

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



REVIEW

OF THE RUSSIAN
CHRISTIAN
ACADEMY

FOR THE HUMANITIES

2023

volume 24

issue 4

Since 1997

*Published
4 times a year*

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2023
ТОМ 24
выпуск 4

*Издается
с 1997 г.*

*Выходит
4 раза в год*

Санкт-Петербург

Главный редактор

Д. К. Богатырёв

Зам. главного редактора

А. А. Ермичёв

Редакционная коллегия

Л. В. Богатырёва, О. И. Кулиев, К. В. Преображенская,
А. А. Синицын, М. Ю. Хромцова

Редакционный совет

Д. В. Масленников (председатель),
Х. А. Гарсиа Куадрадо (Памплона, Испания), о. Г. Григорьев,
В. А. Гуторов, И. В. Кондаков А. А. Корольков, М. А. Маслин,
М. Пизери (Аоста, Италия), М. С. Самарина, Р. В. Светлов,
И. П. Смирнов (Констанц, ФРГ), Е. А. Фролова, Л. Е. Шапошников

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2023. Том 24. Вып. 4. — СПб.: АНО ВО «РХГА», 2023.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief

Dmitry Bogatyrev

Editor

Alexander Ermichev

Editorial Board

Ludmila Bogatyreva, Oleg Kuliev, Kira Preobrazhenskaya,
Alexandr Sinitsyn, Marina Khromtsova

Advisory Board

Dmitry Maslennikov (St. Petersburg, Russia) — chairman, Roman Svetlov
(St. Petersburg, Russia), Igor Smirnov (Konstanz, Germany),
Grigory Grigoriev (St. Petersburg, Russia), Igor Kondakov (Moscow, Russia),
Alexander Korolkov (St. Petersburg, Russia), Vladimir Gutorov
(St. Petersburg, Russia), Michael Maslin (Moscow, Russia), Marina Samarina
(St. Petersburg, Russia), Elizaveta Frolova (Moscow, Russia),
Lion Shaposhnikov (Nizhny Novgorod, Russia),
José Ángel Garcia Cuadrado (Pamplona, Spain),
Maurizio Piseri (Valle d'Aosta, Italy)

The Russian Christian Academy for the Humanities
named after Fyodor Dostoevsky Publishing House
St. Petersburg, Russia

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

<i>Шевцов К. П.</i> Визуальный код: управление силой и бессилием	11
<i>Протоиерей Игорь Аксёнов</i> Прогресс и благо человека	26
<i>Камнева Л. С., Лисецкий М. Л.</i> Поэт и война: метафизический аспект	37

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Хмара И. В.</i> Первые тексты Александра Зиновьева в журнале «Вопросы философии»: особенности и контекст	49
<i>Слободковский С. В.</i> Место политических воззрений Вергилия в философии В. Соловьёва	66
<i>Рухмаков М. И.</i> Страницы русской «августинианы»: Е. Н. Трубецкой и И. В. Попов	71
<i>Сафонов А. А.</i> «Будущее цельное мировоззрение» Павла Флоренского: опыт реконструкции	79

ТЕОЛОГИЯ

- Андреев А. В.*
«Паси овец Моих» (Ин. 21: 15–17).
Апостол Петр: верховный пастырь или кающийся грешник?89
- Трупбергенов А.*
Иудейская герменевтика как инструмент апологетики
в Евангелии от Матфея 2:2399
- Хромцова М. Ю.*
Развитие взглядов сторонников христианского эксклюзивизма
XX — начала XXI века113
- Монахиня Афанасия (Ерохина И. В.)*
Царство Небесное как предмет свободного выбора
в гимнографии Православной Церкви128

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

- Тантлевский И. Р., Кузютин Д. В., Смирнова Н. В., Тантлевская Е. И.*
Модели взаимовлияния иудейских сект и идеологической борьбы
в Иудее во II–I вв. до н. э.136
- Тантлевский И. Р., Смирнова Н. В., Тантлевская Е. И.*
Стратегии и модели мировоззренческих дискуссий в Иудее
в период «эллинистического кризиса»149
- Полетаева Т. А.*
Изучение религиозного дискурса в контексте формирования
компетенций православных миссионеров158

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

- Синицын А. А.*
Кубок смерти Сократа: образ философа
в стихотворении П. Ф. Якубовича «Сократ»164
- Кутарев О. В.*
По поводу книги Т. Н. Джаксон «Сага о Кнютлинггах» (2021)188
- Лощагин О. В.*
Искусственный интеллект как альтернатива педагогу: prompts et contra203
- Загашев И. О., Исаченко Ю. С., Чупракова О. Г.*
Нравственно-правовая социализация молодежи
в контексте ценностно-культурологической педагогики213
- Герасимова С. В., Пак Е. С.*
«Моцарт и Сальери» А. С. Пушкина как модификация жанра мистерии219

<i>Минак В. С.</i>	
Освещение А. Н. Егуновым вопроса об отношении Н. И. Гнедича к жанру готической литературы	232
<i>Егунов А. Н.</i>	
Гнедич и западноевропейская литература (продолжение)	235
<i>Светлов Р. В., Володин А. В.</i>	
Переписка А. Н. Егунова и А. А. Музиля	252

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

К юбилею Романа Викторовича Светлова	258
<i>Егоров В. А.</i>	
XXIII Свято-Троицкие ежегодные международные академические чтения «Образы образования и взаимодействие цивилизаций»	263

БИБЛИОГРАФИЯ

<i>Шапошников Л. Е., Семикопов Д. В.</i>	
Рецензия на книгу Фёдорова А. А. «Производство будущего. Мир “двойного двоеточия”». СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2023. 496 с.	272
<i>Пронина Т. С.</i>	
Религия и трезвость / отв. ред. Егоров В. А. — СПб.: изд-во АИК, 2023. — 224 с. — (Религия и тело)	279

CONTENTS

PHILOSOPHY

<i>Shevtsov K. P.</i> Visual code: managing power and impotence	11
<i>Archpriest Igor Aksenov</i> Progress and the good of man.....	26
<i>Kamneva L. S., Lisetskiy M. L.</i> Poet and war: metaphysical aspect	37

RUSSIAN PHILOSOPHY

<i>Khmara I. V.</i> The first texts by Alexander Zinoviev in <i>Voprosy filosofii</i> (Problems of philosophy) journal: characteristic and context	49
<i>Slobodkovskiy S. V.</i> The place of Virgil 's political views in V. Solovyov 's philosophy	66
<i>Rukhnikov M. I.</i> Pages of the Russian «Augustiniana»: E. N. Trubetskoy and I. V. Popov	71
<i>Safonov A. A.</i> “Future integral worldview” by Pavel Florensky: an attempt at reconstruction.....	79

THEOLOGY

<i>Andreev A. V.</i> «Feed My sheep» (John 21: 15-17). Apostle Peter: chief shepherd or penitent sinner?	89
<i>Trupbergenov A.</i> Jewish hermeneutics as a means of apologetics in the Gospel of Matthew 2:23	99
<i>Khromtcova M. Yu.</i> Development of the views of supporters of Christian exclusivism 20th — early 21st centuries	113

<i>Nun Athanasia (Erokhina I. V.)</i>	
The Kingdom of Heaven as the subject of free choice in the hymnography of the Orthodox Church	128

RELIGIOUS STUDIES

<i>Tantlevskij I. R. , Kuzyutin D. V. , Smirnova N. V. , Tantlevskaya E. I.</i>	
Models of mutual influence of Jewish sects and ideological struggles in Judea in the 2nd — 1st centuries BCE.	136
<i>Tantlevski I. R. j, Tantlevskaya E. I.</i>	
Historical-political collisions and worldview-ideological collaboration and confrontation of Judaism and Hellenism in Judea during the period of Ptolemaic and Seleucid rule	149
<i>Poletaeva T. A.</i>	
Study of religious discourse in the context of forming of the competencies of orthodox missionaries	158

CULTURAL STUDIES

<i>Sinitsyn A. A.</i>	
Socrates' goblet of death: the image of the philosopher in the poem 'Socrates' by P. F. Yakubovich.	164
<i>Kutarev O. V.</i>	
On 'Knýtlinga saga' (2021) by T. N. Jackson	188
<i>Loshchagin O. V.</i>	
Artificial intelligence as an alternative to a teacher: prompts et contra	203
<i>Zagashev I. O., Isachenko Yu. S., Chuprakova O. G.</i>	
Moral and legal socialization of youth in the context of value-cultural pedagogy . . .	213
<i>Gerasimova S. V., Pak E. S.</i>	
'Mozart and Salieri' by A. S. Pushkin as a mystery.	219
<i>Minak V. S.</i>	
A. N. Egunov about the attitude of N. I. Gnedich to the genre of Gothic literature . .	232
<i>Egunov A. N.</i>	
Gnedich and Western European Literature (continued)	235
<i>Svetlov R. V., Volodin A. V.</i>	
Correspondence between A. N. Egunov and A. A. Musil	252

SCIENTIFIC LIFE

<i>Sinitsyn A. A.</i>	
To the anniversary of Roman Viktorovich Svetlov.	252

Egorov V. A.
Holy Trinity annual international academic readings
“Images of education and interaction of civilizations”263

BIBLIOGRAPHY

Shaposhnikov L. E., Semikopov D.V.
Review of the book by Fedorov A. A. «Production of the future.
The world of the «double colon»». — St. Petersburg: «Humanitarian
Academy», 2023. — 496 p.....272

Pronina T. S.
Religion and sobriency / executive editor Egorov V. A.
St. Petersburg: published by AIK, 2023. 224 p. (Religion and body)279

DOI 10.25991/VRHGA.2023.4.4.016

УДК: 130.2

*К. П. Шевцов**

ВИЗУАЛЬНЫЙ КОД: УПРАВЛЕНИЕ СИЛОЙ И БЕССИЛИЕМ**

Чувственный опыт человека выстраивается вокруг доминирующего канала, в роли которого достаточно редко выступает зрение. Однако в культурном пространстве, в отличие от индивидуального, именно зрение, благодаря своим особым свойствам дистантного и объемного восприятия, давно служит доминантным каналом учреждения и трансляции перцептивных структур и ценностей. Не случайно утверждение визуального порядка ведет к разграничению *чистых* и нечистых форм зрения, форм, выступающих проводниками или препятствиями на пути этого порядка как универсальной структуры культурного пространства. В статье ставится вопрос о воздействии этого культурного визуального кода на чувственность и перцептивные установки субъекта. Отправным тезисом является понимание образа как синтеза восприятия и действия, поэтому воздействие визуального кода в статье раскрывается на примере использования зрительных образов для изменения форм восприятия и действий. Результатом использования зрительных образов может быть как опыт силы и возрастания возможности действия, так и опыт бессилия. Визуальное загрязнение и использование мусорных визуальных форм создает условия для пассивного потребления образов и культивирует опыт бессилия как устойчивый элемент современной культурной политики и культурного потребления.

Ключевые слова: доминантный код, образ, линия, интенсивность, пятно, взгляд, визуальное загрязнение, сила, бессилие

* Шевцов Константин Павлович, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский университет государственной противопожарной службы МЧС России; shvkst@gmail.com

** Исследование выполнено в рамках исследовательского проекта при финансовой поддержке гранта РНФ № 21–18–00046 от 26.04.2021 «Определение критериев визуального загрязнения окружающей среды», СПбГУ

A human sensory experience is built around a dominant channel, which is rarely vision. However, in the cultural space, unlike the individual, it is vision, due to its special properties of distant and three-dimensional perception, that has long served as the dominant channel for the establishment and translation of perceptual structures and values. It is not by chance that the assertion of visual order leads to the differentiation of pure and impure forms of vision, forms that act as guides or obstacles to this order as a universal structure of cultural space. The article raises the question of the impact of this cultural visual code on the sensuality and perceptual attitudes of the subject. The starting thesis is the understanding of the image as a synthesis of perception and action, therefore, the impact of the visual code in the article is revealed by the example of using visual images to change the forms of perception and actions. The result of using visual images can be both an experience of strength and an increase in the possibility of action, and an experience of impotence. Visual pollution and the use of garbage visual forms creates conditions for the passive consumption of images and cultivates the experience of powerlessness as a sustainable element of modern cultural policy and cultural consumption.

Keywords: dominant code, image, line, intensity, spot, look, visual pollution, strength, impotence

Современные экраны как мифический щит Персея одновременно показывают и позволяют держать дистанцию, чтобы зритель не окаменел при встрече с реальным, превратившимся во всемирный потоп образов. Мы пытаемся держаться на плаву и делаем вид, что визуальный фастфуд еще не свел всю нашу жизнь к поверхности изображения. Может быть, мы не настолько привязаны к зрению, как часто думают, и не оцениваем себя по мерке зрительных образов, но очевидно, что мы давно впали в зависимость от них и ненасытно их потребляем. В чем эффективность воздействия этих образов? В статье мы попробуем если не ответить на этот вопрос, то хотя бы приблизить (а не отдалить) ответ на него.

I

Для начала зададимся более общим вопросом: почему мы выделяем один из каналов чувственности, говоря, например, о визуальном или акустическом, тактильном и прочих пространствах? Ответ вроде бы очевиден: у каждого из чувств есть своя специфика. С другой стороны, для ориентации в мире важно, чтобы все чувства дополняли и уточняли друг друга, позволяя восприятию достигать ясности в отношении того, *что* является, какими качествами обладает явление, значимыми для нашего размещения в мире и возможности действия. В такой перспективе важна не специфика отдельных чувств, а способ сцепления восприятия и действия, по-видимому, лишь отчасти обусловленный этой спецификой. Шарко в свое время предположил, что наше восприятие и память выстраиваются вокруг доминирующего чувства, в роли которого может выступать не только зрение, но и слух или двигательные ощущения. Значение этого основного перцептивного кода настолько велико, что, как показал Пьер Жане, за утратой ведущего чувства следует полное исчезновение воспоминаний о том периоде, когда это чувство доминировало, а заодно и выпадение соответствующего «фрагмента» личности [8, с. 112].

Фрейд пишет о великой странности того, что наши сновидения носят преимущественно визуальный характер, хотя многие люди, как считает Фрейд (и сам он тому пример), больше доверяют другим чувствам [21, с. 223]. Возможно, сновидение отсылает к детскому опыту бессилия, пассивности, мы могли бы предположить, что эти состояния родственны возвышенности (и отчасти сновидческому) опыту дали, высоты, глубины или широты пространства, но такого рода опыт не особенно полезен для управления своим телом и для практической ориентации в мире. Иначе говоря, зрительный опыт, открывая широкое пространство для действия, существенным образом превосходит возможности этого действия, а потому не может дать необходимой «точечной» формы отражения действия в восприятии. Всматриваясь в мир, мы находим в нем отражение своего взгляда, но этот опыт дается не без труда, сопротивляется, удерживается тяжелой волей вещей, которые не спешат раскрывать свои свойства. Известно, что изображения часто наделялись магической силой, и также часто объявлялись опасными, нечестивыми, неспособными явить истину природы или божества.

Однако чувственность не является исключительно личным достоянием, и для коллективного воспринимающего тела доминирующим каналом часто выступает именно визуальность. Как проводник социального и политического действия визуальность господствует, возможно, с момента появления городских цивилизаций, построенных на разделении центра и уходящей в даль периферии, на символах власти, воплощенных в архитектуре, планировке внутреннего пространства и городских стен, которые одновременно разделяют с Иным и делают его зримым в качестве ничейного пространства, открытого для внешних вторжений или завоевательных походов. Зрительный образ являет несоразмерность единичного бытия большому миру и тем самым возносит роль коллективного действия, но и это действие обретает свою соразмерность зримому лишь в той мере, в какой подчиняет себя высшей силе — божественной или политической. Не удивительно, что именно с порядком видимого традиционно связаны представления о чистоте и загрязнении, тогда как в отношении других чувств мы предпочитаем говорить о конкретных отклонениях от привычного опыта, вызывающих дискомфорт, неудовольствие или отвращение.

Грязью мы называем то, что находится не на своем месте, то есть противостоит привычному порядку [7, с. 65], причем этот порядок часто обусловлен устройством сообщества и порядком власти*. Власть всегда порождает как порядок, так и грязь, мусор, потому что устанавливает границу порядка и хаоса, а еще потому, что поддержание порядка требует постоянного воспроизводства и умножения образов порядка, готовых форм, насаждаемых без всякого внимания к условиям их реализации, а также соответствующей инфраструктуры восприятия, правильного смотрения и видения, эталонного образа для образов. Частные перцептивные коды максимально прагматичны

* См. статьи сотрудников Санкт-Петербургского Центра медиафилософии, посвященные проблеме визуального загрязнения, в № 3 журнала «Галактика медиа» за 2022 год: [10], [13], [15], [16], [19], [22].

и могут спокойно уживаться с визуальным порядком большого мира с его символами власти, мощи, богатства, технологичности и пр., но именно эти знаки могущества могут придать целым регионам видимого мира статус загрязненного, мусорного пространства.

Например, в петербургской башне «Газпрома» мы видим знаки доминирования, технологичности, обновления города и расширения масштаба, и, конечно, эстетически башня может нравиться или нет, но само по себе это не дает оснований говорить о визуальном загрязнении пространства. Есть проблема старого города и его особого кода, но башня вынесена далеко в новые районы, и потому образует свой независимый код, ориентированный на будущее развитие города. Однако здесь возникает проблема именно нового города, который, как сразу становится очевидно, строится вообще без какого бы то ни было кода и на фоне новой доминанты начинает восприниматься как мусорная застройка, массив визуального мусора. А когда мы узнаем, что башня после ее внешней отделки стоит пустая, поскольку символ технологичности и мощи не получил подкрепления в отношении управленческой технологичности и воли, необходимой для завершения внутренних работ и наполнения пространства функциональной начинкой, мы начинаем воспринимать навязанное нам зрительное пятно как всего лишь пятно, визуальное ничто, которое вторгается в мир частных чувственных ценностей.

Визуальное загрязнение бросает тень на символы порядка, но еще больше оно работает на ослабление индивидуального взгляда, всегда незавершенного, загрязненного, опустошенного, зависимого от яркости легитимированного коллективного образа. И, по-видимому, современная культура, наводнившая мир цифровыми образами, превосходит в этом традиционные и уже устаревшие системы идеологии и религии. Ценности этой культуры преимущественно спекулятивны, они лежат в сфере умножения взгляда на себя со стороны другого, и поэтому точно так же, как избыточное потребление товаров и услуг умножает мусор в городах и окружающих их свалках, постоянно умножается визуальный мусор, отходы потребления чужого взгляда как модели и условия частного видения.

Проблема визуального загрязнения позволяет несколько уточнить наш исходный вопрос о визуальных образах и их воздействии. Дело в том, что само выделение визуальности как особого модуса или среза чувственного восприятия предполагает определенную трансформацию чувственности, превращение ее из простого факта нашей телесной конституции в *медиум* коммуникации между индивидуальным и коллективным телом. Это можно сравнить с тем, как открытие или синтезирование новых пигментов постепенно изменило восприятие и даже общее представление о цвете, а заодно и способы использования цветовой символики [17, с. 18]. Маклюэн считал, что природа медиума основывается на работе с чувственным восприятием как первичной формой отношения к миру, именно отсюда и следует его знаменитый тезис, что медиум равен сообщению. При всей чрезмерной радикальности этого положения, его отправная посылка кажется вполне оправданной. Если чувственность открывает для нас мир, то чем мы еще можем обмениваться, если не тем, в чем совершилось это открытие, то есть теми фрагментами мира, которые

несут на себе отпечаток нашего чувственного восприятия. Как пигмент дает оформление достаточно неопределенному качеству воспринимаемых цветов, так же и медиум придает жесткость различению, например, зрения и слуха, выделяя их в особую область существования, несводимую к иным способам данности мира.

Медиум фиксирует преломление нашего присутствия в материи мира, превращая некую часть, фрагмент, этого присутствия в средство возможного обмена, иначе говоря, медиум *превращает не-знак в знак*, не в сообщение (как полагал Маклюэн), но в его условие и возможность. Это значит, что именно медиум отвечает за чистоту, эталон, качества наших чувств, и он же становится источником загрязнения и падения чувств в область «нечистых» смещений с качествами других ощущений, аффектов и желаний. Господство визуальных образов невозможно без многочисленных медиа, но нам не понять воздействие этих медиаобразов на наши чувства, если мы не осмыслим обратную возможность превращения чувств в форму медиа, легкость отчуждения интенсивности чувств в поверхности изображений и знаков. Визуальные образы и есть тот «авангард» нашей чувственности, который легче всего поддается отчуждению, пусть в этом отношении визуальность просто ярче других чувств показывает, что образ рождается из сцепления восприятия и действия и поэтому всегда ищет поле новых возможностей осуществления, нового воплощения, видения одного за другим, сквозь другого, посредством другого.

2

Что делает мир зримым? Слепые силы, которые владеют нами, не поддаются анализу и осмыслению, пока не удастся найти в них перепады и паузы, зазоры и стыки. Единственный способ вложить в них видение состоит в том, чтобы найти зоны их угасания, предела, которые позволяют установить хотя бы минимальную дистанцию, описать их по линиям явного или едва намеченного разлома. Свет, звук, физическое давление воздействуют на тело и тормозятся им, они все еще здесь, но по ним уже проходит контур завершения, отсутствия. Дело не только во внешнем пределе, но и в самом качестве воспринятого, в поверхности и глубине цвета, звука, текстуры, которые открываются в воспринятом по мере ослабления внешнего воздействия. Момент завершения, исчерпания позволяет вложить в видимый образ встречную направленность взгляда, открыть возможности тактильного или слухового восприятия, и поскольку этот образ является и угасает в самом явлении, он требует поддержки, всматривания, превращения исчезающего следа в разметку нового восприятия. Глаза сформировались в ходе эволюции как средство распознавать движение, но чудо человеческого глаза состоит в способности воспринимать движение в неподвижном, видеть мир как свет с его затуханием и обновлением. Только это и позволяет нам видеть устойчивое и неизменное, то, что непрерывно возобновляется и сопротивляется угасанию. Устойчивый образ показывает не работу памяти, а изначальную сборку видения и всего чувствующего тела, которое присваивает этот образ как место своего осуществления, субъективации восприятия.

Классический пример субъективации дает кантовское понятие продуктивного воображения. Кант наделяет образ парадоксальной природой, со-

четающей единство рассудочного действия и многообразии чувственности. Механизм этого сцепления не ясен, да и вряд ли он вообще может быть прояснен в силу воплощенного в нем парадокса, при этом, говоря о воображении, Кант не ограничивается общей характеристикой чистых форм созерцания и дает пример конкретного образа, соединяющего в себе материю внешнего и внутреннего чувства, пространства и времени. Речь идет о линии, прежде всего, конечно, прямой линии. Линия является одновременно видимым образом и конструкцией, поскольку мыслить, а следовательно, и распознавать ее, мы можем лишь проводя линию, реально или мысленно, то есть совершая определенное действие в отношении чувственной материи. Поскольку форма времени является точно таким же образом, мы не можем и ее саму помыслить без прорисовки линии [9, с. 142].

Интересно, что линия не сводится к простому отпечатку действия в чувстве, поскольку в ее форме нам важно определенное качество, которое в случае прямой линии известно как, собственно, качество прямизны. Тот факт, что прямизну мы понимаем как кратчайшее расстояние, для Канта является свидетельством синтетической природы образа, поскольку мы соединяем качество видимого с его количественной оценкой. Это значит, что в образе прямой линии выражено не просто восприятие или действие, а само отношение восприятия к своим данностям, иначе говоря, *воспринимаемый образ* здесь оказывается также *образом восприятия*. Прямизна линии — это непосредственное отражение в другом, возвращение взгляда, брошенного вовне. Видеть из предыдущего последующее значит строить свое видение через отражение и находить в видимых предметах структуры отражения. Мы видим линию как продолжения взгляда, отражение прежнего усилия в новом, прежнего видения в новом. Прямая линия — это объект, который при определенном развороте превращается в нашем поле зрения в точку, в которой взгляд касается того, к чему эта линия ведет; эта точка есть исходная мера того, что можно назвать кратчайшим путем, а развертывание линии — это продолжение одного усилия видения в другом, в котором *структура взгляда* и *структура объекта* полностью сливаются и становятся *продолжением друг друга*.

Еще раз спросим, почему же мы считаем прямую линию кратчайшим расстоянием? Очевидностью кратчайшего пути является путь, который проделывает наш взгляд, обращенный к цели. Известно, что лучи света распространяются по прямой линии, но само это знание не является первичной данностью. Кратчайшее для взгляда не обязательно будет кратчайшим для пешехода, да и ближайшее в плане расстояния может оказаться не доступно для света и зрения в силу помех, препятствующих лучам света. Действительно кратчайшим является то, что допускает действие без помех, прежде всего в ближайшем окружении, где зрение скорейшим образом направляет действие к цели. Наиболее вероятно, что понятие кратчайшего расстояния возникает из координации руки и глаза или из ощупывания глазом близких предметов, что как раз и задает форму сцепления и синтеза восприятия и действия. В качестве образа координации действия и восприятия линия стремится к прямизне, но в рисунке мы предпочитаем скорее изогнутые линии, способные огибать границы вещей и находить те неровности, в которых материя вещей

не только охватывается, но и оформляется напряженным действием изгиба, более сложной траекторией взгляда. Стоит ли удивляться, что в противовес прихотливым линиям, прочерченным движением взгляда, геометрия прямых линий стала формой непосредственного выражения воли, действительности политической или религиозной власти?

Линия предстает одновременно внутренним и внешним образом, и поэтому не только образом, но и рисунком, медиумом. Двойственность образа в этом случае позволяет понять, насколько действенным может быть влияние медиа на сферу переживания. Впрочем, линия — это образ, в котором очевидно преобладает действие, направляющее вовне, от восприятия к восприятию, от одного объекта к другому. Иное дело переживание, которое не стремится к открытости, а, наоборот, сохраняет плотность и интенсивность себя, собирает присутствие в насыщенное пятно света, сгусток чувства и желания. Лакан считал, что геометрическая структура, воцарившаяся в живописи и оптике Ренессанса и Нового времени, не имеет никакого специфического отношения к зрению, поскольку, как показал Дидро, слепые способны ориентироваться в мире точно так же, как и зрячие, используя осязание вместо зрения [5, с. 278]. Пусть свет распространяется по прямой линии, но мы видим цвета, то есть определенную частоту этих лучей, и наш глаз превращает эти частоты в пятна цвета, которые удовлетворяют наше желание видеть; иначе говоря, зрение — это различные вариации пятна, а не сплетения линий в пространстве.

Взгляд невозможен без желания смотреть, и если желание структурировано нехваткой, то взгляд рождается там, где в зрелище мира нехватка обнаруживается как пятно. Именно оно делает видимым субъекта, а заодно и мир, который своим свечением указывает на видящего, как будто смотрит на него так же, как мы сами смотрим на пятно в поле своего зрения. В этом рассуждении существенно то, что Лакан соединяет вместе модусы «видеть» и «показывать себя», «быть видимым», именно поэтому пятно предстает не помехой взгляда, не одним из образов, а непосредственным выражением взгляда. Взгляд — не действие и не восприятие, а действие, которое вложено в восприятие, остановлено им, ровно настолько, чтобы обрести видимую форму. Это — форма жеста, которым и является взгляд [12, с. 129], выхватывающий из полноты зрелища пятно цвета, например, взгляд художника, который может перенести это пятно на поверхность картины. Впрочем, художники проводят и линии, которые пересекают или свиваются вокруг точек, позволяя взгляду не просто разместиться в одном из пятен, но и наделить его интенсивностью присутствия, уплотнить до полноты телесного присутствия, не только цветовой, но и аффективной материи видения.

Видимый образ обладает помимо формы и качества интенсивностью, побуждающей не только воспринимать, но и возобновлять взгляд, присматриваться, заново переживать качество видимого. Для понимания этого момента стоит вспомнить, что Кант вводит понятие интенсивной величины в «Критике чистого разума», определяя ее как степень наполнения формы созерцания чувственной материей [9, с. 160]. Тем самым он вносит базовую путаницу, которая возрастает еще больше благодаря критике кантовского понятия Бергсоном [2, с. 71]. Дело в том, что у Канта степень качества возрастает или убывает внутри

совершенно неизменных форм представления, никак их не затрагивая. Это дает основание Бергсону перевернуть отношение и доказывать, что нет никакого возрастания качества, а есть только умножение телесных усилий восприятия, которые и создают иллюзию изменения степени. Обе позиции представляют крайности, которые одинаково ставят в тупик, поскольку в первом случае мы не понимаем, как возможно изменение качества без изменения восприятия, во втором — как мы можем говорить о неизменности качества при изменении всей действительности восприятия.

Совершенно иное понимание предлагает Делез в «Логике ощущений», где он показывает, что само ощущение должно проходить различные уровни и пороги, и этому изменению соответствует изменение интенсивности качества [4, с. 59]. Интенсивность ощущения и качества оказывается эффектом взаимного отражения внешнего воздействия и внутреннего движения, то есть того переживания, которым мы насыщаем воспринимаемое явление, отторгая или, наоборот, вкладывая все чувствующее тело в воспринимаемый образ. Усилия восприятия не просто складываются друг с другом, они скорее вкладываются одно в другое, так что предыдущее становится фоном, на котором новое отыскивает новые сгущения и пульсации качества. Это важно для нашего понимания не только цвета, но и формы, потому что целостность формы является таким же интенсивным качеством, которое не просто соединяет части, но требует видеть одни из них через другие и именно так обнаруживает и удерживает непрерывность и единство явления одной вещи в ее отличии от других. Вот почему такие формы как линия и точка обладают собственной интенсивностью, которая позволяет следовать взглядом за начертанной линией и открывать новые части пространства, которые сопутствует линии как фон.

Восприятие цвета дает яркий пример интенсивности, который к тому же показывает нам, как медиум работает с восприятием. Взять нежно-розовый цвет облаков на горизонте на фоне пронзительной голубизны неба. Здесь можно увидеть определенную интенсивность красного, которая по мере восприятия наполняется восприятием дали, высоты, перекличкой с холодной голубишной неба. Свет воздействует на сетчатку глаз, но в этот процесс непрерывно включено тело как целое, благодаря чему и возникает единое качество цвета. В этом качестве процесс восприятия как бы приостанавливается, чтобы вручить нам переживание момента, этого настоящего, в котором вместе с качеством цвета возникает и само видящее тело. Мы привыкли называть и видеть цвета, усматривать нюансы палитры, возводить все к спектральным цветам, удивляться тому, что какие-то цвета отсутствуют в спектре. Но как известно такое отношение к цветам существовало не всегда и, возможно, вовсе не является для человека естественным. Мы видим свет и видим благодаря свету, свет преломляется в вещах, и поскольку нас обычно интересуют именно вещи, мы больше внимания уделяем среде их обнаружения, которая изменчива, сложна и зависит от различных обстоятельств. Цвет является частью этой среды, а не самих вещей, поскольку он зависит от освещения или от текущего состояния вещи, например, определенного момента созревания или увядания.

Цвет различает, но в то же время само различение цветов зависит от того, что они различают. С одной стороны, мы имеем дело с красителями и марке-

рами цвета, которые различают нужные нам объекты или сигналы и знаки. Постоянством цвета обладают как правило искусственные вещи, когда они окрашены с использованием определенных пигментов. С другой, название цветов не случайно связано с объектами, которые дают выраженную окраску — персик, апельсин, вишня и пр. В большинстве случаев цвет важен не сам по себе, а как способ выявления и узнавания вещи, как образ видения. Мы видим нежно-розовый цвет облаков не только и не столько потому, что они таковы, но потому, что именно этот оттенок красного дает ощущение ускользания и выявления дали, нежности солнечного света, уступающего ноябрьскому вечеру. И такой же оттенок розового на стене дома или на предметах мебели можно не заметить, если он не пробудит в памяти образ вечерних облаков на горизонте.

Работая с восприятием, мы постоянно имеем дело с удивительной его особенностью: видеть не только образ, но и образ видения, реализованный в этом образе. Более того: делать видимый образ видения отправной точкой нового взгляда и различения видимого. Поэтому не стоит удивляться тому, что окрашивание вещей становится способом подчинения как самих вещей, так и нашего восприятия, введения их в поле магической власти, власти познания или социальных различий — статусов, кланов, корпораций и пр. Можно сказать, что современное знание цветов является наследником долгой истории овладения как миром, так и человеком, прежде всего, основой их существования — светом и восприятием. Мы пытаемся приручить их посредством открытия пигментов и самым искусным и изощренным способом обращения с красками, в экспериментальных установках оптиков и атомных физиков, в символах власти, в медиа и в тех современных играх, которые медиаобразы разыгрывают с нашим желанием и аффективностью. То, что было условием восприятия, в итоге необратимо воплощается в образ, чтобы отныне сам образ задавал условия и установки видения.

Пример линии и пятна позволяет говорить не только об образе, но и о том, что не уместается в понятии образа, а именно об инстанции взгляда. В какой-то мере взгляд можно назвать образом образов, то есть общей моделью, которая связывает множество образов в единство видения, позволяет переходить к новым образам восприятия, находя опору в уже увиденном. Но вот вопрос: как возможно это движение к новому, которое длит линию и изменяет интенсивность, если действие совершается в отношении восприятия и в том чувственном материале, который уже есть, уже предоставлен восприятием? Иначе говоря, возможно ли, чтобы действие не растранивало себя в данности чувств, чтобы акт не завершался в образе восприятия? Если акт создает образ в той мере, в какой он разрывает, членит, завершает, то он и сам завершается и растранивается в момент свершения. Но если возможен взгляд, то действие, направленное на восприятие, должно не только разделять, но и воспроизводить себя, начинать себя заново с места своего завершения. Соответственно, образ должен быть обращен к новому образу, быть *способом видения* нового образа, не только удерживаться взглядом, но и наделять взглядом, *возвращать* вложенный в видимую вещь *взгляд*.

Мы находим в видимом образе отпечаток прежнего взгляда, как и черты, соответствующие прежнему тактильному, акустическому, кинестетическому

опыту, различая в видимой вещи отпечаток тела как целого. Мерло-Понти называл это целое, собранное из взаимных «переводов» ощущений, например, из узнавания качеств тактильного опыта в качествах визуального, *плотью*, которая окутывает мир и делает его видимым [14, с. 195]. Но помимо оживления в каждом видении прежнего опыта других чувств, есть более общая структура взгляда, связанная с оживлением в видимом образе вложенного в него усилия, отпечатанного в нем так же, как отпечатывается в пространстве направление наших шагов и действий. Всякое действие завершается в образе, но образ, и это главное его свойство, дает не столько слепок вещи, сколько возвращение вложенного в восприятие взгляда как прочерченную в нем линию действия или степень концентрации и интенсивности восприятия. Воспринимаемая вещь не просто видится, но и *возвращает саму способность видеть и различать*, и поскольку мы видим это возвращение, мы распознаем в вещи свою способность видеть что-то или отворачиваться от чего, пробегать взглядом, не присматриваться, не доводить чувственное явление до порога различения, до силы действия и взгляда.

Возвращение (возможность возвращения) дает нам опыт реальности воспринятого. Для нас существует только то, на что мы можем бросить повторный взгляд. Почему же мы думаем, что вещь остается той же самой, почему мы вообще нуждаемся в этом повторном взгляде и в признании реального? Просто потому, что вещь исходно дает нам опыт *возвращения взгляда*, внутри которого рождается и видение вещи, и видение самих себя. В этом возвращении взгляда происходит выход вовне, в общение с миром, и здесь же мы выходим за рамки отдельного образа к условию порождения образов, к синтезу действий и восприятий, тому, что можно назвать *идеей*, или *смыслом*, визуального опыта. То, что мы видим в каждом образе, и то, что одновременно образует само условие видения, преломляет друг в друге интенцию и явление, различает, но не сводится ни к понятию, ни к знаку различения, есть *движение*.

Классическое понятие движения было выработано в отношении движения тел как перемены места и пронесло через историю трудности, зафиксированные еще в апориях Зенона. Чтобы обойти эти апории, Бергсон изменил отправную посылку и объявил подлинным движением энергию духа, внутреннее движение, образующее длительность сознания. Мы видим смену мест *как движение* только потому, что вкладываем во внешний опыт внутренний опыт длительности — в воспоминании, ожидании, интуиции. Этот прием хорошо разработан в живописи, где видимость движения порождается не изображением отдельного фрагмента движения, а запечатлением зрительного парадокса, когда рисунок изображает разные фазы движения, например, лицо выражает одновременно разные эмоции или глаза направлены в разные точки, намечая некое скольжение взгляда [6, с. 112]. Роден говорил об этом так: «художники и скульпторы, объединяя различные фазы движения в одном изображении, руководствуются отнюдь не рассудком или искусственными приемами. Они простодушно передают то, что чувствуют. Их душа и рука влекомы жестом, и инстинктивно они переводят это в движение» [18, с. 61].

Идея длительности Бергсона представляет собой принцип концентрации усилий и создания новых форм, однако в нашем опыте каждое действие

не только вовлекает дух в материю мира, но и завершается исчерпанием, рассеиванием и замиранием в данностях восприятия. Этот момент отмечен Гуссерлем в понятии ретенции, которая является как удержанием, так и угасанием образа, опустошением интенции восприятия [3, с. 26]. По сути, любой образ — это след, в котором пережитое является, раскрывается и спешит затухнуть и рассеяться, поэтому новая интенция должна подхватить прежнюю, чтобы сохранить непрерывность сознания. Проблема восприятия состоит в том, что образ, который удерживается лишь в затухающей ретенции, должен стать отправной точкой нового восприятия, то есть содержание прежнего восприятия должно стать формой и направленностью нового действия. Это значит, что мы видим любой образ как развитие и восполнение прежнего образа, поскольку он становится живой формой нового восприятия, и также точно новый образ мы видим в модусе его превращения и преобразования из чистой данности в образ всматривания и различения следующего образа. Тем самым каждый образ насыщается движением (явления-утраты-восполнения), и это движение сознается нами как направление взгляда, вектор и ритм восприятия, своего рода *процессуальное априори*.

Мы видим движение неподвижного и в движущемся различаем то, что устойчиво, когда, опережая движение, успеваем соединить в единой форме один такт движения с другим. Интересным примером движения является восприятие глубины. Бинокулярное устройство зрения дает нам два образа вещи, причем один из них является доминирующим, поэтому конкуренция двух глаз ведет не к конфликту, а к тому, что второй образ, отступая в тень первого, обнаруживает зону размытости, из которой вещь выступает в определенности основного образа, и это движение от размытости к определенности обнаруживает полноту и самодостаточность ее бытия, глубину присутствия. То же самое происходит и с восприятием движущейся вещи, когда ее прежнее положение служит фоном, из которого движение поднимается к явлению в новой форме и положении, в новом отношении к восприятию. Движение, которое мы, таким образом, и видим, и осуществляем, наделяет нас самих ощущением собственной реальности — в качестве живого смысла, субъекта движения, который становится проводником внутренних и внешних сил, формой их возрастания или, наоборот, убывания и рассеивания.

Восприятие движения дает ключ к тому, что Делез называет *ощущением*. В этом случае мы выходим за рамки феноменологической открытости в смысле темпоральности Гуссерля или плоти Мерло-Понти и оказываемся в сфере интенсивности. Здесь действует особая логика, а еще точнее, не логика, а ритм событий и сил, порождающих постоянную пульсацию, перепады интенсивности в чувствующем, ощущающем «субъекте», которую Делез называет телом без органов. В поле восприятия этим ритмам соответствует растрата акта, усилия восприятия и восполнение этой растраты в явлении, которое самой своей фактурой возвращает вложенный в нее взгляд как условие нового взгляда. Это движение по поверхности визуальных образов непосредственно связано с внутренним переживанием силы и слабости, наполнения и опустошения, и, соответственно, управление потоками образов (художественных, массовых, технических) может воспитывать как силу, так и слабость взгляда, сводить его к безвольному по-

глощению образов, которые не требуют всматривания, не требуют вложения усилия, не возвращают взгляд, не дают состояться субъекту видения.

3

Видение дает нам знание внешнего мира с его пространственными границами, дистанцией и отстраненностью, поэтому мы видим свое тело, часто используем визуальные метафоры для рассказа о внутренних переживаниях, но при этом почти не способны проживать свое Я как то, что открыто взгляду. Мы можем увидеть нечто и прийти в ужас, но продолжаем жить, действовать, удерживать форму нормальности, поскольку зрительный образ обычно не перевешивает непосредственный опыт проживания себя и своего присутствия в мире. Однако зрение обладает своими преимуществами, благодаря чему воздействие зрительных образов не ограничивается сообщением о внешних границах видимого мира. В книге Оливера Сакса «Глаз разума» можно найти примеры того, как ослепшие люди отказывались смириться с потерей зрения и пытались сохранить образ зрительной данности мира, пусть только в воображении [20, с. 250]. Прежде всего, они пытались сохранить возможность максимального охвата вещей, их одновременного пространственного распределения в системе трех измерений. Хотя о наличии вещей теперь сообщали другие чувства, структура визуального представления позволяла лучше распоряжаться этим знанием. Это еще один пример, который говорит о принципиальной «переводимости» данностей одних чувств в образы других, а еще о том, что зрение может работать на синтез различных чувственных данных и связанных с ними способов ориентации и действия в открытости мира. Другие чувства могут претендовать на первенство в том, что касается самоощущения и самосознания человека, но очевидно, что зрение обладает наибольшим потенциалом как в том что касается возрастания в силе, так и в причинении бессилия.

Делез заметил, что искусство стремится уловить и пробудить силу ощущения [4, с. 69]. Способы действия могут отличаться в живописи, которая учит нас собирать свое видение вплоть до своеобразного «освобождения» от тела, необходимого для того, чтобы войти внутрь изображения, или в кино, которое, как показал в свое время Бенъямин [1, с. 58], оказывает на зрителя шоковое воздействие, заставляя насыщать зрительный опыт тактильными и кинестетическими ощущениями, мобилизовать себя так, чтобы полностью превращаться в объект воздействия, в действующее лицо среди других действующих лиц. Но помимо этих чистых форм, которые потому и являются искусством, что создают свою особую действительность, способную на время преобразовать нас и давать нам новое понимание и ощущение самих себя, есть и совершенно иная среда и иная форма воздействия, которую задают многочисленные визуальные медиа, начиная с архитектуры и устройства городского пространства и вплоть до современных цифровых медиа, заполонивших как публичную, так и личную, интимную сферу жизни. Эти медиаобразы мы потребляем в силу необходимости, но все яснее становится то, что их необходимость не является чисто внешней, и мы продолжаем потреблять их даже тогда, когда они нам не нужны, не интересны или вовсе отвратительны, потому что не находим

в себе силы противостоять им, поскольку они обращены не к силе, а слабости, находящей в них свое утешение и исполнение.

