познание «рассматриваемое и желаемое ради него самого».

ствия. При этом человек, в своём стремлении добиться основных благ, пытается получить поддержку от других людей или надеется, что они хотя бы не будут чинить ему препятствий. Одновременно с этим, он относится к другим так, как хотел бы, чтобы они относились к нему: т. е. так же помогает им в достижении поставленных ими целей по достижению «основных благ» или хотя бы не мешает им в этом. Таким образом, формальным критерием естественно-правового для Д. Финниса оказывается терпимое отношение друг другу: невмешательство или взаимовыручка в процессе достижения основных благ. Содержательное наполнение имеет уже его учение о семи основных благах, в контексте достижения одного из которых, «общительности», другой человек напрямую рассматривается как цель в гуманистическом духе И. Канта.

Таким образом, даже на современном этапе развития юридической науки правоведы продолжают формулировать естественно-правовые теории правопонимания. При этом теории близкие к нам по времени теории схожи по своей методологии. Авторы отталкиваются в первую очередь от формального абсолютного и впоследствии изучают его свойства и проявлением на практике. В отличие от классических естественно-правовых теорий Античности, Средневековья, Нового времени и Эпохи просвещения, поиск содержательных абсолютных начал оказывается не основным, но лишь факультативным занятием. Более того, если такие содержательные фундаментальные начала допускаются авторами, они всё же подчинены фундаментальному формальному началу.

Причиной не угасающего интереса к естественно-правовому подходу, возможно, следует считать тот факт, что право имеет слишком много форм и определений, чтобы соответствовать чисто позитивистскому или чисто естественно-правовому подходу. В зависимости от целей использования и общества (которое имеет свой уровень культуры использования права) правовые нормы предстают «и бытием свободы, и орудием порабощения и произвола; и компромиссом общественных интересов, и средством угнетения; и основой порядка, и пустой декларацией; и надежной опорой прав личности, и узаконением тирании и беззакония» [6].

3) Игра — действия человека, не имеющие смысла «вне того ряда действий, которыми наслаждаются ради него самого».

4) Эстетический опыт — благо схожее с игрой в том смысле, что это действие ради самого действия, приносящее наслаждение, однако в отличие от игры эстетическое действие не предполагает активности со стороны самого человека.

5) Общительность — в своём минимальном выражении заключается в мире и согласии между людьми, а максимальном выражении является дружбой, состоянии взаимоотношений, которое предполагает «действия ради целей друга, его благополучия».

6) «Религия» — благо, которое понимается у Финниса намного шире используемого термина, как признание «некоторого порядка вещей «вне» каждого человека», любой попытки осмыслить либо объяснить сложившееся устройство мироздания которая формирует в человеке чувство ответственности перед «порядком вещей»: богом, природой, прошлыми и будущими поколениями.

7) Практическая разумность — способность свободно применять свой ум соответственно собственным интересам.

На текущем этапе развития правовой науки в России существенной проблемой является феномен неочевидности цели многих правовых норм для населения. Развитие правосознания требует осознанности целей и задач права. Однако чистая формальная догматика или описание уже сложившейся практики не предполагают целеполагания сами по себе. Они зависят от интересанта, который интерпретирует нормы к своей выводе. Неочевидные цели, многозначное и порой противоречивое толкование положений правовых норм приводит к отказу от применения права для урегулирования социальных конфликтов и использованию иных способов. В конечном счёте, это вредит самому государству, которое в определённом смысле черпает своё существование в праве [5] и благодаря праву, как наиболее универсальному и весомому способу разрешения конфликтов внутри общества, имеет возможность притязать на полновесную власть и авторитет. Периодическое обращение к естественно-правовому методу, не в рамках интегративного изучения, но как полноценное исследование целей и задач права, пределов его воздействия на человека, могло бы в определённой степени помочь становлению правосознания в России, сформировать конструктивно настроенное к государству целеполагание, вокруг которого могло бы сплотиться общество.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алекси Р. Понятие и действительность права (ответ юридическому позитивизму). — М.; Берлин: Инфотропик Медиа, 2011. — 192 с.
2. Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. — М.: Изд-во МГУ: Издательская группа ИНФРА-М НОРМА, 1998. — 624 с.
3. Дворкин Р. О. правах всерьёз. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. — 392 с.
4. История политических и правовых учений: учебник / Под ред. О. Э. Лейста. — М.: Юридическая литература, 2000. — 688 с.
5. Кельзен Г. Чистое учение о праве. 2-е изд / пер. с нем. М. В. Антонова и С. В. Лёзова. — СПб.: Издательский Дом «Алеф-Пресс», 2015. — 542 с.
6. Лейст О. Э. Сущность права. Проблемы теории и философии права. — М.: ИКД «Зерцало-М», 2008 г. — 288 с.
7. Маритен Ж. Человек и государство. — М: Идея-пресс, 2000. — 196 с.
8. Новгородцев П. И. Историческая школа юристов, ее происхождение и судьб: опыт характеристики основ школы Савиньи в их последовательном развитии. — М.: Б. и., 1896. — 226 с.
9. Новгородцев П. И. Об общественном идеале (3-е издание). — М., Пресса, 1991. — 640 с.
10. Радбрух Г. Философия права. — М.: Международные отношения, 2004. — 240 с.
11. Финнис Д. Естественное право и естественные права. — М.: ИРСЭН, социум, 2019. — 554 с.

12. Фролова Е. А. Теория естественного права (исторический аспект) // Государство и право, 2015. — № 1. — С. 71–79.
13. Фролова Е. А. Теория естественного права (предметный аспект) // Государство и право. — 2015. — № 4. — С. 45–53.
14. Фролова Е. А. Философия права в России. Неокантианство (вторая половина XIX — первая половина XX века): монография. — М.: Юркомпани, 2013. — 464 с.
15. Фролова Е. А. Право и мораль (критическая философия права и современность) // Государство и право. — 2013. — № 1. — С. 13–23.
16. Штраус Л. Естественное право и история. — М.: Водолей Publishers, 2007. — С. 15–38;
17. Bix B. Natural Law Theory: The Modern Tradition // Oxford handbook of jurisprudence and philosophy of law, Jules L. Coleman & Scott Shapiro, eds. — Oxford University Press, 2002. — P. 61–103.
18. McLeod. Legal Theory. — London: Bloomsbury Publishing, 2012. — 264 p.

УДК 340.122

Меликовский Александр Ариевич,
магистрант кафедры теории государства и права и политологии
юридического факультета Московского государственного университета
им. М. В. Ломоносова,
melikovskiy@yandex.ru

ФИЛОСОФИЯ ПРАВА БЕНЕДИКТА СПИНОЗЫ

В статье раскрывается философско-правовое учение голландского мыслителя Бенедикта (Баруха) Спинозы, внесшего неоценимый вклад в секуляризацию философской и политико-правовой мысли. Автор констатирует, что Спиноза выстраивает свою философскую и в том числе философско-правовую систему при помощи математического (геометрического) метода, исходя из трех фундаментальных идей: идеи единой субстанции, идеи всеобщего порядка и идеи ограниченности человеческого разума. По мнению автора, все иные суждения, к которым в конечном счете приходит философ, в том числе естественно-правовые, следуют из этих содержательных концептов.

Ключевые слова: философия права Спинозы, правовое учение Спинозы, идея единой субстанции, монистическая онтология, идея ограниченности человеческого разума, идея всеобщего порядка

Melikovsky A. A.
BENEDICT SPINOZA'S PHILOSOPHY OF LAW

The article reveals the philosophical and legal teaching of the Dutch thinker Benedict (Baruch) Spinoza, who made an invaluable contribution to the secularization of philosophical and political-legal thought. The author states that Spinoza builds his philosophical and philosophical-legal system using a mathematical (geometric) method, based on three fundamental ideas: the idea of a single substance, the ideas of universal order and the ideas of the limitations of the human mind. According to the author, all other judgments that the philosopher ultimately comes to, including natural law, follow from these meaningful concepts.

Keywords: Spinoza's philosophy of law, Spinoza's legal doctrine, the idea of a single substance, monistic ontology, the idea of the limitations of the human mind, the idea of universal order

Ты или придерживаешься спинозизма,
или ты не придерживаешься
никакого философского учения
Г. В. Ф. Гегель. Лекции по истории философии

Правовые и политические учения, разрабатываемые в Голландии XVII века, показательны образцовой концентрированностью двух мировоззренческих парадигм в рамках одного исторического периода: теологического и рационалистического подходов к осмыслению, обоснованию и разрешению проблем права и государства. Именно в XVII столетии происходит плавный переход от теологических интерпретаций естественного права, где очевидно доминировал авторитет Божественного Откровения, к рационалистической (индивидуалистической, классической) интерпретации естественного права, при которой основное внимание стало обращаться на разум индивида. На стыке данных подходов формируется учение одного из представителей голландской философии права — Бенедикта (Баруха) Спинозы, внесшего неоценимый вклад в секуляризацию философской и политико-правовой мысли.

В части своих трудов (например, «Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье» [10] (ок. 1658–1660 [здесь и далее даты произведений приводятся по следующим исследованиям: 8; 18, с. 487–490]), «Основы философии Декарта, доказанные геометрическим методом» [11] (1663), «Приложение, содержащее метафизические мысли, в которых кратко объясняются более трудные вопросы, встречаемые как в общей, так и в специальной части метафизики, относительно сущего и его определений, Бога и его атрибутов, а также человеческой души» [13] (ок. 1663), «Трактат об усовершенствовании разума и о пути, которым лучше всего направляться к истинному познанию вещей» [14] (ок. 1662, не окончен), «Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей, в которых трактуется о Боге, о природе и происхождении души, о происхождении и природе аффектов, о человеческом рабстве или о силах аффектов, о могуществе разума или о человеческой свободе» [15] (1677) Спиноза предстает перед нами, в первую очередь, как умеренный, сдержанный и боязливый философ. Даже в своих политических трудах (которые по сравнению с вышеприведенными более резкие) Спиноза сохраняет свою боязливость. Он искренне боится ошибиться, сказать что-то не подумавши, несмотря на то, что он глубоко обосновывал каждый свой тезис. «Богословско-политический трактат» Спиноза завершает следующей мыслью: «Я знаю, что я человек и мог ошибиться, но я всячески старался о том, чтобы не впасть в ошибку, а прежде всего о том, чтобы все, что я написал, вполне соответствовало законам отечества, благочестью и добрым нравам» [9, с. 268].

Спиноза, скорее, ученый, который, изучив основы богословия, проецировал на них геометрический (научный, математический) метод. Это проявляется среди прочего в систематизации и изложении авторских идей в форме теорем и аксиом. Спиноза вслед за Декартом, «извлекившим из мрака на свет то, чего не могли достигнуть древние», стремился обосновать и выстроить свою фило-

софию с «математической достоверностью». «Я собираюсь исследовать человеческие пороки и глупости геометрическим путем, — писал Спиноза, — и хочу ввести строгие доказательства в область таких вещей, которые они провозглашают противоразумными, пустыми, нелепыми и ужасными... природа всегда и везде остается одной и той же... законы и правила природы, по которым все происходит и изменяется из одних форм в другие, — продолжает мыслитель, — везде и всегда одни и те же, а следовательно, и способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно — это должно быть познанием из универсальных законов и правил природы (*Naturae leges et regulae*)... я буду, — резюмирует философ, — рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах» [15, с. 455]. Перед нами настоящий ученый, который подходит к объекту своего исследования с научных (реалистических) позиций, пытается понять и объяснить их в существующем в действительности состоянии, такими, какие они есть на самом деле, без всяческих притязаний на категории долженствования. В этом смысле Спиноза продолжает традицию, заложенную Макиавелли, не только в части «освобождения от теологии, перехода к рационалистическому объяснению права и государства, их связи с интересами людей» [4, с. 138], но и в части порицания мыслителей, исследующих социальную жизнь «такими, какими они хотят их видеть» [17, с. 85], как, например, хотел видеть человека атомом в своей теории Гоббс.

Спиноза выстраивает свою философскую (и в том числе философско-правовую) систему, исходя из трех фундаментальных идей: идеи единой субстанции — единства Природы и Бога (которую он выводит путем соединения трех картезианских идей — идеи субстанции мыслящей, идеи субстанции протяженной, идеи Бога [6]), идеи всеобщего порядка (порядка всех вещей в природе, включающего и предполагающего их взаимосвязанность и взаимобусловленность) и идеи, которую условно можно назвать идеей ограниченности человеческого разума. Все иные суждения, к которым в конечном счете приходит философ, в том числе естественно-правовые, следуют из этих содержательных концептов, которым Спиноза придает внешнюю (математическую, геометрическую) форму. Другими словами, философское учение Спинозы складывается из двух аспектов — содержательной и формальной. Содержательная часть — несомненное достоинство учения мыслителя. Именно содержательной части философского учения Спинозы обращено высказывание Гегеля, вынесенное в качестве эпиграфа [2, с. 367]. Однако Гегель не приветствовал формальную сторону учения Спинозы. По нему, геометрический метод «является основным недостатком всей спинозовской точки зрения» [2, с. 367]. «В этом методе, — утверждал Гегель, — совершенно неправильно поняты природа философского знания и его предмет, ибо математическое познание и метод есть лишь формальное познание, и, следовательно, совершенно неподходящи для философии... Дефиниции, из которых Спиноза исходит, ... прямо берутся готовыми и предпосылаются, а не выводятся, не доказываются в их необходимости, ибо Спиноза не знает, каким образом он приходит к этим отдельным определениям» [2, с. 367; 19].

Несмотря на это, Спиноза — настоящий методолог, который последовательно развенчивает общепринятые религиозные догмы, подвергая их системному анализу. Например, для Спинозы Моисей — не более, чем законодатель, который установил «отечественное право», обращенное только «в пользу одного государства»; владыка, присоединивший к приказаниям наказание; носитель и толкователь божественных законов; верховный судья, которого «никто не мог судить и который один у евреев заступал место Бога» [9, с. 21, 39, 76, 223]. В отличие от Моисея Христос был послан «не ради сохранения государства и установления законов, но только для научения всеобщему закону» [9, с. 76], потому Он и не отменил Моисеев закон. Напротив, «вследствие невежества фарисеев» Христос хотел «научить моральным правилам и отличить их от государственных законов» [9, с. 76]. Более того, Спиноза подобно Лютеру настаивает на необходимости методологически корректного изучения текстов Священного Писания — а это возможно только в том случае, когда все познание о Библии заимствуется только из нее [9 с. 105–109]. Эти и другие теологические (иудейские и христианские) идеи гармонично интегрированы в философскую и философско-правовую систему Спинозы.

Главным концептом общего философского учения Спинозы выступает идея единой субстанции. Еще в 1656 году двадцатичетырехлетнего голландского юношу, который еще только начинал увлекаться светской философией, предали «великому отлучению» от иудейской общины, которое было снято иерусалимским раввином лишь в 1927 году. В более осознанном возрасте, когда Спиноза уже написал несколько трудов, его стали обвинять в подрыве авторитетности Священного Писания, порождении атеизма [1, с. 552–553]. Однако нельзя сказать, что Спиноза был атеистом. Он, будучи верующим человеком, как справедливо о нем пишет Д. В. Семикопов, был не в силах отречься от Бога, потому он и «объявил его тождественность с Природой и стал требовать к этому космическому Богу беззаветной любви» [7, с. 45]. И в этом можно убедиться, если хотя бы обратить внимание на его методику аргументации: Спиноза периодически, говоря его словами, «подкрепляет свое мнение авторитетом Писания» [9, с. 78]. Для Спинозы Бог — субстанция, через которую мы понимаем и видим то, что истинно, справедливо и хорошо [9, с. 191]. Ведь Бог — первопричина всего: «вне Бога нет ничего», «он является имманентной причиной» [10, с. 89], — доказывает философ.

Спиноза ставит знак равенства между Богом и Природой. «Установления Природы суть установления Бога» [12, с. 297], — свидетельствует мыслитель. Одна из основных идей в этой связи — идея разделения природы на порождающую и порожденную: последняя, в свою очередь, нуждалась в первой для того, «чтобы быть правильно понятой». Если природа и есть Бог (порождающий аспект), тогда и все, порожденное этой природой, ее часть, а значит и она тоже относится к Богу. Однако Спиноза не разделял мнение томистов, что порождающая природа (Бог) находится вне всех субстанций [10, с. 107]. По существу, Спиноза создал новый образ Бога Бога — сточника порядка. Неслучайно крупнейший ученый XX века А. Эйнштейн говорил, что верит в Бога Спинозы, «который

проявляет себя в упорядоченной гармонии Вселенной, но не в Бога, который занимается судьбами и поступками людей» [3, с. 134].

По Спинозе, человек — неотделимая часть природы, а так как природа живет по праву природы (по своим собственным естественным, божественным законам, которые в отличие от человеческих законов не могут быть нарушены [10, с. 157]), то поэтому и человек должен «следовать ее законам». С учетом тезиса о единой субстанции — тождества Бога и Природы — следование законам природы философ называет богослужением [10, с. 144].

Одним из центральных понятий в философии права Спинозы является категория мощи. По мнению Спинозы, мощью обладает каждый человек. Вместе с желанием (*cupiditas*) мощь определяет естественное право каждого человека [9, с. 204]. Каждый человек имеет столько права, сколько мощи [12, с. 294]. Реализуя все свое право человек реализует всю свою мощь самозащиты [9, с. 208]. При этом именно законы природы обуславливают естественное право [9, с. 214]. Исходя из этого, каждому человеку природой и естественным правом отведено, образно выражаясь, его естественное место; каждый стремится оставаться в своем состоянии. Спиноза констатирует, что человек имеет право «существовать и действовать сообразно с тем, как он к тому естественно был определен» [9, с. 203]. Поэтому мыслитель с точки зрения основания возникновения права не проводит никакого различия «между людьми и остальными индивидуумами природы, а также между людьми, одарёнными разумом, и теми, кто истинного разума не знает, а также между глупыми, безумными и здоровыми» [9, с. 203]: все они равны, хотя «реальное содержание и объем естественных прав различны и зависят от размера их фактической мощи (умственной и физической)» [5, с. 245].