Вспомним, что рассуждение Лакана о взгляде строится вокруг нехватки как структурного элемента желания, причем исходной ситуацией является состояние младенческой беспомощности и бессилия, побуждающей говорить о некоей преждевременности рождения [11, с. 11]. Это значит, что опыт нехватки является не просто структурным моментом, открытым аналитическому взгляду, но и вполне реальным, пусть часто забытым и отодвинутым в бессознательное, *опытом бессилия*, невозможности управлять своим телом. Это бессилие лежит в основе нашего самоощущения, поскольку долгое время оно сопровождало нас на каждом шаге и тогда, когда мы учились сидеть, ползать, вставать, ходить и тогда, когда осваивали возможности речевого аппарата или пытались обучиться премудростям наук, загадкам психологии и тонкостям общения. Мы освоили эти возможности, и этот успех дал ощущение силы, легкости, мастерства, но стоит нам столкнуться со сложной задачей, и мы снова оказываемся перед стеной немощи. Чтобы справиться с этим опытом, приходится рано или поздно признать неудачу, невозможность простым движением овладеть желанной высотой, и только в этом случае можно рассчитывать на открытие новых возможностей, нового ресурса, который приходит одновременно изнутри и извне — как избыток, заложенный в самом признании неудачи, как награда за предельный опыт бессилия. Этот опыт состоит в действии, которое знает только свое растрату, потому что не находит никакого разрешения, и ощущается как невозможность действия, как обреченность исключительно на чувственный опыт, на тяжесть внешнего мира, которой нечего противопоставить.

Лакан выводит свой анализ структуры взгляда к первичности зрелища мира, в котором мы должны одновременно иметь возможность быть видимым и скрытым, быть заметным пятном и скрывать в темноте этого пятна свое бессилие, онтологическую нехватку. Действительно, визуальный образ дает нам зрелище как воплощенную мощь — пространственный масштаб, богатство форм, интенсивность света, в отношении которых субъект видения всегда ощущает свою слабость, неполноту, и одновременно желание, возможность и обещание идеальной чистоты и полноты видения как финального исполнения желания. Но есть и то, что мы в начале статьи определили как формы загрязнения, визуального мусора, которые, лишь по видимости не несут в себе никакой ценности и назначения, никакой опасности, помимо помехи видения и несовершенства образа. Возьмем в качестве примера невзрачное, малопривлекательное строение, которое становится вдруг моделью для множества таких же строений. Этот визуальный образ легко опознается, и именно поэтому не возвращает взгляд, присутствует как мертвая форма и воспринимается не как игра и расширение, а как сужение и упразднение возможностей восприятия. То, что остается восприятию, это — мертвая плоть визуальности, в которой образ возвращается к своему формальному условию, черному пятну, свободному от субъекта желания и видения.

В нашем мире визуальность представляет доминирующий код, поскольку она всегда находится в определенном союзе с властью, с системой управления, расположения, подчинения множества единству центра и правилам компо-

зиции. Это обеспечивает формирование идеальных моделей и зрительных форм, которые создают и свой эффект периферии — пограничных мусорных образований, в которых зрительная форма разрушается под тяжестью материи как это происходит в случае трупоб, руин, свалок и пр. В этом случае грязь подчеркивает значимость и мощь правильных форм. Иным, однако, представляется тот случай, когда правильная форма становится моделью для бессчетного ряда повторений и ее узнаваемость больше не усиливает взгляд, а наоборот принуждает к пассивному потреблению образа. Лабиринты повторяющихся пространств, архитектурных, печатных, электронных форм и пр. погружают человека в состояние полу-сознания, пустого желания и взгляда, который не ищет для себя исполнения. Впрочем, и эти образы дают своеобразное удовольствие, поскольку они позволяют видеть без усилий, отыгрывать к своей немочи и находить простую возможность ее восполнения.

Опустошение взгляда в стандартных, геометрически и символически выверенных, образах происходит и происходило на протяжении долгой истории, но теперь этот процесс выходит на совершенно новый уровень благодаря цифровизации взгляда, которая принуждает нас быть свидетелями бесконечного производства однотипных образов, создающих удивительный эффект беспрепятственного и безвольного потребления, неутолимого желания видеть, чтобы плыть поверх ощущения своего бессилия и совершенного отсутствия желаний. Эти простые образы, которые не открывают ничего сверх того, что в них мгновенно опознается и различается, стали новым инструментом оперирования нашими ощущениями, аффектами и сознанием, и, обращая нас к состоянию младенческого бессилия, они неизбежно сталкивают с вопросом, какой должна стать новая форма субъекта, потому что без возвращения себе силы восприятия и действия мы, очевидно, утратим саму возможность существования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе. М.: Медиум, 1996.
2. Бергсон А. Собр. соч. в четырех т. Т. 1. М.: «Московский Клуб», 1992. — 336 с.
3. Гуссерль Эд. Собрание сочинений. Том 1. Феноменология внутреннего сознания времени. М.: Издательство «Гнозис», 1994. — 192 с.
4. Делез, Ж. Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения. *Machina*, 2011.
5. Дидро Д. Сочинения: в 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1986. — 592 с.
6. Довгий В. И. Проблемы движения в живописи// Вестник культурологии. 2011, № 4. С. 107–115
7. Дуглас, М. Чистота и опасность. «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2000.
8. Жане Пьер. Психический автоматизм. Экспериментальное исследование низших форм человеческой деятельности. СПб.: Наука, 2009. — 500 с.
9. Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. — 741 с.
10. Колесникова Д.А., Латыпова А. Р. О визуальной экологии цифрового города. *Galactica Media: Journal of Media Studies*. 2022. Т. 4. № 3. С. 17–34.

11. Лакан Ж. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда. М.: «Русское феноменологическое общество», издательство «Логос», 1997. — 184 с.
12. Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964)). Перевод А. Черноглазова. М.: «Гнозис», Издательство «Логос». 2004. — 304 с.
13. Ленкевич А. С. Эсхатология на минималках: руины в компьютерных играх. *Galactica Media: Journal of Media Studies*. 2022. Т. 4. № 3. С. 134–156.
14. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. Мн.: Логвинов, 2006. — 400 с.
15. Николаева Ж.В. «Медленная» визуальная среда в городских ландшафтах. *Galactica Media: Journal of Media Studies*. 2022. Т. 4. № 3. С. 85–99.
16. Очеретяный К. А. От мазотопии к тигмотаксису: приручение парадоксальных пространств. *Galactica Media: Journal of Media Studies*. 2022. Т. 4. № 3. С. 47–64.
17. Пастуро М. Красный. История цвета. М.: Новое литературное обозрение, 2019. — 160 с.
18. Роден О. «Беседы об искусстве». М.: Издательство «Классика», 2016. 320 с.
19. Савчук В. В. Образ не на своем месте. *Galactica Media: Journal of Media Studies*. 2022. Т. 4. № 3. С. 35–46.
20. Сакс О. Глаз разума. М.: Издательство АСТ, 2018 г. 288 с.
21. Фрейд Зигмунд. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Книга 1. Тбилиси, «Мерани», 1991. — 398 с.
22. Шевцов К. П. Взгляд и его означающие: пятно, грязь, мусор. *Galactica Media: Journal of Media Studies*. 2022. Т. 4. № 3. С. 47–64

*Протоиерей Игорь Аксёнов**

ПРОГРЕСС И БЛАГО ЧЕЛОВЕКА

В современном мире общественное благо оказалось неразрывно связанным с понятием «прогресса». Технологии сегодня пронизывают все стороны человеческой цивилизации и претендуют на роль главного инструмента решения наших человеческих проблем. Но, сам по себе научно-технический прогресс, при отсутствии целостного и адекватно отражающего реальность мировоззрения в обществе, позволяющего видеть и стремиться к подлинному благу для человека, делает прогресс неуправляемым и не позволяет прийти к консенсусу о допустимой области применения его достижений. Что, в свою очередь, порождает и приводит общество к кризису, что в переводе с греческого означает суд. Поэтому в основании любого кризиса лежат мировоззренческие проблемы и суду при любом кризисе подлежит духовно-нравственное состояние общества метафизически свободных людей. Сегодня мы являемся свидетелями такого духовно-нравственного кризиса, причина которого, как представляется, лежит в утрате человеком онтологических оснований не только собственной жизни, но и окружающей реальности.

Ключевые слова: благо, бытие, прогресс, кризис, гуманизм, трансгуманизм, экстропианство.

Archpriest Igor Aksenov
PROGRESS AND THE GOOD OF MAN

In modern world, common good is turned out to be inseparably connected with the notion of «progress». Today all parts of human civilization are fully pervaded by technologies and aspires to be the key tool for solving our human problems. But technical advances in themselves without holistic world outlook in society that adequately reflects the reality and enables people to perceive and strive for the true good for the humans makes further progress uncontrollable and agreement on the acceptable sphere of application of technological achievements unattainable. That, in its turn, engenders a crisis in the society, which is if

* Аксёнов Игорь Викторович, протоиерей, председатель Отдела религиозного образования Выборгской епархии, член Церковно-общественного совета по биоэтике РПЦ, кандидат философских наук, доцент, Русская христианская гуманитарная академия; iaxenov@gmail.com

rendered from the Greek means judgement. That is why the ideological problems underlie a basis of any crisis and spiritual and moral condition of the society consisting of metaphysically free people is subject to judgement in case of any crisis. Nowadays we have been witnessing spiritual and moral crisis which appears to have stemmed from the loss of ontological basis of not human's life only but the surrounding reality as well.

Keywords: good, existence, progress, crisis, humanism, transhumanism, extropianism.

Очевидно, что все сущее стремится к собственному благу. И это стремление к благу порождает в сущем движение, которое является характерной особенностью нынешнего века, как века перемен. Но, сложно не заметить, что благо для большинства современных нам людей, да и для нас тоже, сегодня оказалось неразрывно связанным с понятием «прогресса».

Платон, в своем сочинении «Государство» определяет «благо» (τὸ ἀγαθόν) не просто как нечто, этически положительное, но и обладающее онтологическим совершенством. Благо, по Платону, нельзя определять как удовольствие, потому что удовольствия бывают и дурными. Также, благом нельзя назвать и то, что только приносит нам пользу, потому что польза одного может быть вредом для другого. В конечной своей глубине, «благо» — это категория онтологическая, которая ставит нас перед реальностью Того, Кто подлинно «благ» (*Матф. 19:17*) и Который подает благо бытия и жизни всему творению в Своей нетварной благодати.

В Евангелии повествуется как однажды к Господу подошел некто из начальствующих и спросил Его:

Учитель благий! что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную? Иисус сказал ему: что ты называешь Меня благим? никто не благ, как только один Бог (*Лук. 18:18–19*).

И, действительно, разве может учитель, какой бы он ни был хороший, дать благо своему ученику? Он может указать на путь, приводящий к благу, максимум указать на действительный Источник блага, но дать его он не может, потому что он им не обладает, а только участвует в благе бытия и жизни, и всех иных благах, которые связаны с ними.

Триипостасный Бог, как пишет прп. Иоанн Дамаскин,

«по преизбытку благодати восхотел, чтобы произошло нечто, что в будущем пользовалось бы Его благодеяниями и было причастно Его благодати, Он приводит из не сущего в бытие и творит все без изъятия, как невидимое, так и видимое»^{*}.

Платон в шестой книге «Государство», говорит:

«Познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой»^{**}.

^{*} Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение православной веры. М.: Ладья, 2000. С. 117.

^{**} Платон. Диалоги. Государство. Книга VI. (509b) [Электронный ресурс] // PSILIB : Психологическая библиотека «Самопознание и саморазвитие». [Киев], 2000-. URL: <http://psilib.org.ua/books/plato01/26gos06.htm> (дата обращения: 18.01.2022).

Благо — это онтологический принцип. Бытие и благо нераздельны, так как Творец мира и Податель бытия и жизни — благ. И всякая тварь, стремится к благу для себя.

Что же есть зло? Как пишет Владимир Лосский,

для атеиста зрячего зло — только один из аспектов абсурда, для атеиста слепого оно есть временный результат еще несовершенной организации общества и мира... Проблема зла... сводится в подлинно христианской перспективе к проблеме «лукавого». А «лукавый»... — это личность... Зло не есть природа, но состояние природы... Точнее, зло есть определенное состояние воли этой природы; это воля ложная по отношению к Богу. Зло есть... позиция личностная... «Зло — не есть; или вернее, оно есть лишь в тот момент, когда его совершают», — пишет Диадох Фотикийский, а Григорий Нисский подчеркивает парадоксальность того, кто подчиняется злу; он существует в несуществующем^{*}.

Зло есть также и результат личностного промаха мимо собственного блага, источником которого является Податель блага бытия и жизни — Триипостасный Творец всего сущего. Такой личностный промах, — на древнегреческом «ἀμαρτία», «ἀμαρτία», — и означает «грех». Такой «промах» означает и выход за пределы жизни в Боге, вне которых нет ни жизни, ни реальности, ни бытия. Как об этом пишет прп. Максим Исповедник:

«Каждое из умных и словесных (существ), то есть ангелов и человеков, посредством самого того, по которому оно было создано, логоса, сущего в Боге и к Богу (Иоан. 1:1), есть и называется частицей Божества, по причине своего предсуществующего в Боге, как уже было сказано, логоса. Вне всякого сомнения, что если и двигаться будет согласно с ним (т. е. логосом), то окажется в Боге, в Котором предсуществует логос его бытия как начало и причина, и если не захочет ухватиться желанием за что-либо иное, кроме собственного начала, то не истекает (т. е. не отпадает) от Бога, но скорее восхождением к Нему становится богом...

А который, будучи частицей Бога ради находящегося в нем логоса добродетели и оставив по вышеуказанной причине свое начало, неразумно движется по направлению к небытию, справедливо называется истекшим свыше, как подвигшийся не к собственному началу и причине по которой, и ради которой, и в связи с которой он пришел в бытие, и находится в безостановочном кружении и страшном беспорядке по душе и телу, добровольным течением к худшему, причиняя себе неудачу в отношении этой непрелестной и неизменной причины. От того и говорится в точном смысле слова «истекать», что хотя и имел таковой бесспорно зависящую от него самого власть соделывать основания своей души в Боге, но добровольно променял лучшее и сущее на худшее и несущее»^{**}.

* Лосский В. Н. Догматическое богословие. [Гл.] (12) Первородный грех [Электронный ресурс] // Благотворительный фонд «Предание» : [сайт]. Москва, 2008–2022. URL: <http://predanie.ru/losskiy-vladimir-nikolaevich/book/69664-dogmaticheskoe-bogoslovie/> (дата обращения: 18.01.2022).

** Максим Исповедник, прп. (Амбигвы к Иоанну. Часть 2-я) [Гл.] 2 [Электронный ресурс] // Романитас : общественно-церковный православный альманах. URL: <http://www.romanitas.ru/Actual/AmbkIoannu2.htm> (дата обращения: 18.01.2022).

При этом, следует подчеркнуть, что сами по себе нравственные нормы нашего тварного бытия, с религиозной точки зрения, не являются чем-то произвольным со стороны Бога. Они обусловлены тем, что наш Творец и Жизнеподатель — Триипостасен. Бог есть не просто бытие и жизнь, но бытие и жизнь Трех Божественных Личностей, которое мы не разделяем на трех богов, но говорим о Едином Боге в Трех Личностях, Которые имеют единую природу, единую волю, единое действие.

Поэтому Бог есть не просто бытие, но бытие «качественное», которое нам открывается как любовь Трех Божественных Личностей. И эта качественная сторона Божественного бытия не только отображена в нас в «образе и подобии» (Быт. 1:26) Ему, но и обуславливает нравственные пределы нашего пребывания в Нем, очерченные кругом заповедей Его о любви, выходя за пределы которых, мы выходим и за пределы Его Триипостасного бытия и единственной реальности, что, в свою очередь, приводит к постепенному угасанию в нас жизни.

Поэтому благо есть не только принцип бытия, но и нормативный принцип. Можно даже сказать, что должное, с религиозной точки зрения, для сотворенных по образу Божию свободными ангелов и человека выводится из самого факта их существования, которое не является автономным, самобытийным, а является относительным и зависит от Триипостасного Источника и Подателя жизни и бытия.

В современном мире, в парадигме построения автономного от Бога «рая», общественное благо оказалось неразрывно связанным с понятием «прогресса». Все более ускоряясь, научно-технический прогресс, особенно в области информационных, цифровых и биомедицинских технологий ставит нас перед необходимостью осознания нравственно-этических пределов использования его плодов, чтобы нам не только сохраниться в прежнем формате нашего духовно-телесного существования, но и достигать той полноты бытия, которое отождествляется для человека с понятием счастья.

Сегодня вопрос отношения к достижениям прогресса стал еще более актуальным. Как справедливо заметил уже в первой половине XX века испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет,

едва осознав собственное бытие, человек обнаруживает вокруг себя сказочное число предметов и различных средств, созданных техникой и образующих раскинувшийся перед ним на переднем плане некий искусственный пейзаж, который заслоняет от его взора первозданную природу^{*}.

И надо заметить, не только природу, но и само бытие, что порождает проблему, которую Мартин Хайдеггер обозначает не только как забвение бытия, но и забвение уже того, что вопрос о бытии предан забвению.

Это является серьезной проблемой осознания живой реальности Триипостасного Творца мира, собственной тварной относительности, смысла и подлинной цели своего бытия. И порождает иллюзию не только онтологической

^{*} Ортега-и-Гассет, Хосе. Размышления о технике [Электронный ресурс] // Центр гуманитарных технологий : гуманитарный портал. 01.03.2010. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/5483> (дата обращения: 18.01.2022).

автономности, но и возможности познания и, соответственно, обладания жизнью, как неким свойством природы, которое можно технически, т. е. магически воспроизвести.

Клаус Шваб, президент Всемирного экономического форума и глашатай техноглобализации, справедливо заметил:

Технологии и общество взаимно формируют друг друга. Мы являемся продуктом наших технологий в той же степени, в какой они являются создаваемым нами продуктом^{*}.

Следует отдавать себе ясный отчет в том, что технологии уже сегодня пронизывают все стороны человеческой цивилизации. Они лежат в основе управления обществом, определяют уровень экономического развития стран, позволяют обмениваться информацией между людьми и организациями, дают инструмент для манипулирования массами, влияют на здоровье и экологию. Сложно назвать какую-либо область человеческой деятельности, где бы не присутствовали современные технологии. При этом, технологии претендуют на роль главного инструмента решения наших человеческих проблем, создавая новую технологическую реальность нашего бытия.

К примеру, если в 1800 году только 3% населения мира проживало в городах, то сегодня на жителей городов приходится уже 50% населения планеты^{**}. И для современного городского жителя сотворенная Богом природа заслонена нагромождением творений рук человеческих. Вместо лесов, полей, рек, озер, животных и птиц он видит бетон, асфальт, автомобили, и даже небо для него расчерчено линиями проводов и следами от реактивных самолетов.

Сегодня слова Апостола Павла о том, что «невидимое Божие, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим. 1:20) для современного жителя мегаполиса уже не столь очевидны, потому что он пребывает уже не столько в творении Божиим, сколько в среде технического творчества человека.

В итоге, как пишет Клаус Шваб,

технологии связаны со всем, что мы знаем, с тем, как мы принимаем решения и как мы думаем о себе и других. Они связаны с нашей самоидентификацией, с нашим мировоззрением и вероятным будущим. Значение технологий, будь то ядерные разработки, космическая гонка, смартфоны, социальные сети, машины, медицина или инфраструктура, делает их политическими.

Даже концепция «развитой» страны опирается на уровень применения технологий и на их экономическое и социальное значение... Любая технология несет в себе отражение ценностей, целей и убеждений ее создателей^{***}.

И далее, следует логичный вывод:

* Шваб, Клаус. Технологии Четвертой промышленной революции : [перевод с английского] / Клаус Шваб, Николас Дэвис. Москва : Эксмо, 2019. С. 44.

** Шваб, Клаус. Технологии Четвертой промышленной революции : [перевод с английского] / Клаус Шваб, Николас Дэвис. Москва : Эксмо, 2019. С. 77.

*** Шваб, Клаус. Технологии Четвертой промышленной революции : [перевод с английского] / Клаус Шваб, Николас Дэвис. Москва : Эксмо, 2019. С. 47–48.

Поскольку технологии тесно интегрированы в общество, на нас лежит ответственность за определение направления их развития и обязанность объявить приоритет общественных ценностей*.

Таким образом, сегодня, несмотря на принципиальные различия мировоззрений, становится очевидным, что сам по себе научно-технический прогресс, при отсутствии целостного и адекватно отражающего реальность мировоззрения в обществе, позволяющего видеть и стремиться к подлинному благу для человека, делает прогресс неуправляемым и не позволяет прийти к консенсусу о допустимой области применения его достижений. Что, в свою очередь, порождает и приводит общество к кризису (*κρίσις*)**, что, в переводе с греческого, означает суд.

Но, что в этом мире может подлежать суду? Можем ли мы подвергнуть суду сам по себе научно-технический прогресс и вынести решение, например, прекратить его?

Очевидно, что нет, потому что абсурдно подвергать суду что-либо, — судить можно только кого-либо, того, кто, по слову Иммануэля Канта, обладает «способностью самопроизвольно, *т. е. от самого себя (курсив авт.)*, начинать новое состояние»***. Т.е., судить можно только того, кто может свободно выбирать для себя цели и определять образ своего бытия. Поэтому в основании любого кризиса лежат мировоззренческие проблемы и суду при любом кризисе подлежит духовно-нравственное состояние общества метафизически свободных людей.

Сегодня, как, впрочем, и на протяжении всего предыдущего XX века, мы все являемся свидетелями такого духовно-нравственного кризиса, причина которого, как представляется, лежит в утрате человеком онтологических оснований не только собственной жизни, но и окружающей реальности. Один из основоположников философской антропологии, Макс Шелер, очень точно заметил:

Кто узнал *ordo amoris***** человека, тот узнал и его самого... Кто знает *ordo amoris*, тот владеет духовной схемой, тем первоисточком, который тайно питает все, исходящее от этого человека*****.

Иными словами, любой человек сам выстраивает для себя порядок ценностей, сам решает для себя, что для него является первым и самым важным, а что второстепенным и последним.

И здесь, как мне представляется, следует признать, что духовно-нравственный кризис, с которым мы все столкнулись, является закономер-

* Шваб, Клаус. Технологии Четвертой промышленной революции : [перевод с английского] / Клаус Шваб, Николас Дэвис. Москва : Эксмо, 2019. С. 49.

** Древнегреческо-русский словарь Дворецкого [Электронный ресурс] // Classes. RU : Иностранные языки для всех. Словари онлайн. 2022. URL: <https://classes.ru/all-greek/dictionary-greek-russian-old-term-36456.htm> (дата обращения: 18.01.2022).

*** Кант И. Сочинения : в 6 т. : [пер. с нем.]. Т. 3. М. : Мысль, 1964. С. 478.

**** *Ordo amoris* — [перевод с лат.] «порядок любви».

***** Шелер М. Избранные произведения. М. : Гнозис, 1994. С. 342.

ным результатом глубинных мировоззренческих подвижек, причины которых находятся в смене базовых ценностных ориентиров, начавшихся с возникновением гуманизма, который в своем логическом развитии привел к кардинальной перемене в «ordo amoris», порядке любви, как конкретного человека, так и всего общества, что в результате, по слову А. И. Солженицина, привело к «катастрофе гуманистического автономного безрелигиозного сознания». В своей Гарвардской речи нобелевский лауреат констатировал:

«Путь, пройденный от Возрождения, обогатил нас опытом, но мы утратили то Целое, Высшее, когда-то полагавшее предел нашим страстям и безответственности. Слишком много надежд мы отдали политико-социальным преобразованиям, — а оказалось, что у нас отбирают самое драгоценное, что у нас есть: нашу внутреннюю жизнь»^{*}.

Именно здесь находится корень той перемены, которая началась с гуманизма эпохи Возрождения, справедливо обратившего внимание в лице своих лучших представителей на необходимость должного уважения к человеку, сотворенному по образу и подобию Божию, и в своем генезисе привела к тому, что человек, в системе общехристианских ценностей, был признан абсолютной ценностью и занял место Бога.

Но, вот беда, человек не обладает бытием, как и самой жизнью. Бытие человека относительно и зависит от его Творца, Который дает ему возможность участия в Его бытии и жизни. В результате возникновения идеологии нового субъекта культурно-исторического развития, концептуально выраженной в форме «учения о правах свободного индивидуума»^{**}, и реализованной в различных культурных, философских, социально-политических и религиозных проекциях, гуманизм стал постепенно утрачивать свою первоначально христианскую основу и развиваться в сторону безверия.

Логика этой трансформации очень понятна. Если абсолютизируется человек, то, следовательно, относительным по отношению к нему становится бытие Бога. И уже не человек соотносит свою жизнь с Богом, как абсолютным бытием, а Бог должен меняться под потребности абсолютизированного человека. Но, Бог, будучи действительно абсолютным бытием, неизменен и вечен, а человек, чтобы он о себе не думал, не только не властен над многими обстоятельствами собственной жизни, но и смертен.

И тогда гуманизм, потеряв абсолютные основания жизни в Боге, логично приходит не только к отрицанию Бога и вечной жизни в Нем, но и, как следствие, подмене веры в Бога верой в научно-технический прогресс, который становится предметом веры и надежды человека на устройство комфортной,

^{*} Солженицын Александр. Речь в Гарварде на ассамблее выпускников университета [Электронный ресурс] // Антология самиздата : [сайт] / вебредактор и вебдизайнер Шварц Елена ; администратор Глеб Игрунов. URL: <http://antology.igrunov.ru/authors/solz/1121759601.html> (дата обращения: 18.01.2022).

^{**} Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения [Электронный ресурс]. Электронная книга // ЛитЛайф : [сайт и форум]. URL: <https://litlife.club/books/49342/read?page=25> (дата обращения: 18.01.2022).

«райской» жизни на земле, включая радикальное увеличение ее продолжительности в трансгуманистической оптике.

Идея прогресса, возникшая в Новое время, в эпоху Просвещения кардинально подменила собой Новозаветное откровение Бога о мире и человеке. Но, как очень верно подметил Иван Сергеевич Аксаков:

Прогресс, отрицающий Бога и Христа, в конце концов становится регрессом; цивилизация завершается одичанием; свобода — деспотизмом и рабством. Совлекши с себя образ Божий, человек неминуемо совлечет... с себя и образ человеческий и возревнует об образе зверином^{*}.

Почему «прогресс, отрицающий Бога и Христа, в конце концов становится регрессом»? Потому что только Бог Своими нетварными энергиями может и поддерживает возникновение, становление и существование все более сложных форм бытия, включая и нравственные, по подобию Божию, формы межличностных отношений метафизически свободных личностей. Без Бога и Его благодатных энергий начинает действовать закон энтропии — глобальной тенденции вселенной к увеличению «беспорядка» или хаоса, как первичного состояния вселенной, характеризующегося бесформенной совокупностью пространства и материи.

Прогрессизм глубоко изменил «ordo amoris» человека и, как следствие, нравственные ориентиры, которые утратили свое вертикальное и вечное измерение и сосредоточились в плоскости не просто этого века, а сегодняшнего дня. Николай Бердяев, заметив происходящую перемену в начале XX века, написал:

Вновь образующийся мир движется иными ценностями, чем ценность человека, человеческого лица, чем ценность истины, — (он движется) ценностями могущества, техники...^{**}.

В «ordo amoris» человека могущество стало выше его самого, во имя технического могущества человек в современной трансгуманистической оптике оказался готов пожертвовать своим, человеческим...

Ценности технического могущества, по словам Н. А. Бердяева, бестиализуют человека.

Эта бестиализация... базируется на идолопоклонничестве по отношению к технике... Возникает фундаментальное противоречие человеческого бытия между овеществленными результатами человеческой жизнедеятельности и непосредственно самой человеческой жизнью, человеческой субъективностью^{***}.

Один из столпов трансгуманизма экстропианец Макс Мор подытожил этот процесс бестиализации в статье «Во славу Дьявола», напечатанной журналом «Либертарианский Альянс». В ней Мор излагает глубинную идеологию трансгуманизма:

^{*} Цит. по : Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. М. : Сретенский монастырь, 2002. С. 236.

^{**} Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М. : Республика, 1994. С. 326.

^{***} Жизнь как ценность. М. : ИФРАН, 2000. С. 46.

Эта статья написана во славу Сатане, Люциферу, Дьяволу, или как вам больше нравится его называть... Моя задача состоит в том, чтобы рассмотреть систему ценностей и мировоззрение, которые отстаивает Христианская традиция, и показать, насколько они фундаментально расходятся с ценностями и взглядами, которых придерживаюсь я и все экстропианцы...

Дьявол — Люцифер — это сила во благо (я понимаю благо, просто, как то, что я ценю, не ориентируясь на какие-то принципы универсальной действительности или необходимости)...

Люцифер понял, что никогда не сможет самостоятельно мыслить и тем более действовать, находясь под Божественным контролем. По этой причине он покинул Небеса... Люцифер — это воплощение разума, интеллекта, критического мышления*.

Из этих слов одного из современных лидеров трансгуманизма можно увидеть всю беспомощность их системы ценностей. Утверждая примат «силы во благо» Макс Мор не скрывает, что под благом он понимает только «то, что он ценит, не ориентируясь на какие-то принципы универсальной действительности или необходимости». И тем самым он низводит благо с высоты всеобщего нормативного принципа бытия всего сущего до прикладного инструмента утверждения собственной исключительности. О чем он далее прямо пишет:

Люцифер все время убеждает нас, в том, что у нас нет причин быть альтруистами... Те экстропианцы из нас, которые разделяют его систему ценностей и преследуют те же цели, должны помочь ему в работе.

Концепция Первородного Греха и спасения во Христе являются глубоко оскорбительными для меня и всех экстропианцев, которые ценят личную ответственность. Завершая этот разговор, я хочу напомнить вам, что все вы — Папы. Вы сами высший авторитет для самих себя... Присоединяйтесь ко мне, присоединяйтесь к Люциферу и присоединяйтесь к Экстропианству в борьбе против Бога и его энтропических сил, посвятите свой ум сердце и отвагу этому делу. Армия Бога сильна, но она стоит на невежестве, страхе и трусости. Реальность целиком на нашей стороне. Вперед к свету!»**

* Оригинал текста: «This article is written in praise of Satan, Lucifer, the Devil, or whatever you want to call him... My goal is to bring out the values and perspectives of the Christian tradition and to demonstrate how it is fundamentally at odds with the values held by myself and all extropians and with the perspective we share... The Devil — Lucifer — is a force for good (where I define 'good' simply as that which I value, not wanting to imply any universal validity or necessity to the orientation)... Lucifer realized that he could never fully think for himself and could certainly not act on his independent thinking so long as he was under God's control. Therefore, he left Heaven... Lucifer is the embodiment of reason, of intelligence, of critical thought».

More Max. In praise of the Devil. *Libertarian Alliance*, 1991, Atheist Notes No 3. Available at: <http://libertarian.co.uk/2019/08/21/atheist-notes-003-in-praise-of-the-devil-1991-by-max-more/> (accessed: 18.01.2022)

** Оригинал текста: «Lucifer perseveres in trying to point out to us that we have no reason to accept altruism... The extropians among us who share his perspectives and value orientation should help him in his work... Original Sin and salvation by Christ are both deeply offensive ideas to me and to all extropians who value individual responsibility. In ending this discussion, I want to remind you that you are all Popes. You are all your own highest authority... Join me, join Lucifer, and join Extropy in fighting God and his entropic forces with our minds, our wills and

Эти слова из «манифеста» трансгуманизма в редакции Макса Мора достаточно красноречиво характеризуют эту идеологию не только как инфернальный гностицизм, но и показывают ее онтологическую несостоятельность. Противопоставляя себя собственному Творцу и Подателю жизни и бытия, Мор проваливается в меоническую бездну, и становится «пророком» «человекоубийцы от начала... и отца лжи» (Иоан. 8:44) — Дьявола и Сатаны. Отвергая Бога, человек неизбежно падает в свою тварную природу, в которой нет собственного онтологического основания и единственным способом продолжения жизни для такого несчастного становится паразитизм на жизни других, сотворенных Богом существ, желательного в расцвете их жизненных сил.

Основатель Института Экстропии, Макс Мор противопоставляет концепцию экстропианства всеобщему закону энтропии^{*}, который свидетельствует о сотворенности мира. Но, где же основания его богоборческого энтузиазма в преодолении «энтропических сил»? Они, как и у всех последователей первой революции на Небе, в надежде на раздел наследия Отца Небесного и паразитизме на остатках тлеющей жизни в Его творении. Именно так с религиозной точки зрения можно понимать большинство современных биомедицинских технологий, сопряженных с массовой гибелью эмбрионов, фетальной терапией, терапевтическим клонированием, попытками создания искусственного генома человека и искусственных материнских утроб.

Развитие биомедицинских технологий обнажило всю глубину нравственной деградации секулярного мира. Когда способность человека преобразовывать мир и свою собственную ментально-телесную природу экспоненциально возрастает, то в равной мере должна возрастать и его ответственность за данные преобразования. Но, научно-технический прогресс раскрывает совершенно иную перспективу — по мере возрастания наших возможностей, мера нашей ответственности, наоборот, уменьшается.

Одни и те же технологии, дающие человеку, как субъекту действия, возможность преобразования собственной природы, низводят его же до статуса объекта, который может быть спроектирован и усовершенствован с помощью современных технологий, а значит и детерминирован, что лишает его свободы, присущей человеку, сотворенному по образу Триипостасного Бога, как субъекту нравственного бытия.

our courage. God's army is strong, but they are backed by ignorance, fear and cowardice. Reality is fundamentally on our side. Forward into the light!».

More Max. In praise of the Devil. *Libertarian Alliance*, 1991, Atheist Notes No 3. Available at: <http://libertarian.co.uk/2019/08/21/atheist-notes-003-in-praise-of-the-devil-1991-by-max-more/> (accessed: 18.01.2022)

* Закону необывания энтропии или так называемому физическому смыслу второго закона термодинамики, который был открыт Рудольфом Клаузиусом, а его теоретическое обоснование было дано Людвигом Больцманом в 1870-е годы. Этот закон утверждает, что в изолированной системе энтропия не уменьшается.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.
2. Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение православной веры. М.: Ладья, 2000.
3. Кант И. Сочинения: в 6 т. [пер. с нем.]. Т. 3. М.: Мысль, 1964.
4. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения [Электронный ресурс]. Электронная книга // ЛитЛайф: [сайт и форум]. URL: <https://litlife.club/books/49342/read?page=25> (дата обращения: 18.01.2022).
5. Лосский В. Н. Догматическое богословие. [Электронный ресурс] // Благотворительный фонд «Предание»: [сайт]. Москва, 2008–2022. URL: <http://predanie.ru/losskiy-vladimir-nikolaevich/book/69664-dogmaticeskoe-bogoslovie/> (дата обращения: 18.01.2022).
6. Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну. [Электронный ресурс] // Романитас: общественно-церковный православный альманах. URL: <http://www.romanitas.ru/Actual/AmbkIoannu2.htm> (дата обращения: 18.01.2022).
7. Солженицын Александр. Речь в Гарварде на ассамблее выпускников университета [Электронный ресурс] // Антология самиздата: [сайт] / вебредактор и вебдизайнер Шварц Елена; администратор Глеб Игрунов. URL: <http://antology.igrunov.ru/authors/solz/1121759601.html> (дата обращения: 18.01.2022).
8. Ортега-и-Гассет, Хосе. Размышления о технике [Электронный ресурс] // Центр гуманитарных технологий: гуманитарный портал. 01.03.2010. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/5483> (дата обращения: 18.01.2022).
9. Платон. Диалоги. Государство. [Электронный ресурс] // PSILIB: Психологическая библиотека «Самопознание и саморазвитие». [Киев], 2000-. URL: <http://psylib.org.ua/books/plato01/26gos06.htm> (дата обращения: 18.01.2022).
10. Хайдеггер М. Бытие и время. Перевод В. В. Библихина. М.: AD MARGINEM, 1997.
11. Шваб, Клаус. Технологии Четвертой промышленной революции: [перевод с английского] / Клаус Шваб, Николас Дэвис. Москва: Эксмо, 2019.
12. Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.
13. More Max. In praise of the Devil. Libertarian Aliance, 1991, Atheist Notes No 3. Available at: <http://libertarian.co.uk/2019/08/21/atheist-notes-003-in-praise-of-the-devil-1991-by-max-more/> (accessed: 18.01.2022).

*Л. С. Камнева, М. Л. Лисецкий**

ПОЭТ И ВОЙНА: МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Статья посвящена проблематике войны и ее метафизическому аспекту, явленному в мир не только через реальные боевые действия, влияющие на становление человека, но и через творчество поэтов, крайне точно отразивших воздействие войны на человеческие жизни. В работе рассматривается современное положение дел и состояние человека, чья жизнь и место в мире встали под вопрос. Исследуются статус воина, его утверждение места в мире и становление через его жизнь метафизических объектов, проявление которых особенно четко выступает в свете лишения экзистенциальной явленности другого. Подчеркивается роль поэта и искусства в возвращении человека к самому себе, к ощущению жизни настоящей.

Kamneva L. S., Lisetskiy M. L.

POET AND WAR: METAPHYSICAL ASPECT

This paper focuses on the problem of war and its metaphysical aspect. The author analyzes the topic through real-life military actions that affect the formation of a personality, as well as through the poetry, which accurately reflects the impact of war on people's lives. The current situation and the state of a person whose life and place in the world have been challenged. At the same time, the article explores the status of the warrior, his assertion of his place in the world, as well as the establishment of metaphysical objects through warrior's life. The author also points out the role of the poet and art in the process of war. Through them a man is still able to return to himself.

* Камнева Лолита Сергеевна, старший преподаватель, к. филос. н., Санкт-Петербургский государственный университет; l.kamneva@spbu.ru;

Лисецкий Михаил Львович, магистрант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; 9krugada@gmail.com

В общей и частной беде одни помогают деньгами, другие телесной силой, третьи влиянием, четвертые советом; чем я мог бы помочь, кроме как слезами, не вижу.

Франческо Петрарка [17, с. 115]

Со слова начинается мир, с поэзии начинается жизнь. Но какая жизнь? Разве та, что описана в словарях как «физиологическое существование человека, животного, всего живого» [16, с. 115]? Разве та, что означает всего лишь временной отрывок названного явления? Да и кто оказывается более живым: Александр Сергеевич Пушкин, чье присутствие пронизывает каждый учебный класс в русской школе, приобщая учеников к поэтическому, или тот самый, все еще биологически существующий человек, не открывший себя миру, живущий только во имя продления лет своего пребывания на земле? Мало просто существовать, есть, спать, никогда не испытывав себя, своего предела. Жизнь протекает в человеке, но не ограничивается его органическим существованием. Она оказывается шире биологизма и пронизывает светом, связанным с безусловной природой человека, мир «живущих» людей. Давно умершие продолжают быть рядом, влияя на нас более многих современников, пробуждая в нас сокровенное. Там, где все мыслилось подчиненным законам естествознания, вдруг сверкает молния, являя присутствие человека между мирами. Мирами божественного и животного, потустороннего и посюстороннего, вечного и преходящего. Открывается мир метафизики; мир, в котором находится место творческому акту, обеспеченному не пустым и равным обменом, но акту, черпающему свои истоки из родникового проявления, скрытого в необъяснимой глубине человеческой души. Где маялся человек в беспризорности, находит он своего Отца. Разверзается пространство истинно человеческого — мысль являет себя миру. Человек попадает в пространство долга и любви, чести и достоинства, отваги и героизма. В этом пространстве человек обретает свое подлинное присутствие.

Ранее этого момента человек оказывался потерянным в мире, ему не за что было зацепиться, чтобы сохранить себя. Теперь он вступает на путь возвращения к самому себе. Бесконтрольное падение, обусловленное расколдованностью современного положения дел, дарует свободу от дольных забот, что своей временностью и непрочностью тянули человека вниз, к животному. Но и такая свобода есть крайний риск, ибо, неподготовленный, он так и пропадет в пустоте, и пропажа эта будет явлена как отнесение и причисление себя к столь незнакомому, но уже быломu проявлению внешнего мира. Для него одно будет развенчано как ненастоящее, но такое же ненастоящее будет триумфально вознесено на алтарь истины. Во избежание потери себя *снова* человек набредает на явленность мысли, что более всего проступает в нашем мире через искусство и философию. «Если есть что-то в большей мере необходимое, чем дороги и законы, то это как раз вещи высокого искусства. Они не подлежат потреблению, как хлеб или бензин, а сами требуют от нас многого, задействуют нас, используют нас для того, чтобы мы принадлежали не себе, а пространству, которое они открывают, пространству мира. Они же создают преемственность, длительность исторического существования» [9]. Вне исто-

рической преемственности, памяти о своих отцах в широком смысле слова, возвращения человека к человеку наше существо рискует быть поверхностно распластано на оболочке мира, став жертвой поветрия времени и моды. А где есть такая жертва, там нет самого человека. Поэзия, как одно из проявлений высокого искусства, своим внутренним напряжением призвана дать человеку знак, ввергнуть его в сферу вечного и непреходящего, дабы мы продолжали земной наш ход. Опасен тот, кто обрел свободу, но более опасен тот, кого она не коснулась, ибо такой человек становится орудием, функцией других людей, что обретают над ним власть и ввергают его в порок.

«Нет законов и причин, по которым человек становится человеком, можно только подготовить и облегчить этот переход или вернее сделать его менее трудным, но еще проще помешать ему, например со всех сторон непрестанно, днем, утром, вечером и ночью оглушая, ошеломляя «потоком информации», так называемой» [10, с. 46]. И упрощает этот путь искусство, долгое время просто сосуществуя рядом с человеком, незамеченное, непризнанное, но звучащее. Звучащее мелодией ненавязчивой, тихой, заглушенной стоном бетонных стен городов. Но вдруг, нечаянно и совершенно неожиданно, Иерихонскими трубами искусство рушит эти стены, и мнимое реальным и значимым пеплом опадает под ноги. Молния на миг дарует простор взору, а память запечатлеват даль горизонта, что был скрыт «человеческим, слишком человеческим». Произошло то, что происходит при решении задачи, при поиске ответа. Решение и ответ сами находят страждущего. И жизнь начинается там, где на задний план отходит животное начало в человеке, что ведет его к сладкому, самозабвенному сну; где человек теперь есть не для себя, где он узнает себя в других и, ища свои границы и спасение, — свое место в мире.

Каждая эпоха имеет свой конец. Эпоха безвременья — не исключение. Онтологическая потерянности и заброшенность, оставленность и непонимание своего места в мире отступают перед призывом Родины, призывом Отечества актуализировать свои силы для защиты земли, дарованной человеку. Рана войны не только ужасает человека, не только заставляет его скорбеть о происходящем, но дает поколению чрез зияющее рассечение обратиться к своему существу, приблизиться к тому, что стоит в основе человеческого мироздания. История есть динамика, есть утверждение своего собственного места в мире, священная защита принадлежащего по праву веры и наследованию мира предков. Обращение же к предкам есть не что иное, как обращение к традиции, к основе, что послужило началом для меня сегодняшнего. А традиция такова, что мир не существует без войны, и дело здесь вовсе не в личных экономических и мелкобуржуазных интересах одного, двух, трех людей. Мир кроится не в угоду денег или ресурсов, но мир меняется во имя идей. Житель комфортной квартиры с фикусом на подоконнике оттого и отрицает войну, что чужда ему любая идея, которая не сводится к его мещанскому существованию, которая не может быть торгашески применена к улучшению условий его собственной жизни. Война его ужасает до животного трепета, ведь единственное, что для него является важным, — его физическая, биологическая, жизнь. Этот же страх заставляет его прибегнуть к пацифистским речам, воззвать к миру и христианству (впервые в жизни), забыв о том, что страшнее смерть духовная, чем

пресловутая смерть тела. Тут-то и открывается онтологический смысл войны, который своей стихийностью, своей энергией пробуждает человека от дремоты современного мира.

Сам по себе пацифизм есть конструкт либеральный, призванный об-служивать идею вечного мирового эквиполюма, равновесия сил, отрицая исторические и духовные сферы жизни. Такой покой есть исток равноценного буржуазного обмена, торговли, торгашества. Творческая действительность изымается из такого мира, духовные силы увядают, а жизнь человека отходит на откуп силам научно-технического прогресса. Мирская человеческая жизнь в своей комфортабельности захватывает все новые и новые горизонты, «свобода от» множит свои проявления, открывая миру все более и более извращенные грани человека дольного. Исток пацифизма принято видеть в библейской заповеди «Не убий», но слепо обращаясь к ней общественность своими лозунгами обесценивает и саму вражду, вражду духовную, что лежит между Церковью и дьяволом, между детьми Божиими и детьми дьявола. Церковь есть неотъемлемая часть христианства и человека, и «уяснение, что есть Церковь на земле и что есть земля для церкви, дает понимание, почему война может быть священной, а войны полнят сонм святых» [1, с. 82].

«Ничто торгаши не ставят нам в вину столь часто, как то, что война для нас священна», — пишет Вернер Зомбарт, не забывая отметить милитаризированность народа Германии [12, с. 70]. Да, героизм и священность войны возвышают человека. Война служит переломным событием, точкой бифуркации в становлении духовной составляющей нации. Но не милитаризм и бесконечная воинственность выводит нас в настоящий момент на необходимость неизменных событий. Церковь и духовное основание человека становятся во главу угла. Никто не выступает против условного комфорта человеческой жизни, и нет ничего плохого в крыше над головой и горячей еде. Но, когда комфорт затмевает само существо человека, когда его божественная природа забывается и разворачивается, человечество оказывается в ситуации кризиса. Кризис же этот ведет к полному низложению человеческого существа в мир посясторонний. Где есть торгашество, там есть и «хамство», где есть буржуа, там и возводится Вавилон.

Осмеяние отца, отпадение от традиции, обезличенное высокомерие есть тот самый кризис, что навис над нами. Цивилизация погружает человеческое существо все глубже и глубже в пучину безопасного и бессмысленного комфорта, суля ему жизнь, полнящуюся гедонизмом. Но в этой глубине и сам облик человека становится все менее различим. Облик того человека, внутренней своей интенцией имеющего познание самого себя, поиска своего края. На наших глазах в небытие уходит тот, кто ранее был увлечен загадкой мира, требующей предельного напряжения и устремления за свои собственные границы. Уже здесь наступает момент необходимости рывка из ленного, комфортного существования человека, ведь «неискупимый грех — увидеть возможность и оставить ее ради чечевичной похлебки хоть какой-нибудь жизни». [3, с. 75]

«Хоть какая-нибудь жизнь» и ведет род человеческий к угасанию, ибо жизнь такая есть победа биологического начала человека над божественным; утверждается возможность так громко восхваляемой в наши дни идеи равен-

ства. Равенства, к которому с возрастающим гулом призывает нас подчиниться мировая общечеловечность. «Но основы мировой и социальной жизни, пораженной падшестью, не вечные и не навязанные сверху, они меняются от человеческой активности и творчества», а равенство, изымание божественной иерархичности, лишает человека того родникового проявления, из которого и черпаются силы во имя творчества [5, с. 94]. Исходя лишь из человеческой социальности, права и обязанности человека теряют свой смысл, ибо для человека, утратившего божественное, они становятся лишь требованием времени, обстоятельств; их соблюдение — сиюминутная прихоть, что может лечь пеплом в следующее мгновение. Там же, где человек еще не отпал от Бога, соблюдение прав и обязанностей есть долг не только перед другим человеком, но и перед Богом-отцом. Сейчас же божественное начало планомерно заменяется случайным.

Случайное, чем и является имущество, комфорт, успех, не может превзойти, возвыситься над горним. Но не в осуждении или высокомерии узнает себя человек. Всепожирающий дух торговли не смог дать разумного ответа (возможно, из невозможности самого такого диалога) на стоящее пред ним. И не было выбора в дальнейшем акте: «Запрещено низводить добро на один уровень со злом — чтобы выбирать между одним и другим» [2]. И значит, из необходимости долга, из необходимости свободы дан был ответ.

Война открывает нам пространство, что оказывается оторвано от обычной жизни человека. То, что в мире человеческой суеты представало пред нами как убийство, а точнее, уничтожение духовного лица человека, теряет свое значение. Да, сам факт физической смерти остается актуален на поле брани, но качественно этот акт имеет другую направленность. Оттого и война не столь страшит духовного человека, что в его сознании живет мысль: «Настоящая война есть проявление духовной смерти мирного времени». И на смену страха войны приходит понимание, что вновь возникшее пространство есть место, где истинно человеческие качества раскрывают себя в полной мере. Героизм и мужество становятся во главу угла сражения, и нет яркой ненависти по отношению к своему противнику, нет желания привести весь род его к уничтожению (столь бесхитростные феномены скорее свойственны миру «человеческого, слишком человеческого»); есть принятие самого факта необходимости происходящего; есть понимание истинности тверди своей земли; есть жертвенность, в коей «искупается содеянное зло» [6, с. 240]. И нет печати убийцы на лице война. Герой на войне сражается, он противостоит наступающей метафизической опасности потери своего собственного дома, своей Родины, своих родных; он противостоит потере традиции.

Пред нами открывается основное нравственное противоречие войны: само лишение жизни другого ничем не может быть оправдано, сопричастность этому изымает человека из религиозной любви к другому, но и в ином исходе человек уже не смог бы найти себя. «Нельзя предоставить сильному угнетать слабого; нельзя быть щедрым в отдаче чужого блага или чужой жизни; нельзя дать поработить себя; нельзя дать истребить свой народ и свое искусство; нельзя отречься от своих убеждений и верований» [13, с. 822]. И такая невозможность ведет к эмпирически неотвратимому моменту лишения жизни

другого. Это есть осознанный акт, повергающий человека во тьму. Но и в этой тьме возможен луч света, что заключается в исполнении истинно героического, где человек на плечи свои берет вину за акт прекращения жизни другого. «В этом принятии на себя последствий своего виновного деяния, хотя бы они, как в данном случае, имели форму новой, тягчайшей вины, есть черта истинного героизма, трогающего душу и не позволяющего произнести слово осуждения» [13, с. 824]. И только в таком случае можно говорить о творческой силе внутренней противоречивости человеческого существа, только в таком случае война может быть принята и пронесена через мир человеческий как великая трагедия, ведущая к обновлению и не позволяющая забыть нам о преступлениях прошлого. «Мы принимаем войну во имя ее отвержения», — писал Бердяев [4, с. 294]. И с ним нельзя не согласиться. Без принятия войны невозможно и ее осмысление. Этот аспект особенно важен, когда мы, возвращаясь, приближаемся к возможности священности войны.

Строгая локализация современных столкновений ведет к феномену, заслуживающему отдельного акцента. Бушующее пламя войны не захватывает своим дыханием нации целиком; всемирность, всебытийственность такого события уступает свое место серой жизни городов. Оглянувшись на последние события нашей истории, мы видим это особенно четко. Трагедия и страх, героизм и мужество, воинская честь и достоинство остаются где-то в территориальных границах самого военного положения. То, что все же призвано пробудить человека от застывшего глаза сна, с трудом доходит до многих, ибо остается скрыто туманом непонимания своей актуальности. Обыденная жизнь продолжает идти своим чередом: люди идут в кафе, пьют вино, смеются и шутят — люди живут мирной жизнью. А где-то последним криком из уст вырывается: «Контакт. Пустой». И нет в этом контрасте как факте ничего ужасающего. Ужасает другое: отчаянная невозможность признаться себе в настоящих событиях, взять ответ за них перед собой, отдать дань воинам, хранящим их покой, открыть глаза на истинные причины происходящего и на свое место в являющем себя.

Где же здесь мы находим поэта? — Поэтом оказывается тот, кто своим словом готов разорвать эту иллюзорную полноту человеческой жизни, привести в нее то, что пролегал за границами мещанского городка, открыть путь в пространство, из которого сам чудом вышел опаленным, но живым. Слово поэта оказывается его утверждающим актом; нужная строфа раз за разом накаляет рамки метафизического напряжения, что ожогом приводят человека в чувства, приобщая его к событию вечных феноменов. Такими феноменами являются вещи, что не могут быть нами схвачены в понятия, однако имеют непосредственное влияние на наши жизни. Они «в нашей жизни воспроизводятся и длятся при условии, что они канализируются через структуры сильно организованные, и ими воспроизводятся как собственные объекты» [15, с. 138]. Авгуром поэт вычленяет из мира пространство, пространство поэтического мира, в котором вершится концентрированная человеческая жизнь.

Само явление, происходящее где-то на мировой карте, в чьей-то отдаленной жизни, остается нами непонятым без проживания соответствующего опыта. В наших жизнях присутствует необходимость «доопределения событий

в мире», и именно актом индивидуализации само событие заполняет в нас пространство свободы, что являет собой решающую роль в становлении человека на свое место *hic et nunc* [15, с. 133]. Здесь и теперь человек совершается; здесь и теперь человек находится в процессе зановорождения. Поэт же медиумом готов своей жизнью и своим словом связать точку, непонятую и ускользающую от человека, с его же нутром; дать возможность совершиться со-бытию, пробудить человеческое существо ото сна, что подобен смерти, что и является смертью духовной.

Через поэзию человек оказывается ведом возвращением к самому себе. Не только читатель, но и поэт оказываются вовлечены в этот процесс, ибо «только что создавший, сделавший текст *поэт* тут же — одновременно — стоит рядом с ним как комментатор, сопроводитель и даже ценитель» [8, с. 17]. Не поэт, подобно скульптору, ваяет поколения, даруя пространство жизни, но сам он становится объектом своего творчества; но сам он совершается, определяется через свой собственный акт, участь у Божественного, что пронизывает его при поэтическом акте. Нет человека, которому принадлежат строфы, но есть человек, через которого мир оказывается высказанным. Высказанным на некотором отдалении, отстранении от творящего, ибо поэт не есть участник происходящего, но зарисовка мира; его картина со своими действующими лицами оказываются во главе угла. В таком напряженно-отстраненном изображении и узнает себя человек, возможно впервые сталкиваясь с самим собой. С тем, которого до этого момента еще не знал. Война более не отделена своей радикальной локализацией в пространстве, она входит в мир обывателя, в том числе напоминая ему о его же причастности к ней. И близким оказывается не то, что находится на малом расстоянии, но близким оказывается то, в чем находит себя человек, за чем он готов следовать, то, к чему он готов припасть.

Хотел наш возраст или не хотел,
наш век учел, учил, и мчал, и мучил
громаду наших душ и тел,
да, наших душ, не просто косных чучел [20, с. 156].

Вырвав человеческое существо из обыденности жизни, человек лишается ранее так излюбленной возможности попросту коптить небо. Теперь он сам есть часть становящегося мира. Мира, ответ за который ложится на его плечи. Нельзя совершить шаг назад и встать поодаль от развертывающихся событий, ибо само событие уже захватило весь мир. И всей своей душой оказывается вовлечен человек, ибо только через нее может быть понята и изжита вина за происходящее. Роскошь оставаться «косным чучелом» более не доступна человеку. Здесь и сейчас надо нести ответ за бурю века, необходимо сжиться с историческим фактом войны и признать за собой ответственность за настоящие события, ибо война ведется не только руками солдат, но и мирный мир (и скорее только он) становится первопричиной войны. От этого и рождается ощущение фатальности века, подчиненности ему, ибо мирным своим действием, не отдавая себе отчета, человек сам ставит себя в ситуацию, где вражда неизбежна, где война неотвратима.

Покой человека нарушен, а мир уж вовсе забыл о равновесии. Душа мечется в поиске оснований, и только у немногих она находит опору во имя утверждения своей позиции. Но это ведет не к угасанию миру, а к новому началу. К тому, где человек наконец-то вспомнит о неутомимой природе своего существа; к тому, где человек увидит, что жизнь остается жизнью во всех своих проявлениях, даже в тех, от которых простой горожанин машинально отвращением отворачивает свою голову, будто увидев разлагающийся труп. Борение есть начало человека, а без него взор попросту гаснет.

Как могли мы прежде жить в покое
И не ждать ни радостей, ни бед,
Не мечтать об огнезарном бое,
О рокошущей трубе побед [11, с. 59].

Духовное пробуждение встрепенувшегося человеческого существа своим настроением захватывает и других, вновь удивляет и привлекает взор, ведь жизнь в таком человеке освещает близлежащее пространство, а слово о нем напоминает о возможности чего-то, кроме пресловутого комфорта.

Неотвратимость войны, как и факт самого военного конфликта, не низвергает человека в пучину животной ненависти по отношению к стоящему по другую сторону оборонительного сооружения. Война — мать, а солдат — ее ребенок. И совсем не важно, к чьей стороне принадлежит он. Участники театра войны оказываются скованы цепью события, сопричастностью к действительно происходящему так, что, хотя их акт и направлен на лишение экзистенциального проявления своего противника, противник же этот духовно оказывает в одной категории с посягающим на его жизнь: в категории семейной, кровной причастности. Везде оказывается человек, и каждый встает перед необходимостью принять и пропустить ужас своего собственного деяния.

Нет, не мученьями, страданиями и кровью,
Утратою горчайшей из утрат,
Мы расплатились братскою любовью
С тобой, мой незнакомый брат.

С тобой, мой враг, под кличку Товарищ
Встречались мы, наверное, не раз,
Меня Господь спасал среди пожарищ
Да и тебя Господь не там ли спас [21, с. 143–144].

Ужас же заключен в самом процессе войны как в интенции достижения победы путем лишения противника живой силы. И не столь важно, каким путем названная сила будет погашена: рассеиванием, убийством, ранением, пленением. Каждый из этих способов, с прагматической точки зрения войны, имеет свои «но», но только убиение гарантирует невозвращение врага на поле боя. Важно то, что в условиях реального боя все то человеческое, что останавливало и сдерживало от убийства, от посягательства на жизнь другого, должно быть отринуто. Не в угоду зла и ненависти, но в угоду невозможности поступиться своим бытийствованием и бытийствованием своей Родины. Любовная связь

человека с человеком на поле брани разрывается, лишаящие жизни не могут позволить себе роскоши признать жизнь другого, ибо до этого признали необходимость принятия вины за свои деяния. Художественная полнота жизни противника оказывается оторвана, застлана, вырвана наиприветнейшим последствием войны: необходимостью защиты во имя спасения наследованной земли. В бою умирает любовь, и это та цена, которую невозможно не уплатить, если мы хотим, чтобы любовь продолжила свою жизнь: умирая на поле боя, любовь утверждает в защищенном воином пространстве. Но и не только боем полнится война, есть на ней место и милосердию.

Война вводит человека в пространство смерти, возвращает его к конечности жизни, ее фатальности, ибо где, как не на войне, Атропос с большим сожалением в последний раз вмешивается в человеческую жизнь. Человек «смертный, который все или почти все делает только для того, чтобы не видеть этого или справиться с этим», встречаясь с пулями, разрывами снарядов, лишениями военной жизни, от мысли о конечности своей уже никуда не может деться [7, с. 447]. Городская жизнь остается за чертой локализации конфликта, а степень риска потери жизни увеличивается на подступах к линии непосредственной конфронтации. Остается только крайним усилием приблизиться к утверждению своего места в мире; героическим светом замереть в жизнях будущих поколений, отринув так восхваляемую сейчас ценность собственной жизни. Это и есть антиматериалистический, духовный смысл войны. Но именно личность становится героем, ведь недостаточно вступить на поле боя, недостаточно взвести курок и выстрелить. Необходимо охватить свой поступок полнотой взгляда, который неминуемо возложит на плечи героя уже ранее обозначенную вину; охватить все полнотой взгляда для того, чтобы понять свое священное предназначение здесь и сейчас.

Есть так много жизней достойных,
Но одна лишь достойна смерть,
Лишь под пулями в рвах спокойных
Верить в знамя Господне, твердь [11, с. 55].

И падший воин полнит сонм святых, ведь вина его была искуплена жизнью, а жизнь его стала причиной победы, непокорности традиции. Он отринул эгоистичное, индивидуальное, эгоцентричное во имя исполнения своего предназначения: дарования жизни идущим за ним поколениям. И где оборвалась его нить жизни, там завязался узелок нашей памяти, что не позволит забыть подвиг неизвестного солдата.

Блаженны падшие в сраженье:
Теперь они вошли в эдем
И потонули в наслажденьи,
Не отравляем ничем [18, с. 50].

И нет в жителе серого города ничего, что он мог бы поставить воину в вину, ибо он все еще далек от правды жизни, от необходимости борения, от жажды утверждения своего собственного места в мире и поиска своих собственных границ. Жизнь такой души замерла. Ее потрясают ужасы внешние. Те, что

они привыкли считать ужасами. А мир и без них продолжает стоять на своем; а история и без них в рамках вечности продолжает свой монотонный ход.

...В снежки играют мокрые солдаты —
они одни, одни на целом свете...
Как снег чисты, как ангелы — крылаты,
ни в чём не виноваты, словно дети [19, с. 200].

Одиночество и чистота солдата — то, что идет рука об руку, так как не найти ему понимания среди обывателей мирных городов, не прошедших пламень метафизического преобразования путем ежесекундного действия и усилия; действия, которое не всегда кажется наделенным смыслом здесь и сейчас, но в дальнейшем его приобретает и становится всем существом человека, по собственной божественной мере меняя его. А идти вперед с тем, что разум наш отвергает как лишнее, человеку позволяет лишь вера, необходимость, свобода и свое собственное предназначение. Непосредственность совершающейся жизни, в некоторой степени ее наивность и внешняя простота вопроса роднит солдата и ребенка, ведь что может быть проще, чем выполнение поставленных кем-то задач, предопределенность пути и необходимость этому пути следовать. Но за внешним скрывается то, о чем уже было сказано ранее: необходимость совершенствования, необходимость взять ответ за сбывающееся и через себя пронести со-бытие, взяв на себя вину за великое зло и искупив это зло своей жизнью.

Смотри, двенадцать человек
идут из темноты,
пересекая русла рек —
им не нужны мосты.
...
Да, их двенадцать. Да, из тьмы.
Да, строим, чёрт возьми.
А приглядеться — это мы
идём, чтоб стать людьми.
Из лёгких тканей цифровых
мы скроены на ять,
но нас ведёт в ряды живых
искусство умирать.
Искусство проходить сквозь смерть,
одолевая страх.
И мы пришли олюденеть
на этих рубежах [14].

Апостолом воин несет с собой учение о том, кто есть человек, где его граница и его предел. Век позволяет нам пощупать самого себя, понять, есть ли мы здесь на самом деле, стоим ли мы на собственных ногах, или же мы — всего лишь тень, отбрасываемая комфортабельными небоскребами и быстрыми машинами. Знаменем неся свою жизнь, воин, солдат, дает нам шанс. Шанс на то, чтобы мы могли угадать, увидеть, рассмотреть само искусство жизни, рождающееся из самой жизни; жизни целостной и становящейся, включающей

в себя смерть, но не включенной еще в пространство смерти. Жизни, явленной в действии, самоотречении, ответственности, утверждении себя и понимании, что *hic et nunc* решается не только судьба отдельно взятого человека, но и целой истории, традиции, рода — сохранения божественного начала в человеке. И это сохранение есть необходимое условие для возвращения человека человеку, его «олюденению», ведь если мы сейчас не «олюдеем», то, не научившись смерти, нам останется лишь подобно животному околоть [22].

Война страшна, но страшнее ее неприятие, непонимание ее неотвратимости. Поэт посредством дарованного ему Божественным несет нам правду мира. Через пронзительность написанных строк мы приближаемся к нам самим, узнавая в выведенных строках намеков на наше собственное существо. И слезы поэта, и плач его, и песнь есть высшая помощь нам, простым смертным, ибо через них мы в том числе оказываемся готовы признать смертность, а значит, найти себя в готовности преддверия онтологической завершенности нашей жизни. Удаленное в пространстве вдруг восходит перед нашими глазами во всей полноте, концентрации. Целый мир сжимается в точку, напряженную и полную, дабы мы увидели то, что ранее было застлано плотным шелком суетной жизни. Поэзия есть отражение подлинности мира. И пусть жизнь, творимая в стихах, будет локализована за пределами горизонта нашего взора — впуская ее в себя, мы оказываемся по-настоящему близки к миру. В смутные времена дар поэта оказывается наиболее актуален для человеческого поиска оснований себя, ибо приобщает нас к истинному. И вот уже молния озарят то самое, скрытое и забытое, так необходимое, но в былом отринутое. Она озаряет горизонт человеческого существа, стремление к которому и назовем мы жизнью.

ЛИТЕРАТУРА

1. Авдеенко Е. А. Библейские основания русской идеологии. — М.: Классис, 2021.
2. Авдеенко Е. А. Книга Бытия: Генезис и Берешит. Т. 3. — М.: Классис, 2019.
3. Батай Ж. Внутренний опыт / пер. с фр., послесл. и коммент. С. Л. Фокина. — СПб.: Аксиома; Мифрил, 1997.
4. Бердяев Н. А. Мысли о природе войны // Русские философы о войне / сост. И. С. Даниленко. М.; Жуковский: Кучково поле, 2005. С. 286–294.
5. Бердяев Н. А. О свободе и рабстве человека. Опыт персоналистической философии. — М.: Амрита-Русь, 2021.
6. Бердяев Н. А. Философия неравенства / сост. и отв. ред. О. А. Платонов. — М.: Ин-т русской цивилизации, 2012.
7. Биbihин В. В. Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. — М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.
8. Биbihин В. В. Грамматика поэзии. Новое русское слово. — СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2009.
9. Биbihин В. В. «Vita activa» Ханны Арендт. [Электронный ресурс.] URL: http://www.bibikhin.ru/vita_aktiva_hanni_arendt (дата обращения: 05.07.2023).
10. Биbihин В. В. Узнай себя. — СПб.: Наука, 2015.
11. Гумилев Н. С. Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. 3. Стихотворения. Поэмы (1914–1918). — М.: Воскресенье, 1999.

12. Зомбарт В. Собрание сочинений: в 3 т. Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2005.
13. Ильин И. А. Основное нравственное противоречие войны // Вопросы философии и психологии. — 1914. — № 25, кн. 125 (5). — С. 797–826.
14. Караулов И. А. Смотри, двенадцать человек. [Электронный ресурс.] URL: https://vk.com/wall598443814_721?t2fs=eea288fa89a5605c7f_3 (дата обращения: 05.07.2023).
15. Мамардашвили М. К. Вильнюсские лекции по социальной философии: Опыт физической метафизики. — СПб.: Азбука-Аттикус, 2019.
16. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений. — 4-е изд., доп. — М.: «А ТЕМП», 2006.
17. Петрарка Ф. Письма / пер., послесл., коммент. В. В. Библихина. СПб.: Наука, 2004.
18. Пушкин А. С. Собрание сочинений: в 10 т. М.: ГИХЛ, 1959–1962. Т. 2. Стихотворения 1823–1836.
19. Рыжий Б. Б. В кварталах дальних и печальных. Избранная лирика. Роттердамский дневник. — 6-е изд. — М.: Искусство-XXI век, 2021.
20. Слуцкий Б. А. Собрание сочинений: в 3 т. Т. 3. Стихотворения 1972–1977 / сост. с науч. подгот. текста, коммент. Ю. Болдырева. — М.: Худлит, 1991.
21. Туроверов Н. Н. Двадцатый год — прощай, Россия! М.: Российский фонд культуры, 1999.
22. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993.

DOI 10.25991/VRHGA.2023.4.4.003

УДК 1(091)

*И. В. Хмара**

ПЕРВЫЕ ТЕКСТЫ АЛЕКСАНДРА ЗИНОВЬЕВА В ЖУРНАЛЕ «ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ»: ОСОБЕННОСТИ И КОНТЕКСТ**

В статье рассматриваются первые работы известного советского философа и социолога Александра Зиновьева, которые стали появляться на страницах главного отечественного философского журнала «Вопросы философии» с 1959 года. На основе текстов журнала также воссоздается интеллектуальный контекст работы Зиновьева.

Ключевые слова: Александр Зиновьев, журнал «Вопросы философии», советская философия

Khmara I. V.

*THE FIRST TEXTS BY ALEXANDER ZINOVIEV
IN VOPROSY FILOSOFII (PROBLEMS OF PHILOSOPHY) JOURNAL:
CHARACTERISTIC AND CONTEXT*

The paper concerns with the first texts by renowned Soviet and Russian philosopher and sociologist Alexander Zinoviev, that were published in the main Russian philosophical journal *Voprosy filosofii* journal (Problems of Philosophy) since 1959. Additionally, the paper is based on other journal texts and focuses on the intellectual context of Zinoviev's work.

Keywords: Alexander Zinoviev, *Voprosy filosofii* journal (Problems of Philosophy), Soviet philosophy

Особенность, с которой сталкивается любой исследователь, приступающий к изучению жизни и творчества Александра Зиновьева — это и масштаб, которая занимает его личность в истории отечественной интеллектуальной

* Игорь Владимирович Хмара, старший преподаватель кафедры философии, религиоведения и педагогики, РХГА им. Ф. М. Достоевского; hmig1@mail.ru

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23–28–01735, <https://rscf.ru/project/23-28-01735/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского

культуры, а также многогранность его творчества. Собственно, об этом часто упоминается в тех книгах и статьях, которые выходят в последнее время и, что важно, приобретают особую актуальность в связи с текущими культурными и интеллектуальными процессами.

Александр Зиновьев, чей 100-летний юбилей недавно отмечался, являлся человеком, о котором говорили, который привлекал к своей позиции заслуженное внимание, уже с самого начала профессиональной деятельности, относящемуся еще к 1950-м годам. Характерно упоминание Гусейнова, который отмечает, что фразы Зиновьева распространялись в студенческой среде в качестве своеобразного «фольклора»:

Автор этих строк начал учиться на том же факультете, на котором учился Зиновьев, на десять лет позже. Но и для нас его передаваемые из уст в уста шутки оставались веселым источником антидогматического вдохновения. Так, знаменитый одиннадцатый тезис К. Маркса о Фейербахе «Философы лишь различным образом объясняли мир, задача же состоит в том, чтобы изменить его» Зиновьев переиначил так: «Философы лишь различным образом объясняли мир, теперь же они и этого не делают». Ленинское определение: «Материя есть объективная реальность, данная нам в ощущениях» он дополнил лишь одним словом, и получилось: «Материя есть объективная реальность, данная нам в ощущениях Богом. [3, с. 9–10]

К его личностным чертам относились с одной стороны интеллигентность, умение прислушиваться к собеседнику, но в то же время и стремление четко обозначить, сформулировать собственную позицию и не просто ее сформулировать, но и донести ее — отстоять. Безусловно, все эти личностные характеристики сказались и на формировании того широкого круга интересов, которым отличался А. Зиновьев. Защитив диссертацию «Восхождение от абстрактного к конкретному (на материале «Капитала» К. Маркса)», являясь в дальнейшем автором монографий, затрагивавших логическую проблематику: «Философские проблемы многозначной логики» (1960); «Логика высказываний и теория вывода» (1962); «Основы научной теории научных знаний» (1967); «Комплексная логика» (1970); «Логика науки» (1972); «Логическая физика» (1972); «Логические правила языка» (1975, совместно с Х. Весселем на немецком языке), он живо интересовался другими областями человеческого знания. Яркий пример, относящийся к 1960-м годам, т. е. времени, когда Зиновьев был еще только начинающим преподавателем приводит Петр Петрович Барашев. Будучи приглашенным преподавателем МФТИ, в введении которого было проведение семинаров по марксистско-ленинской философии, а также руководство — работа со студентами по написанию ими «философских» рефератов — он активно обращался к различной проблематике, в том числе и чисто математической и физической, чем поражал студентов. Он выделялся среди преподавателей философии тем, что беседовал о сути академических занятий студентов, интересовался содержанием их дипломных работ. [2, с. 117]

Приведем небольшое воспоминание о содержании его семинаров:

Уже на первом занятии (после звонка) на примере уравнения Шрёдингера он дал нам наглядно понять, как велика роль математической логики в естествознании и, в частности, в интересующей нас физике. Все дальнейшие занятия (весной

на пятом курсе в 1958/59 учебном году и осенью на шестом курсе в 1959/60 учебном году по 17 в каждом семестре) были уникальными — всегда это был своеобразный сплав физики, логики и, конечно, философии... [2, с. 120]

Но подтверждают высказанное наблюдение о многогранности философа и последующая его работа и труды, посвященные исследованию социальных вопросов. В связи с этими трудами выделяется и новаторская форма исследования — социологический роман. В это форме написаны его знаменитые «Зияющие высоты», «Светлое будущее», «В преддверии рая» и т. д.. Были сформулированы оригинальные концепты, среди которых: «Логическая социология». Все это, дополняемое довольно сложным жизненным путем, включающим эмиграцию, возвращение на Родину, привлекает внимание исследователей к личности А. Зиновьева. Без преувеличения говорится о его феномене [18], еще требующего пристального изучения. [1, с. 25] В фокус исследования часто попадают его вышеперечисленные труды, принесшие ему широкую известность. Тем не менее, думается, интересным и значимым с точки зрения понимания становления мыслителя, формирования его теоретического аппарата — может быть обращение к его более ранним, самым первым работам. Говоря о ранних работах, несколько произвольно, но не без логики, следует обратить внимание на, растянувшийся почти в 10-лет период между защитой кандидатской диссертации в 1954 году и докторской диссертации в 1962 году. В это время появляются первые статьи в академических журналах, а также монографии.

Среди статей в академических журналах, конечно, не могут не привлекать к себе внимания статьи в журнале «Вопросы философии». Указанный журнал не нуждается в особом представлении: основанный в 1947 году — он является и по сей день центральным отечественным журналом философской тематики. В интересующее нас время этот журнал еще являлся важной площадкой для коммуникации, причем не только «профессиональных» философских кадров, руководства, но также и общественности, интересующейся философскими вопросами. Так, в журнале публиковались исследовательские статьи, заметки об академической жизни, рекомендации, вопросы читателей журнала и ответы на них. Данный материал особенно ценен при воссоздании контекста, в котором формировался А. Зиновьев. В связи с этим к задачам настоящей статьи относится не только описание перечисленных статей мыслителя, но также и соотнесение их для полноты картины с текстами, размещавшимися на страницах журнала, начиная с 1953 года.

СТАТЬИ АЛЕКСАНДРА ЗИНОВЬЕВА В «ВОПРОСАХ ФИЛОСОФИИ»

Какие же статьи в указанный период с 1954 по 1962 год появлялись в «Вопросах философии» за подписью Александра Зиновьева? Какова их тематика и содержание, как они соотносились с выходом монографических работ?

Отвечая на первый вопрос, необходимо отметить, что за без малого десять лет на страницах рассматриваемого журнала появляется не так много работ

Зиновьева, первые из них относятся к 1959 году, т. е. ко времени, когда с момента защиты кандидатской диссертации — прошло 5 лет. Первые тексты относились даже не к статьям, но к разделу имевшихся тогда в журнале заметок о научной жизни: «Научные сообщения и публикации». Интересно, что в 1959 году выходит сразу две заметки. В 3-м и 9-м номерах помещаются следующие заметки Зиновьева: «Проблема значений истинности в многозначной логике», а также «О математической лингвистике». Последняя являлась сообщением о прошедшем в Ленинграде научном совещании, где, тем не менее, Зиновьев высказывает и свои соображения относительно заявленной тематики.

Статья же за подписью Зиновьева появляется только год спустя — в 1960 году, ее тема: «Логическая модель как средство научного исследования». Отметим, что написана она в соавторстве с Исааком Иосифовичем Ревзиным (1923–1974). Ревзин — исследователь, который в это время активно работает с темами структурной лингвистики, его особенно интересуют языковые модели. Собственно, в 1962 году будет написана его монография «Модели языка», а в 1964 году он защитит диссертацию на соискание степени доктора филологических наук по теме: «Модели языка и их использование в структурной типологии славянских языков». Если обратиться к тем монографическим работам, которые были подготовлены Зиновьевым в то же время, мы обнаружим частичное пересечение интересов двух исследователей, очевидно способствовавшее выходу совместной статьи. Так, в этом же, 1960 — году выходит работа «Философские проблемы многозначной логики», а в 1962 году — «Логика высказывания и правила вывода», защищенная в ученом совете Института философии АН СССР в качестве докторской диссертации. [19, с. 730]

Стоит отметить, что после столь плотной публикации заметок и статей последует 3-х летний перерыв. Следующая статья, уже без соавторов — выйдет в 1964 году. Ее тема также будет касаться методологии науки: «О применении модальной логики в методологии науки».

Теперь обратимся к содержанию указанных текстов, нас интересуют статья «Логическая модель как средство научного исследования», а также два сообщения: «Проблема значений истинности в многозначной логике», «О математической лингвистике».

В случае со статьей стоит отметить тематику, которая, по сути своей, является гносеологической. Это важно, поскольку на ранних этапах своего творчества Зиновьев часто определяется как логик. Однако, если он и занимался логическими и математическими проблемами, то в связи с их философским основанием и применимостью, например при осмыслении гносеологических вопросов теории науки. Об этом свидетельствует также и название уже упоминавшейся монографии, вышедшей в 1960 году — «Философские проблемы многозначной логики». Рассматриваемая статья является важным свидетельством: приступая к обсуждению поставленного вопроса, Зиновьев очерчивает проблематическое поле: гносеологическая сущность метода моделирования, которая с одной стороны в общем ясно раскрыта, но оставляющая, тем не менее, ряд частных вопросов. Один из этих вопросов — это знаковые, формальные, называемые затем Зиновьевым — логические, модели, распространяющихся

в самых разных науках: физике, генетике, физиологии и лингвистике. [7, с. 82] При том, что в статье заявляется о разработанности общей темы моделирования как метода научного исследования, перед тем как перейти к частному вопросу, с обращением к различным примерам расставляются акценты: моделирование применимо, когда речь идет о рассмотрении *сложных* систем, модели также являются лишь средством получения знаний, но не самими знаниями. В связи с последним пунктом ставится проблема: принято, что в основе метода моделирования лежит метод аналогии, заключающийся в установлении аналогии между объектом и его моделью, однако, сама аналогия не способна охарактеризовать логический переход. [7, с. 83] После этого Зиновьев отмечает посредничество человеческого сознания в процессе установления аналогизирующего соответствия:

Для установления связей соответствия объектов необходимо, таким образом, отражение их в сознании человека, устанавливающего соответствие. Так что если уж ставить вопрос о соблюдении принципов философской теории отражения, то это следует усматривать в отношении объектов к человеческому сознанию, а не в отношении между объектами, которое, хотя и было установлено с участием человека, однако может быть рассмотрено и само по себе. [7, с. 84]

Таким образом, в конечно итоге речь идет об интерпретации, которая подобна переводу с одного языка на другой: с языка модели на язык оригинала. [7, с. 85]

Во второй части статьи Зиновьев вместе со своим соавтором Ревзиным, выделяя при этом две группы моделей: объекты и знаковые или логические модели, обращаются к различным примерам последних на материале лингвистики. Они показывают, что «интерпретация знаний, полученных при оперировании логической моделью (например, выводов из аксиом), выступает как интерпретация знаков и последовательности знаков самой модели», а следовательно при работе с такими моделями не обязательно обращаться к физической составляющей, можно опираться исключительно на правила логики и первоначальное описание модели. [7, с. 90]

В своей первой работе-заметке на страницах журнала Зиновьев обращается к проблеме значений истинности в многозначной логике. В чем видит автор принципиальную и именно философскую проблему? Предметом его интереса становится не двузначная логика, а именно многозначная логика, в ее трехзначном варианте, высказывания в рамках которой могут приобретать не только значения истинности или ложности, но также и иные, как, например, в случае с трехзначной логикой — и не истина, и не ложь. Следствием развития таких логик стали появляющиеся труды, обосновавшие индетерминизм, а также оспаривавшие универсальность логических высказываний, призывающие учитывать их область применения. Понятие истинности важно для Зиновьева, он пытается рассмотреть его в нескольких аспектах, выделяя таких два: формальный и связанный с интерпретацией логических высказываний.

В случае с формальным аспектом указанные выше проблемы и не могут возникнуть, как об этом написано в тексте:

В первом случае в качестве модели многозначного высказывания (если, конечно, в логической теории фигурирует именно высказывания) в имеющейся литературе берется физический объект и его возможные различные состояния (три и более) <...> В этом случае никаких затруднений философского порядка не возникает, поскольку все дело здесь сводится к выяснению соотношения значений истинности, и, соответственно, состояний объектов, которое оказываются более сложным, чем в случае двухзначных высказываний [9, с. 133].

Перейдем ко второму аспекту и сразу отметим, что, говоря об интерпретации формальных построений, Зиновьев выделяет несколько значений этого понятия. С одной стороны он говорит об интерпретации как о моделировании многозначных высказываний и их связей (логическое понимание), а с другой стороны как разъяснение или определение того, что из себя представляют дополнительные значения истинности высказываний (философское понимание). [9, с. 132]

Последний случай имеет место именно тогда, когда «многозначная логика выступает именно как теория высказываний (суждений), когда в качестве модели многозначных высказываний берутся именно высказывания, оцениваемые по их отношению к объектам, о которых в них говорится, — как истинные, ложные и т. п.». [9, с. 134] Пытаясь позитивно решить указанную проблему определения истинности высказываний, Зиновьев обращается к разным подходам и моделям, замечая при этом, что наибольшая сложность возникает в случае с третьим типом высказываний, которые и не истинные, и не ложные. [9, с. 134] В конечном итоге, делается следующий вывод: «Все рассмотренные варианты объединяет одна общая черта: многозначное по идее высказывание оказывается двухзначным, если его сопоставлять с данной предметной областью, с некоторой ситуацией». [9, с. 136]. При этом Зиновьев склоняется к корреспондентному понятию истины, как соответствия некоторой ситуации:

С точки зрения диалектического материализма истина есть соответствие значений объективной действительности. В исходном пункте, согласно этому пониманию, может быть принято определение (мы приводим лишь ориентацию выработки определения): высказывание истинно, если оно соответствует действительности (объекту), т. е. фактическое положение на самом деле таково, как об этом говорится в высказывании [9, с. 136].

Таким образом, проблема истинности значений в многозначных логиках решается за счет учета контекста высказываний, который позволяет интерпретировать высказывание как двухзначное при использовании корреспондентной теории истины.

Наконец, рассмотрим заметку «О математической лингвистике», в которой Зиновьев, как упоминалось выше, пишет о прошедшем в Ленинграде совещании, посвященном данной предметной области. С одной стороны, в данной заметке очерчивается предметное поле математическое лингвистики, но интересно, что Зиновьев также формулирует вопросы, которые, по его мнению, представляют наибольший интерес с философской точки зрения при решении проблем, связанных с математическими методами описания языка:

статистические методы описания языка и модели языка. Эти же вопросы, с его точки зрения, являются «одними из центральных философских вопросов современного естествознания вообще, физики в особенности». [8, с. 136] И, как мы уже видели, в последствии вопрос о моделях языка приведет к исследованию логических моделей и их применимости в науке.

Какие можно сделать выводы относительно рассмотренных работ? Несколькими общими замечаниями: обратим внимание, на осведомленность Зиновьева в естественно-научной и математической проблематике. Это, конечно, с одной стороны объяснимо, если учитывать логическую специализацию автора, однако, несмотря на это работы демонстрируют вектор на постановку и решение гносеологических проблем, возникающих в предметной области философии науки. Если говорить о частностях, то представляется, что наибольший интерес в контексте будущего творчества Зиновьева привлекают его рассуждения о моделях и их свойствах.

КОНТЕКСТ ТВОРЧЕСТВА : НА СТРАНИЦАХ ЖУРНАЛА «ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ»

Выше уже отмечалось, что сам по себе журнал «Вопросы философии» — является уникальным свидетельством эпохи. Являясь для своего времени площадкой для дискуссии, он обнаруживает самые разные позиции и мнения на своих страницах, даже, если речь идет о вполне официальных и программных текстах. В последнее время появляются исследования, цель которых проследить ход этих творческих обсуждений на страницах, напомним, официального журнала советской философии. [см. 17]. Но именно последний статус также очень важен — это был официальный журнал, который отражал требования к советской философии, ее положение в обществе, направления развития.