Тождество Бога и Природы Спиноза провозглашает и в контексте рассуждений о мощи. По нему, мощь природы есть сама мощь Бога, который имеет верховное право на всё. Спиноза связывает всеобщую мощь всей природы с мощью всех индивидуумов вместе взятых. Мыслитель подчеркивает, что «каждый индивидуум имеет верховное право на все, что он может, или что право каждого простирается так далеко, как далеко простирается определённая ему мощь» [9, с. 203]. По словам О. Э. Лейста, отождествление силы и права, «мощи» и законов природы в концепции Спинозы стало «средством обоснования «границ государственной власти», прогрессивных политико-правовых программных требований» [4, с. 184]. Действительно, данные идеи легли в основу программной части учения мыслителя, наряду с идеями Локка, Еллинека, Иеринга и многих других стали теоретическим фундаментом для обоснования связанности государства правом.

Между тем Спиноза — яркий защитник свободомыслия. Он, пользуясь и гордясь свободолобием современной ему Голландии пишет «Богословско-политический трактат» [9] (1670 г.), целью которого ставит в свойственной ему научной (математической) манере доказать, что свобода суждения «не только может быть допущена без вреда для благочестия и спокойствия государства, но что скорее её уничтожение означало бы уничтожение самого спокойствия

государства и благочестия» [9, с. 10]. Позднее Спиноза пишет «Политический трактат» [12] (1677, не окончен). В этих трудах политического направления Спиноза наиболее подробно, последовательно и критически излагает программную часть своей философии. В текстах этих произведений Спиноза предстает уже как открыто исповедующий свои идеи мыслитель, убежденный в «грехах» современной ему церкви. В них философ — не просто критик, возмущенный злоупотреблениями священнослужителей, которые, руководствуясь своей «алчностью и честолюбием», «превратили храм в театр, где слышны не церковные учителя, а ораторы», нацеленные на удивление толпы (*multitudo*), чем «превращают людей из разумных существ в скотов», «препятствуя пользоваться каждому своим свободным суждением» [9, с. 11], а, скорее, снова ученый, восходящий к истокам нравственного осмысления религии и права.

В одном из своих писем Якову Остенсу [16] Спиноза категорически заявляет, что нравственные предписания, независимо от их божественного происхождения (установлены в форме закона от самого Бога или нет), «остаются тем не менее божественными и благодетельными» [16, с. 555]. Эта идея прослеживается во всей его нравственной философии. Мыслитель возводит нравственное в ранг Божественного, предавая интеллектуальным процессам (рассуждениям) наибольшую авторитетность. Кажется, что такая интерпретация нравственности вступает в конфронтацию с Богом и религией. Но Спиноза не отождествляет Бога и религию: его богословское наследие можно с уверенностью назвать внеконфессиональным (с определенной долей условности нерелигиозным, отчасти даже и антирелигиозным).

В рассуждениях Спинозы прослеживаются некие ноты предвестия кантовского категорического императива: «Всякий, следующий добродетели, — пишет мыслитель, — желает другим того же блага, к которому сам стремится, и тем больше, чем большего познания Бога достиг он» [15, с. 550]. В отличие от Канта, в учении которого данное правило статично и облачено в чисто светскую форму, Спиноза провозглашает его динамику, гносеологически обусловленную Божественным, и снова по обыкновению учитывая и применяя математический метод, как бы интуитивно намекает на законы и правила математической прогрессии.

Не менее значимым столпом общей общеполитического и философско-правового учения Спинозы является идея ограниченности человеческого разума. Законы человеческого разума, по Спинозе, предназначены лишь для сохранения и истинной пользы людей. Человек представляет собой лишь частичку (*particula*) природы. Помимо человека в природе бесконечное множество иного, сообразующегося и имеющего в виду вечный порядок всей природы. Поэтому природа не может быть подчинена законам человеческого разума (законам человеческой природы), по привычке стремящегося всем управлять. Она подчиняется своим собственным законам. Постигание этих законов ограничено рамками ограниченного человеческого разума. Человек не может понять и не может знать порядка и связи (*ordo et coherencia*) всей природы. «Если нам что-либо в природе представляется смешным, нелепым или дурным, — убежден философ, — то это происходит от того, что мы знаем вещи лишь отчасти и остаемся по большей ча-

сти в неведении относительно порядка и связи всей природы» [12, с. 294]. То, что «разум признает дурным, не дурно в отношении порядка и законов природы в целом, но только в отношении законов одной нашей природы» [9, с. 205].

Идея ограниченности человеческого разума является методологической предпосылкой идеи всеобщего порядка и необходимым к ней дополнением. Всеобщий порядок представляет собой порядок всех вещей в природе, включающий и предполагающий их взаимосвязанность и взаимообусловленность. Это «сцепление (*concatenatio*) естественных вещей» [9, с. 49]. Спиноза неоднократно подчеркивал, что «все совершающееся совершается согласно вечному порядку и согласно определенным законам природы» [14, с. 323]. Вместе с тем из рассуждений Спинозы следует, что разум выступает основанием порядка в обществе [9, с. 204–205]. Но в то же время разум, с точки зрения философа, «не учит ничему, направленному против природы» [12, с. 301]. По Спинозе, всеобщий порядок природы — это неизвестное нам вечное решение Бога [9, с. 214]. В этом смысле действительно прав Д. В. Семикопов, утверждая, что Спиноза стал пророком новой религии — религии разума, а «Бог Спинозы — воистину Бог учёных, философов и мудрецов, но не бог простых людей» [7, с. 37, 39]. Спиноза убежден, что «невозможно, правильно пользуясь разумом, не любить Бога» [10, с. 122].

Монистическая онтология Спинозы помимо тождества Бога и Природы также предполагает идею о всеобщей необходимости. Эта идея вместе с соображениями о человеческом разуме отражаются на понимании философом идеи свободы. По Спинозе свобода — осознанная необходимость. Она предполагает необходимость действия [12, с. 295]. Между тем мыслитель интерпретирует свободу как совершенство. Поэтому философ и утверждает, что человек, чем более представляется свободным, тем более должен «сохранять себя и владеть своим духом (душой, *mens*)» [12, с. 293], то есть тем более должен стремиться стать совершенным. В этом смысле человек всегда стоит перед выбором, а по естественному праву, считает мыслитель, «из двух зол необходимо выбрать меньшее» [9, с. 206]. Но разум, выбирая из двух зол меньшее, может повелевать «исполнить величайшую нелепость» [9, с. 208].

На уровне общества и государства такие неправильные решения могут сыграть губительную роль. Исходя из того, что целью государства в действительности является свобода [9, с. 261], Спиноза выступает сторонником демократического государства. Демократия создает гарантии, удерживая возможность принятия неправильного решения, так как «почти невозможно, чтобы большинство собрания, если оно велико, сошло на одной нелепости» [9, с. 208]. Демократическое государство «наиболее естественно и наиболее приближается к свободе, которую природа представляет каждому, ибо в нём каждый переносит свое естественное право не на другого, лишив себя на будущее право голоса, но на большую часть всего общества, единицу которого он составляет» [9, с. 209–210]. Иными словами, Спиноза не останавливается на разработке своей философской и философско-правовой системы. Его философия права становится фундаментом для теоретического обоснования демократии и построения на этой основе политического учения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вельтгюйзен Остенсу: письмо от 24.01.1671 (пер. на рус. В. В. Брушлинского) // Избранные произведения в 2 т. Т. 2. — М.: Госполитиздат, 1957. — С. 540–553.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Г. В. Ф. Гегель. Кн. 3 / авт. вступ. ст.: К. А. Сергеев, Ю. В. Перов. — СПб.: Наука, 1994. — 582 с.
3. Гилмор М. Бог Эйнштейна. Так во что же верил Эйнштейн? // Эйнштейн А. Эйнштейн о религии / Альберт Эйнштейн. — М.: Альпина нон-фикшн, 2010. — С. 131–143.
4. История политических и правовых учений: учебник / под ред. О. Э. Лейста. — М.: Юрид.лит., 1997. — 576 с.
5. История политических и правовых учений. Учебник для вузов. Изд. 2-е, стереотип. Под общ. ред. члена-корреспондента РАН, доктора юридических наук, профессора В. С. Нерсисянца. — М.: Норма — ИНФРА-М, 1999. — 736 с.
6. Сальников В. П., Масленников Д. В., Зорина Н. В., Прокофьев К. Г. Трансцендентализм и идея свободы в философии права: Декарт — Спиноза — Кант // Юридическая наука: история и современность. — 2019. — № 10. — С. 177–192.
7. Семикопов Д. В. Любит ли Бог Спинозу? // Дамаскин. — 2018. — № 2. — С. 36–45.
8. Соколов В. В. Мировоззрение Бенедикта Спинозы // Избранные произведения в 2 т. Т. 1. — М.: Госполитиздат, 1957. — С. 5–66.
9. Спиноза Б. Богословско-политический трактат (пер. с лат. М. Лопаткина) // Избранные произведения в 2 т. Т. 2. — М.: Госполитиздат, 1957. — С. 5–284.
10. Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье (пер. с голландского под ред. А. И. Рубина) // Избранные произведения в 2 т. Т. 1. — М.: Госполитиздат, 1957. — С. 67–172.
11. Спиноза Б. Основы философии Декарта, доказанные геометрическим методом» (пер. с лат. под ред. В. В. Соколова) // Избранные произведения в 2 т. Т. 1. — М.: Госполитиздат, 1957. — С. 173–264.
12. Спиноза Б. Политический трактат (пер. с лат. С. М. Роговина и Б. В. Чредина) // Избранные произведения в 2 т. Т. 2. — М.: Госполитиздат, 1957. — С. 285–382.
13. Спиноза Б. Приложение, содержащее метафизические мысли, в которых кратко объясняются более трудные вопросы, встречаемые как в общей, так и в специальной части метафизики, относительно сущего и его определений, Бога и его атрибутов, а также человеческой души (пер. с лат. под ред. В. В. Соколова) // Избранные произведения в 2 т. Т. 1. — М.: Госполитиздат, 1957. — С. 265–316.
14. Спиноза Б. Трактат об усовершенствовании разума и о пути, которым лучше всего направляться к истинному познанию вещей (пер. с лат. под ред. Я. М. Боровского) // Избранные произведения в 2 т. Т. 1. — М.: Госполитиздат, 1957. — С. 317–358.
15. Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей, в которых трактуется о Боге, о природе и происхождении души,

о происхождении и природе аффектов, о человеческом рабстве или о силах аффектов, о могуществе разума или о человеческой свободе (пер. с лат. Н. А. Иванцова) // Избранные произведения в 2 т. Т. 1. — М.: Госполитиздат, 1957. — С. 359–618.

16. Спиноза Остенсу: письмо [1671] (пер. на рус. В. В. Брушлинского) // Избранные произведения в 2 т. Т. 2. — М.: Госполитиздат, 1957. — С. 553–558.

17. Фролова Е. А. Бенедикт Спиноза как философ права и политический мыслитель // Право и государство: теория и практика. — 2020. — № 4. — С. 85–78.

18. Фролова Е. А. Рациональные основания права: классика и современность: монография. — М.: Проспект, 2022. — 576 с.

19. Moder G. Hegel und Spinoza. Negativität in der gegenwärtigen Philosophie. — Viena: Turia + Kant, 2012. — 212 pp.

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ВОСПИТАТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ В СИСТЕМЕ ОБЩЕГО И ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

УДК 376

Иванов Иван Дмитриевич,
бакалавр Санкт-Петербургской духовной академии,
wot.iwanov2014@yandex.ru

ОБЪЕДИНИТЬ И ОСВОБОДИТЬ: ДУХОВНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ КАК КЛЮЧ К ВОСПИТАНИЮ СЕРДЦА

Духовное образование ключ к формированию высших ценностей подрастающего поколения. Статья посвящена формированию образовательной среды детей с ограниченными возможностями здоровья (далее ОВЗ) при помощи системы духовно-нравственного воспитания. Формирование высших духовных ценностей необходимо детям с ОВЗ для яркой и полноценной жизни в обществе. Название статьи «объединить и освободить...» относит нас к принципам воспитания, заложенного итальянским священником и педагогом Л. Джуссани — основателя движения “comunione e Liberazione” (итал. «общение и освобождение»). Он в своих многочисленных выступлениях подчеркивал, что задача духовного образования помочь молодым людям вновь обрести потерянные нравственные ориентиры. Джуссани замечал, что равнодушие является фактором, провоцирующим нравственный упадок у подрастающего поколения. Для решения этой непростой задачи в образовательных учреждениях создаются системы духовно-нравственного воспитания детей с ОВЗ, которые призваны через общение и объединение привести к формированию активной и высокоморальной личности воспитанников.

Ключевые слова: духовное образование, образовательная среда, дети с ограниченными возможностями здоровья, школа-интернат, Л. Джуссани, comunione e Liberazione, метод.

Ivanov I. D.
**UNITE AND LIBERATE: SPIRITUAL EDUCATION
AS THE KEY TO THE EDUCATION OF THE HEART**

Spiritual education is the key to the formation of the highest values of the younger generation. The article is devoted to the formation of the educational environment of

children with disabilities (hereinafter referred to as HIA) with the help of a system of spiritual and moral education. The formation of higher spiritual values is necessary for children with disabilities for a bright and fulfilling life in society. The title of the article “unite and liberate ...” refers us to the principles of education laid down by the Italian priest and teacher L. Giussani, the founder of the movement “comunione e Liberazione” (Ital. “communication and liberation”). In his numerous speeches, he emphasized that the task of spiritual education is to help young people regain lost moral guidelines. Giussani noticed that indifference is a factor that provokes moral decline in the younger generation. To solve this difficult task, educational institutions are creating systems of spiritual and moral education of children with disabilities, which are designed through communication and association to lead to the formation of an active and highly moral personality of pupils.

Keywords: spiritual education, educational environment, children with disabilities, boarding school, L. Giussani, comunione e Liberazione, practice.

Духовное образование является ключевым фактором формирования высших духовных ценностей ребенка. Проблема развития духовного воспитания подрастающего поколения является главенствующей проблемой как для светской, так и для православной педагогики. Несмотря на понимание важности духовного образования, в современном мире мы можем отметить некий кризис духовности. Особо остро это касается в первую очередь именно детей. Для ребенка данный процесс зачастую сопровождается потерей нравственных идеалов. Важнейшим институтом социализации человека является школа, однако в одиночку ей не справится с задачей религиозного воспитания и передачи нравственных и культурных ценностей подрастающему поколению. Духовно — нравственное воспитание детей имеет особенное значение для общества, так как каждый ребенок должен развиваться, понимая духовный смысл своей жизни. Лишь люди с высокой нравственностью способны разумно организовывать свою деятельность.

Однако существует особая категория детей, которые сталкиваются с рядом трудностей в образовательном процессе и воспитании. К такой категории относятся дети с ограниченными возможностями здоровья (далее ОВЗ). Проблемы детей с ОВЗ затрагиваются не часто, однако они нуждаются в гораздо большем внимании и заботе. Дети с ограниченными возможностями здоровья очень часто имеют недостатки в физическом, а также психическом развитии, в частности у них наблюдается нарушение зрения, слуха и речи, задержку психического развития и умственную отсталость, а также нарушения в работе опорно-двигательного аппарата. Дети с ограниченными возможностями здоровья находятся в наиболее сложных социальных условиях. Таким образом для такого ребенка особо важно воспитание личностных качеств, которые помогают формировать устойчивую жизненную позицию и занимать равноправное место в обществе. Процесс формирования норм поведения и духовно-нравственных свойств личности ребенка необходим для детей с ограниченными возможностями здоровья для яркой и полноценной жизни в обществе. Главная задача при работе с детьми с ОВЗ — передать социальный опыт ребенку. В условиях поиска

систем образования максимально эффективных для воспитания детей с ограниченными возможностями здоровья тема систем духовно-нравственного воспитания является максимально актуальной.

Таким образом статья посвящена ответу на вопрос: как помочь ребенку с ОВЗ стать полноценным членом общества?

Рассматривая проблемы детей с ОВЗ очень важно не отстраняться от них методическими пособиями и рекомендациями. Главное — это понимание то, что в одиночку семье или школе не справиться с такой серьезной задачей. Процесс социализации детей с ОВЗ должен проходить при участии как можно большего числа институтов социализации. Именно поэтому важнейшим является создание системы духовно-нравственного воспитания детей с ОВЗ на базе образовательных учреждений [4, с. 188]. Необходим иной взгляд на проблему детей с ограниченными возможностями здоровья. Выработка системы духовно-нравственного воспитания требует конкретных целей и идей взаимодействия институтов социализации детей.

В итальянском обществе середины XX века произошли колоссальные перемены в области отношений между Церковью и обществом. В это время общество отстаивало право на свободу воспитания. Обращение к итальянскому наследию является важным ключом выработки модели отношения между религией и гуманитарным образованием.

Одним из ярчайших представителей, занимавшихся вопросами духовного образования в Италии, является Л. Джуссани (1922–2005).

Луиджи Джуссани родился в небольшом итальянском городке Дезио близ Милана. Окончив семинарию в городе Венегено был рукоположен в 1945 году во священники. Свою преподавательскую деятельность Л. Джуссани начал в своей родной семинарии. После был приглашен преподавать в Миланский классический лицей. После десяти лет преподавания в лицее Луиджи продолжает свою педагогическую деятельность в католическом университете Святого Сердца в Милане. Будучи преподавателем университета Джуссани основывает знаменитое молодежное движение «студенческая молодежь», которое впоследствии сменило название на “Comunione e Liberazione”.

Для Джуссани важно было помочь детям обрести смысл их жизни. Он с тяжестью в сердце наблюдал в невежестве школьников отсутствие самосознательности. Именно во время преподавания в лицее Джуссани и формирует основные принципы своего метода: традиция, авторитет, личная проверка и свобода. В своих трудах он говорил, что выстраивает воспитательский метод для своих воспитанников через сам факт определения встречи: «суть того, что мы предлагаем, прежде всего, это весть о произошедшем событии» [4. с. 34].

В основе воспитания он видел, что простота признания истины занимает гораздо более важное место, чем усилие человеческого разума. Именно Джуссани строит свой метод воспитания, как некий путь, пройденный вместе со своим воспитанником. Такой подход как нельзя лучше подходит для ребенка с ОВЗ. Именно включение его в активную познавательную реальность и помогает развивать его умственные и духовные способности. Джуссани отмечает, что в ре-

зультате такого воспитания ребенок способен открыть в себе «сердце» и свое собственное «Я», становясь полноценным и творческим членом общества.