Преследуя задачу воссоздания философского контекста, в котором проходили ранние годы творчества А. Зиновьева, уместно обратиться к различного рода материалам, появлявшимся в это время в журнале. О каких материалах может идти речь? Во-первых, это, как правило, анонимные рефераты, в которых отражались оценки состояния философского творчества в конкретный момент, описывались прерогативные области исследования. Во-вторых, заметки, помечавшиеся в конце выпусков «Вопросов философии». В этих заметках можно найти описание жизни на разных философских факультетах, дискуссии относительно вопросов философского образования: его состояния и потребностей в изменении. В третьих, очень показательные материалы информационного свойства. Например, в «Вопросах философии» в интересующую нас эпоху публиковались перечни издаваемой философской литературы, а также защищаемых кандидатских и докторских диссертаций. Обзор тематики, которой были посвящены диссертации и книги — очень многое могут сказать о самой эпохе. Наконец, статьи, которые публиковали на страницах журнала, конечно, показательны, в особенности их тематика и аргументация.

Первое, что бросается в глаза при рассмотрении последних — это, конечно, широта тематического поля, а также явная идеологическая ангажированность некоторых материалов. К примеру, в 50-е годы можно встретить тексты со следующими заголовками: «Живой белок в свете современных исследований биохимии» (А. С. Конилова, М. Г. Крицман) [12], «Агентура американского империализма» (акад. А. М. Деборин) [4], «Бертран Рассел — оруженосец империализма» (Э. Кольман). [11] В рассмотрении авторов журнала попадают вопросы экономического, политического, социологического, физического, собственно, философского характера.

Показательны в этом отношении и те диссертации по философии, которые защищались в указанное время. Возьмем для анализа информацию о диссертациях первой половины 50-х годов (с 1951 по 1954 годы), это то самое время, когда Зиновьев только писал еще свою кандидатскую диссертацию, которая успешно прошла процедуру защиты в 1954 году. Особенный интерес здесь представляют докторские диссертации, поскольку они, по своей сути, представляют передний край развития той или иной дисциплины. Учитывая их немногочисленный характер приведем их перечень:

1951–1952 гг. [5, с. 230]

Ликвидация противоположности между городом и деревней и пути преодоления существенного различия между ними. Гапочка П. Н. (Институт философии АН СССР)

Развитие марксистской теории на опыте революций 1948 года. Ойзерман Т. И. (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова)

Роль практики в развитии научных понятий и их значение в познании мира и в практической деятельности людей. Курсанов Г. А. (Институт философии АН СССР)

Общественно-политические, философские и эстетические взгляды Н. А. Добролюбова. Наумова М. А. (Академия общественных наук при ЦК КПСС)

Передовая общественно-политическая и философская мысль в Белоруссии второй половины XIX века. Луцицкий И. Н. (Институт философии АН СССР)

Учение о характере и его формировании в условиях социалистического общества. Филатов В. С. (Институт философии АН СССР)

Мировоззрение Т. Г. Шевченко. Новиков М. И. (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова)

Философия Гельвеция, ее значение в идейной подготовке французской буржуазной революции 1789–1794 и утопического социализма и коммунизма XIX века. Момджян Х. Н. (Институт философии АН СССР)

Мировоззрение Лукреция. Светлов В. И. (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова)

1953–1954 гг. [6, с. 197]

Некоторые проблемы исторического материализма. Константинов Ф. В. (Институт философии АН СССР)

Социалистическое содержание и национальная форма советской культуры народов СССР. Мординов А. Е. (Институт философии АН СССР)

Проблема свободы и необходимости в свете марксизма. Гароди Р. (Институт философии АН СССР)

Логические законы мышления. Савинов А. В. (Институт философии АН СССР)

Воля и ее воспитание. Селиванов В. И. (Институт философии АН СССР)

Учение И. П. Павлова об условных рефлексах и марксистско-ленинская теория понимания. Пипуныров П. Н. (Ленинградский государственный университет)

Борьба В. И. Ленина против махизма в России и ее значение для критики современной буржуазной философии. Алексанян Т. А. (Институт философии АН СССР)

Общественно-политические и философские воззрения русский просветителей второй половины XVIII века. Щипанов И. Я. (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова)

Борьба Мечникова за материализм в естествознании. Острянин Д. Ф. (Институт философии АН СССР)

Мировоззрение К. А. Тимирязева. Колодяжный В. И. (Институт философии АН СССР)

Мировоззрение К. А. Тимирязева. Платонов Г. В. (Институт философии АН СССР)

Отметим, что в перечень диссертаций 1953–1954 года также попали работы, упомянутые в списке 1951–1952 годов: Филатова В. С. и Наумовой М. А.. Как видно из списка существовало несколько центров, в которых осуществлялась работа над докторскими диссертациями: Институт философии АН СССР, Московский государственный университет им. М. И. Ломоносова, Ленинградский государственный университет. А тематика работ довольно разнообразна. Тем не менее, согласно списку за эти годы было защищено всего 20 диссертаций, из которых 13 можно соотнести с проблематикой исторического материализма. Также нет диссертаций, которые бы напрямую соотносились с вопросами эстетики и религиоведения (в варианте того времени — научного атеизма), что позже будет выделено в качестве проблемы.

Если рассматривать кандидатские диссертации, то их тематика в большей степени разнообразна: мы находим такие темы, как «Роль науки в развитии общества (Перловский А. А.), «Язык и нация» (Ханазаров К. Х.), «О конкретности истины» (Сухов Г. С.), «О корнях пережитков капитализма в сознании людей» (Ушаков Н. Н.).

Защиты кандидатских диссертаций осуществлялись в различных институтах. Так в списках за 1951–1954 годы можно встретить: Институт философии АН СССР, Академию общественных наук при ЦК КПСС, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Ленинградский государственный университет имени А. А. Жданова, Московский государственный педагогический университет, Ленинградский педагогический университет имени А. И. Герцена, Уральский государственный университет имени А. М. Горького, Казанский государственный университет, Киевский государственный университет, Белорусский государственный университет, Казахский государственный

университет имени С. М. Кирова, Тбилисский государственный университет, Ереванский государственный университет, Военно-политическую академию, Государственный институт театрального искусства.

На страницах журнала периодически появляются оценивающие заметки о подготовке философских кадров и преподавании философии. Рассмотрим нисколько таких материалов.

Начнем с развернутого и анонимного текста, вышедшего в 1953 году и посвященного проблеме преподавания марксистской философии в советских Высших учебных заведениях. [14] Заметим интересную особенность текста — это регулярная отсылка к авторитету Ленина-Сталина, а также коммунистической партии, выступающей «заказчиком» в образовании. В качестве иллюстрации тезиса обратимся к последней фразе:

Смелая, беспощадная, невзирая на лица, критика недостатков и ошибок, может нашим преподавателям решительно улучшить преподавание философии, а следовательно поднять на более высокий уровень все дело идеологического воспитания кадров советской интеллигенции, как того требует Центральный Комитет партии [14, с. 90].

Далее, согласно тексту можно говорить именно о проблеме: для преподавания философии в увеличивающемся количестве вузов не хватает преподавателей [14, с. 88], а качество их подготовки даже в формальном отношении оставляет желать лучшего: около половины преподавателей кафедр общественных наук, к которым и относилась философия — не имеют ученых степеней и званий. [14, с. 89] Данную статью во многом можно назвать острой и откровенной. В тексте приводится прямая критика как управленческой политики, так и рутинной преподавательской деятельности конкретных людей и целых институций. К имеющимся недостаткам, которые характеризуют, согласно анонимному автору, образовательный процесс в области марксистской философии относятся несколько моментов. Во-первых, это начетничество и оторванность от практики [14, с. 84]. Приведем характерное высказывание:

Лекторы чаще всего ограничиваются пересказом известных текстов. Вместо того, чтобы раскрыть и показать на ярких, взятых из самой жизни примеров, великое значение философии марксизма, многие лекторы читают лекции по старым конспектам, написанным серым, суконным языком, не заботясь о логической четкости изложения. Многие преподаватели не учитывают возросших требований студентов, часто игнорируют потребности живой мысли нашей молодежи, самой передовой и любознательной молодежи в мире, с жадностью воспринимающей великие идеи Ленина-Сталина по их трудам, по первоисточникам [14, с. 85].

Среди причин такого положения дел автор работы видит подработки преподавателей, которые работают в нескольких местах, что мешает им в подготовке к занятиям. В пример приводятся даже заведующие кафедрами, руководящие двумя кафедрами в разных учебных заведениях одновременно. [14, с. 87] Так, например, на кафедре философии Государственного института театрального искусства количество совместителей составляло 70%. В следствие этого звучит призыв: «с совместительством нужно покончить». [14, с. 89]

Во-вторых, к недостаткам в преподавании философии приводит отсутствие научной критики и дискуссий. [14, с. 88] К этому добавляется отсутствие учебников, хорошо проработанных программ, но, что важно, и деятельность «халтурщиков-бракоделов» в преподавании.

Перейдем к следующему тексту — анонимному сообщению, которое предварают в 1955 году перечень защищенных докторских и кандидатских диссертаций и критикует процесс защиты диссертаций, прямо утверждая, что «состояние, в каком находится подготовка научных кадров по философии, еще не может быть признано удовлетворительным». [13, с. 193] Такой вывод делается на основе утверждений о снижении требований к работам, которые носят часто компилятивный характер. К недостаткам существующего положения дел автор относит также то, что большинство работ посвящено исторической тематике, но уровень и та тематика, к которой были обращены исследователи вызывают неудовлетворенность. Среди тем в этой области, которые еще только требуют разработки: методологические проблемы истории философии, история философии Китая и Индии, античная философия, а также история материализма XVII–XVIII веков. [13, с. 195]

Интерес представляет описание причин, приведших по мнению автора статьи к такой ситуации: недостаточный уровень подготовки философских кадров, не получающих конкретных знаний в какой-либо специальной области науки:

Невозможно разрабатывать проблемы исторического материализма, без знания политэкономии и истории, проблемы диалектического материализма — без знания естественных наук, проблемы истории философии — без знания истории и истории науки и культуры, проблемы эстетики — в отрыве от изучения истории искусств [13, с. 195].

Свидетельство, характеризующее изменение ситуации, появляется в 1960 году. Это анонимная статья, само название которой очень показательно: «Подготовку философских кадров — на уровень современных задач!».

В этом тексте, с одной стороны дается оценка проделанной работы с 1955 года и нужно сказать, что в целом она выглядит положительной: повысился уровень научно-исследовательской работы [15, с. 21], заметно повысился теоретический уровень кандидатских и докторских диссертаций [15, с. 26]. Но при этом, последующие конкретные замечания показывают, что сохраняется наличие существенных проблем.

Какой видится задача философии? По тексту за ней, обратим внимание — общественной наукой, закрепляются две глобальные задачи. Первая из них — охватить процессы развития наук, уловить логику их развития и правильно ориентировать их развитие, определить принципиальные основы взаимодействия множества отраслей знания и предостеречь от ошибок. Таким образом, философия (марксистско-ленинская) выступает как идейная основа теоретического мышления естествоиспытателей. [15, с. 19] Но вторая задача — это в образовании, как и любой общественной науки: «настоячиво добиваться того, чтобы каждый студент овладевал марксистско-ленинской теорией как творческим, неразрывно связанным с жизнью учением, умел руко-

водствоваться важнейшими положениями этой теории в своей практической деятельности». [15, с. 21]

Тем не менее, ряд обстоятельств, с точки зрения автора статьи — мешали решению этих задач. Помимо административных проблем — количества факультетов и кафедр, ведущих соответствующую подготовку, вопросов с распределением, выделяется сложность с формированием учебных планов. До последнего момента они являлись многопредметными: перегруженными предметами абсолютно разной направленности, что приводило к поверхностной подготовке студентов-философов. Стоит сказать, что в тексте положительную оценку получают новые учебные планы Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова и Ленинградского государственного университета. Так, новый план Московского университета предполагает изучение чисто философских дисциплин в течение 50% учебного времени, остальная часть отдается естественнонаучным циклам: физико-математическому и биологическому. При этом в физико-математический цикл вошли такие предметы, как: высшая математика, общая физика, атомная физика, ядерная физика, квантовая механика, а в биологический: физика, химия, основы современной биологии, анатомия, физиология человека, физиология высшей нервной деятельности, биофизика, дарвинизм. [15, с. 22]

Добавим к проблемам предшествующих учебных планов неудовлетворительную постановку практической подготовки. В качестве варианта решения проблемы демонстрируется опыт Московского университета, организовавшего практику в виде чтения пропагандистских лекций на предприятиях Москвы. [15, с. 25]

Как отдельная проблема выделен вопрос с квалификацией преподавательских кадров, качеством их научно-исследовательской работы. Так, в институтах, подчиняющихся министерствам высшего и среднего образования союзных республик, 44% преподавателей философии не имеют ученых степеней и научных званий. [15, с. 28] Но защищаемые диссертации также получают негативную оценку:

Надо решительно повысить требования к диссертационным работам по философии. До сих пор в большинстве кандидатских диссертаций нет серьезной разработки новых проблем. Часто берутся уже «отработанные» темы диалектического и исторического материализма, в которые стремятся втиснуть новые факты лишь для иллюстрации тех или иных законов, категорий и понятий. Выбор тем из-за отсутствия должной координации носит зачастую произвольный характер и приводит к недопустимому параллелизму [15, с. 27].

Обратим внимание на замечание относительно «недопустимого параллелизма». Примером чего-то подобного можно назвать наблюдаемый выше случай с докторскими диссертациями, когда в 1953–1954 годах в Институте философии АН СССР было защищено две диссертации на одну тему «Мировоззрение К. А. Тимирязева».

Критику вызывает и тематика защищаемых диссертаций, среди важных и перспективных для философии, но не разработанных тем видятся: «Политическая организация общества в период развернутого строительства комму-

низма», «Сочетание материальных и духовных стимулов общественного производства в период перехода от социализма к коммунизму», «Закономерности развития мировой системы социализма», философское обобщение прогресса науки и техники. [15, с. 25]

Представленные выше три критических текста демонстрируют схожую риторику в описании философии, ее задач и ее проблем, некоторые из которых являлись хроническими: уровень научно-исследовательской работы, качество преподавательской работы, преподавательских кадров. Через призму рассмотренных текстов можно охарактеризовать философию, как общественную дисциплину — идеологическую основу в образовании и науке, как следствие, основными функциями которой являются методологическая и идеологическая. Обсуждая последнюю функцию стоит отметить, что в данном случае философы выступают как ретрансляторы того дискурса, который формируется «казачком» — партией и правительством. Так, например, в первом рассматриваемом выше сообщении можно встретить такие фразы:

Произведение товарища Сталина «Экономические проблемы социализма в СССР» — это боевая программа перестройки всей нашей работы, всей нашей деятельности, в том числе и преподавательской работы. <...> В связи с выходом гениальных трудов И. В. Сталина «Марксизм и вопросы языкознания», «Экономические проблемы социализма в СССР», по-новому осветившие многие коренные проблемы философии, выявилась необходимость пересмотра старых программ и старых методов преподавания общественных наук, в том числе и марксистской философии [14, с. 62].

Мы видим, что труды Сталина напрямую меняли саму программу философских исследований, обозначали их направление, но и последняя рассматриваемая статья, появившаяся уже много после смерти Сталина — заканчивается двумя характерными фразами: «Большие и развернутые задачи выдвигает развернутое строительство коммунизма перед философскими кадрами нашей страны. <...> Отдать все силы и умение для выполнения поставленных партией задач — высокий долг философских кадров нашей страны». [15, с. 30]

И «постановка задач» — здесь не столько фигура речи, сколько отсылка к программе действий, которая формулировалась для общества в целом партией и правительством в рамках партийных съездов и пленумов партий. Приуроченные к этим мероприятиям, на страницах «Вопросов философии» появлялись соответствующие материалы, даже названия которых иллюстративны: «Задачи советских философов в свете решений сентябрьского Пленума ЦК КПСС» [10], «XX съезд и вопросы идеологической работы» [20], «Практика развернутого строительства коммунизма — основа философских исследований» [16].

Для характеристики контекста философского творчества в рассматриваемые годы обратимся к названным текстам. Два из них описывают результаты работы съездов, а один — пленума ЦК КПСС. Пленумы — собрания, проводившиеся в перерывах между съездами. Все эти тексты имеют схожую структуру, в начале осуществляется пересказ основных дискуссий и решений пленумов или съездов, далее — объяснение их значения для исследовательской деятельности в области философии.

Первый упомянутый текст «Задачи советских философов в свете решения сентябрьского Пленума ЦК КПСС» представляет собой пересказ доклада заместителя директора Института философии АН СССР А. Ф. Окулова, озвученного в Академии общественных наук при ЦК КПСС. Автор доклада констатирует, что центральный вопрос данного пленума, касающийся развития сельского хозяйства, является важным и своевременным, но при этом «эта важнейшая тема марксистской философии за последнее время мало привлекала внимание философов». [10, с. 211] Это является признаком оторванности философов от жизни и этот недостаток требует исправления. В качестве решения — предлагается расширить и пересмотреть тематику диссертаций и научно-исследовательских работ: «Партия ждет от советских философов боевых работ по теоретическим проблемам, вытекающим из сентябрьского Пленума ЦК». [10, с. 213] В качестве дополнения к напечатанному докладу приводятся реплики участников собрания в Академии общественных наук. Так, доцент И. С. Шариков отметил, что те амбициозные задачи, которые поставлены Пленумом — это призыв советским философам «показать источники могущества советского строя и мобилизовать народ на наиболее полное использование этих источников». [10, с. 214] К теоретическим вопросам, которые приобретают значение относится тема производственных отношений как главного двигателя производственных сил.

В своих репликах аспиранты подвергли критике некоторых из присутствующих профессоров за отрыв в исследованиях от практики, недостаточно глубоком освещении тем, как например — о переходе от социализма к коммунизму, а также недостаточном внимании к вопросу о союзе рабочего класса и крестьянства. [10, с. 214]

В заключение профессор Ц. А. Степанян отметил, что партийные решения в сочетании с классиками марксизма-ленинизма требуют глубокого изучения, «опираясь на них, советские философы должны творчески разрабатывать новые теоретические проблемы и тем самым всемерно способствовать коммунистическому строительству в нашей стране». [10, с. 217] Примечательно, что автор заметки В. М. Каирян добавил комментарий: все обсуждение было недостаточно конкретным, «многие выступающие ограничились общими пожеланиями и не дали положительного творческого освещения затронутых вопросов, что явилось серьезным недостатком большинства выступлений». [10, с. 217]

Теперь обратимся к материалам, освещающим работу съездов, а именно — XX и XXI. Нужно сказать, что сами по себе эти собрания имеют большое политическое значение, так, известно, что на XX съезде (1956 год) произошло осуждение культа личности Сталина, а на XXI съезде (1959 год) провозглашена победа социализма и намечено движение к коммунизму.

Эти вехи отражены на страницах журнала «Вопросы философии». Однако в тексте, посвященном XX съезду, прежде всего акцент ставится на вопросах мирного сосуществования систем: капиталистической и социалистической, предотвращении открытых конфликтов, а также вопросов о формах перехода различных стран к социализму. И, тем, не менее, вопрос о культе личности не только поднимается в рамках общего замечания о его

вредности и умалении роли народных масс и партии вследствие его доминирования [20, см. с. 8], но также эта тема позволяет наметить пути дальнейшего развития философии, которая должна в противовес предшествующему периоду отказаться от начетничества, сопутствовавшего культу личности, поскольку последний, по сути, приводит к практике «схоластических построений». Философия же должна ориентироваться на саму жизнь и ее практику: «Нелепо полагать, что философы могут свои выводы делать путем простого выведения одних умозаключений из других, абстрактного анализа непререкаемых истин». [20, с. 18] Но практикой для философии, как отрасли знания провозглашается, прежде всего, естествознание и различного рода аспекты политической экономии социализма (в связи с упоминавшимися вопросами перехода к коммунизму):

Формы связи философии с практикой разнообразны, и среди них должна занимать почетное место и форма непосредственного контакта, непосредственного личного изучения философом фактов на заводе и колхозе, учреждении и школе и т. д. Особенно это относится к философам исторического материализма, которые недостаточно изучают практику социалистического и коммунистического строительства. <...> В значительной степени это относится и к философам, работающим в области диалектического материализма, которые, в частности, обязаны изучать и разрабатывать вопросы своей науки, категории и законы диалектики, на основе изучения политической экономии социализма, оказывая помощь экономистам в применении диалектического метода к исследованию экономики социалистического общества [20, с. 19].

Помимо, собственно, формулировки приоритетных направлений и форм исследования, сопряженных с практической составляющей, в тексте, что важно, упоминается о воспитательной функции философии, отмечается, что перед ее представителями стоит задача усиления пропаганды и популяризации марксистско-ленинского мировоззрения. [с. 20]

Заканчивается же данное сообщение довольно оптимистично — с акцентом на том, что XX съезд открыл возможности для идеологических работников (среди них философы) широкие возможности преодолеть свое отставание, создав условия для творческого мышления, каких никогда раньше не было. [20, с. 20]

Рассмотрим также материал, посвященный XXI съезду партии: «Практика развернутого строительства коммунизма — основа философских исследований». В этом материале по аналогии с предыдущим сначала описываются основные дискуссии съезда, но далее уточняются задачи, которые были поставлены перед философами.

Первой такой задачей является воспитание человека, чему способствует распространение знаний о марксистско-ленинской философии среди широких слоев населения. [16, с. 7] Здесь также повторяется тезис, что философские исследования должны быть связаны с естествознанием:

Теоретические выводы всех наук должны быть философски осмыслены и отражены в проблематике философии. При этом не только философия обогащается достижениями конкретных наук, но и науки поднимаются на новую ступень благодаря органической связи с марксистско-ленинской философией [16, с. 9].

Здесь, в этом тексте, намечается поворот к разработке не только общих проблем методологии науки, но также и описанию философских вопросов конкретных дисциплин, причем в сотворчестве с представителями этих дисциплин. Помимо этого, в конце статьи возникает требование «критики буржуазной философии и социологии».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

С одной стороны можно отметить повторяющиеся тезисы программных текстов о философии: ее задача быть в большей степени связанной с практикой и движением в таком направлении является активизация просветительской деятельности, непосредственная работа преподавателей среди «широких масс», либо же в области исследовательской деятельности — учет достижений естественных наук их осмыслением.

В этом смысле проблематика, касающаяся гносеологических вопросов философии науки, которая проявляется в трудах Зиновьева на страницах журнала «Вопросы философии» — вполне вписывается в общий контекст. Отметим, тем не менее, одну особенность — это неоднозначная интерпретация тезиса о проверке практикой, которая может возникать в связи с видением Александром Зиновьевым логических моделей, которые, являясь инструментом научного исследования, не требуют обращения к физическим аспектам, и для которых достаточны лишь элементы теоретического построения моделей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Афонасов Н. Логическая социология как реальность: к вопросу о судьбе философии Александра Зиновьева // Логос. 2022. № 6, С. 23–52 с.
2. Барашев П. П. Сверкнул как метеор (Как Зиновьев преподавал философию в МФТИ) // Александр Александрович Зиновьев / Под ред. А. А. Гусейнова. М.: 2009. С. 115–133
3. Гусейнов А. А. Александр Зиновьев. Энциклопедическая справка // Александр Александрович Зиновьев / Под ред. А. А. Гусейнова. М.: 2009. С. 7–19
4. Деборин А. М. Агентура американского империализма» // Вопросы философии. 1953. № 1. С. 151–168
5. Диссертации по философии, защищенные в 1951–1952 годах // Вопросы философии. 1953. № 1. С. 230–238
6. Диссертации по философии, защищенные в 1953–1954 годах // Вопросы философии. 1955. № 3. С. 197–211
7. Зиновьев А.А. И. И. Ревзин Логическая модель как средство научного исследования // Вопросы философии. 1960. № 1. С. 82–88
8. Зиновьев А.А. О математической лингвистике // Вопросы философии. 1959. № 9. С. 132–140
9. Зиновьев А. А. Проблема значения истинности в многозначной логике // Вопросы философии. 1959. № 3. С. 131–136

10. Каирян В. М. Задачи советских философов в свете решений сентябрьского Пленума ЦК КПСС // Вопросы философии. 1953. № 6. С. 209–217
11. Кольман Э. Бертран Рассел — оруженосец империализма // Вопросы философии. 1953. № 2. С. 168–183
12. Конилова А.С., Крицман М. Г. Живой белок в свете современных исследований биохимии // Вопросы философии. 1953. № 1. С. 143–151
13. О диссертациях по философии // Вопросы философии. 1955. № 3. С. 193–197
14. О преподавании марксистской философии в вузах // Вопросы философии. 1953. № 1. С. 82–90
15. Подготовку философских кадров — на уровень современных задач! // Вопросы философии. 1960. № 10. С. 18–28
16. Практика развернутого строительства коммунизма — основа философских исследований // Вопросы философии. 1959. № 3. С. 3–12
17. Соколов Е. Философия передовиц. Мераб Мамардашвили как советский философ // Логос. 2017. № 6. С. 1–22
18. Феномен Зиновьева. / А. А. Гусейнов, О. М. Зиновьева, К. М. Кантор. М.: 2002. 400 с.
19. Фокин П. Александр Зиновьев. Прометей отвергнутый. М.: 2016. 749 с.
20. XX съезд и вопросы идеологической работы // Вопросы философии. 1956. № 2. С. 3–18

*С. В. Слободковский**

МЕСТО ПОЛИТИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ ВЕРГИЛИЯ В ФИЛОСОФИИ В. СОЛОВЬЁВА**

Статья посвящена влиянию античной культуры на русскую политическую мысль. Основное внимание сосредоточено на анализе политических и философских воззрений римского поэта Вергилия и на восприятие его идей В. С. Соловьёвым. Наряду с общими морально-этическими сюжетами, поэзия Вергилия затрагивает целый ряд тем в сфере космогонии, законов истории, а также судьбы и долга человека. Именно универсальность Энея, героя поэмы Вергилия, привлекала Соловьёва. Он полагает, что Эней наряду с Авраамом, играл одну из важнейших ролей в деле формирования христианкой веры и европейской христианской цивилизации. В статье предпринимается попытка выявить степень влияния, оказанное римским поэтом Вергилием и его эпосом «Энеида», на политические и философско-религиозные представления Соловьёва.

Ключевые слова: История философии, Вергилий, В. Соловьёв, Энеида, Эней, Поэзия.

Slobodkovskiy S. V.

THE PLACE OF VIRGIL 'S POLITICAL VIEWS IN V. SOLOVYOV 'S PHILOSOPHY

The article is devoted to the influence of ancient culture on Russian political thought. The main attention is focused on the analysis of the political and philosophical views of the Roman poet Virgil and on the perception of his ideas by V. S. Solovyov. Along with general moral and ethical themes, Virgil's poetry touches on a number of topics in the field of cosmogony, the laws of history, as well as the fate and duty of man. It was the universality of Aeneas, the hero of Virgil's poem, that attracted Solovyov. He believes that Aeneas, along with Abraham, played one of the most important roles in the formation of the Christian faith and European Christian

* Слободковский Сергей Владимирович, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, аспирант; T.soer@mail.ru

** Исследование выполнено в рамках проекта РНФ № 21-18-00153 «Идея империи и идея революции: два полюса русского общественно-политического мировоззрения в философии и культуре XIX–XXI веков» (Санкт-Петербургский государственный университет).

civilization. The article attempts to identify the degree of influence exerted by the Roman poet Virgil and his epic «Aeneid» on Solovyov's political, philosophical and religious ideas.

Keywords: Philosophy, Vergil, Vladimir Solovyov, Aeneid, Aeneas, Poetry.

Древний Рим, его история, культура и многочисленные достижения в самых разных сферах, всегда был образцом для европейского человека. Эта далёкая и во многом непонятная для нас культура одновременно стала путеводной звездой и образцом для построения государства и организации общественной жизни всех европейских народов. Всякий раз, когда на территории Европы образовывалось крупное и устойчивое государство, вольно или невольно оно сравнивало себя с Римом. Благодаря этой укоренившейся традиции, идея Рима, величайшей империи, стала поистине символической для самых разных обществ, которые не имели к нему ни малейшего отношения. Например, мы можем наблюдать очевиднейшее римское влияние на символы государственной власти европейских народов, начиная от флагов, на которых очень часто изображаются разного рода птицы, похожие на римских орлов, до стандартного образа фасций, символа власти в древнем Риме, часто встречающегося на гербах государственных структур, отвечающих за исполнение законов. Титул императора, получивший широкое распространение в Европе, тоже берёт свое начало из римской истории и представляет собой подражание Риму. На повседневную жизнь людей Рим также оказал огромное влияние. Большая часть европейских законов и правил совместного сосуществования были заимствованы из системы римского права. Конечно, нельзя отрицать того, что это право понималось и трактовалось, исходя из повседневной практики конкретного народа, с учетом особенностей той культуры, которая его использовала, но базовые правовые нормы, всё же были заимствованы от Рима. Все эти факторы влияния римской культуры на культуру европейцев не только заставляют нас внимательно всматриваться во внешние проявления Римского мира, но и пытаться понять его внутреннее содержание. Что же такое есть Рим как идея? Каков смысл этой идеи за пределами внешнего имперского блеска, оставшегося в истории. Какова его роль в последующей жизни Европы? Чтобы ответить на эти вопросы нужно обратиться к римской философии и литературе, в центре которой находится наследие Публия Вергилия Марона и его поэма «Энеида».

Подобно тому как римская культура оставила свой след в истории Европы, так и «Энеида» оставила свой неизгладимый отпечаток на культурной жизни европейцев. Вергилий создал многогранный текст, отражающий самые разные сферы античной жизни. В поэме можно обнаружить и чисто философские темы, такие как формирование мира и рождение истории, и политические, связанные с тем фактом, что «Энеида» использовалась в идеологической политике римских императоров. В поэме очень ясно звучит мысль о том, что само путешествие Энея и все трудности, с которыми он столкнулся, в каком-то смысле являются только лишь фундаментом каких-то будущих свершений. Это то великое будущее Рима, в котором появятся две важнейшие фигуры его истории — божественный Цезарь и божественный Август. Намек на это можно угадать в диалоге Энея и Анхиза. Отец рассказывает своему сыну, о том какое

будущее ждет троянцев на землях Италии, высказывает пророчество об их потомках, среди которых и окажутся великие римские герои, Цезарь и Август. Этому пророчеству отведена большая часть шестой книги поэмы. Этот диалог можно считать выражением идеологии Рима, современного Вергилию, которую Вергилий смог выразить, связав легендарную историю Рима с современной ему ситуацией, умело оформив ее языком поэзии. Впрочем, сводить поэму Вергилия к таким идеологическим смыслам не совсем корректно, так как спектр затрагиваемых в ней тем много шире. Именно эта широта содержания сделала поэму Вергилия интересной для самых разных культур и разных мыслителей, не прошли мимо нее и великие русские мыслители и художники.

Прежде всего в этом контексте необходимо упомянуть А. А. Фета. Будучи прекрасным знатоком латыни, Фет перевёл на русский язык произведения целого ряда римских поэтов, таких как Гораций, Тибулл, Катулл и пр. Он работал и над переводом «Энеиды», который увидел свет в 1888 году. Это был не первый перевод «Энеиды» в России. До Фета на этом поприще трудились В. П. Петров, И. Г. Шершеневич, И. Е. Соснецкий и др. Всё это указывает на большой интерес к римской культуре в России. Весьма интересно, что в круг общения Фета входил и знаменитый русский философ В. С. Соловьёв, который также интересовался поэзией Вергилия. В чем же причины интереса Соловьёва к Вергилию и какой характер носило это увлечение? Если обратиться к переписке Соловьёва и Н. Н. Страхова, то внимание привлекает одно письмо от 20 мая 1887 года, в котором, кроме рассуждений философско-религиозного характера и сетований на цензуру, Владимир Сергеевич пишет следующее:

Теперь я занят составлением своей Philosophie de L'Eglise — Universelle а сверх того перевожу, с Афанасием Афанасиевичем, Энеиду. Я считаю отца Энея, с отцом всех верующих Авраамом, настоящим родоначальником христианства, которое (исторически говоря) явилось лишь следствием этих двух parental'й [3, с. 282].

Фраза, ненароком брошенная Соловьёвым Страхову, удивительна по своему смыслу: античный герой-язычник объявляется здесь «родоначальником христианства»! Нужно обратить внимание на то, что Эней в поэме неоднократно называется «отцом»; это его постоянное обозначение, наряду с именем «благочестивого». Зовётся он отцом не только по причине наличия у него сына Юла, но и потому, что он является «отцом» всех троянцев, т. е. тех, кто покинул вместе с ним Троию. Вергилий выражает эту мысль через слова героя Илионея, обращенные к царице Карфагена, Дидонне:

...Но если в море Ливийском
Ты погиб, наш отец, и нет надежды для Юла,
Мы к сицилийским пойдем проливам, откуда приплыли,
Будем готовых искать пристанищ в царстве Акеста»
Молвил Илионей, и опять вскричали дарданцы
Все как один [2, с. 555–558].

К образу Энея Соловьёв обращается и в других своих философских работах. Так в работе «Тайна прогресса» (1897) Соловьёв, пытаясь описать чело-

века, который должен пронести внутри себя, в будущее, бережное отношение к традиции и вере, пишет следующее строки:

«Если ты хочешь быть человеком будущего, современный человек, не забывай в дымящихся развалинах отца Анхиза и родных богов. Им был нужен благочестивый герой, чтобы перенести их в Италию, но только они могли дать ему и роду его и Италию, и владычество мира. А наша святыня могущественнее Троянской, и путь нам с нею дальше Италии и всего земного мира» [4, с. 621].

Из приведённой фразы понятно, что под благочестивым героем понимается Эней, который перенес в Италию веру троянцев в отеческих Богов, он становится для Соловьёва аллегорией, призванной объяснить идею человека будущего. Но и это еще не все. В статье для энциклопедии Брокгауза и Эфрона «Всемирная монархия» Соловьёв снова обращается к образам Вергилия и к его Энею, он пишет следующее:

«Полной ясности идея всемирно монархии достигает у Римлян, твердо веривших в свое призвание покорить вселенную под власть одного закона и права. Эта идея увековечена в особенности Вергилием, который <...> возвращается к ней при всяком случае в своей «Энеиде», как к высшему вдохновляющему мотиву всей поэмы. Сам Юпитер говорит Венере про «римлян, вселенной владык, народ одетый тогой» [5, с. 929].

Здесь Соловьёв затрагивает сюжет первой книги поэмы, в которой Юпитер произносит свое знаменитое пророчество об исторической судьбе Рима. Эту тайну, скрытую во тьме веков, Юпитер раскрывает Венере, в ответ на её мольбу о благополучной судьбе троянцев и Энея, вынужденных скитаться по морям уже седьмой год. Энею предстоят ещё многочисленные испытания и войны прежде, чем слово Юпитера воплотится в мире окончательно. В главе «Смысл войны» книги «Оправдание добра», Соловьёв заключает, что идея всеобщего и вечного мира полной ясности достигает у римлян и ее увековечил Вергилий [5, с. 285].

Нельзя сказать, что в своих размышлениях о судьбе Европы Соловьёва затрагивает только Вергилия и Энея. Он упоминает самые разные эпохи Римской истории, вспоминает разных исторических деятелей Рима, но чаще всего использует образ Энея. Причина, по которой этот образ так интересен Соловьёву, очевиден. Судя по всему, Соловьёв увидел в поэме Вергилия близкие себе идеи соединения Запада и Востока в единое цивилизационное целое. В каком-то смысле такое соединение и совершил Эней. Приведя из-под Трои свой народ в Италию, он стал основателем западного мира. Рим и его культура понимались Соловьёвым как культура порядка, права и силы, на что он неоднократно указывает в своих работах. Но эта культура пуста без христианского наполнения. Историческое соединения этих двух начал и стало подлинной основой западной и русской культуры; именно это объясняет параллель между Энеем и Авраамом, которую Соловьёв проводит в письме к Страхову.

Можно задаться вопросом о том, с какого момента, можно говорить о начале влияния Вергилия, на Соловьёва. В предисловии ко второму изданию «Энеиды» в переводе Фета, которое вышло в 1902 году, мы можем прочитать следующие строки:

В такую, можно сказать, плачевную минуту бессилия, говоря выражениями древних, — музы нежданно послали нам незаменимого помощника в лице Вл. Серг. Соловьёва, превосходно владеющего русским стихом, при тонком эстетическом чутье и основательном знании латинского языка. Шестую книгу мы переводили с ним общими силами, а затем, в видах выигрыша времени, разделили труд, и седьмая, девятая и десятая книги вполне переведены им [2, с. VIII–IX].

Если учесть, что Соловьёв присоединился к работе над поэмой Вергилия в 1887 году, как следует из его письма к Страхову, а «Энеида» в переводе Фета вышла в 1888 году, то получается, что Фет и Соловьёв за год совместно перевели четыре книги. Причем участие Соловьёва в этом деле не кажется формальным. Вспоминая, что большая часть упомянутых выше рассуждений Соловьёва об Энее и Вергилии появляются уже после опубликованного перевода 1888 года, можно предположить, что работа с Фетом над «Энеидой», оказали на Соловьёва весьма серьёзное влияние.

Эней предстаёт в размышления Соловьёва в качестве отца западного мира, поскольку он пронес в себе знание о вере в отеческих богов и установил порядок в Италии; именно это роднит его с Авраамом, являющимся, по словам Соловьёва, отцом всех верующих. Вместе, Авраам и Эней выступают для Соловьёва двумя столпами европейской христианской культуры, к которой принадлежит и русская культура.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вергилий. Энеида / Пер. А. А. Фета. 2-е изд. Часть I. I–IV. СПб.: Изд-во А. Ф. Маркса. 1902. 230 с.
2. Вергилий. Буколики. Георгики, Энеида. Библиотека античной литературы. М.: Художественная литература, 1979. 550 с.
3. Соловьёв В. С. Письма в 4 т. / Под ред. Э. Л. Радлова. Т. 1. СПб.: Тип. т-ва «Общественная Польза» 1908. 282 с.
4. Соловьёв. В. С. Сочинения в двух томах. Том II. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. М.: Правда. 1989. 730 с.
5. Соловьёв. В. С. Собрание сочинений в двух томах. Электронное издание. Том II. М.: 2013. 1403 с.

DOI 10.25991/VRHGA.2023.4.4.005

УДК 141:276 (172.3)

*М. И. Рухмаков**

СТРАНИЦЫ РУССКОЙ «АВГУСТИНИАНЫ»: Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ И И. В. ПОПОВ

В статье рассматриваются два подхода к изучению личности блаженного Августина в магистерской диссертации философа и правоведа кн. Е. Н. Трубецкого «Мирозерцание блаженного Августина» (1892) и докторской диссертации профессора Московской духовной академии И. В. Попова «Личность и наследие блаженного Августина» (1916). Подчеркивается, что оба автора связывали своеобразие взглядов гиппонского епископа с его оригинальным религиозно-философским мировоззрением, однако, если Трубецкой пишет о социальной обусловленности мирозерцания Августина, то Попов делает акцент на внутренних психологических особенностях личности христианского мыслителя. Специальное внимание уделяется местам из биографии Августина, по которым оба отечественных исследователя расходились во мнении. Отдельно отмечается, что монография И. В. Попова об Августине, несмотря на свою несомненную значимость для истории русской патристики, до сих остается фактически лишенной отдельного подробного исследования.

Ключевые слова: философское наследие блж. Августина, русская патрология, борьба христианства с язычеством, теократия, манихейство.

Rukhnikov M. I.

PAGES OF THE RUSSIAN «AUGUSTINIANA»: E. N. TRUBETSKOY AND I. V. POPOV

The article examines two methods to the study of the personality of St. Augustine in the master's thesis of the philosopher and jurist E. N. Trubetskoy «Worldview of St. Augustine» (1892) and in the doctoral's thesis of professor of the Moscow theological academy I. V. Popov «The personality and legacy of St. Augustine» (1916). The article notes that both authors linked the uniqueness of the views of the Bishop of Hippo with his original religious and philosophical worldview, but if Trubetskoy writes about the social conditionality of Augustine's worldview, then Popov focuses on the internal psychological features of the personality of

* Рухмаков Матвей Игоревич; аспирант кафедры истории русской философии философского факультета; Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова; boratdo18@gmail.com

a Christian thinker. Special attention is paid to places from Augustine's biography on which both domestic researchers disagreed. The author submits that Popov's book on Augustine, despite its undoubted significance for the history of Russian patristics, remains virtually devoid of a separate detailed study.

Keywords: St. Augustine's philosophical legacy, Russian patrology, the struggle of Christianity with paganism, theocracy, Manichaeism.

1

Личность и философское творчество Аврелия Августина, епископа гиппонского (354–430) по прошествии многих веков остаются крайне востребованными не только у узкого числа специалистов, но и в целом внутри мирового философского и теологического сообществ. Современный исследователь Дж. Хейкинг в своей книге об Августине исчерпывающе ответил на вопрос, почему фигура христианского мыслителя спустя полторы тысячи лет по-прежнему вызывает неподдельный интерес: «Первая и непосредственная причина заключается в том, что он является одним из основателей западной интеллектуальной традиции, и западная цивилизация черпает свою форму из его мыслей» [8, р. 1]. Относительно же внутрироссийской ситуации можно говорить о постепенном возникновении в нашем интеллектуальном пространстве своего рода спонтанного «августинизма», начиная с конца XVII в. — на волне серьезного сначала католического, а позднее и протестантского влияния в области научного богословия**.

Пик русской «августинианы», безусловно, пришелся на вторую половину XIX — начало XX в. — именно в этот период российские патрологи и медиевисты начинают активную работу по самым разным направлениям обширного августинова наследия. К отдельному направлению можно отнести и биографическое. Поскольку Августин несомненно представляет собой особый тип личности — неординарной и рефлексивной, прошедшей сложный жизненный путь, являющейся одновременно памятником своей эпохи и выделяющейся из нее. Это подтверждает стабильный даже в наши дни интерес в исследовательской литературе к уточнению подробностей жизни мыслителя, регулярный выход новых биографических монографий о нем.

В числе первых авторов, попытавшихся показать взаимосвязанность августиновой личности со своеобразием его религиозно-философских взглядов, был кн. Е. Н. Трубецкой (1863–1920), который посвятил духовной эволюции и формированию взглядов Августина отдельную главу в своей магистерской диссертации «Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Миросозерцание блаженного Августина» (1892). Еще одна заметная попытка реконструкции взглядов Августина через призму его личности была предпринята в докторской диссертации «Личность и наследие блаженного Августина» (1916) профессора Московской духовной академии, крупного

* Подробнее о ходе изучения наследия блж. Августина в России см. обзорную статью прот. Павла Хондзинского [5].

богослова и патролога начала века, будущего новомученика Ивана Васильевича Попова (1867–1938). Его грандиозный и не дошедший до нас полностью^{*} 800-страничный труд об Августине до сих пор остается незаслуженно обделенным специальным вниманием исследователей^{****} притом, что книга была высоко оценена современниками — за нее Попов был удостоен почетной премии им. митрополита Макария, и оказала определенное (до сих пор едва ли исследованное) влияние на дальнейшее развитие православной богословской мысли XX в. Предложенный Поповым портрет блж. Августина также примечателен тем, что при его составлении им критически разбирались и иные подходы к анализу личности христианского апологета, в частности, в вышедшей двумя с половиной десятилетиями ранее монографии Трубецкого. По итогу, мы можем говорить о наличии в русской «августиниане» кон. XIX — нач. XX в. как минимум двух отличных историко-философских подходов к изучению личности гиппонского епископа.

2

Если обратиться теперь подробнее к труду об Августине Е. Н. Трубецкого, то в первую очередь бросится в глаза то, что главное значение в вопросе формирования августинова мировоззрения им отдается именно внешним факторам — исторической эпохе, африканской среде, воспитанию в семье и т. д. Это объясняется тем, что русский философ ставил перед собой задачу показать предпосылки для формирования латинского теократического идеала уже в сочинениях Августина, который в свою очередь стал выразителем тенденций, сложившихся в Западной Римской империи конца IV–V вв.

Отдельное внимание Трубецкой обращает на двойственную христианско-языческую среду, в которой рос Августин, видя в нем типичное воплощение контрастов североафриканской общины того времени, и противоречивость духовного наследия отца Церкви, на которую указывают многие его исследователи, он считает продолжением раздвоения тогдашнего общества Северной Африки. Эти североафриканские контрасты, по мнению Трубецкого, Августин наблюдал с самого рождения в своей родной семье, будучи «сыном развратного африканца-язычника и христианской святой» [2, с. 21]. Современный исследователь В. М. Тюленев замечает, что, действительно, изучение семьи Августина позволяет нам говорить о сочетании в нем двух социокультурных стратегий, однако, именно мать Августина, Монику, следует считать носительницей «африканской» идентичности, в то время как его отец избрал пути романизации

^{*} П. В. Ходзинский предполагает, что план не сохранившегося второго тома труда Попова гипотетически должен был соответствовать его плану изложения учения Августина из лекций по патрологии см.: [4, с. 58].

^{**} Насколько можно судить, за исключением уже упомянутой статьи 2022 года прот. Павла Хондзинского «Портрет учителя Запада в интерьере синодальной эпохи: диссертация И. В. Попова о блаженном Августине» на сегодня об «Августине» Попова не написано отдельных работ на русском или других языках.

для себя и для сына [см. 3, с. 45–46]. Ряд зарубежных специалистов даже полагают, что можно говорить о близости св. Моники донатизму [см. 9, р. 159].

Далее, описывая жизненный путь Августина, Евгений Трубецкой разделяет известную точку зрения на личность учителя Церкви, согласно которой тот до своего крещения вел распущенную греховную жизнь, «повторя грехи своего рода, где целомудрие считалось чем-то постыдным» [2, с. 23]. Философ замечает, что испытанная в молодости сила злого начала наложила серьезный след на все дальнейшее мировосприятие Августина в виде чувства тяжелого родового и социального греха, довлеющего над человеческим существом, но вместе с тем от матери у него сохранился и особый опыт христианской благодати. Как пишет Трубецкой, после страстной молодости в жизни Августина резко наступил перелом в сторону острого пессимистического мироощущения, но он не уточняет конкретную причину такой перемены в характере Августина. Г. Чедвик полагает, что глубокая депрессия будущего христианского теолога была вызвана смертью близкого друга, из-за чего большую часть жизни его преследовал страх потерять друзей [см. 7, р. 12].

Во второй половине главы русский философ кратко касается наиболее важных событий, повлиявших на формирование мировоззрения Августина. Первым из них стало чтение цицероновского «Гортензия», благодаря которому в Августине складывается сознательная любовь к мудрости. К манихейству, по мнению Трубецкой, помимо пессимистичной дуалистической картины мира Августина привлек их рационализм, попытка дать разумное объяснение действительности вместо опоры на авторитет, и чувственно-фантастический характер их системы, соответствовавший горячему африканскому темпераменту будущего учителя Церкви. Но в конечном счете тот не нашел в их учении возможности спасения для человека, и тем более для всей общественной и вселенской организации.

Следующим большим увлечением в жизни Августина становится скептицизм — он признает правоту сомнений Новой академии в познавательных способностях человека. Однако, Трубецкой подчеркивает, что у Августина это был не абсолютный скептицизм, а «лишь временное и притом непродолжительное состояние колебаний и нерешительности» [2, с. 38], послужившее будущему христианскому проповеднику в качестве переходной ступени к неоплатонизму. Оценивая неоплатонические элементы системы Августина, Трубецкой приходит к выводу, что тот не становится в полной мере платоником, как и прежде скептиком. От них его отталкивала обезличенность божества, которое не приходит на помощь нуждающимся и не прощает прегрешений. Поэтому от неоплатонизма Августин, наконец, приходит к христианству и Церкви. Решающую же роль в деле перехода Августина в христианство сыграла фигура св. Амвросия Медиоланского. По мнению Трубецкого, именно св. Амвросий становится для Августина конкретным историческим воплощением христианской идеи и олицетворением могучей церковной организации.

В результате, как считает Евгений Трубецкой, мировоззренческое развитие Августина совершает полный круг, вернувшись к тридцати годам к христианскому мировосприятию, зерна которого были посажены еще в его детстве св. Моникой. Но весь пройденный им путь не остался бесследным, и уже

у Августина-христианина правовед находит противоречия платоновского дуализма, пессимизм манихейской картины мира и определенные элементы римского языческого права. Это позволяет отечественному автору заключить, что двойственность личности Августина соответствовала автору двойственности окружавшей его христианско-языческой среды, и что «Августин гораздо симпатичнее в своей «Исповеди», чем в своем учении: он привлекательнее в том, что он искал, чем в том, что он нашел» [2, с. 212].

3

В отличие от кн. Е. Н. Трубецкого, профессор МДА Иван Васильевич Попов отнесся к фигуре великого мыслителя христианского Запада с большей теплотой и одобрением, хотя, конечно, православному ученому были ближе тексты учителей Восточной Церкви. Он делает вывод, что только поистине гениальная личность могла в такой степени определить облик будущего, поэтому, не изучив личностные особенности Августина*, невозможно понять его систему. И если Трубецкой обращает в первую очередь на внешние факторы, то для Попова решающую роль играет оригинальность и самобытность психологического склада Августина, его врожденная наблюдательность, впечатлительность и способность к интроспекции [см. 4, с. 56–57], поскольку все что по ходу жизни было им пережито или изучено, «проходило через горнило его духа и получало печать его индивидуальности» [1, с. 7].

И. В. Попов выделяет три элемента, из которых складывается любая личность: прирожденный характер, воспитание и личные усилия и рассматривает каждую из этих сторон применительно к христианскому мыслителю. Помимо рефлексивности в числе главных черт характера Аврелия Августина Поповым называются: сентиментальность и нежность его эмоциональной жизни; врожденные правдивость и искренность; дружелюбие; тонкое эстетическое чувство; наконец, господствующее место в его внутренней жизни занимали чувство любви и жажда полноты бытия. Именно страстная жажда жизни, по мнению российского ученого, стала движущей идеей его философии: от поиска счастья в земной действительности к учению о высшем едином Благе.

Далее патролог разбирает вопрос влияния на Августина воспитания и различных впечатлений, полученных в детстве. В противовес Трубецкому Попов придерживается точки зрения, что внешняя жизнь Августина протекала без значительных потрясений и разочарований. Он критикует подход историков, пытающихся объяснить религиозную драму блаженного Августина двойственностью языческо-христианских влияний и общественными контрастами, под впечатлением которых тот рос, прямо ссылаясь на книгу Трубецкого, — «К сожалению, эта заманчивая и многообещающая концепция не находит для себя оправдания в «Исповеди» блж. Августина» [1, с. 39].

* П. В. Хондзинский указывает на непосредственную близость Попова петербургской психологической школе нового богословия и влияние на него в годы учебы в МДА фигуры вл. Антония (Храповицкого) см.: [4, с. 65].

Еще одним принципиальным отличием от Трубецкого у Попова, исследующего философские взгляды Августина прежде всего с позиций православного богословия, является точка зрения, что будущий епископ никогда не был убежденным язычником. По мнению Попова, в вопросах веры колебания Августина по ходу жизни касались только вопроса о природе Богочеловека и свойствах божественной субстанции. Более того, он настаивает, что основы христианской веры всегда теплились в недрах души Августина, и поэтому богослов никогда не был совершенно неверующим.

Переходя к анализу жизненного пути Августина, Попов, как и Трубецкой, поворотным моментом называет чтение в девятнадцатилетнем возрасте Цицероновского «Гортензия». До этого основной мотив жизненных устремлений богослова, по его оценке, составляли ярко выраженная чувственность, гордыня и тщеславие. П. Браун в своей известной биографии Августина также обращает внимание на то, что тот рос очень впечатлительным юношей, остро желавшим, чтобы его приняли сверстники [см. 6, р. 23]. Впрочем, Попов не склонен рисовать этот период в совсем мрачных чертах, замечая, что в прежних биографических сочинениях излишне сгущают краски, говоря о «развратной молодости» Августина.

Главной причиной перехода Августина в манихейство Попов называет обещания ими глубоких религиозных откровений, причем обоснованных рационально, но считает при этом, что одним рационалистическим характером их учения нельзя объяснить столь продолжительное пребывание отца Церкви в данной секте — в этом месте он также напрямую спорит с выводами Трубецкого, ссылаясь на то, что в своих апологетических текстах гиппонский епископ прямо пишет о том, что обещания манихеев о рациональной системе были ложны**.

Пережив религиозное разочарование, Августин приходит к скептицизму — здесь Попов, наконец, солидарен с Трубецким, что скептицизм отца Церкви не был глубоким, и потому тот сумел довольно быстро его преодолеть. Психологические опоры скептицизма пали под влиянием личности св. Амвросия, а философские под действием неоплатонизма. Русский историк Церкви признает огромное влияние неоплатонизма практически на все аспекты философии Августина, но наиболее важным для развития его личности он определяет то, что благодаря неоплатоникам тот «научился выделять руководящие принципы познания и мыслить их в виде совершенно отвлеченных идей» [1, с. 142]. Овладев неоплатоническим методом анализа, Августин сумел проникнуть внутрь самого себя и там обнаружить Свет Истины, отождествив Истину, как руководящий принцип познания, с Богом.

Помимо этого, Попов отмечает, что к достижению тридцатилетнего возраста постепенно ослабевают черты характера Августина, довлевшие над ним в юношеские годы — неумеренность, гордыня, честолюбие и нетерпеливость.

* На наш взгляд Попов не совсем прав, говоря о том, что Августина в манихействе привлекала одна отрицательная сторона. Как пишет современный биограф Августина Дж. О'Доннелл, манихейство было по-настоящему страстным религиозным переживанием в его жизни см.: [10, р. 47].

Из состояния душевной усталости его вывело знакомство с неоплатонической философией, а после с текстом посланий апостола Павла. Попов обращает внимание, что именно благодаря им Августин сумел решить для себя последний момент, смущавший его в учении кафолической Церкви — принять идею Боговоплощения и проникнуться любовью ко Христу. «Полюбив Бога, блж. Августин нашел в Нем счастье и успокоение. Блаженное успокоение в любви к Богу и составляет содержание его новой личности» [1, с. 206], — заключает Попов.

Таким образом, если подводить итог сравнению подходов Трубецкого и Попова к изучению личности и учения блж. Августина, обоих авторов, помимо применения историко-генетического метода для изложения религиозно-философского мирозерцания Августина, объединяло желание целостно представить личность великого христианского мыслителя. Но если в работе Попова это обусловлено отказом от объяснения религиозной драмы Августина влиянием внешних факторов, желанием показать, что с детства «основные истины христианской веры глубоко коренились в его душе и из ее недр руководили его мышлением и волей» [1, с. 43], то у Трубецкого Августин является цельной личностью в своих противоречиях. Исходя из идеи социальной обусловленности взглядов Августина, философ приходит к выводу, что система Августина «до известной степени была навязана ему историей» [2, с. 211], нередко вступая в противоречие с его внутренним религиозным чувством.

В заключение, отметим, что оба труда Е. Н. Трубецкого и И. В. Попова, несомненно, выделяются из числа прочих отечественных книг конца XIX — начала XX века о великом учителе Церкви своей обстоятельностью и оригинальностью и заслуживают более пристального специального внимания современных исследователей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина // Труды по патрологии. В 2-х т. Т. 2. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. — 776 с.
2. Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Ч. 1. Мирозерцание блаженного Августина. — М.: Тип. Э. Лиснера и Ю. Романа, 1892. — 270 с.
3. Тюленев В. М. «Две Африки»: отражение конфликта идентичностей в текстах Аврелия Августина // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2022. — № 3 (40). — С. 36–58.
4. Хондзинский П., прот. Портрет учителя Запада в интерьере синодальной эпохи: диссертация И. В. Попова о блаженном Августине // Вопросы теологии. — 2022. — Т. 4. — № 1. — С. 54–73.
5. Хондзинский П., прот. Augustinus rossicus. Очерки русской августинианы XVIII — середина XX в. // Августин Гиппонский, блж. Творения: на латинском и русском языках. Т. 1. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2022. — С. 21–96.
6. Brown P. Augustine of Hippo: A Biography. — Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2000. — 548 p.
7. Chadwick H. Augustine of Hippo. A Life. — Oxford: Oxford University Press, 2009. — 198 p.

8. Heyking J. V. *Augustine and Politics as Longing in the World*. — Columbia, MO: University of Missouri Press, 2001. — 278 p.

9. Moore R. *O Mother, Where Art Thou? In Search of Saint Monnica // Feminist Interpretations of Augustine* / Ed. by J. C. Stark. — University Park, PA: Penn State University Press, 2007. — P. 147–166.

10. O'Donnell J. J. *Augustine: A New Biography*. — New York, NY: Harper Collins, 2005. — 414 p.

*А. А. Сафонов**

**«БУДУЩЕЕ ЦЕЛЬНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ»
ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО: ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ**

Данная статья представляет собой своеобразный опыт реконструкции того что Павел Флоренский назвал «будущим цельным мировоззрением». В ней рассматривается уникальное понимание мыслителем православной веры, предполагающее всеобъемлющий синтез самых разных областей человеческой деятельности. Особенное внимание уделяется его пониманию культуры и техники, как антиэнтропийной деятельности и борьбы за логос против хаоса. Рассматривается оригинальная гносеология, снимающая рационалистическую изоляцию субъекта и объекта и высшей целью познания ставившую бытие в Истине. Анализируются взгляды на науку, испытавшие большое влияние аритмологии Н. Бугаева и естественнонаучного стиля И. Гете и М. Фарадея. Отличительными особенностями здесь является возрождение пифагорейского понятия формы, холизм и ориентация на практику, что сближает взгляды Флоренского с синергетикой.

Ключевые слова: Павел Флоренский, Н. Бугаев, И. Гете, М. Фарадей, цельное мировоззрение будущего, всеединство, конкретная метафизика, аритмология, протофеномен.

Safonov A. A.

*«FUTURE INTEGRAL WORLDVIEW» BY PAVEL FLORENSKY:
AN ATTEMPT AT RECONSTRUCTION*

This article is a kind of experience of reconstruction of what Pavel Florensky called «the future integral worldview». It examines the thinker's unique understanding of the Orthodox faith, which presupposes a comprehensive synthesis of the most diverse areas of human activity. Special attention is paid to his understanding of culture and technology as an anti-entropic activity and the struggle for logos against chaos. The article also considers original epistemology of the philosopher, which removes the rationalistic isolation of subject and object and sets being in Truth as the highest goal of cognition. The article analyzes views of the philosopher on science that have been greatly influenced by N. Bugaev's arrhythmology

* Сафонов Андрей Анатольевич, магистр философии, преподаватель философии Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта; andreyaletya87@yandex.ru

and the natural science style of I. Goethe and M. Faraday. Distinctive features here are the revival of the Pythagorean concept of form, holism and orientation to practice, which brings Florensky's views closer to synergetics.

Keywords: Pavel Florensky, N. Bugaev, I. Goethe, M. Faraday, integral worldview of the future, unity, concrete metaphysics, arrhythmology, protophenomenon.

В своем автореферате П. Флоренский пишет, что своей жизненной задачей видит «проложение путей к будущему цельному мировоззрению» [11, Т. 1, с. 37–43]. К этой теме он возвращался неоднократно, к примеру, в работе «У водоразделов мысли» он говорит о «философской антропологии наших внуков», которая должна возникнуть «когда плотно сомкнется цепь ведения с преданием седой древности и всецело оправдается общечеловеческий опыт». [13, с. 37]

Но что же из себя представляет собой это цельное мировоззрение?

Мы живем во время, когда наследие русского Леонардо наконец-то получило признание. Самым разным направлениям его мысли посвящены сотни статей, диссертаций, его идеи заинтересовали ряд западных исследователей (Н. Валентини, G. Accarini, G. Adler, S. Cassedy, B. Forte и др.) [см. 1, с 180–181]. Однако все это флоренскианское возрождение не выходит за границы академической философии и теологии. Нельзя сказать, что на данный момент существует цельное мировоззрение, построенное на идеях философа, которое бы имело сколь либо значительное влияние на широкие массы.

Не является ли создание такого мировоззрения главной задачей, которую о. Павел адресовал будущим читателям?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, нам нужно наметить общие контуры этого мировоззрения, выявить его ключевые узлы.

П РА В О С Л А В И Е

Невозможно говорить об искомом мировоззрении вне этого пункта, хотя в нем нет на первый взгляд чего-то связанного именно с мыслью Флоренского.

О православной вере как ключевом столпе мировоззрения говорили С. Уваров, А. Хомяков, И. Киреевский, Ф. Достоевский, К. Леонтьев, Н. Данилевский, Н. Бердяев, С. Булгаков, Е. Трубецкой, И. Ильин и многие другие русские мыслители.

Что же особенно уникального в православии Флоренского?

Прежде всего следует отметить, что религия не является для него областью, подчиненной чему-либо: философии, политике, русской идее, традиции и пр. Для Флоренского религия — область абсолютно автономная, возвышающаяся над всеми прочими областями жизни и абсолютно самодостаточная: она не требует коррективов со стороны философии, не предполагает никаких компромиссов с современностью, научным мировоззрением и пр. в духе естественной или либеральной теологии. «Довольно философствовали, — говорит наш автор, — над религией и о религии, — надо философствовать в религии — окупившись в ее среде». [11, т. 2, с. 139].

Уникальность ситуации в том, что философствовать в религии решил человек с высочайшими эстетическими, культурными и научными запросами,

человек, единственной возлюбленной детства которого была природа, который не мыслил себя без науки даже во Христе: «И вижу я себя перед Кем-то беспристрастным и строгим, большим. И вдруг я, созерцаемый, воскликнул: «Я двоясь, я раздваюсь. Господи, не дели науки во мне от Христа! Я не могу быть с наукою без Христа, но я не могу остаться без науки!»». 1902.6.19» [7, с. 457]

Мучительная антиномия оставляет для молодого человека единственный путь: расширить место шатра своей веры до всех областей человеческой жизни, включая искусство, науку, технику, воплощая в жизнь ту полноту, которая сокрыта во Христе и должна наполнить все во всем.

В его магистральной работе «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах» потрясающе раскрывается эта идея всеобъемлющего синтеза во Христе: догмат о Троичности переплетается с философскими и лингвистическими исследованиями, формулами формальной логики и математики, теория красок Гете с размышлениями о бирюзовом сиянии Софии и т. д.

Все это очень созвучно строчкам из столь ценимого нашим философом Данте:

*«Я видел — в этой глуби сокровенной / Любовь как в книгу некую сплела /
То, что разлистано по всей вселенной: / Суть и случайность, связь их и дела, / Все —
слитое столь дивно для сознанья, / Что речь моя как сумерки тускла»* [3, с. 85–90]

ГНОСЕОЛОГИЯ

Интеллектуальный полюс, определяющий все направления интеллектуального пространства «Столпа и утверждения истины» и всего наследия П. Флоренского — вопрос об абсолютной Истине.

И здесь на первый взгляд нет ничего уникального. Кто из философов, тем более христианских, не размышлял об истине?

Уникален ответ: истина по Флоренскому не сводится к логической непротиворечивости или соответствию с фактами. Истина является абсолютным самодеказуемым Субъектом, и задача ищущих ее не в том, чтобы говорить о ней, а в том, чтобы пребывать в ней [12, 66]. Познать Истину значит быть в ней, т. е. быть сопричастным предвечной любви между ипостасями Троицы. В этой картине мира снимаются все проблемы рациональных систем, порожденные методологическим разделением субъекта и объекта.

«Иллюзионизму, субъективизму и психологизму он противопоставляет реализм как убеждение в транссубъективной реальности бытия: бытие непосредственно открывается знанию. Восприятия не субъективны, а субъектны, т. е. принадлежат субъекту, хотя и лежат вне его. Иначе говоря, в знании сказывается подлинная расширенность субъекта и подлинное соединение его энергии (в смысле терминологии XIV в.) с энергией познаваемой реальности». [11, т. 1, с. 37–43].

Таким образом, познание оказывается имманентным реальности.

В этом соединении ключ к понимаю цельного мировоззрения будущего. Своеобразной системой координат здесь является библейская заповедь: «возлюби Бога всем сердцем, всей душой и всем разумением своим и возлюби ближнего как самого себя» (Мк. 12:30). [2]

Чтобы познать Истину, нужно возлюбить ее, а возлюбивший не может не делиться той полнотой, к которой он получил доступ. В этом средоточии сплетены как в заветной дантовской книге все многочисленные интересы русского Леонардо: логика, математика, физика, философия, искусство, техника, лингвистика...

Подобный способ мысли не вписывался в современный мыслителю век дифференциации и специализации, в который даже два математика порой не могут понять друг друга. Флоренский понимал это как возвращение к средневековому миропониманию. Но средневековье здесь не предполагает обскурантизма и отказа от всех благ современности. Весь секрет в фокусе внимания: самые передовые научные и культурные явления обретают свое правильное положение в отношении к своему центру.

КУЛЬТУРА КАК РАЗНОСТЬ ПОТЕНЦИАЛОВ

Соотношение религии и культуры, духовности и творчества — одна из центральных проблем для мыслителей русского религиозного ренессанса.

В свойственной ему манере П. Флоренский разрешает дилемму христианства и культуры не исключаящим «или», но антиномическим «и».

«Основным законом мира Ф[лоренский] считает второй принцип термодинамики — закон энтропии, взятый расширительно, как закон Хаоса во всех областях мироздания. Миру противостоит Логос — начало эктропии. Культура есть сознательная борьба с мировым уравниванием: культура состоит в изоляции, как задержке уравнительного процесса вселенной, и в повышении разности потенциалов во всех областях, как условия жизни, в противоположность равенству — смерти». [11, т. 1, с. 37–43].

Таким образом, культура обретает в мировоззрении Флоренского духовное и космическое значение: это отвоевание у хаоса территории для Логоса, повышение «разности потенциалов», противостояние мировому уравниванию.

Примечательно, что подобные взгляды сочетаются у нашего автора с отрицанием культуры «как единого во времени и в пространстве процесса, с вытекающим отсюда отрицанием эволюции и прогресса культуры». [11, Т. 1, с. 37–43].

Очевидно, что культура как сознательная борьба с энтропией не есть абстрактная общечеловеческая культура. Для Флоренского очевидны разрушительные культурные тенденции. Особое внимание он в этой связи уделяет секуляризму и индивидуализму эпохи Ренессанса.

Дабы стать подлинно антиэнтропийной силой, культура должна вернуть к своему источнику — культу, причем свой истинный центр культ может иметь только во Христе.

Культуру, понимаемую так, можно воспринимать как воплощение царства Божьего на земле, расширение и возделывание сада Божьего. (В связи с этим особый интерес представляют размышления философа о сельскохозяйственным происхождении слова «культура».[см. 9])

Несмотря на призывы возвратиться к средневековому мировоззрению, Флоренский не отрицает даже такого пугавшего многих консервативных мыслителей явления как техника. Последняя становится у него одним из фронтов борьбы Логоса против хаоса. Более того, технические изобретения не противостоят человеку, а становятся неотъемлемой частью его жизненного мира, его органопроекциями.

АРИТМОЛОГИЯ, СКАЗОЧНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ В ДУХЕ И. ГЕТЕ И М. ФАРАДЕЯ, СИНЕРГЕТИКА

В сознании современного человека трудно соединить религиозно-мистическую и научную сторону цельного мировоззрения, понять его своеобразный археомодернизм. У Флоренского две стороны сосуществовали гармонично, и эта гармония определила уникальный стиль его философских и научных исследований.

Интересно, что ключи к тому, что Флоренский впоследствии назовет сказочным мировоззрением, дал ему сциентистски настроенный отец, размышляя об идее прерывности:

«Отец считал, что именно идея прерывности лежит пропастью между мировоззрением его поколения и тем, сказочным, мировоззрением чуда, к которому стремлюсь я. По мнению отца, доказать в явлениях природы прерывность — это и значит разбить позитивизм и провести в жизнь обратное. Он говорил, что эта идея прерывности направлена против того, что защищало он, но что он считал делом величайшей важности сделать попытку обосновать ее и полагает мои приемы, отвлеченно-конкретные, наиболее соответствующими потребностям нашего времени». [7, с. 119]

Идея прерывности и построенная на ней аритмология Н. Бугаева действительно сыграла решающее значение в формировании мыслителя. В юности он пишет работу «Об одной предпосылке мировоззрения», где предполагает, что идея непрерывности явилась парадигмальным зерном современной цивилизации, в ней коренятся рационализм, эволюционизм, позитивизм и прочие чуждые нашему герою направления мысли. Но двадцатый век, по мнению Флоренского, должен явиться веком фундаментальных сдвигов. На смену рациональному континууму, не оставляющему даже щелочки для необъяснимого, должен прийти мир пифагорейских форм.

Аритмология расширяется у Флоренского до фундаментальной философской метафоры: отныне наука перестает быть единственным способом объяснения реальности, одну за другой заполняющим все клеточки вселенского кроссворда, а становится символическим языком для описания отдельных

смысловых форм. Это, с одной стороны, дает место для альтернативных способов описания действительности, с другой — приземляет науку, смещает ее фокус внимания с абстракций к конкретной практической жизни.

Взгляды Флоренского по этому вопросу очень емко характеризует следующее его высказывание о занятиях теоретической физикой:

«Дух современной физики, с ее крайней отвлеченностью от конкретного явления и подменной [физического] образа аналитическими формулами, чужд мне. Я весь в Гете-Фарадеевском мироощущении и миропонимании [...] Физика будущего должна пойти по иным путям — конкретного образа. Она должна пересмотреть свои основные позиции, а не расти путем заплат на мышлении явно обветшавшем. Нет, и в Москве я не принял бы участия в работах, в современных работах, по физике, а стал бы заниматься космофизикой, общими началами строения материи, но как она дана в действительном опыте, а не как ее отвлеченно конструируют из формальных посылок. Ближе к действительности, ближе к жизни мира — таково мое направление. Ведь не без причины я ушел в свое время в электротехническое материаловедение» (из письма 23–25 апреля 1936 года). [1, с. 52–53]

Ориентацией на конкретику и настороженным отношением к абстракции Флоренский во многом обязан своим главным научным учителям — Гете и Фарадею.

Суть мировоззрения первого во внимании к феноменам, которые при должном внимательном взгляде уже объясняют себя, открывают проявляющиеся через них протофеномены. Яркий пример — знаменитое прарастение, архетипическая органическая форма, метаморфозами которой являются различные части растения. Так, лепесток — метаморфоза листа и т. д.

Научный подход М. Фарадея также отличается повышенной ориентацией на опыт. Отдельные его эксперименты, подобно гетевским протофеноменам, разрастаются до парадигмальных идей, как в случае хрестоматийного опыта с магнитом и катушкой, подарившего физике революционную концепцию поля.

XX век во много подтвердил предположения Флоренского о фундаментальном сдвиге парадигм. Кризис оснований в математике, теория относительности, квантовая физика пошатнули наивный сциентизм XIX века, все чаще научные законы стали пониматься как модели, нежели как истины в последней инстанции.

Отдельный интерес представляет соотнесение целостного мировоззрения и такого современного междисциплинарного направления, как синергетика.

Междисциплинарность, холизм, наличие гибких математических моделей, относительно независимых от фундаментальной науки, внимание к дискретным моделям, соотношение порядка и хаоса — все эти черты и темы сближают оба подхода.

Подобно авторам синергетического направления, работавшим зачастую за пределами классических дисциплин и делавших открытия на их стыке, П. Флоренский противопоставляет склонности современной ему науки к абстрактной систематике, контрапунктический подход, где отдельные темы тесно сплочены особой диалектикой. «Построение его — характера органического, а не логического, и отдельные формулировки не могут обособляться от конкретного материала». [11, Т. 1, с. 37–43]

Если классическую науку с ее ориентацией на системность можно уподобить некой фабрике познания, то мышление П. Флоренского скорее напоминает некий творческий хаос, воображение поэта соединяется здесь с практичностью естествоиспытателя.

«Темы набегают друг на друга, нагоняют друг друга, оттесняют друг друга, чтобы, отзвучав, уступить потом место новым темам... В сложении целого каждая тема оказывается так или иначе связанной с каждой другой: это круговая порука, ритмический перебой взаимопроникающих друг друга тем... Связующие отношения тут многократны, жизненно-органичны, в противоположность формальным, исчислимым и учитываемым связям рациональных систем, причем самые системы напрашиваются на уподобление канцелярскому механизму, с внешними и скучными, но точно определенными заранее отношениями. Напротив, та ритмика мысли, к которой стремится автор, многообразна и сложна множественностью своих подходов; но во всех дышит одно дыхание: это — синархия» [13, с. 16]

В приведенном отрывке П. Флоренский характеризует свой метод философской антропологии, который однако можно смело отнести к его естественнонаучным изысканиям, где, к примеру, узкоспециальная тема геометрической интерпретации мнимостей легко связывается с теорией относительности, литературными изысканиями о маршруте Данте и философии иконы.

Интересно сопоставить эти взгляды с рассуждениями И. Пригожина и И. Стенгерс о новой революции в естествознании, произошедшей в XX веке:

«Естественные науки избавились от слепой веры в рациональное как нечто замкнутое и отказались от идеала достижимости окончательного знания, казавшегося почти достигнутым. Ныне естественные науки открыты для всего неожиданного, которое больше не рассматривается как результат несовершенства знания или недостаточного контроля». [5, с. 254–255]

Конечно, невозможно поставить знак равенства между тем, что И. Пригожин и И. Стенгерс назвали «смутной картиной мира», и контрапунктическим подходом П. Флоренского, однако и там и там можно увидеть явную тенденцию к пониманию науки как открытой эвристической среды, «поэтического вопрошания природы» [5, с. 250], приходящему на смену царившему в классической науке представлению о природе как о «неком автомате». [5, с. 251]

МАТЕМАТИКА КАК КЛЮЧ К МИРОВОЗЗРЕНИЮ

Особенное значение в мировоззрении мыслителя играет математика. В одном из студенческих писем он называет ее ключом к своему мировоззрению:

«Математика для меня — это ключ к мировоззрению, такому мировоззрению, для которого нет ничего настолько неважного, чем не надо было бы заниматься, нет ничего не стоящего в связи с другим. При математическом мировоззрении нет надобности намеренно или бессознательно игнорировать целые области явлений, урезывать и достраивать действительное». [8, с. 175]

Подводя своего рода философский итог своему творчеству в автореферате, он напишет: «Мировоззрение Флоренского сформировалось главным образом на почве математики и пронизано ее началами». [13, т. 1, с. 37–43]

Важно понимать, что философ не ставил целью создание законченной философской системы по геометрическому образцу в духе Б. Спинозы и Х. Вольфа. Математика является для него своего рода хранилищем архетипов, универсальных структур, связывающих самые отдаленные уголки его философской ткани, которую он противопоставлял духу системы.

Характерный пример этого подхода — незаконченная идеографическая энциклопедия символов *Symbolarium*, в которой он рассматривает простейшие геометрические фигуры (точка, круг, спираль и т. п.) как своего рода символическую азбуку зрительных образов. «В них укладывается все разнообразие конкретных явлений, носящих символическое значение. Так значение вертикальной линии человеческого тела, колонны или дерева обусловлены «смыслом вертикальной линии вообще», графика кольца, венца, Стоухенджа укладывается в графике круга и т. д.». [11, т. 2, с. 573]

Другие яркие примеры — работа «Мнимости в геометрии», в которой проблематика геометрической интерпретации мнимых чисел расширяется до вопросов дантовской космологии; заметки о золотом сечении, в которых т. н. божественная пропорция становится универсальным законом воплощения целого. [11, т. 3, с. 169].

Математическая проблематика появляется у философа в самых неожиданных местах: теория групп применяется к вопросу о духовном возрастании личности [8, с. 281], история определения иррациональностей в математике становится примером интеллектуального подвига, преодолевающего ограниченность рассудка, теория трансфинитных чисел Г. Кантора — символом логико-онтологических отношений между относительным и абсолютным. [11, т. 1, с. 281] и т. д.

Взгляды П. Флоренского хорошо сочетаются с платонической линией в математике, получившей второе дыхание в XX веке благодаря работам П. Бернайса, К. Геделя и др.

Однако, если у большинства представителей математического платонизма последний сводится к онтологическому статусу математических объектов, у Флоренского они становятся идеальными формами, применимыми «повсюду, где только функционирует сознание» [11, с. 284]. Следует отметить, что мировоззрение Флоренского не останавливается на нейтралитете между областями науки и веры, обе сферы у него равно важны и должны обогащать друг друга. Наука как бы освящается в этой картине мира, она призвана стать на службу Духу.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, нам удалось наметить общие контуры цельного мировоззрения П. Флоренского, это:

— Уникальное понимание православной веры, распространяющее последнюю на все области человеческой жизни, включая культуру, науку и технику.

— Особенное понимание Истины как самодеказуемого субъекта (святой Троицы), познание которого предполагает соединение с Ним, т. е. любовь.

— Важная гносеологическая предпосылка: познание имманентно реальности;

— Понимание культуры как «разности потенциалов», играющей ключевую роль в борьбе за Логос против хаоса.

— «Сказочное мировоззрение», опирающееся на аритмологию, естественнонаучные подходы И. Гете и М. Фарадея. Наука в этой картине мира не претендует на полное объяснение действительности. Она является не более чем одним из символических языков и в то же время — неотъемлемой частью человеческой деятельности. Более того, наука включена в софийное всеединство, существует множество нитей, связывающих ее с религией, философией, искусством и т. д.

— Понимание математики как «ключа к мировоззрению», своего рода хранилище универсальных архетипов.

Естественно, объем данного исследования не дает охватить проблему реконструкции цельного мировоззрения в достаточном масштабе. Но уже сами шаги в этом направлении крайне актуальны сегодня, когда все острее встает вопрос о цивилизационном послании России.

Духовность, цельность, целомудрие, семейные ценности, возможность для синтеза науки и веры — все эти смыслы должны перестать быть кабинетными абстракциями и обрести конкретное воплощение. И в этом вполне может помочь наследие автора конкретной метафизики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Валентини Наталино. Павел Флоренский / Перевод: Ольга Хмелевская. Пер. с ит. (Серия «Религиозные мыслители»). — М.: Издательство ББИ, 2015.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — М., 2006.
3. Данте Алигьери. Божественная комедия / пер. с итал. М. Л. Лозинского. — М.: Наука, 1967. 627 с.
4. Половинкин С. М. П. А. Флоренский: Логос против Хаоса. — М., 1989. — (Рец.: Топорков А. Л. // Вопросы философии. — 1989. — № 12)
5. Пригожин Илья, Стенгерс Изабелла. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / Пер. с англ./ Общ. ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича и Ю. В. Сачкова. — М.: Едиториал УРСС, 2014. — 304 с.
6. Флоренский П. Мнимости в геометрии. Изд. Лазурь. — 1991. — 96 с.
7. Флоренский П. Из моей жизни. — М.: Академический проект; Гаудеамус, 2018.
8. Флоренский П. А. Флоренский П. В. Обретение Пути. Павел Флоренский в университетские годы. В 2 т. Т. 1 — М: Прогресс-Традиция, 2011. — 584 с.
9. Флоренский П. А. Органопроекция // Русский космизм: Антология философской мысли. — М.: Педагогика-Пресс, 1993.
10. Флоренский П. А. Собрание сочинений в 4 томах. — М.: Мысль, 1994.
11. Флоренский П. А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) / свящ. П. А. Флоренский; сост. и ред. игумен Андроник (Трубачев). — М.: Мысль, 2004. — 684 с.

12. Флоренский, П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи — М.: АСТ, 2007. — 633 с.

13. Флоренский П. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. — М.: АСТ, 2009. — 346 с.

14. Флоренский П. А.: pro et contra.// Составление, вступ. ст., примечания и библиогр. К. Г. Исупов. — СПб.: Изд-во РХГИ, 1996. — 752 с.

DOI 10.25991/VRHGA.2023.4.4.007

УДК 1 (091)

*А. В. Андреев**

«ПАСИ ОВЕЦ МОИХ» (Ин. 21: 15–17). АПОСТОЛ ПЕТР: ВЕРХОВНЫЙ ПАСТЫРЬ ИЛИ КАЮЩИЙСЯ ГРЕШНИК?

Текст Ин 21: 15–17, который считается одним из трех главных евангельских свидетельств о первенстве Петра, стал по-разному толковаться в процессе многовековой православно-католической полемики. Если Католическая Церковь продолжает рассматривать его как указание на верховное папство Петра, то Православная Церковь понимает его лишь как восстановление Петра в апостольстве.

По данным Нового Завета и древнего церковного Предания, Петр, с момента Воскресения Иисуса и до беседы на берегу Тивериадского озера, не считается отпавшим и сохраняет свое первенство. В то же время, троекратное вопрошание Иисуса «Любишь ли ты Меня?» несомненно соотносится с троекратным отречением Петра. По мнению автора, в Ин 21: 15–17 речь идет не о восстановлении Петра в апостольстве, а о вручении ему папского служения. При этом и как апостол, и как папский Христов стада Петр неизменно остается первенствующим.

Предлагаемое автором понимание данного текста подтверждается ссылками на творения западных и восточных церковных авторов, а также на свидетельства богослужебных текстов византийской традиции, используемых Православной и Греко-Католической Церквями.

Ключевые слова: Ин 21: 15–17, апостол Петр, папство, папское служение, экзегеза.

Andreev A. V.

«FEED MY SHEEP» (JOHN 21: 15-17). APOSTLE PETER:
CHIEF SHEPHERD OR PENITENT SINNER?

The text of John 21:15–17, which is considered one of the three main gospel testimonies of the primacy of Peter, began to be interpreted in different ways in the process of century-old

* Андреев Алексей Вячеславович, лицензиат священной теологии (STL), преподаватель, Высшая Католическая Духовная Семинария «Мария — Царица Апостолов», г. Санкт-Петербург; aav.proprius@gmail.com

Orthodox-Catholic controversy. If the Catholic Church continues to consider it as a reference to the supreme pastorate of Peter, then the Orthodox Church understands it only as the restoration of Peter in the apostolate.

According to the New Testament and ancient Church Tradition, Peter, from the moment of the Resurrection of Jesus until the conversation on the shore of Lake Tiberias, is not considered to have fallen away and retains his primacy. At the same time, Jesus' thrice asking «Do you love Me?» undoubtedly correlates with Peter's threefold denial. According to the author, John 21:15–17 does not refer to the restoration of Peter in the apostleship, but to the assignment of the pastoral ministry to him. At the same time, both as an apostle and as a shepherd of Christ's flock, Peter invariably remains the first.

The understanding of this text proposed by the author is confirmed by references to the works of Western and Eastern church authors, as well as to the evidence of liturgical texts of the Byzantine tradition used by the Orthodox and Greek Catholic Churches.

Keywords: John 21: 15–17, Apostle Peter, shepherd, the pastoral ministry, exegesis.

Рассказ Евангелия от Иоанна 21: 15–17 о беседе воскресшего Иисуса с Петром на берегу Тивериадского озера традиционно понимался Церковью как одно из указаний на первенство верховного апостола. Подтверждение этому мы находим как в творениях церковных авторов, начиная, по крайней мере, с III в. (у св. Киприана), так и в других свидетельствах церковного Предания. Однако, в процессе многовековой межконфессиональной полемики, развивавшейся после прискорбного разделения Церкви, постепенно оформились два противоположных подхода к пониманию указанного текста. Из них первый, условно говоря, католический, продолжал рассматривать текст Ин 21: 15–17 как указание на вручение Петру власти верховного пастыря Церкви. Второй же, условно говоря, православный, все больше акцентировал внимание на соответствие трех вопросов Иисуса трем отречениям Петра. После того, как, на Тайной вечери, Петр уверял Иисуса в самоотверженной любви к Нему (Мф 26: 31–35; Мк 14:27–31; Лк 22: 31–34; Ин 14: 37–38), он в ту же ночь трижды отрекся от Господа, движимый страхом (Мф 27: 69–75; Мк 14: 66–72; Лк 22: 55–62; Ин 18:25–27). Троекратный вопрос воскресшего Иисуса к Петру «Любишь ли ты Меня?» безусловно коррелирует с этим отречением. На это обстоятельство также имеются многочисленные указания в церковной письменности ...

В данной статье представлен критический анализ Ин 21: 15–17 с привлечением данных как католической, так и православной экзегезы, а также элементов литургического предания византийско-славянской традиции.