Однако не стоит забывать о том, что в любом знании должна присутствовать личная проверка самого воспитанника. Авторитет ни в коем случае не должен стремиться нарушить стремление ребенка самого проверить те или иные знания. Воспитатель должен терпеливо наблюдать за тем, как его воспитанник рассматривает то, что он усвоил. Джуссани отмечает, что ребенок по своей природе убежден в том, что знания, которые он получает от своих наставников являются лучшими из всех возможных. Однако рано или поздно перед каждым ребенком встанет проблема — проверить те знания, которые он получил от авторитета. Именно в результате такой проверки традиция становится личным убеждением ребенка.

Сам процесс духовного образования должен строиться на пути следования ребенка к традиции. Именно благодаря следованию «изначальной данности» у ребенка развивается уверенность в своих силах и пропадает страх перед самостоятельной жизнью. Джуссани выделяет несколько уровней «изначальной данности», каждый из которых не противоречит друг другу, но дополняет их. Ребенок сам таким образом расширяет и дополняет данную изначально традицию, пытаясь занять свое место в мире. Для Л. Джуссани наиболее достойной гипотезой является двухтысячелетний опыт христианства. Приобщая детей с ОВЗ к богатому культурному и духовному наследию можно заботиться о упрощении процесса их социализации.

Невозможно вести разговор о социализации детей опираясь лишь на теоретические примеры. Свои плоды духовно-нравственное воспитание приносит тогда, когда выстраивается в хорошо выстроенную систему. Примером такой системы является опыт Тамбовского областного государственного бюджетного образовательного учреждения ТОГБОУ «Моршанская школа-интернат», которая на протяжении многих лет активно использует систему духовно-нравственного воспитания для успешной социализации детей с ОВЗ. Организованность образовательного процесса достигается при помощи организованного психолого-педагогического сопровождения детей с ОВЗ на различных этапах обучения.

Социализация детей осуществляется во взаимодействии различных субъектов: индивидуальных, групповых и социальных. Если говорить о социализации, то нельзя не упомянуть важность создания духовно-ценностной ориентации личности. Взаимодействие в процессе социализации ребенка должно осуществляться в виде модели отношения: педагог — воспитанник. Именно при использовании такой модели происходит обмен между субъектом и объектом социализации ценностными установками, а также способами общения и познания.

Важно понимать, что процесс социализации носит двухплановый характер. Именно наличие инициатора социального воспитания, чаще государство и лиц его реализующих, чаще групповые и индивидуальные субъекты и рождает новизну подходов при сохранении общей направленности консервативности воспитания.

Именно для этой цели ТОГБОУ «Моршанская школа-интернат» на протяжении многих лет занимается выстраиванием тесных связей с социальными партнерами. Которыми являются: Никольский храм города Моршанска, воскресная школа при Никольском храме города Моршанск, ресурсным центром духовно-нравственного воспитания «Мир в твоей душе», историко-художественным музеем и районной библиотекой. Отмечая вклад социального партнёрства в процесс социализации воспитанников школы-интерната важно упомянуть, что все перечисленные учреждения обладают необходимой материально-технической базой для увеличения эффективности работы системы духовно-нравственного воспитания детей с ограниченными возможностями здоровья ТОГБОУ «Моршанская школа-интернат».

Все это прекрасно восходит к идеям высказанным Л. Джуссани. Для него воспитание важно строить на позициях реализма. Он отмечал, что воспитателям необходимо вводить ребенка в реальность. Для детей с ОВЗ очень важно, чтобы на протяжении всего процесса воспитания сопровождал авторитет. Авторитет для Джуссани — критерий применения тех ценностей, которые дает ребенку традиция. Именно при помощи авторитета учится понимать собственную жизнь и окружающий мир. Однако нельзя вводить ребенка в реальность, не утверждая ее смысла [3, с. 72]. Для Л. Джуссани важнейшей задачей было не объяснить все, но показать сам путь получения знаний [3, с. 24]. Джуссани формирует воспитательную работу, как последовательный процесс и общее вовлечение в него как ребенка, так и воспитателя. Это особо важно для ребенка с ограниченными возможностями здоровья. При таком подходе ребенок усваивает и видит гипотезу жизни в действии. Джуссани отмечает, что ребенку необходимо следовать за авторитетом, чтобы стать по-настоящему свободным [5, с. 44].

Проблемы детей с ограниченными возможностями здоровья остаются общими для всего социокультурного окружения ребенка: семьи, образовательного учреждения...

В качестве наиболее актуальной проблемы детей с ограниченными возможностями здоровья родители указывают на «трудности самореализации, ненужностью в обществе, отсутствие перспектив». Именно духовно-нравственное воспитание решает проблемы связанные с самоопределением детей с ОВЗ в обществе.

Таким образом система духовно-нравственного воспитания детей с ОВЗ является фактором помогающим наиболее полным образом формировать творческую и всестороннюю развитую личность. Благодаря привитию духовных ориентиров у детей с ограниченными возможностями здоровья формируются целостный взгляд на жизнь, благотворно влияющий на социализацию таких детей. Ребенок учится сам включать общечеловеческие ценности в свой внутренний духовный мир, развивает сознание и вырабатывает навыки и привычки правильного поведения. Именно система духовно-нравственного воспитания помогает детям с ограниченными возможностями здоровья через приобщения к нравственным и культурным традициям становиться полноправными членами современного общества, помогает воспитывать навыки самовоспитания

и жизненного самоопределения. Все это является ключевым не только в процессе обучения детей с ограниченными возможностями здоровья, но дальнейшей профессиональной и личной жизни ребенка. Духовно-нравственное воспитание за счет разнообразных методов и форм помогает включать детей с ограниченными возможностями здоровья в активный познавательный процесс. Таким образом ребенок учится усваивать общечеловеческие ценности в свой внутренний духовный мир, развивает сознание и вырабатывает навыки и привычки правильного поведения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Грипас Е. Б. Особенности психологического сопровождения детей с ограниченными возможностями здоровья. — Тамбов: ТОИПКРО, 2018. — 354 с.
2. Джуссани Л. Рискованное дело воспитания. — М.: Христианская Россия, 1997. — 135 с.
3. Джуссани Л. Сущность христианской нравственности. — М.: Христианская Россия, 1997. — 149 с.
4. Митрополит Сурожский Антоний. О встрече. — Изд. 2-е, испр. и дополн. — Клион: Издательство фонд «Христианская жизнь», 2004. — 254 с.
5. Нембрини Ф. От отца к сыну. — М.: Никея, 2020. — 309 с.

УДК 811

Кривошапова Наталья Викторовна,
кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка
и межкультурной коммуникации филологического факультета
Приднестровского государственного университета им. Т. Г. Шевченко,
г. Тирасполь,
krivoshapova2022@gmail.com

ОРГАНИЗАЦИЯ АКАДЕМИЧЕСКОЙ НАУКИ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ И В ПРИДНЕСТРОВЬЕ: СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ

В статье рассматривается система научной работы на всех уровнях становления личности с уклоном в научно-просветительскую и пропагандистскую деятельность. Правильно организовать науку в государстве — получить высококвалифицированные научно-педагогические кадры.

Ключевые слова: практико-ориентированный дуальный характер, студенческая наука, наука преподавателей, научное портфолио, научно-исследовательская работа, лаборатория.

Krivoshapova N. V.
**ORGANIZATION OF ACADEMIC SCIENCE IN THE RUSSIAN FEDERATION
AND IN PRIDNESTROVIE: SIMILARITIES AND DIFFERENCES**

The article examines the system of scientific work at all levels of personality formation with a bias in scientific, educational and propaganda activities. To properly organize science in the state is to get highly qualified scientific and pedagogical personnel.

Keywords: practice-oriented dual character, student science, teachers' science, scientific portfolio, research work, laboratory.

Слово «наука» ассоциируется у многих обывателей с Академией наук, Петром I, М. В. Ломоносовым, университетами, с учеными, живущими за счет своих идей. Наука при Петре I носила практико-ориентированный дуальный характер, например, при заводах или морской академии в Петербурге были созданы горные школы. После глубокой правительственной реформы Академии наук

осенью 2013 г. чиновники приняли решение возродить Петровскую науку. Финансы, выделяемые на науку, стали поступать в специально для этого созданное Федеральное агентство научных организаций. За Академией остается право формулировать научную повестку, а управляет фондами агентство. Эта крупная финансовая организация требовала строгой регулярной отчетности от наших ученых и реальных изобретений, которые можно применить на практике. Прикладной характер науки становится во главу угла.

Теоретическая наука уходит в тень. Чиновники агентства забывают, что для практики нужна теория, иначе научность и доказательная база постепенно популяризируются и лишаются научности. Но, с другой стороны, после ряда скандалов по случаю отсутствия научных продуктов, за которые ученые уже получили деньги, агентство перестраховывается. Теперь процесс изобретения сопровождается бумажной волокитой, отчетами и отписками на всех уровнях.

Государственное финансирование осуществляют также другие министерства, например, Министерство здравоохранения и Министерство экономики. В Приднестровье любое министерство или ведомство может выступать заказчиком научного исследования. В Российской Федерации существенное финансирование научных исследований идет непосредственно от Правительства в другие федеральные агентства, наиболее важными среди которых являются Роскосмос и Росатом, а также в федеральные службы.

Организация науки включает не только вопросы, связанные с финансами, но и собственно планирование и выполнение научной работы.

ОРГАНИЗАЦИЯ НАУКИ НА РАЗНЫХ ЭТАПАХ ОБУЧЕНИЯ

Наука — дело молодых, отмечает Президент России В. В. Путин. Государство, прежде всего, стимулирует молодежную науку и выводит российскую науку на мировой уровень. Россия стремится стать успешной научной мировой державой, правда, затраты на науку на треть меньше, чем в Европе и на полторы трети, чем в США. За наукой молодых будущее, отсюда и обилие научных конкурсов, вариантов разрабатывать свои собственные открытия, чтобы быть полезным современному обществу. Тем не менее, на всех этапах обучения в современной России внедряется научная составляющая. Система науки вполне прозрачна, отработана до автоматизма и начинает уже давать определенные результаты. Многоступенчатая организация научной работы, внедренная 20 лет назад, опирается на следующую гипотезу: образованного человека наука сопровождает всю жизнь. Следовательно, выделяются следующие этапы организации научно-исследовательской работы:

Начальный (наивный) этап — начальная школа и среднее звено до 7 класса.

Знакомство с наукой, мотивация занятий научными темами и наблюдениями. В начальной школе ребята пробуют создавать свои проекты по окружающему миру, природе и литературе родного края, познают азы построения

научно-популярного текста и, главное, пробуют защитить свой проект, маленькое научное наблюдение или изобретение.

Средний этап — 8–11 классы, учреждения начального профессионального образования.

Время изобретений и представлений своих научных результатов. В рамках организованных исследовательских обществ учащихся мы становимся свидетелями раскрытия проблемных научных тем, выдвижения гипотез. Множество возможностей поучаствовать в школьных научных конференциях регионального или всероссийского масштаба мотивируют старшеклассников к занятию наукой. Правда, пока учащиеся не обладают глубокими знаниями по темам исследования, но достигается попытка научить их работать в научной сфере: добывать и систематизировать знания, находить концепции и цитаты, разрабатывать собственные алгоритмы анализа, делать предварительные выводы. Оттого, как научится старшеклассник научному поиску, будет зависеть его предрасположенность и принятие науки в дальнейшем.

Студенческая наука — охватывает период обучения человека в организациях среднего и высшего профессионального образования.

Любой классический вуз предлагает свою научную повестку студентам. Прежде всего, молодым исследователям объясняют, что их ждет трехступенчатая основа высшего образования: бакалавриат, магистратура, аспирантура. Наука сопровождает студента повсеместно. В Приднестровском государственном университете по аналогии с российскими вузами студенты с I курса задействованы в студенческих научных кружках при кафедрах и факультетах. Обычно кружки тематически тяготеют к темам и направлениям работы кафедр и научных школ вуза. Студенческие научные объединения заседают ежемесячно и представляют результаты своей работы в течение учебного года. Встречаются кружки длительностью 2–3 года.

Представление работ осуществляется в рамках ежегодных студенческих научных конференций факультета и университета, где лучшие студенты выступают с пленарными докладами, а все остальные — с секционных. По окончании конференций практикуется выход сборников научных статей, где соискатели пробуют себя как авторы. Отрадно, что в работе студенческих конференций принимают участие студенты не только выпускных, но и младших курсов [1].

В Российской Федерации получению новых научных знаний способствуют и студенческие летние и зимние научные школы. Туда направляют лучших студентов, лекции и мастер-класс проводят лучшие доценты, профессора, общественные деятели. Студентам предлагается экскурсионная программа и защита проекта. Такой возможностью пользуются и приднестровские студенты, например, в 2018 г. наши филологи участвовали в летней школе в Волгоградском социально-педагогическом университете «Летние Ахтубинские чтения».

Научная составляющая крайне важна при написании студенческих выпускных квалификационных работ. Заложенные в стандартах образования требования превращают эти работы в научные, повышают их полезность. Обучающиеся в магистратуре, кроме итоговой работы, в течение двух лет обязаны опубликовать две статьи по теме магистерской диссертации, участвовать в конференциях

выпускающей кафедры или других тематических научных мероприятиях, пройти научно-исследовательскую, преддипломную практики, оформить портфолио. Иногда бакалаврская работа может лечь в основу магистерской диссертации, а работа в магистратуре стать кандидатской диссертацией.

Выпускные работы проверяются на антиплагиате по наличию заимствований, оформляются по требованиям научных работ. Известные платформы по проверки уникальности текста: текст.ру, антиплагиат.ру, етекст.ру с множеством модулей по обнаружению рерайта, перевода, перефразирования. На этих же площадках вычищается научный текст от спама, воды, повторов.

Наука преподавателей и научных работников — включает открытия и научные достижения научно-педагогических кадров в рамках повышения их научного уровня.

Этот научный сегмент тщательно организован и контролируется по вертикали и горизонтали. Прежде всего, на кафедрах оставляют только лучших студентов, окончивших магистратуру или специалитет, с перспективой обучаться в аспирантуре. При многих вузах есть диссертационные советы по специальностям, но, если таковой отсутствует, молодой приднестровский исследователь может зарегистрироваться на сайте «Образование в России», где благодаря Россотрудничеству граждане за рубежом могут по квоте получить шанс для обучения в магистратуре и аспирантуре [4].

Научная работа организована на кафедрах и в научно-исследовательских лабораториях, причем наука кафедр не оплачивается, а остается в обязательных видах деятельности преподавателя и обеспечивает его научный рейтинг, а наука лабораторий оплачивается заказчиками — представителями министерств и ведомств по результатам выполненных работ. Планирование науки осуществляется, опираясь на время исполнения темы и на количество исполнителей. Так, план НИР может быть кратковременным (на один календарный год) и долгосрочным (на 3–5 лет): индивидуальным и групповым.

Наука в современном понимании — это объективированный (независимый от установок и взглядов исследовательский) способ увеличения ресурса имеющихся знаний о различных аспектах окружающей действительности. Наука является функцией человеческого любопытства и стремления к познанию, которые могут или не могут иметь практическое применение.

Реализация науки предполагает постановку гипотез, их проверку или фальсификацию с помощью соответствующих научной дисциплине инструментов и методов, а затем обнародование для оценки специалистов в данной области. Наука не обладает и не создает абсолютных истин. То, что истинно на определенном этапе познания, может быть сведено на нет на более позднем этапе. В рамках научно-исследовательской работы преподаватель принимает участие в научных конференциях разного статуса (международных, всероссийских, региональных, университетских) по всему миру. Сейчас это стало возможно дистанционно, без особых материальных затрат.

Ежегодно по результатам выпущенных научных работ и выступлений проводится научный рейтинг в баллах. Балльная рейтинговая система себя оправ-

дывает и накладывает свой отпечаток при прохождении по конкурсу на замещение вакантных должностей преподавателей, доцентов, профессоров. В научном портфолио преподавателя учитываются его публикации ВАК, РИНЦ, Scopus, Web of Science. Каждый научный работник должен быть зарегистрирован в e-library и в других наукоемких системах и электронных библиотеках научных изданий, диссертаций. У преподавателя по совокупности вышедших работ появляется Индекс Хирша, DOI, Orcid, рейтинг Google Scholar.

Теперь об этих системах подробнее.

eLIBRARY.RU — крупнейшая в России электронная библиотека научных публикаций с широкими возможностями поиска и анализа научной информации. Библиотека работает совместно с Российским индексом научного цитирования (РИНЦ), созданным по заказу Минобрнауки РФ, бесплатным общедоступным инструментом измерения публикационной активности ученых и организаций. eLIBRARY.RU и РИНЦ разработаны и поддерживаются компанией «Научная электронная библиотека».

Российский индекс научного цитирования (РИНЦ) — это национальная информационно-аналитическая система, собравшая более 10 миллионов публикаций российских и зарубежных научных авторов, а также информацию о цитировании этих публикаций из более 6 тысяч российских журналов. Она предназначена не только для оперативного обеспечения научных исследований актуальной справочно-библиографической информацией, но является также и мощным инструментом, позволяющим осуществлять оценку результативности и эффективности деятельности научно-исследовательских организаций, ученых, уровень научных журналов [3].

H-индекс, или индекс Хирша — наукометрический показатель, предложенный в 2005 году американским физиком аргентинского происхождения Хорхе Хиршем с целью оценки научной продуктивности физиков. Индекс Хирша является численной характеристикой продуктивности учёного, группы учёных, научной организации или страны в целом, основанной на количестве публикаций и количестве цитирований этих публикаций. Результаты отображаются по годам, по темам, по количеству цитирований и самоцитирований, по тематике и соавторам. Активно банк научных работ стал пополняться с 2008 года. Чтобы разместить свои публикации в РИНЦ, авторы и организации выполняют ряд условий, в частности, работы проходят двойное слепое рецензирование.

Scopus — библиографическая и реферативная база данных и инструмент для отслеживания цитируемости статей, опубликованных в научных изданиях. Это пример зарубежной научной базы, куда трудно попасть из-за ее дороговизны и соблюдения ряда условий, оно из которых — публикации должны быть на английском или на других мировых языках, кроме русского. Тексты проверяются на SEO различными видами антиплагиата. Индексирует 24 тысяч названий научных изданий по техническим, медицинским и гуманитарным наукам 5 тысяч издателей. База данных индексирует научные журналы, материалы конференций и серийные книжные издания, а также «профессиональные» журналы.