1. Текст Ин 21:15–17 и особенности его понимания в католической и православной традициях

Напомню сам евангельский текст. После Своего Воскресения Господь является ученикам во время рыбной ловли на море Тивериадском, благодаря чудесному улову апостолы узнают Его, затем происходит совместная трапеза.

Когда же они обедали, Иисус говорит Симону Петру: Симон Ионин! любишь ли ты Меня больше, нежели они (*αγαπᾷς με πλεον τουτων*)? Петр говорит ему: так, Господи! Ты знаешь, что я люблю (*φιλω*) Тебя. Иисус говорит ему: паси агнцев Моих (*βοσκε τα αρνια μου*). Еще говорит ему в другой раз: Симон Ионин! любишь ли ты Меня (*αγαπᾷς με*)? Петр говорит Ему: так, Господи! Ты знаешь, что

я люблю (*φιλω*) Тебя. Иисус говорит ему: паси овец Моих (*ποιμαίνε τὰ πρόβατά μου*). Говорит ему в третий раз: Симон Ионин! любишь ли ты Меня (*φιλεῖς με*)? Петр опечалился, что в третий раз спросил его: «любишь ли Меня?», и сказал Ему: Господи! Ты все знаешь; Ты знаешь, что я люблю (*φιλω*) Тебя. Иисус говорит ему: паси овец Моих (*βόσκει τὰ πρόβατά μου*) [38, с. 318–319]*.

Католическая экзегеза, выделяя слова «Паси овец Моих» (а также указывая на весь контекст главы, где Петр снова проявляет свое первенство, беря повсюду инициативу в свои руки) [6, с. 177], указывает, что этими словами Спаситель передал Петру служение верховного папства. При этом считается, что Господь простил Петра за его троекратное отречение еще раньше**. Само же падение было Им попущено, чтобы научить Петра снисхождению и сделать более способным к верховному папству, о передаче которого здесь и говорится. Когда же Господь называет его «Симон Ионин», это официальное имя апостола придает Христовым словам большую торжественность и значимость.

Критическая традиция, представленная в Православии, также обращает внимание на троекратное вопрошание Господа «Симон Ионин, любишь ли ты Меня?». «Симон Ионин», обращаясь к Петру Спаситель, называя его прежним именем, как бы показывая, что он теперь не достоин называться «Скалой», или «Петром» [14, с. 785]. Диалог Иисуса с Петром понимается как восстановление Петра в апостольском достоинстве, из которого он ниспал после своего троекратного отречения. К этому добавляется отрицание того, что Иисус дает Петру верховное папское служение***.

Эта точка зрения сохраняется в Православной Церкви и сегодня.

II. Анализ Ин 21: 15–17 в новозаветном контексте

Что в этой связи можно сказать, обращаясь к новозаветным данным?

Прежде всего, опираясь на само евангельское повествование, нельзя отрицать той возможности, что Петр уже действительно был прощен и восстановлен в апостольстве (хотя возникает вопрос — было ли это апостольство «полноценным» до нисхождения Святого Духа в Пятидесятницу?). На основании чего можно прийти к таким выводам? На основании того, что:

* Сомнений в подлинности и сохранности текста нет. Единственное разночтение, имеющее место в ряде рукописей — «Симон, сын Иоаннов» (в стихах 15, 16, 17) [см.: 37, с. 220].

** Или же, как в православной традиции, католическая экзегеза обращает внимание на троекратный вопрос Иисуса, соответствующий троекратному отречению Петра, видя в этих вопросах прощение, которое Он ему дарует [см.: 7, с. 178].

*** Послание Восточных Патриархов 1848 г. по этому поводу констатирует: «И о значении троекратного: «паси овцы Моя», общие наши Божественные отцы единогласно учат, что это не было каким-либо предпочтением святого Петра пред прочими апостолами, тем менее его преемников, а просто восстановлением его в сан апостольский, из которого он ниспал через троекратное отречение. И сам святой Петр, как видно, точно так же понял смысл троекратного вопроса Господа: «Любиши ли Мя»; и слов: «паче сих» (Ин 21: 16). Ибо, вспомнив слова свои: «Аще и вси соблазнятся о Тебе, аз никогдаже соблазнюся», «оскорбе, яко рече ему третье: любиши ли Мя». Но преемники его, для своих целей, принимают это изречение в смысле, слишком для них благоприятном» [13, с. 216].

1) Симон по-прежнему — Петр. Именно так его называет ангел, явившийся мироносицам после Воскресения (Мк 16: 7).

2) Иисус первым является Петру после Своего Воскресения (см. Лк 24: 34). Канон службы Первоверховным апостолам так истолковывает это событие: «Тебе Христос, перевозанному и зело возлюбленному, яко председателю благославну апостолов, первому является, воскрес от гроба» (Утреня, 29 июня, канон Петру и Павлу, Песнь 7) [10, с. 471].

3) Иисус дарует апостольскую благодать своим ученикам, в том числе и «ниспавшему» Петру (Ин 20: 21–23). А это — немаловажное обстоятельство. Раз это так, то какой же смысл имело «восстановление» Петра в апостольстве в Ин 21: 15–18? Зачем понадобился этот «дубль»?

Все эти события происходят до беседы (ср. Ин 21: 1) Иисуса с Петром на берегу моря Тивериадского. Вообще из евангельского текста не складывается впечатление, что Симон Петр от Воскресения и до этой беседы является неким изгоем, отпавшим от лика апостольского.

Апостол Павел в 1 Послании к Коринфянам оставил, как считается, текст древнейшего Иерусалимского символа веры [4, с. 176–179]. Он начинается у него со слов:

Ибо я первоначально преподавал вам, что и сам принял, то есть, что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию, и что явился Кифе, потом двенадцати (*καὶ ὅτι ὠφθη Κηφᾶ, εἰτα τοῖς δώδεκα*) (1Кор 15: 3–5) [38, с. 467].

Для ученика апостола Иоанна Богослова сщмч. Игнатия Богоносца Петр и в этот период явно остается первенствующим. В послании к Смирнянам Игнатий пишет: «И когда Он пришел к бывшим с Петром (*πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον*), то сказал им: «Возьмите, осяжите Меня и посмотрите, что Я не дух бестелесный» [25, с. 709; с. 303 (341)].

Характерно, что в греческой церковной традиции существует одиннадцать Евангелий, читаемых на воскресной утрени. Их число связывается с числом апостолов, оставшихся после гибели Иуды и не отпавших от Христа [15, с. 102]. (Матфий был поставлен на апостольское служение уже после Вознесения). Без «отпавшего» Петра апостолов оставалось бы только десять.

Но, может быть, Ин 21: 15–18 не стоит понимать в таком строго «юридическом» смысле: или Симон официально уже прощен и восстановлен, или эта беседа и есть его прощение и восстановление? Да, Господь является ему первому, Он наделяет его — наряду с другими учениками — благодатными дарами апостольства... Но здесь, на берегу Геннисаретского озера, Он еще раз заглядывает в душу Своего первого ученика, еще раз напоминает о его падении и вызывает раскаяние. И — поручает ему пасти Свое стадо.

При этом не будем забывать, что Свое стадо Христос поручает Петру как *первенствующему* апостолу и пастырю. И даже если согласиться с тем, что это — восстановление Симона в апостольском служении, то очевидно, что он был восстановлен в своем прежнем положении *первого*. Так что даже только в силу этого обстоятельства слова Иисуса «паси овец Моих» нельзя понимать иначе, как обращенными к *первому* пастырю Церкви. Неудивительно, что

в контексте Ин 21: 15–17 Петр понимался в древности как «высшая глава», *caput supremum* в обществе учеников Господних [39, с. 31].

Кроме того, Ин 21: 15–17 безусловно следует рассматривать в ракурсе Лк 22: 31–32, где Иисус на Тайной Вечери предсказывает и отречение Петра, и его руководящую роль в Церкви. Эти два аспекта взаимосвязаны. Они образуют, по словам папы св. Иоанна-Павла II, некий парадокс [9, с. 258–259]. Слабость Петра и его падение не только не исключают, а, напротив, предопределяют его покаяние и утверждение им братьев.

III. Некоторые замечания с точки зрения современной экзегезы.

Католическая Церковь признает вышеприведенное понимание указанного отрывка [см.: 7, с. 176–178].

Евангелие от Иоанна подчеркивает, — отмечает папа Иоанн-Павел II, — что обязанность пасти агнцев Петр получает по случаю троекратного исповедания любви (ср.: Ин 21: 15–17), которому соответствует троекратное же отречение (ср.: Ин 13: 38) [8, с. 478].

Иначе говоря, «после Воскресения Иисус призвал Петра к тройному восстановительному исповеданию любви, после чего утвердил его в должности пастыря и главы всего стада» [5, с. 21; ср.: 4, с. 184–185].

С точки зрения современной экзегезы, троекратное вопрошание Господа: «Любишь ли ты Меня?» можно и должно связывать с троекратным отречением Петра. Видный православный экзегет епископ Кассиан (Безобразов), в частности, отмечает, что три вопроса Спасителя в точности соответствуют трем отречениям Петра, и, в частности, их порядку в главе 18 в изложении евангелиста Иоанна [3, с. 170]. В греческом оригинале обращает на себя внимание то обстоятельство (на которое указывал еще Ориген), что на вопрос Иисуса «Любишь ли ты Меня?» с глаголом *ἀγαπάω*, означающим высшее проявление духовной любви, Петр отвечает глаголом *φιλέω*, означающим смиренную любовь в кругу друзей. Он явно осознает себя недостойным теперь претендовать на этот первый вид любви, на котором с такой горячностью настаивал на Тайной Вечере. И, когда Господь, в третий раз задавая ему Свой вопрос, употребляет глагол *φιλέω*, Петр «опечалился». Не смея претендовать на *ἀγαπάω*, право на смиренную *φιλία* он считал для себя все-таки неотъемлемым [3, с. 175]. Господь же Своим вопросом ставит под сомнение и эту его надежду.

Если исходить лишь из текста Евангелия, с учетом многочисленных разночтений терминов *ἀρνία* (ягнята), *προβάτια* (овечки), *προβάτα* (овцы)*, приходится, как замечает еп. Кассиан, признать

...фактическую невозможность определить объем и природу пастырского служения Петра. Был ли он в глазах Иисуса *Pastor Pastorum*, на этот вопрос наш диалог в его теперешнем состоянии текста ответа не дает и дать не может. Но чередование глаголов и множественность объектов позволяет говорить о полноте его пастырства... Утверждая его пастырство, евангелист не хочет сказать, чтобы,

* В традиционном католическом понимании агнцы (ягнята) обозначают верных, а овцы — пастырей [6, с. 165].

кроме него, не было других. А если есть и другие, то и их служение, как и служение Петрово, вытекает из любви и осуществляется в любви. Пастырство Петра не есть выражение его первенства, а восстановление павшего. И все-таки Петр — в лике апостолов первый [3, с. 176].

Это — взгляд на проблему православного экзегета с позиций чистой текстологии. Проф. Веселин Кесич, со своей стороны, считает, что «после Воскресения Петр восстановлен и играет роль пастыря». Однако, по его мнению, «Ин 21:15–17 не подразумевает, что Петру дается примат или старшинство над другими Христовыми пастырями», речь идет только о восстановлении Петра [34, с. 43].

Однако, что это за восстановление? Если даже понимать этот текст как «восстановление павшего» Петра, то, повторю, что это «восстановление» совершается в его прежнее первенствующее положение (и еп. Кассиан это признает). Он — первый пастырь Церкви (как минимум). По существу, думается, противоречия здесь нет. Более того, еп. Кассиан замечает также, что в новозаветном тексте

служение апостольское никогда не определяется как служение пастырское. Пастырь — это только Иисус, и кроме Иисуса — один Петр. Это касается не только толкования Ин 10: 7–18. Это касается всего Евангелия и даже всего Нового Завета [2, с. 531].

Можно сказать, что Петр — пастырь по преимуществу. Он — *тип* пастыря. А пастырем он становится по *любви* к Господу. Любовь же эта есть любовь жертвенная, требующая полагать и отдавать жизнь за братьев или за овец (ср. Ин 10: 11; 13: 1; 15: 13) [39, с. 31]. Эту жертвенную смерть и предсказывает Петру Иисус. Таким образом, как отмечает еп. Кассиан, «Петр имеет то, чего не имеют другие. Господь его призывает — и в Евангелии от Иоанна его одного! — на последование» [3, с. 176]. Это — мученичество, которое прославит Бога. Пастырское служение Петра, как и Христово, получает свое выражение в смерти. В Евангелии от Иоанна это выделяет Петра из лика апостолов [3, с. 176]^{*}, хотя в дальнейшем, как мы знаем, почти все апостолы так же прославили Бога своим мученичеством, как и Петр.

Смысл Ин 21: 15–17 значительно глубже, чем только понимание его просто как восстановление Петра в апостольстве. Наконец, как уже отмечалось, на основании самого же евангельского повествования существуют определенные неувязки в случае только такого понимания Ин 21: 15–17.

* В этом плане — здесь с замечанием еп. Кассиана можно согласиться — пастырство Петра не является каноническим институтом, поскольку смерть не может быть его существенным признаком. «Но мы поставили вопрос о примате. Со смертью ап. Петра вопрос приобретает остроту. В Евангелии от Иоанна на него дается ответ: Петр был первый из апостолов, как нарочито призванный Господом к последованию за Ним и к прославлению Бога мученической смертью» [3, с. 177]. К такому выводу приходит еп. Кассиан. В. Кесич также обращает внимание на мученическую характеристику пастырства, данного Петру [см.: 34, с. 44].

IV. Данные патристической и богослужебной традиций.

Святоотеческие тексты, в целом, подтверждают такое двоякое понимание Ин 21:15–17. Однозначно как вручение Петру верховного папского служения этот отрывок толкует св. Киприан, рассматривая его в связи с Мф 16:16–18 [21, гл. 4, с. 498]. Св. Василий Великий говорит о том, что Иисус поставил Петра после Себя пастырем Своей Церкви [20, гл. 22, с. 1409–1410]. Аналогичное понимание отрывка мы видим у св. Епифания Кипрского [23, гл. 9, с. 33]. Св. Амвросий указывает как на верховную власть Петра, в связи с его исповеданием Божества Иисуса [17, гл. 10, с. 1848], так и на его покаяние после троекратного отречения [17, гл. 10, с. 1826]. Подобным образом рассуждает и св. Августин [19, гл. 4, с. 1350]. Св. Иоанн Златоуст не связывает троекратный вопрос Иисуса «Любишь ли ты Меня?» с восстановлением Петра в апостольстве [26, гл. 1–2, с. 631–634; 28, гл. 5, с. 660; 29, гл. 1–2, с. 477–480]. Петр, по его мнению, раскаялся сразу же после отречения от Иисуса, когда начал «плакать горько» [27, гл. 4, с. 297–298; 27, гл. 2, с. 308–309; 31, с. 931]. В изречениях св. Антония Великого мы встречаем ту же мысль [22, гл. 38, 1, с. 1055]. Что касается Златоуста, то он понимает Ин 21:15–17 как указание на верховную папскую власть, которую Иисус вручает Петру [26, гл. 1–2, с. 631–634; 30, гл. 1, с. 33; 29, гл. 1, с. 480]. Аналогично толкуют смысл Ин 21:15–17 св. Астерий Амасийский [18, с. 281–282], св. Ефрем Сирий [24, гл. 9, с. 172–173], а также Римские папы св. Лев Великий [36, гл. 4, с. 152; 35, гл. 2, с. 630], св. Григорий Великий [32, гл. 2, 24, с. 1085–1086], св. Агафон [16, с. 1167–1170]. Св. Феодор Студит видит в указанном отрывке обоснование верховной власти Петра и Римского епископа [42, гл. 10, с. 783–784; 40, с. 1017; 41, с. 1152–1153], а покаяние Петра связывает с его раскаянием после отречения [43, с. 536]. Позднейшие византийские толкователи: св. Феофилакт Болгарский и св. Григорий Палама указывают как на исправление троекратного отречения Петра, так и на вручение ему верховной папской власти [44, с. 307–310; 33, с. 357–360].

Все главные аспекты указанного понимания текста «паси овец Моих» находят свое отражение и в богослужебных текстах византийско-славянского обряда.

Здесь присутствуют указания на покаянный смысл троекратного вопрошания Иисуса и ответов Петра: «Петр, отвергся Учителя трижды, трижды же любити приглашением присвоися» (*Утренняя, 29 июня, Канон Петру и Павлу, Песнь 5*) [10, с. 488]. «Трижды отверглся еси Христа, темже вопрошением троекратным исцеляет твое согрешение, Петре преславне, и утверждение показывает многих колеблющихся» (*Утренняя, Ина служба собора свв. апостолов, канон, песнь 1*) [10, с. 504].

Но именно через это покаяние и одновременно исповедание своей любви ко Христу Петр поставляется Им верховным пастырем всего стада: «Являя Себе учеником Твоим, Спасе, по воскресении Симону дал еси овец паству, за любве воздаяние, яже о пастве, попечения ищя. Темже и глагола еси: аще любииши Мя Петре, паси агнцы Моя, паси овцы Моя» (*Утренняя, Стихира на хвалитех, глас 4*) [11, с. 661]. «По божественном востании трижды Петра, любииши ли Мя, вопрошая Господь, Своих овец предлагает пастыреначальника...» (*Утренняя, Ексапостиларий 11*) [12, с. 661]. «Яко преизряден Петр Христов пастырь стадо

прият» (*Утренняя, Песнь 7 канона Петру и Павлу*) [10, с. 490]. Аналогичная мысль, но с большим акцентом на покаянном смысле вопросов Спасителя и ответов Петра, встречается в «Синаксарии» на утрени Великого четверга, автором которого признают Никифора Каллиста Ксанфопула [11, с. 360].

Нельзя, наконец, не отметить тот факт, что в *Акафисте Первоверховным апостолам Петру и Павлу*, значительно более позднем произведении православного богослужения, говорится уже только о восстановлении Петра в достоинстве апостольского сана (*Икос 11 Акафиста Петру и Павлу*) [1, с. 24–25].

Выводы

Таким образом, можно утверждать следующее: Симон Петр к моменту беседы с Иисусом у Тивериадского озера, видимо, пребывал уже в сонме апостолов, иначе делается труднообъяснимым событие, описанное в Ин 20:21–23. Более того, автор склоняется к мысли о том, что в Ин 21:15–17 речь в принципе идет не о восстановлении в апостольстве, а о вручении Петру служения пастыря. Троекратное вопрошание Господа является напоминанием о троекратном отречении Петра. В троекратном исповедании Петра можно видеть его покаяние (хотя, очевидно, его не стоит ограничивать только этим). После этого покаянного исповедания любви сокрушенному сердцем Петру дается от Спасителя служение пастыря: ему вверяется Христово стадо. Это следует понимать как верховное (первенствующее) пастырское служение. Да иначе и не могло быть: Петр и по своем «восстании» от падения оставался *первым*. И в любом случае, понимать ли Ин 21:15–17 как вручение верховного пастырства первенствующему *апосто*лу Петру или как восстановление в апостольском достоинстве *просто* Симона с дарованием ему пастырского служения, вывод неизменно один: Иисус беседует на берегу Тивериадского озера с *первым* пастырем Своей Церкви.

ЛИТЕРАТУРА

1. Акафист святым первоверховным апостолам Петру и Павлу. М.: Издание Свято-Введенского монастыря Оптиной Пустыни, 1998. — 32 с.
2. Безобразов К. Епископ Кассиан (Безобразов). Смерть пастыря (К пониманию Ин 21:18–19) // Безобразов К. Христос и первое христианское поколение. М., 2001. Приложения. — С. 520–536.
3. Безобразов К. Епископ Кассиан (Безобразов). Толкование на Евангелие от Иоанна // Символ. — Париж 34 (1995). — С. 15–190.
4. Бенедикт XVI (Йозеф Ратцингер). Папа Бенедикт XVI. *Иисус из Назарета, Часть вторая. От Входа в Иерусалим до Воскресения*. М.: Изд-во Францисканцев, 2014. — 270 с.
5. «Во Едину, Святую, Соборную и Апостольскую...» (Из американского католического катехизиса) // Символ. — Париж 3 (1980). — С. 7–28.
6. Голицын Н. Б. Материалы к изучению, какие были отношения древней Восточной Церкви к Римскому Престолу // Символ. — Париж 41 (1999). — С. 99–241.
7. Дюмулен П. Священник Пьер Дюмулен. *Евангелие от Иоанна. Комментарий*. — СПб: Изд-во св. Петра, 2003. — 184 с.
8. Иоанн-Павел II. Папа Иоанн-Павел II. *Ut unum sint* // Православие и Католичество. От конфронтации — к диалогу. — М., 2000. — С. 427–500.

9. Иоанн Павел II. Папа Иоанн-Павел II. Верую в Церковь единую, святую, все-ленскую и апостольскую. — Т. 1. — М., 2000. — 761 с.

10. Минея. Июнь. — Часть 2. — М.: Издание Московской Патриархии, 1984. — 632 с.

11. Минея праздничная с добавлением служб из Триоди постныя и цветныя. — М.: Издательский совет РПЦ, 2002. — 800 с.

12. Октоих, сиречь Осмогласник. — М., 1981. — Гласы 1–4. — 707 с.

13. Послание Восточных Патриархов 1848 г. // Догматические Послания православных иерархов XVII–XIX вв. о православной вере. — М., 1995 (Репринт издания: Санкт-Петербург, 1859). — С. 198–244.

14. Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия (Сост. М. Барсов). — Т. 2. — М., 2002–832 с.

15. Тахи-Заде М. Иеромонах Михаил (Тахи-Заде). Литургика. Курс лекций. — М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1996. — 125 с.

16. Agatho Papa. *Epistola 1 ad Augustos Imperatores*: PG 87, 1161–1180.

17. Ambrosius Mediolanensis. *Expositio Evangelii secundum Lucam*: PL 15, 1527–1850.

18. Asterius Amasenus. *Homiliae VIII in sanctes principes apostolos Petrum et Paulum*: PG 40, 263–300.

19. Augustinus. *Sermo 295, in Natali apostolorum Petri et Pauli*: PL 38, 1348–1352.

20. Basilius Magnus. *Constitutiones monasticae*: PG 31, 1321–1428.

21. Cyprianus Carthaginiensis. *Liber de unitate Ecclesiae*: PL 4, 493–520.

22. *De vitis Patrum liber VII, sive Verba seniorum*: PL 73, 1023–1066.

23. Epiphanius Constantiensis in Cypro episcopus. *Ancoratus*: PG 43, 11–236.

24. Éphrem de Nisibe. *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*: SC 121.

25. Ignatius. *Epistola ad Smirneos*: PG 5, 707–718; рус. перевод: Игнатий Богоносец. Послание к Смирнякам // Писания мужей апостольских. — Рига, 1994. — С. 340–345 (302–307).

26. Ioannes Chrisostomus. *De sacerdotio libri VI*: PG 48, 623–692.

27. Ioannes Chrisostomus. *Homiliae IX de Paenitentia*: PG 49, 277–350

28. Ioannes Chrisostomus. *Homiliae XXXII in Epistolam ad Romanos*: PG 60, 583–680.

29. Ioannes Chrisostomus. *Homiliae LXXXVIII in Ioannem*: PG 59, 23–484.

30. Ioannes Chrisostomus. *Homiliae LV in Acta Apostolorum*: PG 60, 13–582.

31. Ioannes Chrisostomus. *Orationes VIII adversus Iudaeos*: PG 48, 843–944.

32. Gregorius Magnus. *Homiliarum in Evangelia Libri duo*: PL 76, 1075–1312.

33. Gregorius Palamas. *Homilia 28 in festo sanctorum et coryphaeorum apostolorum Petri et Pauli*: PG 151, 353–364.

34. Kesich V. Peter's Primacy in the New Testament and the early tradition // J. Meyendorff (red.). *The Primacy of Peter: Essays in Ecclesiology and the Early Church*. — New York, 1992. — P. 35–66.

35. Leo Magnus. *Epistola 10*: PL 54, 628–636.

36. Leo Magnus. *Sermo 4*: PL 54, 148–152.

37. Metzger Bruce M. *A textual commentary on the Greek New Testament*. — Second Edition. — German Bible Society, Stuttgart, 1994.

38. Nestle-Aland. *Novum Testamentum Graece et Latine*. — Edicio XXVII, 1994.

39. Pesh R. *Ciò che visibile in Pietro, è passato nel Primato // Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Considerazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede. Testo e commenti*. — Libreria editrice Vaticana, 2002. — P. 25–50.

40. Theodorus Studita. *Epistolarum Liber I. Epistola 33*: PG 99, 1017–1020.

41. Theodorus Studita. *Epistolarum Liber II. Epistola 12*: PG 99, 1151–1154.
42. Theodorus Studita. *Oratio 9: Laudatio in S. Ioannem apostolum et evangelistam*: PG 99, 771–788.
43. Theodorus Studita. *Sermones Catechetici*: PG 99, 506–686.
44. Theophylactus Bulgariae Archiepiscopus. *Enarratio in Evangelium S. Ioannis*: PG 123, 1127–1348; PG 124, 9–318.

*А. Трупбергенов**

ИУДЕЙСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА КАК ИНСТРУМЕНТ АПОЛОГЕТИКИ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАТФЕЯ 2:23

Целью статьи является анализ герменевтического аспекта апологетики в Евангелии от Матфея 2:23. В статье используется методология сравнительной иудейской герменевтики, филологического и историко-культурного анализа. Результаты исследования показывают, что Матфей преследует апологетическую цель в своем рождественском рассказе ввиду того, что некоторые детали Рождества не имеют ясной библейской основы. Иудейская герменевтика решает проблему отсутствия прямых библейских пророчеств. Пешат позволяет установить связь Рождества с ветхозаветными фрагментами вне их контекста. Однако даже пешат недостаточен для доказательства назаретского происхождения мессии, потому что в Ветхом завете нет ни одного упоминания о Назарете. Гезера шава позволяет установить фонологическую связь между Назаретом и ветхозаветными фрагментами. Нарочитая неопределенность цитаты создает возможность заявить о множестве пророков, предсказывавших назаретское происхождение Иисуса. Пешат и гезера шава несут не только герменевтическую, но и риторическую функцию убеждения. Данное исследование позволило сделать вывод, что Матфей использует иудейскую герменевтику как средство апологетики.

Ключевые слова: Матфея 2:23, пешат, гезера шава, мидраш, апостольская герменевтика, иудейская герменевтика, историко-грамматический метод, экзегетика, гадания, апологетика, мессианские пророчества.

A. Trupbergenov

JEWISH HERMENEUTICS AS A MEANS OF APOLOGETICS IN THE GOSPEL OF MATTHEW 2:23

The purpose of the article is to analyze the hermeneutical aspect of apologetics in the Gospel of Matthew 2:23. The article uses the methodology of comparative Jewish hermeneutics, philological and historical-cultural analysis. The results of the study show that Matthew pursues

* Трупбергенов Абай — магистр теологии, аспирант кафедры Еврейской культуры, Санкт-Петербургский государственный университет; st096180@student.spbu.ru

an apologetic goal in his Christmas story because some details of Christmas do not have a clear biblical basis. Jewish hermeneutics solves the problem of the lack of direct biblical prophecies. Peshat makes it possible to establish the connection between Christmas and Old Testament fragments outside of their context. However, even peshat was insufficient to prove the origin of the Messiah from Nazareth, because there is not a single mention of Nazareth in the Old Testament. Gezera shava makes it possible to establish a phonological connection between Nazareth and the Old Testament fragments. The deliberate vagueness of the quotation makes it possible to declare that a multitude of prophets predicted the Nazarene origin of Jesus. Peshat and gezera shava include not only hermeneutic tools, but also a rhetorical function of persuasion. In conclusion, Matthew uses Jewish hermeneutics as a means of apologetics.

Keywords: Matthew 2:23, peshat, gezera shava, midrash, apostolic hermeneutics, Jewish hermeneutics, historical-grammatical method, exegesis, divination, apologetics, messianic prophecies.

Текст Евангелия от Матфея 2:23 является последним рождественским пророчеством, подтверждающим мессианство Иисуса. Евангелист повествует о том, что переезд семьи Иосифа в Назарет был предсказан: «Он назореем наречется». Однако в Ветхом Завете нет такой цитаты. Кроме того, Матфей приписывает это «несуществующее» предсказание множеству пророков. Но даже если такое предсказание существует, то оно никак не связано с Назаретом. Таким образом, этот стих стал одним из сложных проблем новозаветной герменевтики. Данное исследование предполагает, что неопределенность пророчества связана с использованием иудейской герменевтики. Учет данной специфики поможет найти ключ к пониманию функции заключительного стиха в корпусе Рождественского рассказа. Также исследование иудейской герменевтики позволит углубить понимание взаимосвязи между Ветхим и Новым Заветами.

Богословы предлагают комбинацию из трех основных вариантов интерпретаций [35, р. 5]. Первый вариант толкования подчеркивает, что Иисус был отвергнутым Мессией, так как родился в презируемом городе Назарет [28, р. 73; 17, р. 38; 29, р. 110]. Второй вариант — это предсказание о том, что Иисус будет назореем, потому что он типологически исполнил пророчество Суд. 13:5 [30, р. 170; 26, 467–468; 12, р. 38]. Третий вариант предполагает, что Иисус является «Отраслью» из мессианского пророчества Ис. 11:1 [19, р. 39–40; 11, 40; 23, р. 115; 4, 71]. Данные интерпретации делают акцент на христологии, созерцая свойства Христа, но при этом недостаточно учитывают апологетическую цель [16, р. 237] и используют иудейскую герменевтику [20, р. 39–40], а также герменевтический контекст предшествующих четырех пророчеств с формулой исполнения.

Цель данного исследования — реконструировать герменевтическую технику Мат. 2:23 в свете апологетического замысла. Задачи исследования: историко-культурный анализ рождественской апологии; анализ герменевтической проблемы пророчества о назорействе; выявление методов пешат и гезера шава в рождественском тексте; анализ роли иудейской герменевтики в рождественском тексте; анализ предполагаемых возражений.

Исходной гипотезой данного исследования является предположение, что Матфей использовал возможности иудейской герменевтики для достижения своих апологетических целей. Существуют две противоположные позиции в от-

ношении иудейской герменевтики. Одна позиция соглашается, что апостолы использовали мидраш, другая позиция категорически отрицает это. Данная работа внесет свой вклад в эту дискуссию.

В ходе исследования применялись методология историко-культурного анализа, филологический и сравнительный герменевтический анализ. Предлагается свежий взгляд, во-первых, на активную роль пешат и гезера шава в решении апологетической проблемы Рождества, во-вторых, на способность пешат и гезера шава создавать новые связи между Рождеством и Ветхим Заветом за счет герменевтики гадания, в-третьих, на создание новых текстов за счет сталкивания ветхозаветных текстов друг с другом, в-четвертых, на причину множественного числа в формуле исполнения.

Статья включает следующие параграфы:

1. Апологетические проблемы Рождества,
2. Иудейская герменевтика как средство апологетики:
 - 2.1. Пешат позволяет извлекать неконтекстные смыслы,
 - 2.2. Гезера шава позволяет связать несовместимые тексты,
 - 2.3. Гезера шава позволяет обогащать тексты новыми смыслами,
 - 2.4. Гезера шава позволяет умножать библейские ссылки,
3. Риторическая роль иудейской герменевтики,
4. Предполагаемые возражения.

1. Апологетические проблемы Рождества

Целесообразно провести сравнение всех пяти пророческих цитат Рождества, так как первые четыре пророчества являются контекстом для последнего в Матфея 2:23. Составим таблицу сравнения всех пяти пророческих цитат со своими оригинальными текстами, что позволит наблюдать за качеством цитирования ветхозаветных текстов в Евангелии и выявлять текстуальные различия. Слова, которые встречаются и в Ветхом Завете, и в Евангелии, выделены жирным шрифтом.

Таблица 1.

Сравнение цитат Матфея с оригинальными текстами

Оригинальный стих	Цитата
Ис. 7:14 διὰ τοῦτο δώσει κύριος αὐτὸς ὑμῖν σημεῖον ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ	Мат. 1:23 ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ ὃ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον μεθ' ἡμῶν ὁ θεός
לָכוּן יִסְמוּ אֶלְנֵי הוּא לְכֵם אוֹת; הִנֵּה הִשְׁלַמְתָּהּ, הֲרָה וְיִלְדֶת בֵּן, וְקָרְאת שְׁמוֹ עִמָּנוּ אֵל:	

<p>Мих. 5:2 καὶ σὺ Βηθλεεμ οἶκος τοῦ Εφραθα ὀλιγοστός εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰουδα ἐκ σοῦ μοι ἐξελεύσεται τοῦ εἶναι εἰς ἄρχοντα ἐν τῷ Ἰσραηλ καὶ αἱ ἕξοδοι αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος</p> <p>וְיָהוּדָה, מִמָּהְרָה לִי נָצַח, לְהִיְתוֹת מוֹשֵׁל בְּיִשְׂרָאֵל; וּמִיּוֹצְאוֹתָיו מִקְדָּם מִימֵי עוֹלָם:</p>	<p>Ματ. 2:6 καὶ σὺ Βηθλέεμ γῆ Ἰούδα οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ</p>
<p>Οσ. 11:1 διότι νήπιος Ἰσραηλ καὶ ἐγὼ ἠγάπησα αὐτὸν καὶ ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ</p> <p>כִּי נָעַר יִשְׂרָאֵל וְנָאֵהְבֵהוּ; וּמִמִּצְרַיִם קָרָאתִי לְבָנָי:</p>	<p>Ματ. 2:15 καὶ ἦν ἐκεῖ ἕως τῆς τελευτῆς Ἡρώδου ἵνα πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου</p>
<p>Ἱερ. 31:15 οὕτως εἶπεν κύριος φωνῇ ἐν Ραμα ἠκούσθη θρήνου καὶ κλαυθμοῦ καὶ ὄδυρμου Ραχὴλ ἀποκλειομένη οὐκ ἤθελεν παύσασθαι ἐπὶ τοῖς υἱοῖς αὐτῆς ὅτι οὐκ εἰσίν</p> <p>כֹּה אָמַר יְהוָה, קוֹל בְּרָמָה נִשְׁמָע נְהִי בְכִי תַמְרוּרֵי רִים, רַחַל מִבְּכָה עַל־בְּנֵיהָ; מֵאֲנָה לְהַנְחֵם עַל־בְּנֵיהָ כִּי אֵינֶנּוּ:</p>	<p>Ματ. 2:18 φωνῇ ἐν Ῥαμὰ ἠκούσθη κλαυθμὸς καὶ ὄδυρμὸς πολὺς Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς καὶ οὐκ ἤθελεν παρακληθῆναι ὅτι οὐκ εἰσίν</p>
<p>Суд. 13:5 ὅτι ἰδοὺ σὺ ἐν γαστρὶ ἕξεις καὶ τέξῃ υἱόν καὶ οὐκ ἀναβήσεται σίδηρος ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ὅτι ἡγιασμένον ναζιραῖον ἔσται τῷ θεῷ τὸ παιδάριον ἐκ τῆς γαστροῦ καὶ αὐτὸς ἄρξεται σῶζειν τὸν Ἰσραηλ ἐκ χειρὸς ἀλλοφύλων</p> <p>כִּי הָנָהּ הָרְה וְלִדְתָּ בֶן, וּמוֹרָה לֹא־יַעֲלֶה עַל־רֹאשׁוֹ, כִּי־נָזִיר אֲלֵהִים יִהְיֶה הַנְּעָר מִן־הַבְּטָן; וְהוּא, יִחַל לְהוֹשִׁיעַ אֶת־יִשְׂרָאֵל מִיַּד פְּלִשְׁתִּים:</p>	<p>Ματ. 2:23 καὶ ἐλθὼν κατώκησεν εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέτ ὅπως πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται</p>

Таблица 1 показывает, что нет дословного сходства пророческих цитат с оригинальными текстами. Цитата в Мат. 2:23 имеет слабую связь с Суд. 13:5. Все цитаты переданы в виде парафраза, адаптированного под литературные цели Евангелия. Почти все цитаты взяты вне их ветхозаветного контекста, за исключением Мих. 5:2. Наблюдается значительное сходство Суд. 13:5 с текстом Мат. 1:20–23, то есть последнее и первое пророчество замыкают рождественский

цикл. В отличие от прямых цитат первых четырех пророчеств предсказание в Мат. 2:23 представлено в форме косвенной речи. Это создает некоторую неясность, где начинается подлинная цитата: начинается она с союза «что» (ὅτι), или со слова «назореем» (Ναζωραῖος). Также неясно, передана ли цитата дословно или в форме парафразы.

Теперь рассмотрим апологетическую проблему доказательства мессианства Иисуса. Мессианский претендент должен иметь благородную родословную по линии Давида, достойных родителей, место рождения и воспитания. Иисус соответствовал двум пунктам: Он был потомком Давида и родился в Вифлееме. Евангелие предоставляет родословную Иосифа, которая подтверждает мессианские претензии Иисуса. Важным основанием является пророчество Мих. 5:2 о рождении мессии в Вифлееме, которое исполнилось в буквальном контекстуальном смысле. Однако проблема возникает в вопросах достоинства Марии и местожительства ее сына. В Ветхом Завете нет пророчества о непорочном зачатии, поэтому внебрачная беременность Марии вызывает подозрение в блуде [34, р. 20]. Начальная реакция Иосифа свидетельствует об этой моральной проблеме. Если бы не было сверхъестественного вмешательства Ангела и его откровения, объясняющего ситуацию, то романтическая история должна была закончиться разводом.

Детство Иисуса за пределами Иудеи не дает ему полноценной возможности претендовать на звание мессии, так как возникает сомнение в его национальности. Язычник не может быть царем иудейским. Согласно учению иудеев, мессия, сын Давида, не может прийти из Галилеи (Иоанна 7:41–42, 52) [9, р. 28–29]. Положение усугубляется тем, что ребенок, воспитанный за пределами Иудеи, не мог получить хорошее раввинское образование. Раввины считали галилеян проклятыми, невежественным и незаконными людьми [34, р. 52–55]. Иудеи называли Иисуса Назореем (Деяния 6:14), а христиан назорейской ересью (Деяния 24:5), подчеркивая их невежество. Поэтому перед евангелистом возникает сложная проблема обоснования переезда в Назарет, так как в Библии нет такого рода пророчества [25, р. 122] и даже нет ни одного упоминания об этом городе.

2. Иудейская герменевтика как средство апологетики

2.1. Пешат позволяет извлекать неконтекстные смыслы

Матфей прибегает к правилу пешат, суть которого в извлечении буквального смысла слов или предложения. Но он использует «ультрабуквальный» [8, р. 15–16] вариант пешат, извлекая буквальный смысл текста вне его оригинального контекста [21, р. 63]. Раввины вплоть до III века нашей эры не делали строгих разграничений между пешат (פשוט) и дераш (1) (דרש, р. 494]. В палестинском талмуде пешат является синонимом дераш, потому что таннаи верили, что их толкование было истинным смыслом Писания. Современные ученые в основном придерживаются средневекового понимания метода пешат в качестве буквального контекстного толкования. Однако приписывать средневековое значение пешат к периоду Второго Храма будет анахронизмом [8, р. 14].

Каценельсон указывает на пример использования пешат в Берешит Рабба XVII, 3 [1, р. 494]. Данный мидраш описывает случай, в котором рабби

Йосе Галилеянин применил пешат для оправдания своего поступка [33, р. 134]. Йосе развелся со своей женой и не имел права принять ее обратно в жены согласно Втор. 24:1–4. Его бывшая жена вышла замуж и стала нищей, потому что вскоре после этого ее второй муж ослеп. Йосе сжалился над ней и поселил ее вместе с ее мужем в свой дом на пожизненное обеспечение. Ученики попросили объяснить его поступок, граничащий со грехом. Йосе сказал, что он исполняет стих: «и от единокровного твоего (וּמִבְּשָׂרְךָ) не укрывайся» (Ис. 58:7). Йосе исполнил этот стих буквально, если וּמִבְּשָׂרְךָ читать дословно в значении «и от плоти своей», подразумевая при этом свою жену. Современный экзегет отверг бы такое оправдание как не имеющее библейского основания, так как это противоречит контексту. Исайя в этом стихе не подразумевал чью-либо жену.

Привлекательность пешат заключается в максимальном приближении к решению сложных насущных проблем. Этот аспект пешат сближает его с кумранским методом пешер. Йосе мог выбрать любой другой стих, заповедующий милосердие. Но тогда он не смог бы оправдать нарушение запрета принимать жену обратно после развода. Именно стих, призывающий к милосердию по отношению к «плоти своей», может обойти запрет Вт. 24:1–4. Ученики Йосе были удовлетворены ответом, что свидетельствует об убедительности и авторитетности неконтекстного буквального толкования.

Точно так же и Мат. 1:20–23 использует текст Ис. 7:14. Примечательно, что Матфей и Йосе используют Библию для оправдания морально сомнительных поступков. Матфей ссылается на Ис. 7:14 как на предсказание о сверхъестественном зачатии, хотя массоретский текст не содержит такой идеи. Септуагинта переводит слово «молодая женщина» (עַלְמָה) в значении «девственница» (παρθένος). Возможно, это отражает мессианские верования иудеев во времена создания Септуагинты. В свою очередь, Штрак и Биллербек утверждают, что иудеи не могли ожидать сверхъестественного зачатия мессии, так как этого нет в Еврейской Библии и в иудейской литературе [32, р. 49]. Действительно, в Ветхом Завете нет прямого пророчества о том, что мессия будет рожден от Святого Духа без участия мужа. Поэтому только ультрабуквальный пешат позволяет найти такой стих, который можно максимально близко связать с непорочным зачатием. Матфей отклоняет древнееврейский текст и выбирает перевод Септуагинты, так как последний позволяет объяснить скандальную ситуацию Марии как исполнение пророчества. Текст Ис. 7:14 в переводе Септуагинты является идеальным текстом для оправдания рождественского чуда.

Место детства Иисуса выходит за рамки пророчества Мих. 5:2 после того, как его семья навсегда покидает Вифлеем. Более того, первая часть детства проходит среди язычников за пределами Святой земли, что плохо сказывается на репутации мессианского претендента. В Ветхом Завете нет пророчества о том, что мессия должен жить в Египте. Матфей находит часть текста Ос. 11:1, которое при буквальном, но неконтекстном прочтении можно принять за предсказание. Филологический анализ Осии 11:1 показывает, что там нет никакого предсказания о бегстве мессии в Египет. Древнееврейский текст передает повесть о «сыне» в единственном числе (וּמִמְצָרִים קָרָאתִי לְבָנִי), а перевод Септуагинты использует множественное число «дети» (ἐξ Αἰγύπτου

μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ). В данном случае Матфей отвергает перевод Септуагинты и выбирает древнееврейский текст, тогда как в случае Ис. 7:14 он делает обратное. Это свидетельствует о том, что апостол манипулировал текстами ради достижения своих идеологических целей. Точно так же буквальное цитирование Иеремии 31:15 использовано, чтобы продемонстрировать мессианство Иисуса, несмотря на то что там отсутствует пророчество об избииении младенцев в Вифлееме.

2.2. Гезера шава позволяет связать несовместимые тексты

Гезера шава (שׁוּבָה שׁוּבָה) соединяет два разных текста на основании совпадения одного слова или выражения [3, р. 177]. Благодаря этому значение одного текста можно объяснить за счет другого только потому, что там встречается одно и то же слово. Матфею приходится прибегнуть к новому ухищрению — игре слов, чтобы превратить этот недостаток в преимущество [20, р. 39–40]. При этом он обращается к редко встречающемуся варианту гезера шава, а именно к фонологическому [12, р. 32] совпадению между двумя языками. Он использует сходство звуков названия города Ναζαρέτ и прозвища Иисуса Ναζωραῖος с библейским словом в переводе Септуагинты ναζιραῖος и в массоретском тексте נָזִיר. В свою очередь, еврейское название [26, р. 455] города Назарет — נָזְרָת. Слово Ναζωραῖος переводится с греческого как житель Назарета [12, р. 28].

Случаи межъязыкового использования правила гезера шава зафиксированы в иудейской герменевтической среде. Филон Александрийский (10-е годы до н. э. — 40-е годы н. э.) связывает название египетского города Πιθωμ (פִּתּוּם) из Исх. 1:11 с греческим глаголом πείθω в значении «убеждать» и еврейским существительным פֶּה в значении «рот» [2, р. 299]. Это позволяет ему вывести из названия города несколько смыслов: город «Пейто — это, конечно, наша речь, потому что одна из ее задач — убеждать; а означает это слово «вытесняющий рот», так как речь негодного человека тоже старается вытеснить и опрокинуть все хорошее и достойное» [2, р. 263].

Раббан Шимон бен Гамлиэль (10–70 гг. н. э.) утверждал, что греческий язык имеет особый статус и к нему нужно относиться как к библейскому ивриту [33, р. 311]. Это дает возможность распространять на него методы иудейской герменевтики [18, р. 168]. Например, рассмотрим, как Берешит Рабба 81:5 толкует текст «И умерла Девора, кормилица Ревеккина, и погребена ниже Вефиля под дубом, который и назвал Иаков дубом плача» (Быт. 35:8). Рабби Шемуель читает еврейское слово «дуб» (דָּבַי) по-гречески ἄλλον в значении «другой» [27, р. 750]. Это помогает ему вывести новый смысл из названия «дуб плача»: в день погребения Деворы Иаков получил новость о «другом плаче», то есть о смерти Ревекки.

2.3. Гезера шава позволяет обогащать тексты новыми смыслами

Приведенные примеры позволяют нам утверждать, что Матфей пользуется практикой межъязыковой игры слов в апологетических целях. Текст, наиболее похожий на изречение ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται, близок тексту из книги Суд. 13:5 ὅτι ἡγιασμένον ναζιραῖον ἔσται τῷ θεῷ τὸ παιδάριον (רִנְיִי־בֵּי

26] (וַיִּזְרֹאֵן מִן-הַנְּעָר הַזֶּה יְהִי הַנְּעָר, p. 157–458]. Наличие слова ναῖραῖον в книге Судей и название города Ναζαρέτ позволяет использовать правило гезера шава, чтобы объединить эти «тексты» в одно целое. Различие в глаголах «будет» и «наречется» не отменяет связь между стихами, так как во всех пророческих цитатах первых двух глав Евангелия от Матфея тоже нет дословного сходства. Это дает право Матфею заявить, что детство Иисуса в Назарете было предсказано. Дополнительным доказательством того, что евангелист ссылается на Суд. 13:5, является присутствие этого стиха в Мат. 1:20–23.

Таблица 2
Сравнение Мат. 1:21–23 с Суд. 13:5

Суд. 13:5	Матфея 1:21–23
<p>ὅτι ἰδοὺ σὺ ἐν γαστρὶ ἕξεις καὶ τέξῃ υἴόν καὶ οὐκ ἀναβήσεται σίδηρος ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ὅτι ἡγιασμένον ναῖραῖον ἔσται τῷ θεῷ τὸ παιδάριον ἐκ τῆς γαστροῦ καὶ αὐτὸς ἄρξεται σῶζειν τὸν Ἰσραὴλ ἐκ χειρὸς ἀλλοφύλων</p> <p>כִּי הִנֵּה הָרְהָ וְיִלְדֶת בֶּן, וּמוֹרָה לֹא-יַעֲלֶה עַל-רֹאשׁוֹ, כִּי-יִזְרֹאֵן מִן-הַנְּעָר הַזֶּה יְהִי הַנְּעָר; וְהוּא, יִחַל לְהוֹשִׁיעַ אֶת-יִשְׂרָאֵל מִיַּד פְּלִשְׁתִּים:</p>	<p>τέξεται δὲ υἴόν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν</p> <p>τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος</p> <p>ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἴόν καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουὴλ ὃ ἐστὶν μεθερμηνεύομενον μεθ' ἡμῶν ὁ θεός</p>

Таблица 2 демонстрирует словесные совпадения между Суд. 13:5 и Мат. 1:21–23. Словесные совпадения выделены жирным шрифтом. Menken указывает на связь книг Суд. 13:5 и Ис. 7:14 [26, p. 464]. Кэфи утверждает, что между этими стихами существует как богословская, так и лингвистическая связь [12, p. 38]. С богословской точки зрения Самсон, будучи спасителем Израиля, стал прообразом Спасителя Иисуса. Кэфи также отмечает литературные сходства в провозглашении Ангелом сверхъестественной беременности матери, и спасительных деяний ее младенца [12, p. 242]. Лингвистическое сходство этих стихов хорошо объясняется через правило гезера шава в структуре Мат. 1:21a, потому что в обоих ветхозаветных текстах есть выражение ὅτι ἰδοὺ σὺ ἐν γαστρὶ ἕξεις καὶ τέξῃ υἴόν (כִּי הִנֵּה הָרְהָ וְיִלְדֶת בֶּן).

Гезера шава позволяет передать значение одного стиха другому. В результате происходит синтез этих стихов в вопросе спасения, которое принесут Самсон и Иисус. В Ис. 7:14 нет информации о спасении от врагов, а в Суд. 13:5 такая фраза присутствует. Текст Суд. 13:5b αὐτὸς ἄρξεται σῶζειν τὸν Ἰσραὴλ ἐκ χειρὸς ἀλλοφύλων (יִחַל לְהוֹשִׁיעַ אֶת-יִשְׂרָאֵל מִיַּד פְּלִשְׁתִּים) добавляется к Исаяи 7:14 и адаптируется в речи Ангела в Мат. 1:21b следующим образом: αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν. Здесь мы наблюдаем экзегетическое развитие в сторону универсализации в вопросе

спасения: если в массоретском тексте — пророчество о спасении от филистимлян, а в Септуагинте — от иноплеменников, то в Евангелии — от грехов. Матфей ввел новое измерение спасения, преобразуя военную цитату в теологическую. Фишбейн называет это агадической трансформацией, вносящей изменения в древний текст. [См. 14, р. 384, 426]. Самсон, рожденный от земных отца и матери, спасает от филистимлян, а Иисус, рожденный от Святого Духа, спасает от греха. Получается, что Ангел строит свою речь строго по Писанию, конструируя его методами пешат и гезера шава.

С другой стороны, не только книга Судей обогащает новыми смыслами книгу Исаяи, но обмен смыслами идет и в обратном направлении. Слово «будет» (ἔσται) из Суд. 13:5 заменяется словом «наречется» (κληθήσεται) из Ис. 7:14, так что пророческая цитата Мат. 2:23 из «ὅτι ἡγιασμένον ναζιραῖον ἔσται» превращается в «ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται».

Пример связи жестов Суд. 13:5 и Мат. 1:20–23 приводится в качестве косвенного доказательства большей вероятности того, что пророчество Мат. 2:23 взято в первую очередь из истории зачатия Самсона. Если это наблюдение верно, то первое и последнее пророчества литературно объединяют рождественскую историю в одно целое. В свою очередь, для искушенного иудейского читателя гезера шава в начале и конце текста будет считаться еще одним пророческим совпадением. Это открывает дополнительное неписанное доказательство мессианства Иисуса, которое должно читаться между строк.

1.4. Гезера шава позволяет умножить библейские ссылки

Рассмотрим еще одну сложную проблему, связанную с множественным числом слова «пророки» (τῶν προφητῶν). Необходимо отметить, что в синодальном переводе это слово в единственном числе. В то время как каждое предшествующее пророчество в греческом тексте Евангелия ссылается на пророка (τοῦ προφήτου) в единственном числе. Менкен утверждает, что Матфей ссылается только на одну книгу Суд. 13:5. Он объясняет это тем, что книга Судей относится к ранним пророкам, на которых ссылались без указания на имя. Поэтому ссылка на книгу Судей употреблена во множественном числе [26, р. 446–467]. Вест считает, что Матфей ссылается одновременно на множество пророков, таких как Ис. 11:1, Иер. 31:6–7, Суд. 13:5 и другие места, где встречается слово «отрасль», или «назорей», или «святой Божий» [35, р. 29]. Сандерс утверждает, что здесь указывается на множество ссылок в иерархическом порядке: первичным источником является Суд. 13:5, а вторичным источником Ис. 11:1 [30, р. 128]. Аналогично Дэвис и Аллисон объясняют, что первичной является ссылка на Суд. 13:5, вторичной — ссылка на «отрасль» из Ис. 11:1, третичной — ссылка на «презренного мессию» из Ис. 11:1, 53:1–12 [13, р. 276–280]. Большинство этих идей были распространены в иудейской среде. Например, Менкен указывает на мессианство Самсона в толкованиях на книгу Бытия 49:16–18 в Таргуме Псевдо-Ионафана и Таргуме Неофиты I, Берешит Рабба 98:14 [26, р. 463]. Кэфи приводит примеры из кумранских документов (1QSb, 4Q285, 11Q14), свидетельствующих о мессианской интерпретации «отрасли» [12, р. 190–193].

Апологетическая цель Матфея должна была опровергнуть учение иудеев об отсутствии хотя бы одного пророчества о том, что мессия придет из Гали-

леи (Иоанна 7:41–42, 52) или из Назарета (Иоанна 1:46). Ответ Евангелиста заключается в том, что на самом деле в Писании есть множество пророчеств. В любом месте Писания, где встречаются слова «назорей» (ναζαρείου, נַזְרֵי) из Суд. 13:5, или «отрасль» (ἀνθος, צֶמַח) из Ис. 11:1, или «страж» (ἀπολογουμένων, מִנְצְרֵי) из Иер. 31:6, там есть пророчество о приходе мессии из Назарета. Есть еще и смысловые ссылки. Например, одно из значений слова «назорей» — это святой или посвященный. Данное значение выводит нас на множество других ветхозаветных текстов, например на Ис. 4:3. Исходя из апологетических целей Матфей не ограничился цитированием одного стиха из Суд. 13:5. Он намеренно создал неопределенность в тексте, чтобы указать на множество пророчеств. Для этого он преобразовал цитату, заменив ἔσται на κληθήσεται, чтобы указать, что нужно ориентироваться на слово «назорей». В таком случае каждый стих Писания, где встречается слово с корнем נַזְרֵי или צֶמַח, по правилу гезера шава становится предсказанием о происхождении мессии из Назарета. Это было достаточно убедительно для иудея. Матфей не смог бы привести ни одной прямой цитаты, доказывающей назаретское происхождение мессии. Ему осталось только одно средство убеждения — это гезера шава.

2. Риторическая роль иудейской герменевтики

Иудейская герменевтика является не только инструментом интерпретации, но и литературным приемом, который позволяет иудейской аудитории читать информацию между строк. Использование пешат и гезера шава придают посланию Матфея особую убедительность. Ассоциативные совпадения имплицитно передают чувство красоты и гармонии, оправдывают соединение несвязанных между собой текстов, превращают текст в божественное откровение.

Иудейский читатель распознает в тексте пешат и гезера шава и это доставляет ему эстетическое удовольствие. Автор намеренно не проводит явных параллелей, чтобы не лишать свою аудиторию приятного герменевтического труда [См. 15, р. 82–83]. К примеру, рабби Елиезер получал чисто интеллектуальное наслаждение от виртуозной герменевтики, соединяющей несовместимые тексты [7, р. 128–129]. Согласно Авода зара 17а:1–3, Елиезер получил удовольствие от галахи, которая разрешает использовать доходы проститутки, запрещенные для нужд Храма (Втор. 23:18), в случае строительства туалета для первосвященника. Атомистическая интерпретация фрагмента из Мих. 1:7 позволяет отправлять доходы из грязного места обратно в грязь.

Гезера шава использует каламбуры не только для эстетического развлечения, но и для создания нового текста за счет взаимного обогащения двух текстов. Соединение текста Суд. 13:5 с текстом Ис. 7:14 позволило Ангелу назвать Иисуса спасителем. Библейская легитимность титула спасителя была получена благодаря использованию гезера шава. Таким образом, проповедь Ангела была построена на соединении библейских стихов, и его новый текст (о спасителе от грехов) приобрел библейский статус.

Иудейский читатель видит, что пешат или гезера шава Матфея противоречит прямому смыслу ветхозаветного текста, но это не смущает его. Наоборот, всякое случайное совпадение является знаком свыше и удваивает авторитет данной ссылки. Конечно, иудейские методы неконтекстного толкования у со-

временного читателя вызывают только недоверие, так как он мыслит в парадигме Модерна. Иудейский читатель мыслит в парадигме божественной тайны, практики отгадывания снов и пророчеств [24, р. 70; 31, р. 13; 10, р. 39]. Параномазия как одна из разновидностей гезера шава, а также атомистические цитаты как один из вариантов пешат входят в список правил разгадывания снов в Еврейской Библии, египетских и месопотамских документах [См. 14, р. 451–453; 24, р. 71–72]. Античный иудей относился к Библии как книге гаданий. Примечательно, что в рождественской истории Иосиф и волхвы принимают важные решения именно через сны. Использование общепринятых строгих правил гадательной герменевтики обеспечивали божественный авторитет толкования [24, р. 78]. В свою очередь, «авторитетное толкование стиха Писания само по себе обретало статус Писания» [4, р. 71]. Важно отметить, что гадательный аспект герменевтики широко использовался в агадическом мидраше и ограниченно — в галахическом мидраше [3, р. 173–174]. Рождественская герменевтика основана на агадическом мидраше.

Итак, использование методов пешат и гезера шава помогло противостоять иудейской критике и позволило доказать messiанство Иисуса. Само присутствие этих методов усилило божественный авторитет и подлинность этих пророчеств. Метод гезера шава способствовал составлению комплексного пророчества из двух текстов: Суд. 13:5 и Ис. 7:14, а также объединению первого и последнего пророчеств Рождества. Этот метод помог снять назаретское проклятие и превратить его в благословение посредством умножения ссылок на messiанские тексты о Самсоне, Отрасли, Стражнике, Святом Божьем и так далее.

3. Предполагаемые возражения

Рассмотрим возможные возражения против предположения о том, что Матфей использовал иудейские методы герменевтики и убеждения. Веале называет иудейские методы «незаконными», так как они используют неконтекстные способы толкования [5, р. 1]. Кайзер-мл. утверждает, что апостол не мог фальсифицировать факты ради своих апологетических целей [22, р. 44]. Такие модернистские требования к античным авторам анахроничны и неприемлемы, так как игнорируют историко-культурный контекст иудейской литературы периода Второго Храма. Иудейская герменевтика была сложна даже для самих античных интеллектуалов. Либерман пишет о гневе императора Юлиана на слова Евсевия о том, что у евреев своя система логики [24, р. 58]. Герменевтический анализ цитаты «Он назореем наречется» показал, что в Ветхом Завете нет ни одной прямой ссылки на Назарет. Поэтому у Матфея не было возможности оправдать назаретское происхождение messiи обычными филологическими средствами.

Если признать, что Матфей использует иудейскую герменевтику, то возникает проблема ее применения в современных условиях. Наука Нового времени утвердила принцип, согласно которому у одной причины есть одно следствие. Соответственно этому историко-грамматический метод утверждает, что у текста есть только одно значение [6, р. 28]. Однако, если мы будем следовать Матфею, то толкователь может извлекать из текста множество смыслов, чтобы

доказать любую идею. Неконтекстное толкование Ветхого Завета является основой всей иудейской литературы античности, и евангельская христология не может быть исключением. Основой пророческих ссылок Матфея стало осмысление автобиографии и учения Иисуса. Герменевтика служит только средством осмысления. Поэтому опасения модернистов не обоснованы. Из Ветхого Завета извлекаются только те смыслы, которые соответствуют христианской идеологии, а все остальные идеи отвергаются. Точно так же раввины знали, что гезера шава связывает несовместимые стихи. Поэтому они разрешали применение этого правила, только если оно есть в традиции [24, р. 61].

Кто-то может отрицать связь Мат. 2:23 с текстом Суд. 13:5 на том основании, что Иисус не был назореем, как Самсон, так как Он пил вино (Матфея 11:19, Луки 7:34) и прикасался к мертвым (Матфея 9:23–25). Действительно, Иисус не принимал назорейский обет. Матфей указывает на связь слова «назорей» с городом Назарет в том смысле, что название «назорей» говорит только о том, что Иисус жил в Назарете.

Моральный облик Самсона может привести некоторых исследователей к отрицанию типологической связи между ним и Иисусом. Ответом на такое возражение может быть Послание к Евреям 11:32, где Самсон причислен к праведникам. Все герои веры в списке Послания к Евреям 11 главы имели проблемы с грехом, но это не лишало их статуса праведников. Иисус имеет типологическую связь со многими ветхозаветными героями, и Самсон не исключение.

Заключение

Проведенный анализ показывает, как Матфей достиг своих апологетических целей путем использования методов иудейской герменевтики. Не имея прямых библейских источников Рождества, Матфей находит их через использование пешат и гезера шава. Связь иудейской герменевтики с гадательными практиками расширяет ее экзегетические возможности. Пешат и гезера шава увеличили количество связей между Ветхим Заветом и деталями Рождества Иисуса. В результате униженный эпитет «житель Назарета» превращается в предмет гордости. Кроме того, иудейские приемы толкования играют роль риторического средства убеждения.

Как показали исследования, все основные экзегетические предположения богословов о презренном статусе мессии, мессианской типологии Самсона и Отрасли присутствуют в Мат. 2:23. Данная работа расставила эти интерпретации в определенном порядке. Презренный статус мессии лежит в основе апологетической проблемы Рождества. Мессианская типология Самсона была первичной ссылкой. В свою очередь, типология Отрасли и многих других текстов являются вторичными ссылками, демонстрирующими множество пророков (τῶν προφητῶν), заявленных в Мат. 2:23.

Тенденция отрицать иудейскую герменевтику в Новом Завете еще сильна среди экзегетов. Поэтому этот вопрос остается открытым и ждет своего дальнейшего развития. Существует ряд проблем, на которые необходимо обратить внимание. Например, редко упоминается тема связи новозаветной герменевтики с античными гадательными практиками. Существует путаница

между античным и средневековым пониманием метода пешат. Остается без внимания концепция взаимного обогащения текстов, скрепляемых между собой в рамках иудейской герменевтики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. / Под общей ред. Л. Каценельсона, Д. Г. Гинцбурга. Т. 12. — СПб.: Издание Общества для научных Еврейских изданий и Издательства Брокгауза и Ефрона, 1912. — 960 с.
2. Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета / Пер. и коммент. А. В. Вдовиченко, М. Г. и В. Е. Витковских, О. Л. Левинской, вступ. ст. Е. Д. Матусовой. — М.: Греко-латинский кабинет М. Ю. Шичалина, 2000. — 456 с.
3. Штейнзальц А. Введение в Талмуд / Пер. с ивр. и англ. З. Мешкова. — Иерусалим: Израильский институт талмудических публикаций, институт изучения иудаизма в России, 1993. — 382 с.
4. Basser H.W., Cohen M. B. *The Gospel of Matthew and Judaic Traditions: A Relevance-Based Commentary*. — Leiden; Boston: Brill Academic Publishers, 2015. — 794 p. — ISBN 978-9004291799.
5. Beale G. K. *Handbook on the New Testament use of the Old Testament: exegesis and interpretation*. — Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012. — 192 p. — ISBN 978-0801038969.
6. Blomberg C. L. *The Historical-Critical/Grammatical View*. // *Biblical Hermeneutics: Five Views* / Ed. by S. E. Porter, B. M. Stovell. — Downers Grove, Illinois: Intervarsity Press, 2012. — P. 27–47. — ISBN 978-0830839636.
7. Boyarin D. *Sparks of the Logos: Essays in Rabbinic Hermeneutics*. — Leiden; Boston: Brill, 2003. — 310 p. — ISBN 978-9004126282.
8. Brewer D. I. *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*. — Tübingen: Mohr, 1992. — 299 p. — ISBN 978-3161458033.
9. Broadus J. A. *Commentary on the Gospel of Matthew*. — Philadelphia, PA: The American Baptist Publication Society, 1886. — 610 p. — URL: <https://archive.org/details/commentonmatthew00broauoft/page/n11/mode/2up> (дата обращения: 20.06.2023).
10. Brooke G. J. *Exegesis at Qumran: 4qflorilegium in Its Jewish Context*. — Sheffield, England: Society of Biblical Literature, 1985. — 404 p. — ISBN 978-1589832374.
11. Brown R. E. *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. Yale University Press, 1997. — 752 p. — ISBN 978-0300140088.
12. Caffey A. *Matthew 2:23 and the use of the Old Testament: Christ as Nazirite/judge/deliverer par excellence: Dis. ... PhD in Theol. Stud.* — Trinity International University ProQuest Dissertations Publishing, 2015. — 287 p. — URL: <https://www.proquest.com/openview/91b854fa3a951039e693c9a6d3a27d24/1.pdf?pq-origsite=gscholar&cbl=18750> (дата обращения: 19.04.2023).
13. Davies W.D., Allison D. C.-Jr. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. Vol. I: Matthew I–VII*. — Edinburgh: T&T Clark, 1988. — p. 731. — ISBN 978-0567094810.
14. Fishbane M. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. — New York: Oxford University Press, 1988. — 640 p. — ISBN 978-0198266990.
15. Fishbane M. *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History*. — Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1993. — 304 p. — ISBN 978-0791415221.

16. France R. T. The Formula-Quotations of Matthew 2 and the Problem of Communication // *New Testament Studies*. — 1981. — Vol. 27. — P. 233–251.

17. France R. T. The Gospel of Matthew. NICNT. — Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007. — 1233 p. — ISBN 978–0802825018.

18. Greenspahn F. E. How Modern are Modern Biblical Studies? // *Minḥah le-Naḥum: Biblical and Other Studies Presented to Nahum M. Sarna in Honour of His 70th Birthday* / Ed. by M. Z. Brettler, M. Fishbane. — Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1993. — P. 164–192. — ISBN 978–0567338020.

19. Gundry R. H. Matthew, a commentary on his literary and theological art. — Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983. — 670 p. — ISBN 978–0802835499.

20. Hagner D. Matthew 1–13, WBC. — Vol. 33A. — Dallas: Word, 1993. — 486 p. — ISBN 978–0849902321.

21. Halivni D. W. Peshat And Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis. — NY, Oxford: Oxford University Press, 1991. — 272 p. — ISBN 978–0195115710.

22. Kaiser W.C.-Jr. The Uses of the Old Testament in the New. — Chicago: Moody Press, 1985. — 287 p. — ISBN 978–1579108250.

23. Keener C.S. A Commentary on the Gospel of Matthew. — Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999. — 1040 p. — ISBN 978–0802838216.

24. Lieberman S. Hellenism in Jewish Palestine. — New York: Jewish Theological Seminary, 1962. — 247 p. — 2nd ed. — ISBN 978–0873340618.

25. Luz U. Matthew 1–7: A Commentary. — Minneapolis: Fortress Press, 2007. — 432 p. — ISBN 978–0800660994.

26. Menken M. The Sources of the Old Testament Quotation in Matthew 2:23 // *Journal of Biblical Literature*. — 2001. — Vol. 120. — № 3. — P. 451–468.

27. Midrash Rabbah: Genesis / Trans. by H. Freedman H, S. Maurice. 10 vol. Set. — Vol. II. — London: Soncino Press, 1961. — 554 p. — ISBN 978–0343240530.

28. Pentecost J. D. The Words and Works of Jesus Christ. — Grand Rapids, MI: Zondervan, 1981. — 640 p. — ISBN 978–0310309406.

29. Rydelnik M. The Messianic Hope: Is the Hebrew Bible Really Messianic? Nashville, TN: B&H Publishing, 2010. — 304 p. — ISBN 978–0805446548.

30. Sanders J. A. Nazōraios in Matt 2:23 // *Journal Of Biblical Literature*. — 1965. — Vol. 84. — № 2. — P. 169–172.

31. Stern D. On Comparative Biblical Exegesis — Interpretation, Influence, Appropriation // *Jewish biblical interpretation and cultural exchange: Comparative Exegesis in Context* / Ed. by N. B. Dohrmann, D. Stern. University of Pennsylvania Press, 2008. — P. 1–19. — ISBN 978–0812240740.

32. Strack H. L., Billerbeck P. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Band 1: Das Evangelium nach Matthäus. — München: Beck, 1922. — 1055 p. — ISBN 978–3406027239.

33. Ta'anit & Megilla, Standard Color / Ed. by A. Steinsaltz. Jerusalem: Koren Publishers, 2014. — 419 p. — ISBN 978–9653015739.

34. Vermes G. Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels. Philadelphia: Fortress Press, 1981. — 286 p. — ISBN 978–0800614430.

35. West D. A Holistic Approach to Jesus the Nazarene in Matthew 2:23: A Senior Thesis of Dis. ... PhD in Bibl. Stud. — Liberty University, 2018. — 34 p. — URL: <https://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1824&context=honors> (дата обращения: 19.04.2023).

*М. Ю. Хромцова**

РАЗВИТИЕ ВЗГЛЯДОВ СТОРОННИКОВ ХРИСТИАНСКОГО ЭКСКЛЮЗИВИЗМА XX — НАЧАЛА XXI ВЕКА

В статье рассматривается развитие и постепенная трансформация взглядов сторонников исключительного подхода в христианской теологии религий. Отмечается, что к концу 20 века происходит постепенный переход от рассмотрения прежде всего вопросов сотериологической проблематики к оценке способов познания и понимания истины религиозных верований, а также от более закрытых форм эксклюзивизма к более открытым, в рамках которых предлагаются и теологическая основа для межрелигиозного диалога, и целый ряд полезных предложений, которые могут помочь миссионерам улучшить и углубить свои навыки «отношения к другим».

Ключевые слова: эксклюзивизм, религиозный плюрализм, постмодернизм, апологетика, межрелигиозный диалог.

M. Y. Khromtcova

DEVELOPMENT OF THE VIEWS OF SUPPORTERS OF CHRISTIAN EXCLUSIVISM XX — EARLY XXI CENTURIES

The article examines the development and gradual transformation of the views of supporters of the exclusive approach in the Christian theology of religions. It is noted that by the end of the 20th century there was a gradual transition from consideration primarily of soteriological issues to an assessment of ways of knowing and understanding the truth of religious beliefs, as well as from more closed forms of exclusivism to more open ones within which both is propoused a theological basis for interreligious dialogue and a range of helpful suggestions that can help missionaries improve and deepen their «relating to others» skills.

Keywords: exclusivism, religious pluralism, postmodernism, apologetics, interreligious dialogue.

* Хромцова Марина Юрьевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, религиоведения и педагогики факультета философии, богословия и религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия; marina-chr@list.ru

Исторически сложилось так, что позиция эксклюзивизма являлась точкой зрения большинства христиан, многие века она была господствующей в христианской ортодоксии. Эксклюзивизм, в отличие от точки зрения инклюзивизма и плюрализма, утверждает, что спасение посредством других религий невозможно, оно доступно только через веру во Христа, являющегося единственным воплощением Бога и единственным Спасителем. Эксклюзивизм также по-разному называют партикуляризмом и рестриктивизмом. В течение 20 века взгляды сторонников исключительного подхода постепенно трансформируются и внутри данной модели выделяются разновидности его более закрытой и открытой формы.

КЛАССИЧЕСКИЙ ЭКСКЛЮЗИВИЗМ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА.

Карл Барт, наиболее известный представитель точки зрения исключительности в первой половине 20 века, критикуя либеральную теологию, подчеркивал, что она стремилась стереть радикальную дистанцию между Богом и человеком и делала религию делом самого человечества. Поэтому его намерением было прежде всего реабилитировать понимание религии, в котором подчеркивается отношение к трансцендентному Богу и собственная инициатива Бога в обращении к человечеству. Барт провозглашает богословие единственного откровения Бога в Иисусе Христе, которое человек получает только через веру, являющуюся даром благодати, поэтому он противопоставляет в своих работах «религию» и «откровение». С его точки зрения, «откровение» — это действие Слова Божьего, посредством которого Бог в благодати примиряет человека с самим собой и оно провозглашает совершенно новое знание о Боге, которое не могло прийти к человеку никаким путем, кроме как от Самого Бога. Для Барта христианское откровение есть частное, конкретное событие: «Слово стало плотью и обитало с нами» (Ин. 1:14). Он утверждает, что падший человек не может постичь Бога иначе, чем только через Его откровение в Иисусе Христе и отвергает познание Бога посредством естественного откровения через творение [11, р. 69]. Естественное откровение не может раскрыть истины Бога, мира и человека, необходимо еще познание Божественного дела примирения в Иисусе Христе, познания Его личности и деятельности, чтобы достичь истинного знания. Все другие так называемые «откровения» не считаются Бартом как откровение в собственном смысле этого слова и поэтому могут привести только к познанию «идолов».

Религия» в отличие от «откровения» есть универсальный человеческий феномен, она предстает у Барта самонадеянной и бессмысленной попыткой самостоятельно постичь Бога, которая обречена на провал, являясь трагической ошибкой человечества, которое пытается построить жалкую Вавилонскую башню человеческой праведности, человеческой деятельности, не позволяя при этом самому Богу войти в свою жизнь [2, р. 14–15]. Барт понимает «религию» как «Слово Человеческое», которое препятствует Слову Божьему, она — забота безбожного человека. Либеральная теология, против которой выступает

мыслитель, практически всецело обращена к сфере человеческой религии, потеряв полностью интерес к божественному откровению. Однако, считает Барт, без божественной благодати падший человек не способен воспринять Бога так, как Он предлагает себя в откровении. С точки зрения откровения религию можно рассмотреть как человеческую попытку предвидеть, что Бог в Своем откровении желает сделать и делает, попытку замены божественной деятельности человеческой. Божественная реальность, явленная человечеству в откровении, заменяется понятием Бога, произвольно и намеренно созданным человеком [1, р. 299–300]. Резкая критика Барта обращена ко всем религиям, включая христианство, которое также «стоит перед судом, что религия есть неверие» [1, р. 327]. Из-за греховности человека ни одна человеческая религия не может быть истинной сама по себе, однако христианство одно только и может стать истинной религией посредством подлинной веры и принятия Откровения Иисуса Христа. Христианство как таковое, подчеркивает Барт, не занимает какого-либо привилегированного положения в мире религий, «христианский путь» — это не путь высшей религии, который был бы путем Слова Человеческого, скорее, это путь веры, способный воспринять спасительную благодать Бога. Бог исключительно по собственному усмотрению избрал время и место для своего откровения, только событие Иисуса Христа в истории человечества делает возможным чудо познания Бога. Радикальный христоцентризм Барта являлся оппозицией скрытому антропоцентризму, разделяемому, как он считал, большинством либеральных теологов. Хотя искупительная любовь Бога действует во всем человечестве, но сила христианства состоит в принятии божественного Откровения, в доверии Слову Божьему, а не человеческому и только таким образом оно имеет полномочия противостоять миру религий. В результате христианская религия и выделяется Бартом как единственная и неповторимая, истинная религия в той мере, в какой она живет благодатью Божией в Иисусе Христе [1, р. 326]. Все другие апелляции к истинному откровению и, таким образом, к истинной религии, по его мнению, должны быть необоснованными. Христианство, полагает Барт, становится историческим проявлением имени Иисуса Христа, при этом оно же становится и средством, с помощью которого это имя может быть провозглашена миру религий и миру в целом. Барт верит, что в конце концов, божественная благодать одержит окончательную победу и все придут к вере во Христа, поэтому, хотя он и утверждает, что спасение возможно лишь во Христе, тем не менее, с его точки зрения, это не противоречит и всеобщности спасения.

Как и К. Барт, голландский теолог и миссиолог Хендрик Кремер также различал «религии», установления и обряды, созданные людьми и «откровение», которое дает людям Бог. В своей книге «Христианское послание в нехристианском мире» (1938) он подчеркивал, что «Бог открыл Путь, Истину и Жизнь в Иисусе Христе, и Он желает, чтобы об этом узнали во всем мире» [15, р. 107]. Откровение, данное в Иисусе Христе, считал он, не может сопоставляться с идеями об откровении, содержащимися в других религиях:

«Если бы плоть и кровь могли открыть это, то это было бы не откровение, а человеческая интуиция или сила постижения. Откровение в Иисусе Христе —

это свободный божественный акт искупительного прорыва в жизнь человека и мира» [15, р. 70].

Откровение в Иисусе Христе абсолютно уникально, настаивает Кремер, «божественная инициатива» не может быть идентифицирована с любыми идеями, концепциями и опытом, которые порождаются в ходе истории человечества, религии же представляют собой различные попытки самоискупления и инстинктивно отвергают истину о том, что Бог и только Бог может совершить искупление [15, р. 8]. «Природа», «разум» и «история» не показывают путей развития к царству благодати и истины, явленных в Иисусе Христе, поэтому Кремер отвергает попытки найти точки соприкосновения христианства с другими религиями, говорить о христианстве как об исполнении стремлений нехристиан или рассматривать нехристианские религии как «подготовку» к Евангелию [16, р. 95]. Он указывает, что за последние столетия были приняты попытки показать, что христианство есть часть имманентного процесса человеческого творчества в области религии, объяснить его как результат религиозного развития. Однако, считает Кремер:

« христианство как религия откровения постоянно ускользает от этих усилий, его истоки непреодолимы и результатом становится более глубокое и чистое осознание особого характера и цели христианской веры» [15, р. 61].

Основываясь на своем обширном миссионерском опыте и знакомстве с идеями и обрядами других религий, Кремер без труда подтвердил существование множества общих черт между религиями, признал, что одни и те же стремления, идеи, символы и интуиции христианской религии встречаются и в других религиях. Однако решающим для него становится понимание неделимости религии как единого целого: нельзя вырывать, считал он, отдельные черты из контекста конкретной религии и на основе этих индивидуальных общих черт постулировать принципиальное тождество двух (или более) религий. Индивидуальные особенности должны быть рассмотрены в контексте целостности каждой из религий. Учитывая то, что каждая религия индивидуальна и не подлежит разделению, настаивая также на холистической природе религий, Кремер скептически относился к тому, чтобы заключать на основе сходства на поверхностном уровне преемственность на глубинном, как это часто делает феноменология религий. Христианская религия как религия воплощения отличается от других религий, хотя на поверхностном уровне существует много общего [12, р. 183].

Единственный законный источник, считает Кремер, из которого можно почерпнуть истинное содержание христианской веры, — это Библия. Божье откровение в Иисусе Христе, записанное в Библии, является фундаментальным критерием всего христианского богословского мышления [15, р. 70]. Именно с этой точки зрения он говорит, что наиболее плодотворным и законным способом оценки всех религий является исследование их в свете откровения Христа. Кремер разрабатывает свой особый термин — «библейский реализм» [15, р. 83], с точки зрения которого человеческая природа извращена грехом, поэтому все самостоятельные попытки человечества познать тотальность

существования, часто волнующие своей возвышенностью, являются тем не менее жалкими и неэффективными. Существует универсальное религиозное сознание у всех народов, указывает он, результатом которого явилось появление высоких религиозных и этических систем, но поскольку все они были проявлением человеческих усилий, то представляют собой лишь попытку самоосвобождения, самооправдания и самоосвящения. В свете откровения Бога в Иисусе Христе «вся религиозная жизнь, возвышенная и низменная, предоставлена божественному суду как направленная по ложному пути» [15, р. 284–286]. Поэтому Кремер настаивает, что откровение Бога в Иисусе Христе несовместимо даже с тем, что обычно считается «лучшим» в других религиях. Как и Барт, он не признает особого значения естественной теологии в познании Бога, которое, по его мнению, подразумевало бы, что в воплощении нет необходимости. Несмотря на самые высокие религиозные и нравственные достижения других религий, они нуждаются в обращении и возрождении так же, как в этом нуждается обычный грешник. Кремер напоминает: Христос творит все новое, по словам Иисуса, «меньший в Царстве Небесном больше Иоанна Крестителя», который был больше всех «из сыновей человеческих» [15, р. 128]. Таким образом, он воспринимает идеи диалектического богословия, подчеркивающего отношение Христа к религиям как отношения разрыва и суда, а не исполнения.

Соответственно он подчеркивает, что только через веру в Иисуса Христа может быть получено спасение, все другие религии являются недействительными путями к спасению [16, р. 74]. Поэтому правильное отношение Церкви к другим религиям, согласно его мысли, по существу является миссионерским: Церковь поставлена Богом в мире как посланник Его примирения [15, р. 129]. Заметный сдвиг в миссиологических размышлениях Кремера в последние десятилетия его жизни был связан с растущим пониманием того, что церковь оказалась в новом миссионерском отношении к своей собственной культуре. Такое понимание пришло к нему, когда он возвратился после миссионерской работы на Востоке в «языческую» Европу и новые богословские задачи он описывает в книге *«Богословие мирян»*. Многие известные миссиологи 20 века были последователями Кремера, но самым заметным его наследником в конце 20 века стал Лесли Ньюбигин, также стремившийся сформулировать *миссионерский* характер церкви в ее отношении к современному западному миру.

НОВАЯ ВОЛНА ЭКСКЛЮЗИВИЗМА КОНЦА XX ВЕКА

Сторонники классического эксклюзивизма при рассмотрении вопроса соотношения христианства и других религий в своем противостоянии точке зрения либеральной теологии и феноменологии религий прежде всего делали акцент на сотериологической проблематике. Представители новой волны эксклюзивизма теперь противостоят получившим широкое распространение во второй половине XX века позициям религиозного плюрализма и инклюзивизма. При этом, столкнувшись с усилением влияния идеологии постмодерна, они вынуждены отвечать на критику в адрес своей позиции

перед лицом современной заботы о терпимости. Наряду с сотериологической проблематикой современные теологи больше сосредотачиваются на способах познания и понимания истины религиозных верований. Кроме того, в новой реальности глобального мира они, в отличие от представителей классического эксклюзивизма, уже принимают требование серьезно относиться к другим религиозным традициям, слушать и понимать других.

Евангелический теолог и апологет Рональд Х. Нэш определяет христианскую исключительность как веру в то, что (1) Иисус Христос является единственным Спасителем, и (2) явная вера в Иисуса Христа необходима для спасения. Первое утверждение отрицает, что могут быть другие спасители, что отличает эту позицию от плюрализма. Второе утверждение отрицает, что люди могут быть спасены без сознательной и явной веры в Иисуса Христа, что отличает её от инклюзивизма. Христианские эксклюзивисты начинают с убеждения, что постулаты христианства верны, и любые религиозные убеждения, которые логически несовместимы с этими принципами, являются ложными [17, p. 11–12].

Р. Нэш подчеркивает, что такая позиция библейски обоснована и указывает на многочисленные отрывки, которые непосредственно подтверждают её. Подробно анализируя и критикуя взгляды сторонников религиозного плюрализма и инклюзивизма, Нэш приводит убедительные доводы в пользу исключительности, основанной на твердых богословских основаниях. Он замечает:

«Когда-то христиане отличались безоговорочной приверженностью Иисусу Христу как единственному и неповторимому Спасителю мира. Но единство [мнимых] христиан исчезло. Сегодня многие люди, называющие себя христианами, выбирают один из трех принципиально разных ответов на вопрос: «Является ли Иисус единственным Спасителем?» Эти ответы можно сформулировать кратко: «Нет!; Да, но; Да, точка!» [17, p. 9].

Отрицательный ответ («Нет!») дают плюралисты, отмечает Нэш. С точки зрения самого известного представителя плюрализма Дж. Хика, существует множество способов спасения, по-разному проявляющихся в контексте всех великих религиозных традиций. Однако, считает Нэш, отрывок из Евангелия от Иоанна (Ин. 14:6), полностью разбивающий такое понимание спасения особенно беспокоит плюралистов, им не нравится четвертое Евангелие, содержащее слишком много материала, который противоречит их позиции. Поэтому они отвергают подлинность этого Евангелия и слов, которые оно приписывает Иисусу [17, p. 17]. Нэш разоблачает логические противоречия утверждений Хика, обнаруживает в его аргументации релятивистское и произвольное понимание, которое связано с плюралистической методологией. Он отвергает представление о том, что религиозная истина более экзистенциальна и субъективна, чем пропозициональна и объективна. Нэш объясняет, что эксклюзивизм основан на логических законах, таких как исключенное третье и непротиворечие, а те, кто придерживается плюралистической точки зрения, должны отказаться от самих принципов логики, которые делают возможными все важнейшие мысли, действия и общение [17, p. 55].

На вопрос: необходима ли вера в Христа для спасения, инклюзивисты утверждают, что «Да», Иисус действительно единственный Спаситель, «но»

они говорят, что людям не обязательно знать об Иисусе Христе или верить в Него, чтобы получить плоды Его искупительной работы. Нэш отмечает, что:

«инклюзивисты проводят различие между онтологической необходимостью работы Христа как Искупителя и отдельным утверждением, что искупительная работа Христа является эпистемологически необходимой» [17, р. 23].