Разработчиком и владельцем Scopus является издательская корпорация Elsevier. База данных доступна на условиях подписки через веб-интерфейс. [5].

Web of Science — поисковая интернет-платформа, объединяющая реферативные базы данных публикаций в научных журналах и патентов, в том числе базы, учитывающие взаимное цитирование публикаций. Web of Science охватывает материалы по естественным, техническим, общественным, гуманитарным наукам и искусству.

Наука монетизируется. Редко можно найти возможности бесплатных публикаций. Есть целый конвейер «липовых» конференций и журналов, за определенные суммы публикующий любые статьи в короткие сроки в eLibrary, что делает эту библиотеку менее научной. Публикации со статусом «размещены в eLibrary» не обязательно входят в РИНЦ. Но все публикации РИНЦ обязательно располагаются на сайте e-library.

Представление научных открытий напрямую сопряжено с финансовыми затратами их авторов. Понятное дело, наукометрический подсчет не способен объективно оценить деятельность научного работника, да и балльная рейтинговая система не совершенна. Открытым остается вопрос, как контролировать и как оценивать работу ученого? В организации науки России уже было несколько разоблачений по поводу лженаучных открытий, получение денег за мнимый результат.

НАУКА НА ГОСУДАРСТВЕННОМ УРОВНЕ

Российское правительство финансирует научные разработки мирового значения в области обороноспособности, космоса, медицины, кораблестроения. Кроме заложенных в бюджете средств, выделяются гранты, основываются коллективы изобретателей. Поддерживаются робототехника, нанотехнологии, лазерная медицина, разработка вакцин, продвижение русского языка и культуры по всему миру.

Научные приоритеты:

- научно-техническое развитие;
- космос;
- электронная и радиоэлектронная промышленность;
- здравоохранение;
- авиация;
- атомный энергопромышленный корпус;
- государственные программы.

Росатом и Роскосмос, работая в традициях советской атомной промышленности и космоса, продолжает выдавать открытия мирового порядка, показывая их на тематических выставках и экспозициях. Сфера науки и высоких технологий должна стать одним из драйверов социально-экономического роста России, но с нынешним уровнем финансирования технологический прорыв вряд ли возможен. Основным источником финансирования науки в России остается фе-

деральный бюджет. По общему числу занятых в сфере науки Россия держится в первой пятерке, однако по числу исследователей в расчете на 10 000 занятых в экономике находится только на 34-м месте.

Деятельность в секторе российской науки остается малопривлекательной для ученых из-за недостаточного развития соответствующей инфраструктуры и низкого уровня оплаты труда. Так, например, профессоры и преподаватели в России получают зарплату в среднем в 3,3 раза ниже, чем в Германии, или в 1,4 раза ниже, чем в Чехии. Но опять же, уровень жизни в Германии и в России мало соизмерим.

Отсутствие платежеспособности у большинства хозяйствующих субъектов, министерств и ведомств привела к падению спроса на научную продукцию со стороны промышленного производства. На фоне прогрессирующего сокращения научно-технической деятельности наиболее быстрыми темпами упали объемы прикладных исследований и крупномасштабных разработок. Сложилась устойчивая тенденция к сокращению перспективных научных заделов, которые могли обеспечить развитие высокотехнологичных и наукоемких производств.

Организация работы научно-исследовательских лабораторий и конструкторских бюро не может ограничиваться только бюджетом на выдачу заработных плат. Экспериментальные действия, наблюдения и опыты требуют соответствующего инвентаря, помещений, человеческих ресурсов. Тут уже требуются дополнительные средства.

С середины 1990-х годов стала развиваться многоканальная система финансирования на основе создания альтернативных бюджету источников. Был принят ряд решений об увеличении зарплаты работникам научных организаций, государственных академий наук, вследствие чего среднемесячная зарплата в науке впервые за много лет превысила аналогичных показателей по экономике в целом. Возросла степень адаптации научной сферы к современным условиям экономики и рынка. Вместе с тем, несмотря на определенные успехи, ряд негативных тенденций последних лет не преодолен, ситуация в науке продолжает оставаться сложной. Наука еще слабо включена в процесс социально-экономических преобразований и, прежде всего, в становление инновационной экономики в стране.

Положение осложняется тем, что у научного сообщества и государственных органов разное понимание соотношения цены и качества научно-исследовательских продуктов. Государственные органы нередко упрекают научно-исследовательские учреждения в неспособности получать доходы от патентов и лицензий на изобретения, отсутствии какого-либо учета научных достижений. Утверждается также, что заказчики федеральных целевых программ не получают полной информации об итогах научно-исследовательских и опытно-конструкторских работ, проводимых исполнителями — академическими научными институтами [2].

Конечно, сейчас в науке не такое бедственное положение, как в 90-е гг., когда утечка мозгов из-за перестройки и не финансирования науки довели организацию научной модели до тупика. Наука задышала свободнее лишь в 2000-х, когда на государственном уровне начались пересмотры сути изготовления и экспорта

научной продукции. Требовались сильные научные кадры, возобновилась работа научно-исследовательских институтов и конструкторских бюро. Финансирование увеличивалось, но еще не достигло мирового уровня, хотя открытия российских ученых, порой, не уступают европейским или американским по своему качеству и значимости. Несовершенства в организации науки России и Приднестровской Молдавской республики могут быть с успехом преодолены в будущем.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Организация науки в Российской Федерации осуществляется на государственном уровне и на всех уровнях обучения. Знакомство с наивной научной картиной мира начинается в начальной школе, далее осуществляется более близкое соотношение науки и учебы. Особо руководство страны обращает внимание на организацию молодежной науки и аттестацию научно-педагогических кадров. Наука государственного масштаба, в отличие от гражданской науки, представляет собой совокупность открытий и разработок в области науки и техники, космоса, ракетостроения, электроники, медицины, авиации. Вопрос финансирования науки остается насущным сегодня. Финансы идут из Федерального бюджета, малой долей продолжает оставаться инвестирование в науку. Положительным моментом организации науки в России является индексирование научных достижений частных лиц и организаций и коти́рование российских научных продуктов на мировом рынке.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кривошапова, Н. В. Лингвокультурная информация о Приднестровском регионе в интернет-коммуникации / Н. В. Кривошапова // Язык и речь в Интернете: личность, общество, коммуникация, культура: сборник статей V Международной научно-практической конференции, Москва, 22–23 апреля 2021 года / Российский университет дружбы народов. — М.: Российский университет дружбы народов (РУДН), 2021. — С. 20–27.
2. Наука, технологии и инновации России-2008. Краткий статистический сборник. — М.: ИПРАН РАН, 2008.
3. Научная электронная библиотека eLIBRARY.RU. [Электронный ресурс]. — URL: https://www.elibrary.ru/elibrary_about.asp (Дата обращения: 09.06.2022).
4. Образование в России. [Электронный ресурс]. — URL: <https://education-in-russia.com/> (дата обращения: 09.06.2022).
5. Что такое Scopus. [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.scopus.com/home.uri> (дата обращения: 09.06.2022)

Купалова Вера Алексеевна,
кандидат социологических наук, преподаватель
Московского городского педагогического университета,
kupalovavera@yandex.ru

ФОРМИРОВАНИЕ ПАТРИОТИЗМА И РОССИЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ КАК ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТИРОВ БУДУЩИХ ПЕДАГОГОВ

Формирование патриотизма, воспитание достойных граждан России является ценностным ориентиром в деятельности педагогов. Вступает в силу Федеральный государственный образовательный стандарт третьего поколения, который направлен на обеспечение *формирования российской идентичности*, овладения обучающимися духовными ценностями и культурой многонационального народа России. В этой связи перед системой профессионального образования стоит задача подготовить педагогов, которые будут обладать соответствующими компетенциями. Различные трактовки содержания понятия «гражданская идентичность» создают противоречия в определении ценностных ориентиров процесса гражданско-патриотического становления студенческой молодежи. Автор рассматривает и предлагает различные инновационные формы и методы организации образовательной деятельности на уроках истории и обществознания, определяет факторы формирования гражданской компетенции будущих педагогов.

Ключевые слова: патриотизм, педагогика патриотизма, гражданская идентичность, социокультурная ценность, этнокультурная компетентность.

Kupalova V. A.
**FORMATION OF PATRIOTISM AND RUSSIAN IDENTITY
AS VALUE ORIENTATIONS OF FUTURE TEACHERS**

The formation of patriotism, the upbringing of worthy citizens of Russia is a value guideline in the activities of teachers. The Federal State Educational Standard of the third generation is coming into force, which is aimed at ensuring the formation of Russian identity, mastering the spiritual values and culture of the multinational people of Russia by students. In this regard, the professional education system faces the task of training teachers who will have the appropriate competencies. Different interpretations of the content of the concept of “civic identity” create contradictions in determining

the value orientations of the process of civic and patriotic formation of students. The author examines and suggests various innovative forms and methods of organizing educational activities in the lessons of history and social studies, determines the factors of formation of civic competence of future teachers.

Keywords: patriotism, pedagogy of patriotism, civic identity, socio-cultural value, ethno-cultural competence.

Формирование патриотизма, воспитание достойных граждан России является ценностным ориентиром в деятельности педагогов. Национальная доктрина образования в Российской Федерации, Концепция патриотического воспитания граждан Российской Федерации, Государственная программа «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации» и Концепция духовно-нравственного воспитания российских школьников определяют основные задачи гражданско-патриотического воспитания. Решение этих задач ориентировано на достижение современного национального идеала личности, формирование гражданской идентичности, как осознанное принятие себя в качестве ответственного гражданина, способности, готовности и ответственности выполнения им своих гражданских обязанностей, пользования прав и активного участия в жизни государства с учетом принятых в обществе социально-правовых норм поведения [5].

В новом учебном году вступает в силу Федеральный государственный образовательный стандарт третьего поколения, который направлен на обеспечение *формирования российской гражданской идентичности* обучающихся, овладения духовными ценностями и культурой многонационального народа России. В этой связи перед системой профессионального образования стоит задача подготовить педагогов, которые будут обладать соответствующими компетенциями, а также необходимо отобрать и использовать педагогические технологии, которые позволят объективно оценить достижение образовательных результатов обучающихся по формированию основ гражданственности и российской идентичности.

Вместе с тем, необходимо назвать существующие проблемы процесса гражданско-патриотического становления студенческой молодежи. Во-первых, понимание гражданско-патриотического воспитания, как *одного из видов воспитательной деятельности*, традиционно сохраняющееся с советских времен, подчас не объясняет, каким образом оно соотносится с другими видами воспитательной деятельности. Во-вторых, гражданско-патриотическое воспитание должно опираться на определенные идеологические установки, определяющие какой смысл, вкладывается в понятие «патриотизм», что в условиях идеологического плюрализма, провозглашаемого в современном российском обществе, представляет определенную проблему. Сущность ее заключается в том, что понимание патриотизма как «любви к Родине, преданности своему Отечеству стремление служить его интересам и готовность, вплоть до самопожертвования, к ее защите» может конкретизироваться различным образом, в зависимости от особенностей ценностных ориентаций конкретных субъектов. В-третьих, проблем-

ным представляется и вопрос соотношения «гражданско-патриотического» и «поликультурного» воспитания, т. к. их концептуальные основы в зависимости от специфики ценностных ориентаций могут противоречить друг другу [7].

Существующие противоречия в определении ценностных ориентиров приводят к тому, что, по данным Института социологии РАН, лишь 35% респондентов часто отождествляют себя с россиянами, 50% — иногда, 15% имеют отрицательную гражданскую идентичность. Многие россияне в полной мере не ощущают себя гражданами России, т. е. не обладают полноценной российской идентичностью, а каждый шестой относится к своей стране негативно [6, с. 35].

Понятие «гражданская идентичность», активно вошедшее в систему образования с введением ФГОС, трактуется учеными и педагогами (Андресюк А. М., Гладких В. В., Гофман А. Б., Кравцов А. О., Монастырский Д. В.) далеко неоднозначно. Современный политологический словарь определяет гражданскую идентичность как часть социальной идентичности индивида, которая отражает представления личности о принадлежности к государственному образованию, структурам гражданского общества, а также их оценке индивидом, и его право выбора оставаться в их составе или покинуть их. Известный российский психолог и ученый А. Г. Асмолов понятие «гражданская идентичность» рассматривает как осознание личностью своей принадлежности к сообществу граждан определенного государства на общекультурной основе, при этом автор отмечает, что гражданская идентичность имеет личностный смысл в отличие от понятия гражданство [1, с. 151].

В. С. Горбунов подчеркивает, что процесс становления гражданина-патриота в современной социокультурной ситуации представляет собой целостную систему патриотического воспитания, которая понимается как «педагогика патриотизма»: целостный процесс патриотического воспитания, сущностью и пафосом которого является любовь к Родине, идеал Родины. В ходе и в результате этого процесса в специально организованных педагогических ситуациях, в разных видах деятельности проходит гражданско-патриотическое становление личности: гражданско-патриотическое самосознание, патриотическое видения мира на основе овладения интеллектуальной, правовой и политической культурой России, культурой межнациональных отношений и приобщения к мировой культуре; развития и закрепления осознанного желания и сформированного умения жить для Родины, отдавать ей свои знания, талант, труд, творчество; развития готовности и способности в нужный момент встать на защиту ее интересов и территориальной целостности. Таким образом, «педагогика патриотизма» включает в себя обоснование нравственных ценностей, целей, задач, принципов, содержания патриотического воспитания, форм и методов, видов деятельности [2, с. 13].

Анализ исследований, опыт работы позволяют автору сформулировать содержание понятия «российская идентичность» и предложить методы формирования гражданственности будущих педагогов на уроках обществознания. Во-первых, «гражданская идентичность» — это понимание принадлежности к сообществу граждан того или иного государства, имеющее для индивида значимый смысл. Принадлежность к гражданской общности определяется в боль-

шинстве случаев волей обстоятельств (рождение, проживание), т. е. данностью, а не индивидуальным сознательным решением. В этом случае молодой человек руководствуется эмоциональным компонентом гражданской идентичности — чувством гордости или стыда, вызванные гражданской общностью и принадлежностью к ней. Например, гордость за свою страну, ее победы и достижения, культуру и трудовые свершения ее граждан. Для формирования ценностных ориентиров важно, как нам представляется, интегрировать полученные знания будущих педагогов на уроках истории, МХК, литературы, а на занятиях обществознания систематизировать представления молодого человека о своей родине и ее героях, ее роли и месте в современной цивилизации. В качестве творческих заданий можно предложить студентам написание сочинений «Москва XVIII века глазами заморского гостя», «Россия — страна, в которой я живу», «Арбат — один километр России» и др.

Во-вторых, понятие «гражданская идентичность» можно рассматривать как признак или качество гражданской общности, характеризующий ее как коллективного субъекта, при этом важнейшее значение имеет политическая основа объединения, закреплённая в факте существования государства. Такой подход в становлении гражданской идентичности *носит уже осознанный характер, позволяет молодому человеку воспринимать себя частью государства, страны, общества, за благополучие и безопасность которого он несет ответственность как гражданин, по закону и совести.* Формированию российской идентичности будущих педагогов способствует изучение на занятиях обществознания раздела Право, где обучающиеся знакомятся с особенностями конституционного строя, конституционными принципами, понятием «гражданин», правами и обязанностями граждан России. Кроме обсуждения статей Конституции РФ и норм права, можно предложить студентам сравнительный анализ Конвенции о правах человека и Основного закона Российской Федерации; Международной Конвенции о правах ребенка и Семейного кодекса РФ, что позволит узнать историю формирования гуманистических принципов правового государства, обсудить основные общечеловеческие ценности, понять преемственность этих правовых документов.

Освоению знаний и компетенций, необходимых для жизни в современном обществе, гармоничному развитию личности будущего педагога может способствовать проектная деятельность, исследования исторической роли философско-педагогической мысли в формировании личности гражданина, а также разбор и обсуждение проблемных ситуаций при изучении отраслей права, участие в дискуссии, например, на тему «Ребенок — тоже человек». Формированию гражданской ответственности обучающихся способствуют интерактивные формы занятий, например задания, которые требуют формулировки самостоятельного суждения и обоснования позиции студента. В числе таких заданий можно назвать: эссе «Как Вы понимаете утверждение «Свобода — это осознанная необходимость»; Продолжите фразу «Правовая свобода — это...»; Продолжите суждение «Я являюсь гражданином Российской Федерации. Россия — это государство, которое характеризуется...»

Ценностными ориентирами юных граждан России в соответствии с ФГОС-З являются семья, чувство долга, нравственность, гражданственность, патриотизм. Формирование патриотизма, как нам представляется, осуществляется через слияние личности с духовной жизнью своего народа. Главным моментом при этом является переживание и осознание личного отношения к Отечеству, которое, являясь универсальной ценностью для всего народа, проявляется у каждой личности индивидуально [4].

Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России определяет цели и задачи перехода на культурологическую парадигму образования, введение национально-региональных аспектов в его структуру, ориентированные на поддержание межэтнического мира и согласия, признание и поддержку традиций и самосознания представителей всех народов Российской Федерации. Практически каждый урок истории имеет задачу формирования этнокультурной компетенции, ибо знание культуры, а история и есть синтез материальной и духовной культуры народа, помогает воспитать национальную гордость, сформировать историческую память в каждом человеке. Важно, чтобы история для юных граждан нашей страны состояла не только из дат и событий, но и деяний людей, например, Дмитрия Донского и Г. К. Жукова, М. В. Ломоносова и Булата Окуджавы, Николая Гастелло и Юрия Гагарина, которые защищали наше Отечество, сохраняли и приумножали нашу науку, культуру.

Рассматривая патриотизм как социокультурную ценность, нужно понимать, что он выступает системообразующей силой, способной сплотить общество, силой формирования идентичности. Одним из важнейших условий формирования патриотического сознания является осознание национальных интересов в соответствии с личными интересами будущих педагогов [3]. Россия — многонациональная страна, поэтому формирование российской идентичности будущих педагогов в рамках этнокультурного образования опирается на традиционную культуру русского народа в контексте взаимосвязей с культурами народов, живущих в полиэтническом пространстве Российской Федерации. Этнокультурная компетентность предполагает готовность будущего педагога к взаимопониманию и взаимодействию с обучающимися и их родителями как представителями различных этнических групп. Показателями готовности будущих педагогов следовать нормам и правилам межкультурной коммуникации, осознанию и принятию ценностей различных этносов можно считать наличие знаний о своей национальной культуре, ее традиций, умение адаптировать свое поведение к особенностям иной культуры.

Эти задачи решаются благодаря практико-ориентированным методам образования и воспитания будущих педагогов: дискуссии, обсуждение проблемных ситуаций, ролевые игры. Например, организация и проведение ролевой игры «Обитаемый опыт» позволяет через погружение студентов в разные проблемные ситуации моделировать поведение представителей разных типов общества, формировать толерантное сознание будущих педагогов, развивать навыки ведения дискуссии, аргументации своей позиции, создавать новый образовательный

продукт. Сравнительно-исторический метод позволяет, например, при изучении раздела «Духовная культура человека и общества» ознакомиться с культурой народов мира, путём сравнения выявлять общее и особенное в развитии стран и культур народов мира. Метод проектов студентов, позволяет познакомиться с особенностями культурных традиций, бытом, образом жизни, психологией народов, проживающих в мире, России, Москве. Это наиболее результативно, если проекты готовят студенты разных национальностей, рассказывая о культурно-нравственных ценностях своего народа. Лучшие проектные работы, например, такие как «Особенности русского национального костюма» и «Роль внутреннего убранства русской избы в формировании духовной культуры человека», были представлены нашими студентами на фестивале творческих проектов, который проводил Московский городской педагогический университет. Знания национальных костюмов, кухни, традиций и обычаев народов России студенты демонстрировали в колледже во время интеллектуальной игры «Вместе — дружная страна», а также на фестивале народов мира, который традиционно проходит в ИСПО им. К. Д. Ушинского. Эти примеры являются показателем результативности образовательной творческой деятельности будущих педагогов.

Очевидно, что для того, чтобы понимать других нужно, прежде всего, понять кто ты сам, где твои корни, частью какого народа ты являешься, каковы ценностные ориентиры твоего Отечества, твоей семьи. При изучении раздела «Социальные отношения» студентам можно предложить исследовать родословную своей семьи, узнать, что означают их имена, в честь кого они были названы, какие исторические личности носили такие же имена, что они сделали для России. Опрос обучающихся показал, что более 70% респондентов знают, что означает их имя и какого его историческое происхождение. При изучении темы «Семья и брак» студенты имеют возможность рассказать о традициях семьи, семейных праздниках, реликвиях. Задачей данного задания является раскрытие образа семьи как основной жизненной ценности для представителей разных культур, народов. Цель занятия — развитие у будущих педагогов чувства уважения друг к другу, интереса к истории и культуре своего народа. По результатам опроса около 30% студентов из семей, где соблюдаются национальные традиции их народа. В то же время, более половины опрошенных юношей и девушек указали, что в их семьях придерживаются национальных традиций иногда или редко.

Для того, чтобы иметь обратную связь и понимать результативность образовательно-воспитательной деятельности по формированию российской идентичности как ценностного ориентира гражданско-патриотического становления будущих педагогов проводится мониторинг. Наши исследования показывают, что большинство студентов ориентированы на толерантное отношение и сотрудничество, более 80% опрошенных среди друзей имеют представителей разных национальностей, чувствуют себя комфортно среди людей другой национальности, 63% — считают, что не важна национальность, главное, чтобы человек был хорошим.

Проведенное анкетирование показало, что более 50% респондентов считают, что хорошо знакомы с культурой и традициями своего народа. Вместе с тем,

более 70% опрошенных студентов считают, что нужно знать культуру и традиции народов, проживающих в России и Москве потому, что это делает общение интереснее и безопаснее. Сравнение с результатами наших исследований, проводимых в 2002–2004 гг. когда только 4% опрошенных студентов считали, что необходимо знать культуру народов мира, дает основание утверждать, что есть положительная тенденция в формировании этнокультурной компетенции будущих педагогов. Кроме того, около 30% респондентов считают, что нужно сохранять и воспитывать чувство национальной принадлежности, т. к. это, по мнению будущих педагогов, делает нас сильнее. В числе нравственных ценностей студентами были названы терпимость, чуткость и счастье других людей.

Таким образом, патриотизм и российская идентичность являются ценностными ориентирами будущих педагогов. Идентичность не задана, она формируется и развивается, в результате чего можно говорить о процессе ее становления, в том числе в период профессиональной подготовки будущих педагогов. Функция гражданской идентичности в обществе заключается в реализации базисной потребности личности в принадлежности к определенной группе. Чувство «мы», объединяющее человека с общностью, позволяет ему преодолеть растерянность, страх, тревогу и ощущать себя более уверенно в новых социальных условиях, а так же фиксирует единство интересов индивида с данной социальной общностью.

Накопленный практический опыт формирования гражданской идентичности как основы патриотизма на уроках обществознания и внеурочной воспитательной деятельности может быть использован при введении ФГОС-3, ориентированного на получение образовательного результата — формирование российской идентичности, которая выполняет функцию самореализации и самовыражения, позволяет влиять на гражданское сообщество, проявляется в политической и социальной активности будущих педагогов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Асмолов А. Г. Как проектировать универсальные учебные действия в начальной школе. От действия к мысли: пособие для учителя. — М.: Просвещение, 2015. — 151 с.
2. Горбунов В. С. Патриотическое воспитание школьников в условиях городской системы образования. — автореферат дисс. — Кемерово, 2007. — с. 13.
3. Кравцов А. О. Идентичность как результат гражданско-патриотического воспитания: условия и способы достижения // Электронный журнал Экстернат. РФУправление образованием. [Электронный ресурс]. — URL: <http://ext.spb.ru/2011-03-29-09-03-14/84-education-management/836-2011-12-02-18-58-57> (дата обращения: 21.05.2022).
4. Монастырский Д. В. Патриотическое воспитание как фактор формирования гражданской идентичности // Историческая и социально-образовательная мысль. — Т. 9. — № 3/1. — 2017. — С. 87–91.

5. Приказ Минпросвещения России от 31.05.2021 № 287 «Об утверждении федерального образовательного стандарта основного общего образования» Федеральный государственный образовательный стандарт основного общего образования. [Электронный ресурс]. — URL: <http://regulation.gov.ru/projects#npra=68161> (дата обращения: 22.05.2022).

6. Российская идентичность в социологическом измерении. Аналитический доклад. — М.: РАН, Институт социологии, 2007. — С. 35.

7. Сущностные характеристики понятия «гражданская идентичность» как цели патриотического воспитания. [Электронный ресурс]. — URL: https://studme.org/373317/pedagogika/suschnostnye_harakteristiki_ponyatiya_grazhdanskaya_identichnost_tseli_patrioticheskogo_vospitaniya (дата обращения: 22.05.2022).

УДК 008+316.6

Чапля Татьяна Витальевна,
доктор культурологии, профессор
Новосибирского государственного педагогического университета,
chap_70@mail.ru;
Тихомирова Елена Евгеньевна,
кандидат культурологии, доцент
Новосибирского государственного педагогического университета,
imktikhomirova@mail.ru

**КУРС «ОСНОВЫ РЕЛИГИОЗНЫХ КУЛЬТУР
И СВЕТСКОЙ ЭТИКИ»:
ВЕКТОРЫ ВОСПИТАНИЯ И СОЦИАЛИЗАЦИИ**

Авторы статьи исследуют потенциальные воспитательные возможности учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики». Содержание этих смыслов непосредственно и опосредованно связаны с языками этики. Анализ строится на основании универсалистского культурологического подхода, который позволяет использовать культурные универсалии и языки культуры как способ репрезентации культурных смыслов. В качестве культурологических методов и приемов анализа в ходе исследования выступили: контент-анализ при исследовании содержания учебной литературы на предмет обнаружения особенностей репрезентации этических концептов; метод концептуального анализа обнаруженных этических концептов; сравнительно-исторический метод при анализе особенностей формирования этических представлений; структурно-функциональный метод при анализе места и функций образования и воспитания в системе культуры. Сделан вывод о том, что освоение и присвоение этических концептов позволяет создать условия для воспитания и социализации обучающихся. Предлагается специфическая методика актуализации этических концептов и их культурных смыслов, которые эксплицируются в ключевых текстах отечественной культуры (вербальных и визуальных). В связи с этим разработана система заданий и упражнений, отражающая авторскую программу религиозных культур и светской этики.

Ключевые слова: этические концепты, воспитание, социализация, курс «Основы религиозных культур и светской этики»

Chaplya T. V, Tikhomirova E. E.
**THE COURSE “FUNDAMENTALS OF RELIGIOUS CULTURES
AND SECULAR ETHICS”: VECTORS OF EDUCATION AND SOCIALIZATION**

The authors of the article explore the potential educational opportunities of the training course “Fundamentals of Religious Cultures and Secular Ethics”. The content of these meanings is directly and indirectly connected with the languages of ethics. The analysis is based on a universalist cultural approach, which allows using cultural universals and cultural languages as a way of representing cultural meanings. As cultural methods and techniques of analysis in the course of the study were: content analysis in the study of the content of educational literature in order to detect features of the representation of ethical concepts; method of conceptual analysis of the discovered ethical concepts; comparative-historical method in the analysis of the features of the formation of ethical ideas; structural-functional method in the analysis of the place and functions of education and upbringing in the system of culture. It is concluded that the development and appropriation of ethical concepts allows you to create conditions for the education and socialization of students. A specific methodology is proposed for updating ethical concepts and their cultural meanings, which are explicated in the key texts of Russian culture (verbal and visual). In this regard, a system of tasks and exercises has been developed, reflecting the author's program of religious cultures and secular ethics.

Keywords: ethical concepts, education, socialization, course “Fundamentals of Religious Cultures and Secular Ethics”.

На занятиях учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» воспитательный компонент возможно рассматривать на двух уровнях: культурное поле смыслов и культурные сценарии (стереотипы, типичные каноны поведения), то есть история культуры и жизнь и поступки замечательных людей (как человек ведет себя в культуре, в базовых жизненных ситуациях). Особенно важно в воспитательных целях обращаться к сокровищам русской и мировой культуры, к ключевым текстам культуры и к жизненным стратегиям исторических личностей, ставших образцовыми. Этика как наука о жизнестроительстве в представлении обучающихся не должна сводиться внешним моделям поведения, она должна освоиться, присвоиться, стать внятной и понятной [3, с. 65].

Для понимания смысловых оснований понятий, входящих в название курса «Основы религиозных культур и светской этики», необходимо прояснение содержания термина культура. Только выяснив его наполнение, становится понятным, чему учить и на каких образцах воспитывать. Только на этом методологическом основании возможно построить воспитательную работу, которая должна постоянно демонстрировать, что именно культура (и этика как подсистема культуры) объединяет, а не разделяет.

Современный период характеризуется развитием техники, ростом инновационных технологий во всех сферах жизнедеятельности человека — политике, экономике, промышленности, в жизни социума и т. д. Развитие цифровой экономики, цифрового мира создает иную реальность, в которой все большее место занимают роботы и робототехника. В условиях тотального развития инновацион-

ный процессов, «расчеловечивания» реальности, требуется некий путеводитель, который помог бы совершенствоваться в этом меняющемся, новом для человека и общества мире, дифференцировать новые идеи, новации на первостепенные, значимые, менее важные и просто «информационный шум». Автором всех изменений всегда был и есть сам человек. Для того, чтобы не утонуть в этом многообразном потоке информации, поскольку речь идет о человеке как устройтеле нового мира, необходимо взглянуть на самого человека в определенной системе координат как на часть мира, точнее, как на ступень процесса общей эволюции. Историческая сущность человека состоит в том, что он не рождается человеком культуры, он появляется как часть живой материи, и, как любая живая материя, наследует механизмы и способы ее существования [5, с. 237]. Но в процессе эволюции появляется и такой вид живой материи как обладающий сознанием человек. Место и роль антропогенного фактора в эволюционном процессе настолько велики — что это влияние имеет планетарные масштабы, что меняется сам характер этой эволюции. Она превращается в процесс, управляемый и конструируемый, и человек сам превращается в конструктора и конструкт. Биологическая сущность человека не очень совершенна. Наука идет по пути замены и клонирования человеческих органов. Человек превращается в функции. Как же сохранить человеческое в человеке. Следовательно, жизнь среди девайсов, в условиях неопределенности повышает роль осознанной деятельности, осознанности. Взгляд на культуру, обращение к культуре и может сыграть роль такого путеводителя. В этом контексте методологическая проблема определения культуры в ситуации множественности её трактовок может быть снята. В качестве такого варианта может быть предложена аксиологическая трактовка культуры, в основе которой — развитие человека как разумного существа. Место и роль антропогенного фактора в эволюционном процессе со временем только увеличивается [10, с. 699]. Человек активно вмешивается в ход эволюционных процессов, превращая науку в производительную силу, корректируя, конструирует отдельные процессы, и это может менять и часто меняет сам характер эволюции. Активное взаимодействие человека с окружающим миром, расширение границ этого взаимодействия (включая космос) приобретает планетарные масштабы. Поскольку идет точечное воздействие на отдельные процессы, а мир — это система, единая, нераздельная цельность, то вмешательство человека может носить и деструктивный характер [1, с. 102]. Человек как субъект любых общественных отношений — цель функционирования общественных институтов, а, следовательно, точка отсчета в анализе социальных институтов [2, с. 82]. В процессе своей жизнедеятельности он имеет возможность стать человеком культуры посредством воспитания, образования, просвещения [9]. Человек, реализуя заложенный в нем природный потенциал, осваивает опыт организации пространства, а это и означает присвоение своей истинно человеческой сущности. Такой подход к культуре как прерогативе человека позволяет раскрыть вектор его движения, а значит, всего общества, ибо отдельный человек — это эскиз человечества. Вектор этого движения состоит в наращивании разумности человека и осмыслении осознанного движения на пути формирования отношений с миром. Вся жизнь человека —

это семиотическое означивание мира [11, с. 59]. Существуют различные уровни взаимодействия человека и мира. Один из них: человек и природа. Союз «и» их соединяет, человек — часть природы. Его образ жизни, трудовая деятельность, традиции и т. д. детерминированы географией, климатом, флорой, фауной. Человек познает мир, его законы, и для сохранения своей природы он должен осознавать свою зависимость от природы, в конечном счете — космоса. Возникает понимание времени — как главной ценности жизни природы и человека: время как порядок действий, как длительность и вечность. Другой уровень отношений: человек над природой. Здесь человек выступает как раб своих страстей, теряет чувство меры, нарушает порядок, взаимоотношений. Такое поведение вызывает деформацию отношений с природой и космосом и может вызвать гибель человека и человечества. Высший же уровень человек — мир: на этом уровне человек предстает как адекватно вписанный в мир, вселенную, космический миропорядок. С-мирение понимается как встреча, диалог, совместная деятельность человека (микрокосма) и Вселенной (макрокосма), перед которой человек является в молитвенном предстоянии, молчание — это подчинение законам природы как космическим законам порядка и красоты (космоса, космической красоты) [4, с. 112]. В традиционных культурах первичное знание, разумность постигалось и достигалось эмпирическим, опытным путем, что фиксировано в различных пластах культуры, в первую очередь в фольклорных памятниках (пословицах, поговорках, языковых клише), в трудовой деятельности и др. [14, с. 16]. Эволюция предполагает движение от низшего к высшему, особенностью высшей ступени эволюции, является движение от человека разумного к человеку рассуждающему. Были исторические периоды, когда традиции были в приоритете, они играли ведущую роль в программировании и сохранении человека как части мира [8, с. 147] Мы называем эти культуры традиционными. Это не значит, что не было новаций. Но в процессе познания мира, открытия новых законов, использования их в жизнедеятельности изменения происходят стремительно, и именно они определяют содержание и виды человеческой деятельности. Сегодня с помощью новых технологий модернизируется жизнь, предлагаются различные варианты и новые формы общежития и т. д. И как будто бы традиции уходят из жизни, и только новации определяют современность. Однако традиции позволяют выбрать и оценить, выстроить иерархию новаций. Вектор новаций, новых технологий как части культуры определяется культурной традиций, «благоговением перед жизнью», направлен во имя и на благо человека. Об этом говорит этимология слова технология: древнегреческое τέχνη — искусство и λόγος — слово, мысль, смысл, понятие, число. Технология должна изменять мир во благо, во имя человека. Законы экономики, отношения с природой, научное знание, наука как производительная сила сегодня это не только открытия, которые определяют жизнь, но и расширение возможности предвидеть, прогнозировать их последствия. На сегодняшний день «слабость» человека и человечества, скорее, не в незнании, а в нежелании предвидеть глобальные последствия.

Необходимость применения универсалистского подхода к воспитанию в курсе «Основы религиозных культур и светской этики» показала практическая

работа. В качестве методов и приемов анализа в ходе исследования выступили: контент-анализ при исследовании содержания учебной литературы на предмет обнаружения особенностей репрезентации этических концептов; метод концептуального анализа обнаруженных этических концептов [7, с. 99]; сравнительно-исторический метод при анализе особенностей формирования этических представлений [6, с. 62]; структурно-функциональный метод при анализе места и функций образования и воспитания в системе культуры [17, с. 129]; деятельностный и коммуникативный подход при выстраивании индивидуальной траектории обучения [18, с. 303].

Мы предлагаем «пошаговую методику актуализации этических смыслов, связанных с основными мировыми и отечественными традициями через глубинные культурные, этические смыслы, зафиксированные в языке и лучших художественных текстах культуры, в том числе и визуальных. Авторами разработана система заданий и упражнений, эксплицирующих этические смыслы и демонстрирующие культурные образцы через биографии исторических личностей [12, с. 21]. Каждое занятие состоит из следующих составляющих: работа с языковым материалом, авторитетными словарями, работа с художественными текстами, адекватно представляющими духовные традиции отечественной культуры и мировой культуры, их осмысление и присвоение путем перекодировки на язык современного молодого человека, работа с биографиями и воспоминаниями о замечательных людях (в том числе, о поступках современников, которые можно назвать высокоморальными / героическими), подведение итогов. Система заданий и упражнений призвана обеспечить развитие у обучающихся толерантной рефлексии, культурной восприимчивости, терпения и терпимости, что записано в основных требованиях к результатам обучения [13, с. 201]. Упражнения направлены на проявление творческих способностей обучающихся, умение понять и объяснить внутренние, глубинные смыслы языка этики и культуры, закрепленные в этических понятиях и отраженные в текстах культуры.

Основой для составления заданий были следующие принципы:

1. Выполняя задания, обучающийся становится соавтором, выражая свои мысли и впечатления от фактов языка этики, зафиксированных в авторитетных словарях, произведениях искусства или создавая собственные определения понятий, делая рисунки / ментальные карты / инфографику, создавая свои тексты и таким образом вступая в ситуацию многоплановой коммуникации, в полилог «преподаватель — информация — обучающийся»;
2. В основе большинства заданий лежит обращение к языковому сознанию и визуальному восприятию текстов, что обуславливает эмоциональное переживание и проживание текста, выход в современность и собственный опыт;
3. Кейс-метод, использованный в ряде вопросов и упражнений, предполагает проживание сложных ситуаций и принятия собственных решений, выбора собственной нравственной позиции;
4. При выполнении заданий необходимо обращаться к ресурсам авторитетных словарей, помещенных в Интернет, что способствует развитию информационной культуры;

5. Авторами активно используются тексты создателей языка этики, как учебник «Родное слово» К. Д. Ушинского [15], трактат «О природе богов» М. Т. Цицерона [16], сочинение А. Швейцера «Культура и этика» [19].

6. Практика работы показала, что обучающимся целесообразно предлагать несколько вариантов заданий для самостоятельной работы в деятельностной парадигме:

— Чему нас учит икона Владимирской Божьей Матери (12 век, Византия)?

— О чем рассказывает картина А. Дейнеки «Мать» (1932, Москва, Государственная Третьяковская галерея)?

— Чему учат икона Владимирской Божьей Матери и картина В. Дейнеки «Мать»?

— Как Сергей Радонежский служил людям (создал монастырь, учил трудолюбию, работе над собой)?

— Почему В. И. Даль всю жизни собирал слова (создал словарь Живого великорусского языка) / Каким он был другом А. С Пушкину?

— Как Махатма Ганди воспринял этическое учение Л. Н. Толстого? и т. д.

Сложно и полисеманлично соотношение культурная ценность религии и религиозной ценности культуры. К этим двум парадигмам можно относиться по-разному. Одни будут воспринимать данное утверждение, как чужое, чуждое; некоторые — как иное, другое знание. На занятиях историю человечества тоже, в конечном счете, можно представить, как обширный и разнообразный опыт человечества, а культуру как деятельность людей во времени, как их встречу в веках. Мы истолковываем культуру (и этику как ее часть) как духовный феномен, обусловленный общезначимыми ценностями. Можно этот феномен объяснить на примере иконы, где он предстает в «картине», «лике», «образе». Икона является особым текстом культуры, соединившим то, что разделила природа, является как образ мира, модель поведения. Икона, являясь уроком культуры, соединяет в себе этические смыслы и рассказывает об образцах поведения. Она не только фиксирует коллективную память, но и является как любой живой текст, сохраняющий культурную активность, — генератором новых смыслов. Поэтому икона, проходя через века, накапливает информацию, что придает новые смыслы, тем самым обеспечивает движение человека от внешнего к внутреннему — от содержания к постижению смысла, от простого «видеть» к сложному «ведать».

XXI век богат разнообразными открытиями и изобретениями. Но, с нашей точки зрения, величайшим открытием ушедшего столетия является «открытие» православной иконы. Икона предстала перед нами не только как художественная ценность, но и как возрождение, откровение духовного опыта, идеальная модель мироустройства на основе веры в Истину, Любовь, Красоту. Существует обширнейший пласт богословской и светской литературы, посвященной культурному феномену иконы. Как культурный текст, она выполняет функцию «моралитэ», учит жить, рассказывает, что такое человек, помогает ориентироваться в пространстве (идее поведения). Икона софийна: сюжеты, образы, краски — это способы выражения мироустройства человеческого бытия; являясь одновре-

менно макрокосмом и микрокосмом, она наделена «особым языком, где каждый знак — символ, обозначающий нечто большее, чем он сам» [11, с. 195].

Еще один пример работы с этическими понятиями — это работа с термином духовность. Раскрывая такую черту, как духовность, мы подчеркиваем, что высшим проявлением силы народного духа в русском менталитете является жертвенность во имя Родины. Отмечаем, что жертвенность, как характерная черта русского народа сформировалась под влиянием православия. Говоря об особенностях русского характера, отмечаем концепт «мир» («община»): русский человек всегда участвует в чужом горе, зачастую он подменяет понятия «я» и «мы», живет на благо других людей. В России общественный интерес всегда преобладает над личными, именно данная черта, по мнению авторов, определяет особенности русского национального характера и отличает его от других народов. Возможно введение такого понятия как «соборность», отмечая безусловное преобладание в русской культуре «мы» над «я»: коллективистская психология русского человека находит отражение в русском фольклоре, в качестве примера они приводят такие пословицы как «Один ум хорошо, а два лучше», «Сам погибай, а товарища выручай», «Мирской приговор — закон для всего мира». Концепты «добро» и «зло» являются универсальной концептуальной оппозицией в любой культуре, но, тем не менее, они обладают национальным своеобразием. Категория «добра» в сознании русского человека, в первую очередь связана с его религиозностью, именно православие оказало мощное влияние на формирование русской культуры, нравственности и самосознания. Русский человек обладает особенно чутким различием добра и зла... не переставая ищет совершенное добро. Отличительной чертой проявления у русского человека доброты можно назвать отсутствие корысти в ее проявлении.

Такой концепт как «духовность» присутствует как в светском, так и в религиозном сознании русского человека, входит в центральную часть русского мировоззрения. Она понимается как общечеловеческую ценность, которая является основой русской национальной личности, бескорыстная любовь, добро, терпение и совесть, жажда справедливости — это духовное ядро русской нации. Так же с понятием «духовности» связываются такие категории как «истина», «добро», «красота».

Результаты нашего исследования будут полезны как для дальнейших теоретических разработок по проблемам этики и воспитания нравственности в системе образования, так для практических разработок более эффективных методов и содержания духовно-нравственного воспитания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бунеев Р. Н., Данилов Д. Д., Кремлева И. И. Светская этика. — Баласс, 2015. — 80 с.
2. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. — М.: Наука, 1977. — 703 с.

3. Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос / Сост. и ред. А. А. Тахо-Годи. — М.: Мысль, 1993. — 958 с.
4. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994. — 480 с.
5. Блок М. Апология истории или Ремесло историка. / Пер. Е. М. Лысенко. Примеч. и ст. А. Я. Гуревича. — М., Наука, 1986—256 с.
6. Лихачев Д. С. Русская культура. — М.: Искусство, 2000. — 440 с.
7. Лотман Ю. М. Семиосфера. — СПб.: Искусство-СПБ, 2010. — 704 с.
8. Вагнер Г. К. Искусство мыслить в камне: Опыт функциональной типологии памятников древнерусской архитектуры. — М.: Наука, 1990. — 256 с.
9. Тихомирова Е. Е. Речевые практики как тип антропопрактик // Идеи и идеалы. — 2014. — Т. 2. — № 4 (22). — С. 14–21.
10. Лихачев Д. С. Заветное. М.: Детство. Отрочество. Юность: Московские учебники, 2007. — 271 с.
11. Дрёмова Л. И., Тихомирова Е. Е. Преподавание русской культуры студентам стран АТР в системе высшего профессионального образования // Сибирский педагогический журнал. — 2014. — № 2. — С. 98–103.
12. Грушицкая М. А. Импрессионистические черты лирики в художественной культуре России конца XIX — начала XX века // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. — 2018. — № 44. — С. 61–66.
13. Чапля Т. В. Аксиология информационного взаимодействия: дис. ... д-ра культурологии: 24.00.01 — теория и история культуры / Кемеров. гос. ун-т культуры и искусств. — Новосибирск, 2006. — 330 с.
14. Чистякова А. Н. Онлайн-курсы в индивидуальной работе студентов-регионоведов // Восток — Запад: теоретические и прикладные аспекты преподавания европейских и восточных языков: Материалы II Междунар. науч.-практ. конф. — Новосибирск: Сибстрин, 2019. — С. 308–313.
15. Студеникин М. Т. Программа курса «Основы религиозных культур и светской этики. Основы светской этики». — М.: Русское слово, 2014. — 24 с.
16. Тихомирова Е. Е. Основы религиозных культур и светской этики. Модуль «Светская этика» (учебно-методическое пособие) // Международный журнал экспериментального образования. — 2015. — № 8–2. — С. 201–203.
17. Ушинский К. Д. Родное слово: Кн. для детей и родителей. — Новосибирск: Мангазея: Дет. лит. Сиб. отд-ние, 1999. — 447 с.
18. Цицерон М. Т. О природе богов // Философские трактаты / Отв. ред., составитель и автор вступительной статьи Г. Г. Майоров. Пер. с лат. М. И. Рижского. — М.: Наука, 1985. — 384 с.
19. Швейцер А. Культура и этика / Пер. Н. А. Захарченко и Г. В. Колшанского. — М.: Прогресс, 1973. — 343 с.

УДК 378.1

Шайденко Надежда Анатольевна,

член-корреспондент РАО, доктор педагогических наук, профессор,
зав.центром стратегического планирования развития образования,
экспертизы и научного консультирования

Института повышения квалификации и профессиональной переподготовки
работников образования Тульской области
nashaidenko@gmail.com

ПРОБЛЕМЫ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ ПОДГОТОВКИ СОВРЕМЕННОГО УЧИТЕЛЯ

Многогранная проблема мировоззренческой подготовки учителя в качестве отдельной темы ставится крайне редко, до сегодняшнего дня не ведется изучение профессиональной деятельности педагога по формированию мировоззрения школьников. В статье выделяются две группы целей контроля эффективности формирования и развития компонентов мировоззрения студентов — будущих учителей. Разработаны диагностические методики, критерии и показатели оценки сформированности компонентов мировоззрения студентов-будущих учителей. Охарактеризованы мотивационно-ценностный, когнитивный, деятельностно-практический и рефлексивно-оценочный критерии и совокупность определяющих их показателей.

Ключевые слова: подготовка учителя, мировоззрение, компоненты мировоззрения, мировоззренческая подготовка.

Shaidenko N. A.

PROBLEMS OF IDEOLOGICAL TRAINING OF A MODERN TEACHER

The multifaceted problem of the teacher's ideological training as a separate topic is rarely raised, until today there is no study of the professional activity of the teacher on the formation of the worldview of schoolchildren. The article identifies two groups of goals for monitoring the effectiveness of the formation and development of components of the worldview of students- future teachers. Diagnostic methods, criteria and indicators for assessing the formation of components of the worldview of students-future teachers have been developed. Motivational-value, cognitive, activity-practical and reflexive-evaluative criteria and a set of their defining indicators are characterized.

Keywords: teacher training, worldview, components of worldview, worldview training.

Формирование научного мировоззрения обучающихся является одной из ведущих целей общего и профессионального образования [1, 3, 4, 7, 8].

К сожалению, по сравнению с советским периодом интерес к этой теме заметно ослабел в большинстве наук: философии, социологии, психологии и педагогике. Многогранная проблема мировоззренческой подготовки учителя в качестве отдельной темы ставилась крайне редко. До сегодняшнего дня не ведется изучение профессиональной деятельности педагога по формированию мировоззрения школьников. Мы не встречали практико-ориентированных работ по изменению содержания и технологий подготовки учителя со сформированным мировоззрением и способного целенаправленно работать над мировоззрением школьников.

Среди большого числа определений понятия мировоззрение нам наиболее близко следующее. Мировоззрение определяет ценностное отражение мира человека, «в котором он живет, и производные от этого представления идеалы общества, других людей, самого себя» [5].

Крайне важно отслеживать связь и влияние ценностей на становление мировоззрения. Мы исходили из понимания ценностей как смыслообразующих основ человеческой жизни, которые задают в ней направленность и мотивацию, а также характеризуют социально-культурное значение явлений действительности, включенных в ценностные отношения. Последние формируются на основе определения человеком сущего и должного, добра и зла и других духовно значимых характеристик действительности.

Аксиология призвана изучать сущность, характеристику, структуру, соподчиненности ценностного мира; пути и методы его познания. В свою очередь, мировоззрение охватывает ещё более широкий аспект действительности, точнее взгляды на весь мир. Значит ценности являются частью мировоззренческих категорий.

Кроме того, предметом аксиологии выступают ценностные суждения, которые входят в структуру мировоззренческих суждений.

Аксиология рассматривает и проблему классификации ценностей (материально-практические, общественно-политические, познавательные), где особое значение придается нравственным ценностям, отражающим духовные качества личности, её поведение и поступки. Нравственные ценности включают в себя и соответствие человеческого поведения общественным нормам и требованиям и в то же время зависят от характера мотивов поведения и мировоззрения личности.

Классики отечественной и зарубежной педагогики, провозглашая ребенка высшей ценностью, обращали особое внимание на формирование определенных качеств личности, подчеркивая роль нравственных ценностей в её становлении.

Анализ мировоззрения студентов-будущих учителей мы проводим с учетом ведущих черт студенчества как социально-демографической группы и особенностей профессионально-педагогической деятельности по формированию мировоззрения студентов [13].

Студенчеству как социальной общности присущи специфические социально-психологические характеристики, связанные с изменениями в период

профессионального обучения всей системы ценностных ориентаций и мотивации. Ведущей становится ориентация на будущую профессию. Одновременно со становлением интеллекта усиливаются социальные мотивы, укрепляются положительные личностные качества: целеустремленность, самостоятельность, инициативность, решительность. Отмечается возрастание общегражданской активности, становление политических взглядов и убеждений. На фоне расширения социальной компетентности проявляются возможности для целенаправленного развития у студентов компонентов научного мировоззрения. «Студенческая молодежь как большая социально-демографическая группа населения обладает значительным инновационным потенциалом, от качественного использования которого зависит социальный прогресс российского общества. В этой связи возникает настоятельная потребность в определении самоидентификационной характеристики российского студенчества, в понимании того, каким образом студенчество, наделенное интеллектуальным потенциалом, может выступать в качестве проводника социальных инноваций, необходимых для поступательного развития России» [10].

Ведущим типом деятельности студентов является учебная, которая превосходит трудовую, научно-исследовательскую, культурную. В этой связи верно утверждать, что учение не только влияет на изменение когнитивной сферы студента, но и «путь становления личности и ее подготовки к будущей самостоятельной профессиональной деятельности посредством освоения элементов социального опыта и преобразования на их основе своего. Это особая форма социальной активности личности» [2. с. 22–23].

А. А. Орлов доказывал особый характер профессиональной подготовки будущих учителей «Подготовка будущего педагога предполагает преодоление сциентистски-ориентированного содержания педагогического образования и должна быть направлена на становление профессиональных установок и ценностей, мотивов и технологий познавательной деятельности, развитие потребностей в самообразовании и рефлексии. То есть современный образовательный процесс, направленный на преодоление кризисов, должен интегрировать аксиологические, когнитивные, операциональные и валеологические компоненты. Такой способ построения обучения и воспитания студентов возможен на основе моделирования в образовательном пространстве вуза будущей профессиональной деятельности, дающей студенту образцы профессиональной педагогической этики, здоровьесберегающих технологий обучения, гуманистической ориентации образовательного процесса, креативности, индивидуально-дифференцированного подхода» [9. с. 109].

В своем исследовании мы выделяем две группы целей контроля эффективности формирования и развития компонентов мировоззрения студентов-будущих учителей: диагностика сформированности компонентов мировоззрения при изучении отдельных учебных дисциплин и определение степени готовности будущих учителей к развитию мировоззрения обучающихся [11].

С учетом предстоящей студентам профессиональной деятельности мы даем следующее определение их мировоззрения: мировоззрение педагога — это

профессионально-значимое качество личности, характеризующее его как человека, осознающего уровень развития своего научного мировоззрения и готового к формированию мировоззрения учащихся. Учитель со сформированным профессиональным мировоззрением осознает мировоззренческие ценности и эмоционально позитивно настроен на формирование мировоззрения школьников; отличается рефлексивной позицией и способностью осуществлять оценку своих знаний, ценностей и практического опыта работы над мировоззрением учащихся.

Данное определение позволяет выделить следующие компоненты мировоззрения: когнитивный, эмоционально-ценностный, действенно-волевой компонент, рефлексивно-оценочный.

Определим содержание каждого из компонентов.

— Когнитивный компонент мировоззрения содержит совокупность мировоззренческих знаний будущего учителя и знания о формировании мировоззрения учащихся.

— Эмоционально-ценностный компонент содержит осознание личностью сущности мировоззренческих ценностей и позитивное отношение к работе по формированию мировоззрения учащихся.

— Действенно-волевой компонент предполагает готовность к действиям, соответствующим научному мировоззрению и его формированию у школьников как на волевом уровне, так и на компетентностном.

— Рефлексивно-оценочный компонент мировоззрения означает осмысление и самооценку студентами своих мировоззренческих знаний, ценностных ориентаций по формированию мировоззрения учащихся.

Для определения уровня сформированности мы предлагаем диагностические методики, критерии и показатели, соответствующие двум целям: контроль уровня развития компонентов и определение готовности будущих учителей к развитию мировоззрения школьников.

Выделение компонентов мировоззрения предполагает характеристику педагогических технологий работы по их формированию и развитию и, в целом, воспитанию студенчества [12]. Перечислим их группы: диалоговые, игровые, метод проектов, кейс-технологии, рефлексивные технологии.

Выводы об эффективности процесса становления компонентов мировоззрения студентов-будущих учителей целесообразно делать, используя специальную критериально-оценочную систему. Такая система была разработана с учётом методологического принципа объективности, позволяющего добиваться результатов конкретных и достоверных. Добиваясь объективности, мы использовали несколько значимых механизмов. «Семантическая точность применяемого терминологического поля; установление границ использования соответствующих критериев; активность и гибкость комплекса критериев в зависимости от трансформации образовательных запросов и воздействия различных факторов; диагностика и прогнозирование результатов каждого этапа и др.» [6].

ЛИТЕРАТУРА

1. Алиева У. Г., Муртузалиев М. О. Этапы формирования у студентов научного мировоззрения // АНИ: педагогика и психология. — 2018. — № 2 (23). [Электронный ресурс]. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/etapy-formirovaniya-u-studentov-nauchnogo-mirovozzreniya-studentov> (дата обращения: 03.06.2022).
2. Барановская Л. А. Формирование ответственности у студентов в процессе учебной деятельности: Дис. ... канд. пед. наук / Л. А. Барановская. — Красноярск, 1996. — С. 22–23.
3. Бездухов В. П., Носков И. А. Сущность гуманистического мировоззрения школьника // Известия Самарского научного центра РАН. — 2012. — № 2–3. [Электронный ресурс]. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/suschnost-gumanisticheskogo-mirovozzreniya-shkolnika> (дата обращения: 03.06.2022).
4. Глазунов А. Т. Воспитательный потенциал стандартов и формирование научного мировоззрения школьников // Отечественная и зарубежная педагогика. — 2019. — № 6 (63). [Электронный ресурс]. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/vospitatelnyy-potentsial-standartov-i-formirovanie-nauchnogo-mirovozzreniya-shkolnikov> (дата обращения: 03.06.2022).
5. Залесский Г. Е. Психология мировоззрения и убеждений личности / Г. Е. Залесский. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — 138 с.
6. Лазарева М. В. Формирование профессиональной компетентности бакалавров в процессе педагогической практики в условиях вуза: Диссер... канд. пед. наук. — М., 2009. — 195 с.
7. Лезина В. В., Мальсагов А. А. Профессиографический подход к развитию мировоззрения студентов // МНКО. — 2019. — № 4 (77). [Электронный ресурс]. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/professiograficheskiy-podhod-k-razvitiyu-mirovozzreniya-studentov> (дата обращения: 03.06.2022).
8. Московский В. В. Актуальные проблемы формирования мировоззрения и психологическая целостность человека // Архивариус. — 2016. — № 10 (2). [Электронный ресурс]. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/aktualnye-problemy-formirovaniya-mirovozzreniya-i-psihologicheskaya-tselostnost-cheloveka> (дата обращения: 03.06.2022).
9. Орлов А. А. Профессиональное мышление как ценность: Моногр. / А. А. Орлов. — Тула: Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л. Н. Толстого, 2006. — С. 109.
10. Фомина Т. А. Самоидентификация студенчества в условиях современной России: Дис. ... канд. социол. наук / Т. А. Фомина. — Ставрополь, 2008. — 156 с.
11. Шайденко Н. А. Направления исследования профессионального развития учителя / Н. А. Шайденко // Preparing a competitive specialist as a purpose of modern education: Materials of the VII international scientific conference, Prague, 20–21 ноября 2017 года. — Prague: Vedecko vydavatelske centrum Sociosfera-CZ s. r. o., 2017. — С. 41–46.
12. Шайденко Н. А. Система воспитательной работы в учреждениях среднего и высшего профессионального образования / Н. А. Шайденко, В. Г. Подзолков, З. Н. Калинина. — Тула: Тульский государственный педагогический университет им. Л. Н. Толстого, 2000. — 108 с.

13. Шайденко Н. А. Современные подходы к формированию профессионально-педагогического мировоззрения студентов — будущих учителей / Н. А. Шайденко // Романовские чтения — 13: Сборник статей Международной научной конференции, посвященной 105-летию МГУ им. А. А. Кулешова, Могилев, 25–26 октября 2018 года / Под общей редакцией А. С. Мельниковой. — Могилев: Могилевский государственный университет им. А. А. Кулешова, 2019. — С. 242–244.

Щеброва Светлана Яковлевна,

кандидат культурологии,

доцент кафедры теории и истории культуры

Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена,

bersek1991@yandex.ru

**«ГРАД ПЕТРОВ» И ЕГО ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ
И ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ:
ДОСТИЖЕНИЯ И ПРОСЧЕТЫ**

Юбилей Петра I есть прекрасный повод поговорить о достижениях и просчетах в сохранении культурного наследия Санкт-Петербурга и его роли в аксиосфере России. Научное, военно-морское, промышленное первенство Петербурга требовало соответствующего художественного облика города, поэтому огромные средства направлялись Петром I и другими российскими императорами на строительство дворцов, храмов, театров, библиотек и других общественных зданий, возводимых лучшими архитекторами страны. Изумительное совершенство пластического облика города, возникшее в результате этой согласованной работы, способствует эстетическому воспитанию жителей и гостей Петербурга, превращению города в уникальный образовательный и культурный проект. Парадоксально, но культурное наследие Петра I — «Град Петров», целенаправленно уничтожается в угоду строительному лобби. В статье приведены ответы государственных чиновников Санкт-Петербургскому союзу ученых, ведущему градозащитную деятельность.

Ключевые слова: культурное наследие, Санкт-Петербург, градозащитная деятельность, Охтинский мыс, Университет, Пулковская обсерватория.

Shchebrova S. Y.

**“GRAD PETROV” AND ITS EDUCATIONAL AND TRAINING POTENTIAL:
ACHIEVEMENTS AND MISCALCULATIONS**

The anniversary of Peter the Great is the perfect occasion to talk about the achievements and failures in preserving St Petersburg’s cultural heritage and its role in Russia’s axiosphere. St Petersburg’s scientific, naval and industrial supremacy demanded a corresponding artistic image of the city, so huge sums of money were spent by Peter the

Great and other Russian emperors on building palaces, churches, theatres, libraries and other public buildings, which were built by the country's best architects. The amazing perfection of the city's plastic appearance that has emerged as a result of this concerted work contributes to the aesthetic education of St Petersburg residents and visitors and transforms the city into a unique educational and cultural project. Paradoxically, the cultural heritage of Peter the Great — "Peter's Town" — is being deliberately destroyed to the advantage of the construction lobby. The article contains responses from government officials to urban conservationists.

Keywords: cultural heritage, St. Petersburg, urban conservation activities, Okhtinsky Cape, University, Pulkovo Observatory.

«Петербург с кольцом своих резиденций единственный в мире город трагической красоты, где в граните воплотилась воля к сверхчеловеческому величию, и тяжесть материков плывет, как призрачная флотилия, в туманах с легкостью окрыленной мысли».

Г. П. Федотов

На протяжении трех столетий идея Просвещения, положенная Петром I в основу его культурной политики, способствовала прогрессивному развитию России. Главную роль в этом процессе Петр I отводил новой столице, Санкт-Петербургу, строительство которой началось после первых побед над шведами в Северной войне (1700–1721). Под командованием Петра I и Бориса Шереметева, получившего за первые победы в Северной войне чин генерал-фельдмаршала, двадцатитысячный корпус русских войск с 25 апреля 1703 г. вел осаду деревянно-земляной крепости Нюенсканс (Невское укрепление, или Ниеншанц) на Охтинском мысу. Через неделю, 1 мая 1703 г., шведский гарнизон капитулировал, а уже 16 (27) мая 1703 г. на Заячьем острове в устье Невы была заложена Петропавловская крепость. То есть всего через пять лет после «великого посольства» Петр не только ведет войну за Балтику, но осуществляет экономические и политические реформы и энергично руководит строительством Петербурга. Решение этих задач требовало просвещения страны, и впервые при Петре I развитие образования становится основой государственной политики. Петр I открывает в Петербурге первую государственную школу, первую типографию для издания научных книг, первую в стране общедоступную библиотеку, Инженерную школу, Морскую академию и первый общедоступный музей (Кунсткамеру). А на Охтинском мысу, первом отвоеванном пространстве будущего города, на протяжении XVIII–XIX вв. были устроены садовый питомник и корабельная верфь.

Строительство столицы велось по планам Д. Трезини, Ж. Леблона и Г.-И. Маттарнови, предлагавших соединить Вознесенский, Адмиралтейский и Невский проспекты-лучи у Адмиралтейства и окружить их ансамблями улиц, набережных и площадей. Дома выстраивались в соответствии с «красной линией» (ровной шеренгой) и не превышали по высоте Зимний дворец, создавая причудливо парящую «небесную линию» (Д. С. Лихачев). Городские и загородные

дворцы, храмы и общественные здания должны были воплощать мощь и величие Российской империи. Этой цели соответствовали здание Двенадцати коллегий и Собор святых Петра и Павла в Петропавловской крепости, созданные в XVIII в. Д. Трезини. Дворцово-парковый ансамбль Петергоф, декоративным оформлением которого занимался Б. К. Растрелли, был посвящен победе России в Северной войне. Его сын, Б. Ф. Растрелли, проектировал Большой дворец в Петергофе, а в Петербурге — Зимний дворец, Смольный монастырь и другие здания. Мечтой Петра I было превратить Васильевский остров в научный и образовательный центр столицы. Согласно Указу Петра в 1724 г. была основана первая в стране Академия наук, включавшая первую академическую гимназию и первый Университет. При жизни Петр I не успел открыть Обсерваторию Академии наук, и она была создана в 1725 г. в Кунсткамере (официально в 1735 г.), а затем заново отстроена в 1839 г. по распоряжению Николая I на Пулковских высотах.

«Строгий, стройный вид» (А. С. Пушкин) Петербург обрел в первой половине XIX в., благодаря таланту и невероятному трудолюбию архитекторов А. Захарова, А. Воронихина Дж. Кваренги, К. Росси, Т. де Томона и многих других. Именно в этот период, получивший название «Пушкинский Петербург» (М. С. Каган), были созданы гармоничные архитектурные ансамбли, превратившие Петербург в самый красивый город в мире. Новая столица России своим обликом влияла на творчество представителей различных исторических эпох: писателей (А. С. Пушкин, Н. В. Гоголь, А. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский), скульпторов (Б. К. Растрелли, Э. М. Фальконе, М. И. Козловский), композиторов (М. И. Глинка, П. И. Чайковский, Д. Д. Шостакович), которые создавали уникальную психологическую атмосферу Города и сами менялись под влиянием его образа. Произведения, «напоенные петербургским воздухом» (А. А. Ахматова) вошли в программы школ и вузов, и «душа Петербурга» (Н. П. Анциферов) отныне соприкасается с душой читателя и зрителя, формируя мировоззрение и культурную идентичность граждан нашей страны.

При минимальных средствах, отводимых на культуру в советское время, в городе сохранялись исторические здания, строго соблюдались нормы высотности, а также санитарно-гигиенические нормы застройки.

К сожалению, в настоящее время архитектурный ансамбль Санкт-Петербурга фактически уничтожается строительными кампаниями, ведущими хаотическую застройку уже в самом центре города. Трагическое противостояние ведут градозащитники и научная общественность, стремящиеся сохранить для потомков уникальный археологический объект, обнаруженный экспедицией П. Е. Сорокина на том самом Охтинском мысу, где Петр I одержал победу в противостоянии со шведами.

В первое десятилетие XXI в. здесь обнаружены:

1. Стоянки эпохи неолита и раннего металла (V–III тысячелетие до н. э.);
2. Мысовое городище древнерусского времени (до 1300);
3. Крепость Ландскрона (1300–1301);
4. Позднесредневековый моги́льник (XVI в.);
5. Крепость Ниеншанц (1611–1703) [5, 6].

Этот многослойный археологический «пирог» вызвал бы восторг в любой стране и фонтан долларов и евро от туристической деятельности. Подобные подарки судьбы невероятны и ... не нужны собственнику, — компании «Газпром Нефть», купившей Охтинский мыс. Между тем, это единственная в Европе территория с чудом сохранившимися здесь памятниками от неолита (V тыс. до н. э.) до XVIII века, где за несколько тысячелетий до Северной войны и зарождения Санкт-Петербурга, жили наши предки. Но Министерство культуры РФ отвергло существующие экспертизы о необходимости запретить любое строительство на Охтинском мысу и создать археологический музей-заповедник. Оно утвердило экспертизу 2018 г., подготовленную по заказу владельца территории («Газпром Нефть») казанским экспертом А. Г. Ситдиковым, уменьшившим территорию археологического памятника в 10 раз и разрешившего застройку мыса. Борьба за сохранение Охтинского мыса продолжается, но это не единственный объект культурного наследия, требующий солидарной защиты.

С 2013 г. появилась информация о планируемом строительстве до 2028 г. кампуса СПбГУ в Пушкинском районе Ленинградской области [1]. Печальный опыт перенесения в советское время в Петергоф части естественно-научных факультетов ничему не научил чиновников от образования. В 1980-е гг. Университет уже потерял часть профессорско-преподавательского и студенческого состава, поскольку многим оказалось неудобным тратить до 4 часов на дорогу в один конец и столько же обратно. Универсантов привлекает сам город, оказывающий воспитательное и образовательное влияние. На Васильевском острове и в непосредственной близости от него студенты СПбГУ, кроме собственной Научной Библиотеки им. А. М. Горького Санкт-Петербургского государственного университета, могут работать в Библиотеке Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого Российской Академии Наук (Кунсткамера); одной из старейших и самой крупной в России искусствоведческой Научной библиотеке Государственного Эрмитажа; Библиотеке Академии Наук; библиотеке Института истории материальной культуры РАН; Фундаментальной библиотеке имени императрицы Марии Федоровны Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена; Российской национальной библиотеке и Президентской библиотеке имени Б. Н. Ельцина. Представители Попечительского совета СПбГУ обещают перевезти вместе с 30000 студентов и преподавателей библиотеку Университета. Но как быть с огромным количеством театров, музеев Санкт-Петербурга, без которых невозможно качественное высшее образование? И если все так просто с переездом, возможно, имеет смысл перевезти весь Петербург в поселок Шушары?

Но это не все «подарки» к юбилею Петра I.

В 2019 г. знаменитой на весь мир ГАО РАН (Пулковская обсерватория) исполнилось 180 лет. Юбилей оказался печальным, так как последние годы здесь ведется позорная кампания по прекращению астрометрических наблюдений и массовым сокращениям сотрудников-астрометристов. Вследствие нарушения распоряжения СНК СССР № 4003-р от 11 марта 1945 г., директором ГАО РАН (Пулковская обсерватория) Н. Р. Ихсановым разрешено строительство в охран-

ной зоне Пулковской обсерватории крупным застройщикам, возводящим жилые комплексы «Планетоград» и «Югтаун». Обсерватория, выстоявшая в самые суровые годы Великой Отечественной войны и восстановленная в 1944 г., оказалась беззащитной перед нынешним строительным Молохом, безостановочно отгрызающим лакомые куски на Пулковском шоссе. Авторитет денег побеждает все разумные доводы градозащитников, невзирая на ранги.

Санкт-Петербургским союзом ученых (СПбСУ) была проведена с 4 по 5 декабря 2021 г. в дистанционном формате, в связи с ограничениями, наложенными в связи с пандемией COVID-19, Международная научная конференция «О проблеме сохранения культурного наследия Санкт-Петербурга» (далее — Конференция). Она была организована и проведена во взаимодействии и партнерстве с общественными организациями, исследовательскими и научно-образовательными центрами России, экспертами ИКОМОС Санкт-Петербурга, Австрии, Японии, Финляндии, США. Общее количество участников Конференции в Zoom и YouTube 4 декабря 2021 г. — 259 чел., 5 декабря 2021 года — 218 человек. В работе Конференции приняли участие докладчики и слушатели из 17 зарубежных стран: Украины, Белоруссии, Республики Молдовы, Казахстана, Узбекистана, Азербайджана, Киргизии, Эстонии, Латвии, Финляндии, Австрии, Германии, Соединенных Штатов Америки, Австралии, Японии, Индии, Болгарии.

Участники Конференции, сделав вывод, что статус объекта Всемирного наследия ЮНЕСКО № 540 «Исторический центр Санкт-Петербурга и связанные с ним группы памятников» практически не защищает его, обратились с Резолюцией Конференции к Президенту РФ с просьбой взять под личный контроль вопрос сохранения исторического и культурного наследия Санкт-Петербурга. Кроме этого, Конференция обратилась к Президенту РФ с Открытым письмом о необходимости сохранения на Охтинском мысе уникального комплекса архитектурно-археологических памятников, запрещении любого строительства на этой территории и создании на всей территории Охтинского мыса историко-археологического музея-заповедника. По поручению конференции Организационный комитет сделал рассылку Резолюции и Открытого письма по Охтинскому мысу по следующим адресам:

- Президенту Российской Федерации Владимиру Владимировичу Путину,
- Советнику Президента Российской Федерации по культуре Владимиру Ильичу Толстому,
- Начальнику Контрольного управления Президента Российской Федерации Дмитрию Владиславовичу Шалькову,
- Председателю Счётной палаты Российской Федерации Алексею Леонидовичу Кудрину,
- В Общественную палату Российской Федерации,
- Министру культуры Российской Федерации Ольге Борисовне Любимовой,
- Министру иностранных дел РФ, председателю Комиссии Российской Федерации по делам ЮНЕСКО Сергею Викторовичу Лаврову,

- губернатору Санкт-Петербурга Александру Дмитриевичу Беглову,
- в Законодательное Собрание Санкт-Петербурга, в том числе, в Постоянную комиссию по городскому хозяйству, градостроительству и имущественным вопросам,

- в КГИОП Санкт-Петербурга,
- губернатору Ленинградской области Александру Юрьевичу Дрозденко,
- в Законодательное собрание Ленинградской области, в том числе, в Постоянную комиссию по образованию, науке, культуре, туризму, спорту и делам молодежи,

- в Комитет по сохранению культурного наследия Ленинградской области,
- ректору Санкт-Петербургского государственного университета Николаю Михайловичу Кропачеву,

- директору ГАО РАН Пулковская обсерватория Назару Робертовичу Ихсанову,

- председателю Бюро Комитета Всемирного наследия ЮНЕСКО, Постоянному представителю РФ при ЮНЕСКО Кузнецову Александру Игоревичу,

- в Совет Национального комитета ИКОМОС, Россия.

На сайте Санкт-Петербургского союза ученых выложены ссылки на трансляцию Конференции на русском и английском языках [3, 4, 7, 8].

Через 4 дня после Конференции, 9 декабря 2021 года, в режиме видеоконференции состоялось заседание Совета при Президенте РФ по развитию гражданского общества и правам человека. В Диалоге о культурном наследии на заседании Совета при Президенте РФ по правам человека «Хранители Наследия» Президент рекомендовал «договариваться с Газпромом» о том, что будет на Охтинском мысу.

Ответы государственных чиновников в адрес Конференции также не отличаются стремлением сохранить культурное наследие Санкт-Петербурга. Перечислим их по списку:

- Ответ на Резолюцию Конференции из Администрации Президента Российской Федерации № А26–02–157777971 от 13 декабря 2021 г.: «В связи с тем, что в Вашем заявлении отсутствуют сведения о рассмотрении поставленных в обращении от 10.12.2021 г. за № 1577779 вопросов Министерством культуры Российской Федерации, Правительством Санкт-Петербурга, в компетенцию которых входит их решение, для обеспечения получения Вами ответа по существу поставленных Вами вопросов Ваше обращение направлено в Министерство культуры Российской Федерации, в Правительство Санкт-Петербурга».

- Ответ на письмо по Охтинскому мысу из Администрации Президента Российской Федерации № А26–02–157860871 от 10 декабря 2021 г.: «В связи с тем, что в Вашем заявлении отсутствуют сведения о рассмотрении поставленных в обращении от 10.12.2021 г. за № 1578608 вопросов Министерством культуры Российской Федерации, Правительством Санкт-Петербурга, в компетенцию которых входит их решение, для обеспечения получения Вами ответа по существу поставленных Вами вопросов Ваше обращение направлено в Министерство культуры Российской Федерации, в Правительство Санкт-Петербурга».

- Ответа нет от Советника Президента Российской Федерации по культуре В. И. Толстого.

- Ответа нет от начальника Контрольного управления Президента Российской Федерации Д. В. Шалькова.

- Ответ С. И. Штогина из Счётной палаты Российской Федерации № 12–542/12–04 от 27.12.2021: «В соответствии с поручением Председателя Счетной палаты Российской Федерации А. Л. Кудрина Ваше обращение по вопросу сохранения культурного наследия Санкт-Петербурга — комплекса архитектурно-археологических памятников Охтинского мыса, рассмотрено. Изложенная в Вашем обращении информация принята во внимание и будет рассмотрена при проведении соответствующих контрольных мероприятий».

- Ответ Советника отдела по работе с обращениями граждан М. В. Манетиной из Федерального Казенного учреждения «Аппарат Общественной палаты Российской Федерации»: «Ваше обращение № 54588/2021 от 12.12. 2021, поступившее в Общественную палату Российской Федерации, передано в Комиссию по вопросам развития культуры и сохранению духовного наследия».

- Ответ Заместителя директора Департамента государственной охраны культурного наследия Н. В. Никифорова Министерства культуры Российской Федерации (Минкультуры России): «Охтинский мыс, расположенный в Красногвардейском районе Санкт-Петербурга, находится в границах компонента № 540–029 “Река Нева с берегами” объекта всемирного наследия ЮНЕСКО “Исторический центр Санкт-Петербурга и связанные с ним группы памятников”, включенного в Список всемирного наследия решением 14-сессии Комитета всемирного наследия ЮНЕСКО № CONF 004 VILA в 1990 году. <...> Полномочия по государственной охране объектов культурного наследия федерального значения (за исключением объектов, внесенных в отдельный перечень объектов культурного наследия), регионального значения, выявленных объектов культурного наследия, расположенных на территории Санкт-Петербурга и Ленинградской области, находятся в ведении Комитета по государственному контролю, использованию и охране памятников истории и культуры и Комитета по сохранению культурного наследия Ленинградской области».

- Министерство культуры Российской Федерации (Минкультуры России) № 6675–05–08 от 30.12.2021 направило документы Конференции Директору Департамента музеев и внешних связей А. Н. Воронко. Поступил следующий ответ: «Департамент музеев и внешних связей рассмотрел обращения № 1578608 и № 1577779 от 10.12.2021, поступившие в Минкультуры России из Управления Президента Российской Федерации по работе с обращениями граждан и организаций, по вопросу сохранения исторического и культурного наследия Санкт-Петербурга в части сохранения памятников археологии на территории Охтинского мыса и создания историко-археологического музея-заповедника с учетом решений прошедшей 4–5 декабря 2021 года Конференции “О проблеме сохранения культурного наследия Санкт-Петербурга”, и сообщает следующее. В соответствии со ст. 9 Федерального закона от 25.06.2002 № 73-ФЗ “Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Россий-

ской Федерации” Минкультуры России осуществляет государственную охрану объектов культурного наследия федерального значения, включенных в перечень отдельных объектов культурного наследия федерального значения, полномочия по государственной охране которых осуществляются Минкультуры России, утвержденный распоряжением Правительства Российской Федерации от 01.06.2009 № 759-р. Объекты археологического наследия, расположенные на Охтинском мысе, в данный перечень не входят. <...> 10 декабря 2020 г. Минкульт России совместно с Правительством Санкт-Петербурга, ПАО “Газпром” и другими заинтересованными лицами в рамках сформированной рабочей группы проработан вопрос о создании историко-археологического музея-заповедника на Охтинском мысе».

- Ответа нет от С. В. Лаврова, Министра иностранных дел РФ, председателя Комиссии Российской Федерации по делам ЮНЕСКО.

- Вице-губернатор Санкт-Петербурга Б. М. Пиотровский направил письменное поручение вице-губернатору Санкт-Петербурга Н. В. Линченко № 07–102–1763/21–23-д от 14.01.2022 «Во исполнение поручения Губернатора Санкт-Петербурга Беглова А. Д. от 19.12.2021 № 5516 в связи с обращением Щебровой С. Я. (далее — заявитель) в адрес Президента Российской Федерации Путина В. В., поступившее из Управления Президента Российской Федерации по работе с обращениями граждан и организаций Администрации Президента Российской Федерации, по вопросу создания историко-археологического музея-заповедника на Охтинском мысе сообщая следующее. <...> Во исполнение вышеуказанного поручения под председательством статс-секретаря — заместителя Министра культуры Российской Федерации Маниловой А. Ю. создана рабочая группа по вопросу возможности создания историко-археологического музея-заповедника на Охтинском мысе (далее — рабочая группа), в которую входят представители Правительства Санкт-Петербурга, представители ООО «Газпромнефть Восточно-Европейские проекты», музейного и археологического сообществ. Все вопросы, касающиеся музеефикации Охтинского мыса, рассматриваются в рамках заседаний рабочей группы. В этой связи заявителю необходимо направить материалы для рассмотрения на очередном заседании рабочей группы в Минкультуры России по адресу: 125993, ГСП-3, Москва, Малый Гнезниковский пер., 7/6, стр. 1, 2».

- Ответ вице-губернатора Санкт-Петербурга А. А. Повелий № 05–16–729/21–0–1 от 19.01.2022: «Федеральным законом от 25.06.2002 № 73-ФЗ «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» (далее — Федеральный закон № 73-ФЗ) полномочия по сохранению, использованию, популяризации и государственной охране объектов всемирного культурного наследия не определены и не разграничены, порядок выполнения обязательств Российской Федерации, вытекающих из Конвенции и Руководства (в том числе пункт 172, касающийся информирования Комитета всемирного наследия ЮНЕСКО о возможном проведении крупномасштабных строительных работ на территории ОВН и их влиянии на выдающуюся универсальную ценность ОВН), не установлен. <...> В Отчете консультатив-

ной миссии Центра всемирного наследия ЮНЕСКО и РЖОМОС, посетившей Санкт-Петербург в марте 2019 года, отмечено: «объединенные зоны охраны объектов культурного наследия в Санкт-Петербурге выполняют роль буферных зон ОВП и обеспечивают его сохранение как целостного и гармоничного объекта. Большинство элементов и компонентов ОВП, которые находятся в административных границах Санкт-Петербурга, включены в границы зон охраны объектов культурного наследия Санкт-Петербурга». До внесения в Федеральный закон № 73-ФЗ необходимых изменений сохранность ОВП обеспечивается в рамках действующего законодательства Российской Федерации и Санкт-Петербурга в области охраны объектов культурного наследия».

- Ответ вице-губернатора Санкт-Петербурга А. А. Повелий № 05–16–730/21–0–1 от 19.01.2022: «Рассмотрев Ваше обращение от 10.12.2021 № 1577779, поступившее из Управления Президента Российской Федерации по работе с обращениями граждан и организаций от 13.12.202 № А26–02–157777932–СО1 по вопросу создания музея-заповедника на Охтинском мысу в Санкт-Петербурге, обсужденном участниками Международной научной конференции «О проблеме сохранения культурного наследия Санкт-Петербурга», сообщая следующее. <...> Рабочей группой, проводившей работу по подготовке предложений в рамках исполнения поручения Президента Российской Федерации от 28.01.2021 № Пр-133, подготовлен доклад Президенту Российской Федерации В. В. Путину. В соответствии с указанным докладом основания для создания полноценного музея-заповедника на территории Охтинского мыса отсутствуют, что не исключает организацию в его границах в соответствии с предложенной концепцией ООО «Газпромнефть Восточно-Европейские проекты» музея археологии Санкт-Петербурга. При подготовке доклада учтены сведения и выводы акта государственной историко-культурной экспертизы, а также позиция представителей научного сообщества, вошедших в рабочую группу. Учитывая изложенное, оснований полагать, что использование территории Охтинского мыса в части земельного участка, находящегося в собственности ООО «Газпромнефть Восточно-Европейские проекты», приведет к утрате объектов археологического наследия не имеется».

- Ответ вице-губернатора Санкт-Петербурга А. А. Повелий № 05–16–730/21–2–1 от 19.01.2022: «В ответ на Ваши обращения от 14.12.2021 № 1587994 и № 1588024, поступившие из Управления Президента Российской Федерации по работе с обращениями граждан и организаций, ознакомившись с предоставленными материалами по результатам проведенной Международной научной конференции «О проблеме сохранения культурного наследия Санкт-Петербурга», относительно мер принимаемых для предотвращения неконтролируемой застройки исторического центра Санкт-Петербурга, сохранения объектов культурного наследия на Охтинском мысе, застройки охранной зоны Пулковской обсерватории и строительства кампуса Санкт-Петербургского государственного университета сообщая следующее. <...> Президенту Российской Федерации во исполнение пункта 7 поручения от 28.01.2021 № Пр-133 доложена информация о ситуации, сложившейся в связи с проблемами сохра-

нения объекта культурного наследия федерального значения «Ниеншанц (Охта 1) Шведская крепость 1611–1703 гг., участки культурного слоя неолита и раннего металла V–II тыс. до н. э. и грунтового могильника XVI–XVII вв.». В соответствии с указанным докладом, основываясь на мнение экспертов, проводивших работу по исполнению поручения, основания для создания полноценного музея-заповедника на территории Охтинского мыса отсутствуют, что не исключает организацию в его границах в соответствии предложенной концепцией ООО «Газпромнефть Восточно-Европейские проекты» музея археологии Санкт-Петербурга. Защитная парковая зона в радиусе 3 км вокруг Пулковской обсерватории установлена распоряжением СПК СССР от 11.03.1945 № 4000-р «О восстановлении и реконструкции главной астрономической обсерватории Академии наук СССР в Пулкове» (далее-Распоряжение). Ограничения, установленные Распоряжением, направлены на обеспечение благоприятных условий для высокоточных астрономических наблюдений и предполагают согласование строительства зданий, строений, сооружений (в том числе на месте сносимых объектов капитального строительства) в границах защитной парковой зоны. Данная зона отображена в Генеральном плане Санкт-Петербурга, утвержденным Законом Санкт-Петербурга от 21.12.2005 № 728–99 и Правилах землепользования и застройки Санкт-Петербурга, утвержденных постановлением Правительства Санкт-Петербурга от 21.06.2016 № 524. Строительство кампуса Санкт-Петербургского государственного университета не планируется в непосредственной близости от объектов культурного наследия. Однако разработчику проектной документации будет рекомендовано провести оценку влияния планируемого строительства на дворцово-парковый ансамбль Пушкина, в том числе в части сохранности объектов культурного наследия. Кроме того, дворцово-парковый ансамбль Пушкина ежегодно посещается множеством туристов и успешно справляется с потоком посетителей. Таким образом, реализуемый комплекс мер, направленных на оценку влияния планируемого строительства, позволит сохранить жемчужину мирового наследия».

- Ответ Председателя Постоянной комиссии по городскому хозяйству, градостроительству и имущественным вопросам Законодательного Собрания Санкт-Петербурга В. Н. Гарнец № П4–2–12573/21 от 24.12.2021 г.: «Направленные Вами документы будут учитываться и использоваться в работе постоянной комиссии».

- Ответа нет от губернатора Ленинградской области Александра Юрьевича Дрозденко.

- Ответа нет от Постоянной комиссии по образованию, науке, культуре, туризму, спорту и делам молодежи Законодательного собрания Ленинградской области.

- Ответ Заместителя председателя КГИОП Санкт-Петербурга А. В. Михайлова № 01–31–13440/21 от 14.12.2021: «Комитет по государственному контролю, использованию и охране памятников истории и культуры принимает к сведению направленные Вами материалы по результатам проведенной Международной научной конференции «О проблеме сохранения культурного наследия

Санкт-Петербурга» и сообщает следующее. <...> Рабочей группой, проводившей работу по подготовке предложений в соответствии с пунктом 7 поручения Президента Российской Федерации от 28.01.2021 № Пр-133, подготовлен доклад Президенту Российской Федерации В. В. Путину. В соответствии с указанным докладом основания для создания полноценного музея-заповедника на территории Охтинского мыса отсутствуют, что не исключает организацию в его границах в соответствии с предложенной концепцией ООО «Газпромнефть Восточно-Европейские проекты» музея археологии Санкт-Петербурга. Указанный вывод сделан с учетом сведений акта ГИКЭ и позиции представителей научного сообщества, принимавших участие в рабочей группе. Таким образом, оснований полагать, что использование территории Охтинского мыса в части земельного участка, находящегося в собственности ООО «Газпромнефть Восточно-Европейские проекты» приведет к утрате объектов археологического наследия не имеется».

- По поручению Ректора Санкт-Петербургского государственного университета Н. М. Кропачева в работе Конференции приняли участие Е. Г. Чернова, первый проректор, доктор экономических наук; А. Д. Ноздрачев, доктор биологических наук, профессор, академик РАН, почетный профессор СПбГУ; Г. Г. Богомазов, профессор, доктор экономических наук. Они рассказали о планах строительства кампуса СПбГУ на территории поселка Шушары в Пушкинском районе Санкт-Петербурга.

- Ответа нет от директора ГАО РАН (Пулковская обсерватория) Н. Р. Ихсанова.

- Ответа нет от председателя Бюро Комитета Всемирного наследия ЮНЕСКО, Постоянного представителя РФ при ЮНЕСКО А. И. Кузнецова.

- Ответа нет от Совета Национального комитета ИКОМОС, РФ.

В конце января 2022 г. Санкт-Петербургский союз ученых направил в адрес Президента РФ Сопроводительное письмо к «Открытому обращению ученых России Президенту Российской Федерации В. В. Путину “Уникальному памятнику российской истории грозит уничтожение!”», подписанному 158 учеными. Ответ зам. начальника департамента письменных обращений граждан и организаций администрации Президента РФ №№ А26–13–7625771-КОП1 А. Иванова получен 31 января 2022 г.: «В связи с тем, что в Вашем заявлении представлена информация, содержащая оценку объективности рассмотрения ранее изложенных доводов, в целях определения, учитывалась ли данная информация при принятии соответствующих решений, запрошены необходимые для объективного и всестороннего рассмотрения Вашего обращения соответствующие документы и материалы. В связи с этим срок рассмотрения Вашего обращения от 31.01.2022 г. за № 76257 продлен на 30 дней (часть 2 статьи 12 Федерального закона от 2 мая 2006 года № 59-ФЗ «О порядке рассмотрения обращений граждан Российской Федерации»). По результатам рассмотрения в Ваш адрес будет направлен ответ в срок до 31.03.2022 г.». Ответа нет.

Тактика государственных чиновников проста: если документов, подтверждающих бездействие ответственных лиц за сохранение культурного наследия

мало, отправляется ответ о необходимости прислать полный пакет документов. На присланный полный пакет документов приходит издательский ответ, что документов прислано много, их трудно быстро изучить. При таком отношении государственных чиновников может случиться так, что уникальный город останется только в архивных документах, фотографиях и на картинах художников, запечатлевших виды Петербурга (Александр Брюллов Сенная площадь. Петербург. 1822; Константин Маковский. Петербургский дворик. 1850; Иван Шишкин. Аллея Летнего сада в Петербурге. 1869; Василий Суриков. Вид памятника Петру I на Сенатской площади в Санкт-Петербурге. 1870; Иван Айвазовский. Исаакиевский собор в морозный день. 1891; Анна Остроумова-Лебедева. Петербург. Крюков канал. 1910).

Современные государственные чиновники не понимают ценности Санкт-Петербурга. Или их вдохновляют совсем другие ценности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Единый университетский кампус СПбГУ: Презентация СПбГУ. [Электронный ресурс]. — URL: https://guestbook.spbu.ru/images/files/2019_new_campus_prezentacija.pdf (дата обращения 24.04.2022).
2. Каган М. С. Град Петров в истории русской культуры. — СПб. Славия, 1996. — 407 с.
3. Международная научная онлайн-конференция «О проблеме сохранения культурного наследия Санкт-Петербурга». 4 декабря 2021 г. Русская версия. [Электронный ресурс]. — URL: <https://youtu.be/jloj1sdvH-Q> (дата обращения 28.04.2022).
4. Международная научная онлайн-конференция «О проблеме сохранения культурного наследия Санкт-Петербурга». 5 декабря 2021 г. Русская версия. [Электронный ресурс]. — URL: <https://youtu.be/0h6q3DTpWXk> (дата обращения 28.04.2022).
5. Сорокин П. Е. Ландскрона. Невское устье. Ниеншанц. 700 лет поселения на Неве. — СПб.: Литера, 2001. — 128 с.
6. Сорокин П. Е., Иванова А. В., Андреева О. В. и др. Археологические исследования в г. Санкт-Петербурге в устье реки Охты // Археологические открытия. Т. 2009. — М., 2013. — С. 56–59.
7. Международная научная онлайн-конференция «О проблеме сохранения культурного наследия Санкт-Петербурга». 4 декабря 2021 г. Английская версия. [Электронный ресурс]. — URL: <https://youtu.be/aw-NdezX2ss> (дата обращения 28.04.2022).
8. Международная научная онлайн-конференция «О проблеме сохранения культурного наследия Санкт-Петербурга». 5 декабря 2021 г. Английская версия. [Электронный ресурс]. — URL: <https://youtu.be/u7IES3E2XZY> (дата обращения 28.04.2022).