Христианский эксклюзивист придерживается эпистемологического аргумента, утверждающего, что спасение ограничено теми, кто осмысленно воспринял эту истину. Нэш отвергает аргумент инклюзивистов о том, что для спасения достаточно общего откровения, подчеркивая тот факт, что центральным значением в Евангелия является «смерть, погребение и воскресение Христа» [17, р. 118]. Инклюзивисты настаивают на утверждении о том, что Бог желает, чтобы все спаслись, обращаясь при этом к отрывкам (1 Тим. 2:4, Тит. 2:11, 1 Ин. 2:2 и 2 Петр. 3:9). Точка зрения Нэша заключается в том, что эти стихи не предполагают, что Бог сделает спасение общедоступным для всех людей, но что спасение как возможность дается всем людям. Он замечает, что инклюзивистское представление о том, что те, кто никогда не слышал Евангелия, будут спасены, может стать сильным препятствием для христианских миссий:

«одно дело, когда теория ложна; безобидные ошибки иногда могут игнорироваться. Но ошибки, влияющие на действия людей, способные поставить под угрозу миссию церкви на земле и создающие препятствия на пути евангелизации слишком серьезны, чтобы их игнорировать или извинять» [18, р. 136].

Канадский евангелический теолог и миссиолог Дональд Карсон в своих работах стремится проанализировать растущее влияние плюрализма на многие сферы жизни в современном обществе и рассмотреть некоторые уроки, которые можно извлечь из этой оценки. Он считает, что «плюрализм» — удивительно многоплановое слово в современных дискуссиях и в силу этого разделяет эмпирический плюрализм, отражающий современное разнообразие в культурном, социальном и языковом отношении, заветный плюрализм, указывающий на то, христианство зарождалось в религиозный мир, который также был глубоко плюралистическим и философский или герменевтический плюрализм, согласно которому любая идеология, религия или метанарратив, претендующие на то, чтобы быть лучше других, должны считаться ошибочными [5, р. 13]. Именно философский плюрализм, подчеркивает Карсон, порождает этический релятивизм и утрату веры в абсолютную истину, столь характерные для постмодернизма. В религиозной сфере это приводит к переходу от эмпирического плюрализма (принимающего во внимание разнообразие религий) к признанию всех религий как равноправных и однозначному осуждению доктринального эксклюзивизма. Все религиозные утверждения теперь считаются культурно обусловленными и субъективными. Как следствие, вера должна оставаться в частной сфере, вне публичного дискурса и, конечно же, не выражаться в евангелизации. В ситуации «герменевтической трясины», как обозначает её Карсон, прежние вопросы о правдивости текста (в объективном или абсолютном смысле) просто отбрасываются как нерелевантные, устарев-

шие и невероятно наивные. Таким образом, философский плюрализм предполагает, что объективная истина в большинстве сфер невозможна, и поэтому единственная правильная позиция — это та, которая отвергает все притязания на объективную истину. Одним из следствий, «коррелятов плюрализма» Карсон считает рост библейской неграмотности:

чем больше торжествует философский плюрализм, тем меньше стимулов читать Библию, поэтому неуклонно снижается процент граждан, которые, говоря библейским языком, настолько начитаны, что могут выдержать негативные черты натиска плюрализма [4 p.109].

С точки зрения проповедуемой сегодня толерантности, позиция исключительности является единственной религиозной идеей, с которой нельзя мириться. Карсон уточняет, что раньше считалось, что человек может считаться толерантным, если придерживаясь твердых взглядов, он настаивает на том, что другие имеют право не соглашаться с этими взглядами и отстаивать свои собственные интересы [6, p. 6]. Такой взгляд на толерантность предполагал, что существует объективная истина, которую необходимо отстаивать, а лучший способ убедить большинство людей с помощью разума, а не принуждения, — это беспрепятственный обмен идеями, какими бы ошибочными ни казались некоторые из них. Сегодня под влиянием новой герменевтики и деконструкции изменился характер толерантности, напоминает Карсон. Печальная реальность такова, заключает автор, что эта новая, современная толерантность по своей сути нетерпима. Она слепа к собственным недостаткам, потому что ошибочно полагает, что придерживается высоких моральных принципов. Более того, эта новая терпимость социально опасна и, безусловно, истощает интеллект [6, p. 2]. Карсон заключает, что философский плюрализм и постмодернизм создают условия, в которых современная культура лишь терпит религию, считая её чем-то сугубо личным или принадлежащим традиции. В такой культуре Богу трудно быть услышанным. Эксклюзивизм должен противостоять этим разрушительным тенденциям, считает Карсон.

Как и Р. Нэш, Карсон подробно разбирает многочисленные отрывки из Библии, поддерживающие эксклюзивистскую точку зрения и критикует точку зрения плюрализма. Он считает, что Хик и его коллеги взяли на вооружение плюрализм как конечное благо, не подлежащее обсуждению, а затем уже решили составить представление о Боге, которое могло бы быть совместимо с таким видением. С христианской точки зрения такая процедура обычно называется идолопоклонством [3, p. 49]. Также он подвергает подробной критике взгляды и интерпретации сторонников инклюзивного подхода. Только по видимости, пишет он, эксклюзивизм и инклюзивизм кажутся похожими друг на друга, потому что оба являются христоцентричными. Однако, есть фундаментальное различие между ними: инклюзивисты уделяют больше внимания вере, чем вере во Христа [3, p. 279].

Обращается Карсон также к проблемам глобализации и христианской миссии. В свете динамики глобализационных процессов можно говорить, считает он, о перспективе взаимообогащения библейского богословия от культуры к культуре, не допуская абсолютной релятивизации всех библейских

утверждений об истине, но прислушиваясь к тем, кто формулирует библейское богословие в различных контекстах [3, р. 65–66].

Американский теолог, философ религии Уильям Лейн Крейг является в настоящее время одним из ведущих христианских апологетов. В своей работе «Разумная вера, христианская истина и апологетика» он подчеркивает жизненно важную роль апологетики в формировании культуры, которая на Западе является постхристианской [10, р.15–25]. Её задача, пишет Крейг, — помочь изменить культуру таким образом, чтобы восстановить потерянную под ногами почву и создать культурную среду, в которой Евангелие можно услышать как интеллектуально жизнеспособный вариант для всех мыслящих людей. В отличие от негативной (защитной) апологетики наступательная (позитивная) апологетика стремится представить положительные аргументы в пользу христианских притязаний на истину. Крейг, обращаясь к авторитету крупнейших мыслителей прошлого и настоящего, стремится показать, что доказательное основание для веры необходимо, без него вера была бы неоправданной и иррациональной. Он обращается к аргументам в пользу существования Бога и констатирует тот факт, что среди аналитических философов произошло возрождение интереса к старому предмету *естественной теологии*, попыткам доказать существование Бога, опираясь на философские аргументы [10 р.93]. Сам Крейг также приводит несколько новых аргументов:

1. Существование Бога объясняет происхождение вселенной.
2. Существование Бога объясняет точную настройку параметров вселенной, делающую возможной разумную жизнь.
3. Существование Бога объясняет существование в мире объективных нравственных ценностей.
4. Существование Бога объясняет жизнь, смерть и воскресение Иисуса Христа.
5. Человек имеет возможность для непосредственного богопознания и богообщения.

В русле понимания аналитической философии Крейг настаивает, что все эти аргументы логически обоснованы; их предпосылки верны и более правдоподобны в свете их доказательств, чем их отрицания. Он замечает, что эти новые аргументы были проигнорированы так называемыми «новыми атеистами» — Ричардом Докинзом, Сэмом Харрисом, Кристофером Хитченсом и Дэном Деннетом.

В целом ряде своих работ Крейг непосредственно фокусирует внимание на вопросах христианской исключительности и спасения неевангелизированных. В разрешении сотериологической проблемы, считает он, главную трудность представляет вопрос примирения всеведущего, вселюбящего, всемогущего Бога с вечным проклятием несведущих людей, которым не дано было услышать Евангелие. Для его разрешения Крейг обращается к предложенной иезуитским теологом Л. Молиной концепции среднего знания, согласно которой Бог обладает предвидением того, какие свободные действия совершил бы каждый человек при любых возможных обстоятельствах для того, чтобы примирить возможное противоречие между Промыслом Божиим и свободной волей человека. По мнению Молины, до божественного постанов-

ления Бог знает через Свое среднее знание, как любое возможное свободное творение отреагировало бы в любых возможных обстоятельствах, которые включают в себя предложение определенных даров предшествовавшей благодати, предоставляемых Богом. Применяя эту концепцию, Крейг объясняет, что Бог актуализирует такой мир из всех возможных, в котором сохраняется свобода человека, но в котором некоторые люди будут потеряны, что является результатом их собственного свободного выбора. Бог, желая включить как можно больше людей в любовь и радость божественного общения, выбрал мир, в котором существует оптимальный баланс между числом спасенных и числом проклятых. Бог в Своем провидении так устроил мир, что по мере того, как распространялось Евангелие, все, кто откликнулся бы на него, если бы они его слышали, слышали и слышат его. Те, кто имеет только общее откровение и не откликается на него, также не откликнулись бы на Евангелие, если бы слышали его. Следовательно, никто не теряется из-за недостатка информации, из-за исторической или географической случайности [9].

Таким образом, заключает Крейг, факт религиозного разнообразия человечества не подрывает понимание спасения только через Христа и в силу этого плюралисты не могут доказать какой-либо логической непоследовательности в христианском партикуляризме. Из этого вытекает и правильный взгляд на христианскую миссию, утверждает он: долг христиан — провозглашать Евангелие всему миру, веря, что через эту проповедь Благая Весть придет к людям, которые, как знал Бог, приняли бы ее, если бы услышали. Известным защитником христианской исключительности является евангелический миссионер, профессор философии религии Гарольд Нетланд. Как и Крейг, особый акцент он делает на том, что богословие должно развивать соответствующие формы апологетики применительно к межрелигиозному контексту и доказывает необходимость не только негативной, но и «позитивной апологетики», раскрывающей понимание того, почему неверующие эпистемологически могут и должны принимать христианскую веру [21, р. 260]. С его точки зрения, апологетически правильное истолкование жизненно важно для христианской миссии в нашем глобализованном и плюралистическом мире:

«Церковь должна показывать скептически настроенному миру, что христиане могут быть твердо преданы Иисусу Христу как единому Господу и Спасителю для всех народов, одновременно работая над продвижением мирных отношений между религиозными традициями. Евангелисты должны демонстрировать через конкретные действия, что они принимают должным образом этническое, культурное и религиозное разнообразие в нашем мире» [19, р. 56].

Нетланд не принимает взгляд плюралистической теологии на проблему конфликтующих религиозных претензий истины как псевдопроблему. Хотя и есть моменты согласия между религиями, отмечает он, ясно, что, по крайней мере, некоторые из претензий основных религий взаимно несовместимы, поэтому и не могут быть одинаково истинными. Нетланд не согласен с утверждением Хика о том, что не существует независимых от традиции критериев, согласно которым можно оценивать религиозные притязания на истину [20, р. 71] Он выдвигает как минимум шесть таких критериев: базовые принци-

пы логики, признание саморазрушительных утверждений, согласованность, способность адекватно объяснить все данные, соответствие областям знаний истории и науки, а также моральные соображения [20 pp.183–186] Эти критерии регулярно используются в науке, истории и философии для оценки различных теорий и мировоззрений и поэтому, считает Нетланд, агностицизм Хика и его заявления о неспособности разрешать конфликтующие правдивые заявления являются необоснованными.

Он обращает особое внимание на то, что именно тринитарное видение Бога ведет к пониманию ключевых проблем межрелигиозных отношений: откровения, обращения, христианской этики, миссии, отношения между культурой и религией. Уникальность христианского учения о Троице контрастирует с популярными плюралистическими взглядами на религии: тринитарная модель понимания Божественного бытия как общения, тринитарные отношения в их конкретном выражении как полнота и единство многообразия, не исключающего различий, особый акцент на пневматологии важны для формулирования богословского понимания присутствия и деятельности Бога среди всех народов, открывающего новые пути для диалога.

С точки зрения Нетланда, эффективная апологетика в межрелигиозном контексте потребует выхода за пределы упрощенных стереотипов восприятия, подразумевает тщательное изучение других религиозных традиций, чтобы быть чувствительной к культурно приемлемым средствам убеждения, которые могут варьироваться от контекста к контексту [22, p. 10–11]. Его акцент на контекстуализированную апологетику показывает, что Нетланд придает большое значение убеждениям других людей, чтобы утвердить позицию христианской исключительности как жизнеспособного варианта для христиан в современном мире.

Католический богослов Г. Д'Коста в своей книге «Встреча религий и Троица» подчеркивает, что он придерживается позиции исключительности в рамках тринитарного подхода. Как и Нетланд, он подчеркивает, что гораздо лучше и глубже, чем это делают плюралисты, способна открыть тайну «Другого», содержащуюся в религиозных традициях мира христианская тринитарная теология религий, имеющая своим основанием тринитарную пневматологию. Святой Дух активно присутствует в других религиях, присутствие Духа в мире и других религиях также означает и присутствие Бога-Троицы [8, p. 111]. В работе «Христианство и мировые религии: Спорные вопросы в теологии религий» Гавин Д'Коста подчеркивает, что плюрализм Хика стирает самопонимание религий, а пытаясь установить связь между ними, он предлагает свое метарешение, сформулированное и основанное на светских предпосылках. Автор считает, что плюрализм внутренне непоследователен: в своей попытке придать мировым религиям равный статус в рамках своего мировоззрения в конечном итоге он не принимает ни одну из них, поскольку может принять их внутри своей системы только на своих, а не на их условиях. Этот тип плюрализма терпит неудачу по отношению к своим собственным целям (предоставление истины и уважения ко всем религиям) [7 p.18]. Различные версии инклюзивизма, добавляет он, также не в состоянии объяснить, как религиозные истины, которые не являются истиной тринитарного Бога во Христе, могут

быть средствами спасения, а какие-то из них фактически становятся формами плюрализма [7 pp.24–25]. Подлинно тринитарное понимание, считает он, раскрывает только эксклюзивизм, не отделяющий действия Духа в мире от воплощения, смерти и воскресения Сына. Рассматривая позицию эксклюзивизма, мыслитель говорит о двух его типах. Первый тип — ограниченный доступ к исключительности, характерный прежде всего для строгих кальвинистов, но также и некальвинистов-евангелистов. Его сторонники считают, что число спасенных ограничено на основании Божьего избрания и нехристиане обречены на проклятие. Как католический богослов, Д'Коста не принимает точку зрения ограниченного искупления (1 Тим. 2.3–6, Лука 56 3–1) и придерживается позиции, которую называет «эксклюзивностью универсального доступа» [7, p. 27–28]. Сторонники универсального доступа считают, что все люди будут иметь возможность услышать Евангелие и отреагировать на него, исповедуя Его в своих сердцах. Однако, для этой позиции характерны и такие положения, которые не разделяет сам автор, например, ссылку на аргумент среднего знания Бога, защищаемый Крейгом или ссылку на невозможность нашего знания о том, как Бог достигнет всеобщей Евангелизации, поддерживаемую М. Хеймом и Л. Ньюбигиным. Сам Гэвин Д'Коста поддерживает следующие принципы:

— у всех людей будет возможность (либо в этой, либо в загробной жизни) услышать Евангелие;

— хотя христианская вера и крещение являются главными средствами спасения, есть и другие способы, которыми люди могут подготовиться к спасению (через естественное откровение в природе, в следовании добру по совести и разуму или через элементы внутри религии, но не через эту религию как таковую) [7, p. 31–32].

Христианский эксклюзивизм, считает Д'Коста, более эффективно и последовательно продвигает ценности, на которые претендуют плюралисты: он не низводит все религии до уровня мифологии и таким образом способствует подлинной открытости, поскольку христиане могут вступать в диалог, ожидая, что они будут учиться у Другого. В свете этого он утверждает, диалог и миссия внутренне связаны: миссия невозможна без диалога и наоборот.

Лютеранский богослов Велли-Матти Кярккяйнен, взгляды которого своими корнями уходят в пятидесятническую традицию, развивает в своих работах богословское видение, одновременно и укорененное в христианской традиции, и конструктивное в его взаимодействии со сложностями глобального, плюралистического мира. Такой подход отражается в названии пятитомной серии, охватывающей все темы систематического богословия, которую автор опубликовал с 2013 по 2017 гг.: «*Конструктивное христианское богословие для плюралистического мира*». По его словам, основная проблема сегодня — это отсутствие глобальной перспективы в богословии и поэтому он стремится написать христианскую догматику таким образом, чтобы начать с традиционной точки зрения в рассмотрении тех или иных концепций и вопросов, а затем пригласить другие голоса к гостеприимному диалогу. Кярккяйнен тщательно анализирует различные взгляды, с которыми он взаимодействует, как внутри христианской традиции, так и за ее пределами. Такой метод

он называет постфундаменталистским [13, р. 12]. Данный подход, сохраняя приверженность теологической аргументации истины христианской веры, одновременно признает временность и культурную обусловленность наших исторически укоренившихся представлений. С точки зрения Кярккайна, конструктивное богословие, являясь интегративной дисциплиной, постоянно ищет последовательное, сбалансированное понимание христианской истины и веры в свете христианской традиции (библейской и исторической) и в контексте современной мысли, культуры и живых религий [13, р. 15]. В своих работах он вступает в диалог с четырьмя основными религиозными традициями: иудаизмом, индуизмом, буддизмом и исламом, а также широко привлекает контекстуальную и межкультурную проблематику. Конечной целью, с его точки зрения, является достижение последовательного, инклюзивного, диалогического и гостеприимного видения [14, р. 2]. С точки зрения Кярккайна, нет другого способа заниматься богословием в современном «пост-» мире, который является «постмодернистским, постфундаменталистским, постструктуралистским, постколониальным, постметафизическим, постпозициональным, постлиберальным, постконсервативным, постсекулярным, постхристианским» [13, р. 1].

Как и другие христианские эксклюзивисты, он подчеркивает, что именно Троица играет решающую роль в его проекте и является основанием построения интегративного, диалогического и гостеприимного богословия. Учение о Троице связано со всеми этими аспектами, включая диалог с религиозным Другим, построенный вокруг христианского видения Отца, Сына и Духа, взаимодействующих друг с другом, чтобы привлечь все творение к вечности [14, р. 6]. Полагая неудачной характеристику Барта «религии как идолопоклонства и самодовольства», Кярккайнен считает, что христианское тринитарное богословие, включающее в себя мудрость и рациональность Бога в сотворенном порядке бытия, открыто для понимания религиозного другого. Он стремится показать, что триединый Бог через работу Духа создает многообразие в творении и эта тринитарная структура творения исполняется в эсхатологической реальности Царства. Таким образом, оставаясь верным позиции исключительности, необходимости обращения ко Христу и важности проповедования Евангелия, с одной стороны, Кярккайнен говорит и о необходимости диалога, с другой. Оба эти обязательства имеют жизненно важное значение для участия в межрелигиозном диалоге и позволяют избежать ошибок негостеприимного эксклюзивизма и плюралистического инклюзивизма. Он решительно критикует плюралистическое богословие Джона Хика, в рамках которого все религии должны отказаться от своих отличительных черт и признать существование единой реальности, стоящей за всеми феноменологическими, доктринальными и концептуальными различиями, а более мягкой формой плюрализма считает концепцию Р. Паниккара, которая не подавляет различия, а охватывает их и делает плодотворными для богословия религий [12, р. 354].

В целом можно отметить, что при сохраняющемся акценте на важность разработки новых форм христианской апологетики в современном мире с его идеологией постмодерна все больше у сторонников христианского эксклюзивизма наблюдается переход от более закрытых форм, не дающих никаких шансов

на отношения с представителями других религий к более открытым формам, в рамках которых предлагается и теологическая основа для межрелигиозного диалога, и целый ряд полезных предложений, которые могут помочь миссионерам улучшить и углубить свои навыки «отношения к другим».

ЛИТЕРАТУРА

1. Barth, K. *Church Dogmatics*. Vol. 1.2. N. Y, 1956.
2. Barth, K. «The Righteousness of God,» in *The Word of God and the Word of Man*, trans. Douglas Horton (Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1957)
3. Carson, D.A. «Christian Witness in an Age of Pluralism,» in *God and Culture: essays in Honor of Carl F. H. Henry*, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993)
4. Carson, D. A. *The challenge from pluralism to the preaching of the Gospel*. *Criswell Theological Review* 7.1 (1993). P. 99–117
5. Carson, D. A. *The Gaggling of God: Christianity Confronts Pluralism*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing, 1996.
6. Carson, D. A. *The Intolerance of Tolerance*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 2012. 186 p.
7. D'Costa, Gavin. *Christianity and World Religions. Disputed Questions in the Theology of Religions*. ohn Wiley & Sons Ltd, 2009.
8. D'Costa, Gavin. *Meeting of Religions and the Trinity*. New York. Published by Orbis Books, 2000.
9. Craig, William Lane. «'No Other Name': A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Salvation through Christ.» *Faith and Philosophy* 1989, 6:172–188
10. Craig, William Lane. *Reasonable faith: Christian truth and apologetics* Published by Crossway Books, 2008.
11. Hartwell, H. *The Theology of Karl Barth: An Introduction.*, London: Duckworth, 1964.
12. Kärkkäinen, Veli-Matti. *An Introduction to the Theology of Religions: Biblical, Historical and Contemporary Perspectives*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2003. 372 p.
13. Kärkkäinen, Veli-Matti. *Christ and Reconciliation* vol. 1 of *A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World*, vol. 1. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Publishing, 2013., xiv + 453 p.
14. Kärkkäinen, Veli-Matti. *Trinity and Revelation*. vol. 2 of *A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Publishing, 2014. xii + 472 p.
15. Kramer. H. *The Christian Message in a Non-Christian World* (London: Edinburgh House Press, 1938).
16. Kramer. H. *Why Christianity of All Religions?* London, Lutterworth Press, 1962.
17. Nash, Ronald H. *Is Jesus the Only Savior?* (Grand Rapids, Mich: Zondervan Academic, 1994.
18. Nash, Ronald H. «Restrictivism.» In *What About Those Who Have Never Heard? Three Views on the Destiny of the Unevangelized*. Edited by John Sanders. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995.
19. Netland, Harold. «Christian Mission Among Other Faiths: The Evangelical Tradition,» in *Witnessing to Christ in a Pluralistic Age: Christian Mission Among Other Faiths*, eds. Lalsangkima Pachuau and Knud Jørgensen (Regnum Books, 2011), 45–56.

20. Netland, Harold. *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991.
21. Netland, Harold. *Encountering Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith & Mission*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.
22. Netland, Harold. «Evangelical Missiology and Theology of religions: An Agenda for the future.» *International Journal of Frontier Missiology* 29, no. 1 (2012) 5–12

*Монахиня Афанасия**

ЦАРСТВО НЕБЕСНОЕ КАК ПРЕДМЕТ СВОБОДНОГО ВЫБОРА В ГИМНОГРАФИИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Настоящая статья рассматривает насущную проблему Православной Церкви наших дней — гимнографические тексты и их роль в духовной жизни человека: являются ли эти тексты только частью православного богослужения или же должны стать основой индивидуально-личностного развития каждого христианина. Кроме того, настоящее исследование подтверждает сотериологическую доктрину о необходимости действия свободной воли человека в его стремлении к достижению Царствия Небесного.

Ключевые слова: православное богослужение, гимнография, песнотворчество, песнопения подвижного богослужебного круга Православной церкви, Постная триодь, Цветная триодь, Минея, Царство Небесное.

Nun Athanasia (Erokhina I. V.)

THE KINGDOM OF HEAVEN AS THE SUBJECT OF FREE CHOICE IN THE HYMNOGRAPHY OF THE ORTHODOX CHURCH

This article deals with an urgent problem of the Orthodox Church of the modern times, i. e. of hymnographic texts and their role in the individual's spiritual life. Are those texts only a part of Orthodox worship, or do they have to turn into a certain basis for personal development of each of the Christians? Alongside the present research finds proofs for the soteriology doctrine that states the necessity of person's free will expression in their striving to achieve the Kingdom of Heaven.

Keywords: orthodox worship, hymnography, hymnody, hymns of the movable liturgical circle of the Orthodox Church, the Lenten Triodion, the Flowery Triodion, the Minea, the Kingdom of Heaven.

Стремительность жизни в современном мире, а также повсеместное использование электронных устройств и искусственного интеллекта породили

* Ерохина Ирина Валерьевна, аспирант Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского, руководитель Духовно-просветительского центра имени святителя Алексия Московского при Владычьем монастыре г. Серпухова; mon.afanasia@gmail.com

охлаждение в духовном и душевно-нравственном состоянии человека. Мир представляет каждому из обращающихся в нем различные жизненные реальности, как наполняющие нравственным совершенством, так и развращающие, приводящие внутреннее состояние к **опустошению**. Молодое поколение, выбирая электронный мир и виртуальную реальность, общается с искусственным компьютерным интеллектом, не имеющим духовного и нравственного опыта. Все это зачастую приводит к потере смысла жизни. Молитва, и особенно молитва церковная, является прямой возможностью восстановить общение человека с Богом. Однако, чтобы достигнуть этой цели, необходимо иметь правильное представление — и в первую очередь о христианской церковной и частной молитве, в частности о богослужении в Православном храме. Вторых, следует научиться верно понимать богослужебные молитвословия, т. к. именно в них можно увидеть глубину духовного совершенства, которая и станет одной из целей на пути к богопознанию и богообщению. Это послужит основой для решения основной сотериологической проблемы достижения Царства Небесного.

«Человек — великое, дорогое существо у Бога, но это великое создание после падения стало немощным, подвергающимся множеству слабостей. Греховный человек настолько слаб, что, несмотря на все свои естественные усилия, не может приобрести здесь, на земле, истинного блага, постоянного внутреннего мира и покоя в своем существе» [10, с. 1].

Обращает всеобщее внимание на проблему *духовно-нравственного совершенствования через молитву* профессор Московской духовной академии и семинарии К. Е. Скурат, размышляя об опыте получения Истинного блага. Получение этого Истинного блага, или по-другому, духовного совершенства — это и есть достижение такого состояния, при котором происходит полное преобразование от греховности и непосредственное Богообщение. Но это возможно только в том случае, когда Сам Господь ответит на молитвенное обращение и даст совершенные дары и духовные блага. Святитель Игнатий (Брянчанинов) так рассуждает о том, что только через приобщение к Богу возможно достижение духовных благ:

«Бог есть единый источник всех истинных благ. Он для человека все: сила сердца его и свет ума его; Он благую мысль дает ему, уничтожает уныние и оживляет дерзновение; Он — покой и радость; Он — его вера, надежда и любовь; Он — пища его, питье, одежда; Он — жизнь для человека, его дыхание и освящение...» [3].

И надо заметить, что Сам Господь дает молитву «Отче наш» христианам, а также наставление, как правильно надо молиться:

«Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, Который в тайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» [1, с. 1018].

Эти слова Спасителя подтверждают, что молитва является одним из важных деланий для достижения духовного совершенства. Также в другом месте, когда ученики не смогли изгнать беса из отрока, Иисус Христос говорит:

«...сей же род изгоняется только молитвой и постом...» [1, с. 1035].

С древних времен апостолы исполняли завет Спасителя непрестанно молиться. Сначала вместе тайно собирались и молились при совершении предложения хлеба и вина в Тело и Кровь Христову, и Причащались Святых Таинств. А впоследствии, после появления христианских храмов, эти собрания стали иметь общецерковное значение как специальные молитвенные собрания. После Воскресения Христова постепенно начинает формироваться христианское богослужение, которое со временем начинает совершаться по определенному уставу, а также появляются наставления о частной (домашней) молитве. В праздничные дни молитва носит хвалебный характер:

«Воскресения день, просветимся, людие. Пасха, Господня Пасха: от смерти бо к жизни, и от земли к небеси, Христос от нас преведе, победную поющая» [12, с. 4].

«Вся подает Дух Святый, точит пророчества, священники совершает, не книжные мудрости научи, рыбаки богословцы показа, весь собирает собор церковный...» [13, с. 3].

А в обычные дни и дни постов, все больше и больше в церковную жизнь входят покаянные молитвословия, испрашивающие у Господа очищение грехов и спасение:

«Источник живота стяжах Тебе, смерти низложителя, и вопию Ти от сердца моего прежде конца: согреших, очисти и спаси мя.» [11, с. 88].

«Любовещное и любоименное житие, невоздержанием Спасе предпочет ныне, тяжким бременем обложен есмь» [11, с. 87].

В VIII веке происходит изменение порядка совершения христианского богослужения. Церковный гимнограф преподобный Иоанн Дамаскин вводит в структуру богослужения Октоих или Осмогласник, а также приводит в порядок напевы, используемые для пения церковных молитв, поделив их на восемь гласов. В это же время, помимо Октоиха, совместно с преподобным Косьмой, епископом Маиумским, составляются праздничные гимнографические тексты, посвященные Господским и Богородичным Дванадцатым праздникам. Происходит систематизация всех имеющихся на тот момент богослужебных молитв в суточный, седмичный и годовой богослужебные круги по особым правилам. При этом появляется подвижный и неподвижный годовые богослужебные круги. Тем самым дается образец для последователей.

«Путь к Богу — молитва. Измерение совершаемого пути — различные молитвенные состояния, в которые постепенно входит молящийся правильно и постоянно» [3].

Так святитель Игнатий (Брянчанинов) разъясняет важность молитвы для каждого христианина в его жизни. Именно поэтому структура богослужения (устав), предложенная преподобным Иоанном Дамаскиным, быстро распространяется по различным поместным церквям. Появляются святые гимнографы, которые составляют богослужебные тексты по структуре и правилам,

предложенным преподобным Иоанном. Как богодохновенными писаниями, так и своим подвигом новые песнописцы подтверждают истинность спасительной жизни со Христом.

Необходимо отметить, что после Крещения Руси все уставные традиции, которые сложились в это время в Восточной Православной церкви, были унаследованы Русской православной церковью. И. Е. Юсов в своей диссертации «Гимнография праздника Покрова Пресвятой Богородицы как источник изучения истории русского литературного языка» обращает на это внимание:

«Огромный интерес представляет собственное литургическое творчество славянских народов. Сравнительно с блестящими успехами, достигнутыми историко-филологической наукой» [14].

Хотелось бы отметить тот факт, что с самого начала в Русской церкви язык, на котором совершалось богослужение, отличался от разговорного. Он передавал глубину духовно-нравственной целостности богослужебных текстов. Также все переведенные гимнографические тексты сохранили грамматическое построение греческого языка, которое остается и в языке современных богослужений, определенным образом усложняя понимание церковных молитвословий для людей, не привыкших к высоте церковного слога. Т. С. Борисова в своей диссертации «История русского литературного языка по данным лингвотекстологического анализа переводных памятников (на материале гимнографических текстов триодного цикла)» проводит исследование славянских богослужебных текстов:

«Поэтическая природа этих текстов, а также особая роль, которую они играли в богослужебной практике, связанная с этим популярность и повышенное внимание к дословной точности передачи оригинального греческого текста и, как следствие, почти постоянное редактирование на основе греческого оригинала, делает их неоценимым материалом для анализа важнейших процессов и составляющих как книжной деятельности древних славян, так и истории их языка» [2].

И именно вследствие языковых трудностей одним из важных моментов участия в богослужении рядовых верующих становится правильное понимание богослужебных молитвословий. Молящемуся необходимо постараться увидеть в них глубину духовного совершенства. Начиная с исторических аспектов, гимнографические тексты последовательно раскрывают суть христианского вероучения и основные принципы православной сoterиологии. Так, текст Великого канона преподобного Андрея Критского преподносит тему сотворения мира:

«Ради богатства благодати, Ты садиши, Создателю и Господи, райскую сладость во Едеме, повелевая ми наслаждаться красных и сладких, и немимотекущих плодов» [11, с. 48],

грехопадения Адама и Евы:

«...сущих во Едеме наслаждаться прияла еси власть от Бога, не ясти же ведения плод...» [11, с. 48].

«Увы мне окайнная душе, что уподобилася еси первой Еве? Видела бо еси зле, и узвилася еси горце, и коснулася еси древа и вкусила еси дерзостно безсловесныя снеди» [11, с. 65].

Есть и много печальных песнопений об изгнании из рая:

«Изгнан бысть Адам от райския сладости, снедию горькою в невоздержании заповеди не сохрани Владычни, и осудися делати землю, от неяже взят бысть сам: потом же многим ясти хлеб свой...» [11, с. 48].

Также в Великом каноне содержатся тексты, отражающие учение церкви о действии первородного греха на ветхозаветную природу человека:

«От юности Христе, заповеди Твоя преступих, всестрастно небрегий, унынием преидох житие. Темже зову Ти, Спасе: поне на конец спаси мя» [11, с. 109].

«Не бысть в житий греха, ни деяния, ни злобы, ея же аз, Спасе, не согреших умом и словом, и произволением, и предложением, и мыслию, и деянием согрешив, яко ин никтоже когда» [11, с. 67].

Гимнографические тексты канонов Господских и Богородичных праздников, в основном написанные преподобным Иоанном Дамаскиным и преподобным Космой, епископом Маиумским, глубоко раскрывают догматическое учение о Святей Троице в Ее ипостасях, о Спасителе и о спасении человека:

«Нашедшая сила днесь сия, Дух Благий, Дух премудрости Божия, Дух от Отца исходяй, и Сыном верным нам явлейся подавателен, в нихже вселяется естеством святыни, в нейже зрится» [13, с. 12].

«От Духа Твоего на плоть всякую, якоже рекл еси, богато излил еси, и исполнилася всяческая Твоего ведения Господи, яко из Отца Сын нетленно родился еси, и Дух нераздельный изыде» [13, с. 12].

Если рассмотреть подробно церковную гимнографию, то становится очевидным, что предмет «Гимнография», не поставленный одной из главных учебных дисциплин, преподаваемых в духовных учебных заведениях, мог бы способствовать лучшему усвоению обучающимися догматических аспектов православного вероучения, а также духовно-нравственных. Кроме того, на основе этих текстов могло бы выстраиваться и само обучение практическим основам деятельной христианской жизни. И. М. Концевич в своей диссертации на тему «Стяжание Духа Святаго в путях древней Руси» так описывает ее цель:

«В «Стяжании Духа Святаго» — весь смысл аскетических подвигов и высшей духовной — умносердечной молитвы. Но если высокие духовные созерцания еще здесь, на земле, — удел немногих, то непрерывная молитва долг каждого христианина» [4].

Стяжание Святого Духа в постоянной молитве и духовном подвиге — это и есть путь духовного совершенствования, а итог этого пути — достижение Царства Небесного и преображение души.

Господь Иисус Христос, открывает тайну Царства Небесного через аллегорические притчи и Заповеди Блаженств. Однако здесь хотелось бы отметить, что

понимание Православной Церкви о Царстве Небесном двоякое. Первое — это понимание Царства Небесного как духовного Царства Бога в вечной жизни до и после Второго пришествия Спасителя. О другом понимании говорит Сам Спаситель:

«Царствие Божие внутрь вас есть» [1, с. 1112].

В гимнографических текстах, посвященных святым, раскрывается, как здесь, на земле, в жизненной практике происходит стяжание Святого Духа и приобретение Царства Небесного, что дает прямое преобразование души и тела. Святая душа после смерти приходит к Богу в лик святых, наследуя Царство Небесное вечной жизни. Опыт святых отцов показывает, как через исполнение Заповедей блаженств происходит преобразование души. Так, в стихире на «Господи, воззвах» преподобному Гедеону Серпуховскому поется:

«Глас Господень услышав: аще кто хочет по Мне идти, да отвержется себе, и возмет крест свой, и по Мне грядет, крест свой на рамо взем, Христу усердно последовал еси, преподобне отче Гедеоне, и, в слове Божиим день и ночь поучаяся, заповеди Господни на скрижалех сердца написал еси» [6].

А в службе священномученику Максиму (Жижиленко), епископу Серпуховскому, об этом говорится прямо:

«Нищ духом явился еси, человеце Божий, егда на всяк день, греховныя възгнания постом, бдением и молитвою преобладая, всего себя до конца Сладчайшему Иисусу, предал еси, да наследииши Царство Небесное» [8].

В службах Христовым мученикам часто показывается в действии заповедь блаженства

«Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное» [1, с. 1115]:

«Мучениче Христов Юрие, хранитель Церкви Русския, во дни гонения от безбожных Христову правду паче жизни возлюбивший, и Истину Небесную пред неверными безбоязненно исповедал еси, оклеветаемь от богоборцев, суду и смерти предан был еси, темже тесными вратами в Царство Божие весело возшел еси...» [5].

А также

«Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня...» [1, с. 1115]:

«Книжныя премудрости преисполнися сердце твое, темже законов милостивых творец и заповедей Божиих исполнитель, Церкви же святых во дни гонения защитник явился еси, не убоясь прещения нечестивых и смерть от богоборцев дезновенно приим, Царства Божия ... достигл еси...» [5].

Рассматривая гимнографические тексты святым, можно увидеть, что верующие постоянно обращаются за помощью к ним в духовной и материальной жизни. Например, часто встречается обращение с просьбой о помощи в достижении Царства Небесного здесь и в вечности:

«Возлюбів всем сёрдцем Солнце Правды, Христа, веру непорóчную соблюл еси, не убоївся исповédания Истины пред суди́лищем богобóрцев, с крóтостию

неправедное осуждение и смерть приял еси. Ты же священномучениче Иакове, Христа Бога моли и Пречистую Деву Марию... да утвердимся в вере Христовой и достойны явимся Царства Небеснаго» [7].

Помимо этого, в гимнографических текстах встречается раскрытие темы Царства Небесного через аллегорические притчи Спасителя. Так, понятие о Царстве Небесном преподается слушателям через призму притчи о работниках и виноградаре (Мф. 20:1–16) в службе священномученика Иакова Бриллиантова:

«Винограда Христова истинный делатель явился еси, Крест Христов на рамена подъем и даже до смерти понесе, с лики мученики водворяясь во Царствии Небеснем, священномучениче Иакове, и молишия непрестанно о всех нас» [7].

А к притче о десяти девах (Мф. 25:1–13) отсылают нас слова стихирь на стиховне блаженной Евфросинии Колюпановской:

«В буйство вменив премудрость века сего, возжелала еси на земли юродивой ради Христа пожити, да на Небеси с премудрыми девами в чертог украшенный Спасов сподобилася внити» [9].

Таким образом, глубоко и подробно рассматривая гимнографические тексты Православной церкви, христианин становится перед духовно-нравственным выбором. Он либо следует за современным миром, провозглашающим идеи, которые все больше и больше завоевывают сердца людей, льстиво и коварно перенося своих оболыщенных последователей в парадигму первородного греха Адама и Евы (утоление ненасытных вожелений плоти, очес и гордости житейской, что пропагандируется как своеобразный эталон счастливой жизни). Либо христианин, как истинный ученик Христа, следует «тесным путем» за своим Учителем, через целомудренную жизнь и отвращение от греха ради познания Божественного. Этот христианский путь даст душе человека счастье, мир и радость жизни во Христе, посредством преображения и приобщения Царству Небесному, которое познали Божии святые уже здесь, на земле. Непрестанное молитвенное обращение к Богу, участие в православном богослужении и изучение гимнографического наследия открывают ищущей душе возможность выбора пути духовного самосовершенствования. Личная аскеза, по определению недоступная ни последователям воинствующего эгоизма грешного мира современных людей, ни адептам электронных гаджетов и новых технологий, стремление познать Божественную Истину возводят человека на новую ступень саморазвития, в область Духа и духовного, искомого и желаемого Царства Небесного, описанного через удивительные и поражающие своей глубиной слова церковных молитвословий и наставлений в гимнографических текстах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — М. Издательство Московской Патриархии, 2010. — 1376 с.
2. Борисова Т. С. Автореферат диссертации на тему: «История русского литературного языка по данным лингвотекстологического анализа переводных памятников (на материале гимнографических текстов триодного цикла)», 2021. [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.dissercat.com/content/istoriya-russkogo-literaturnogo-yazyka-po-dannym-lingvotekstologicheskogo-analiza-perevodnykh-pamyatnikov> (дата доступа: 17.01.2023).
3. Игнатий (Брянчанинов), свят. Аскетические опыты, т. I. [Электронный ресурс]. — URL: <http://bryanchaninov.ru/tom1/12.shtml> (дата доступа: 17.01.2023).
4. Концевич И. М. Стяжание Духа Святого в путях древней Руси. [Электронный ресурс]. — URL: <https://stavroskrest.ru/sites/default/files/files/books/koncevich.pdf> (дата доступа: 11.01.2023).
5. Мон. Афанасия (Ерохина). Служба мученику Юрию Новицкому. https://www.academia.edu/95514048/Служба_новомученику_Юрию_Новицкому [Электронный ресурс]. — URL: (дата доступа: 23.01.2023).
6. Мон. Афанасия (Ерохина). Служба преподобным Варлааму и Гедеоу Серпуховским. [Электронный ресурс]. — URL: https://www.academia.edu/95515025/Служба_преподобным_Варлааму_и_Гедеоу_Серпуховским (дата доступа: 23.01.2023).
7. Мон. Афанасия (Ерохина). Служба сщмч. Иакову Бриллиантову. [Электронный ресурс]. — URL: https://www.academia.edu/95515242/Служба_сщмч_Иакову_Бриллиантову (дата доступа: 23.01.2023).
8. Мон. Афанасия (Ерохина). Служба сщмч. Максиму (Жижиленко) еп. Серпуховскому. [Электронный ресурс]. — URL: https://www.academia.edu/95515432/Служба_священномученику_Максиму_Жижиленко_епископу_Серпуховскому (дата доступа: 23.01.2023).
9. Мон. Афанасия (Ерохина), Соколова О. А. Служба блаженной Евфросинии Колюпановской. [Электронный ресурс]. — URL: https://www.academia.edu/95515645/СЛУЖБА_блаженной_Евфросинии_Колюпановской (дата доступа: 23.01.2023).
10. Скурат К. Е. Христианское учение о молитве и ее значении в деле духовно-нравственного совершенствования. [Электронный ресурс]. — URL: http://www.btrudy.ru/resources/VT33/5_Skurat.pdf (дата доступа 17.01.2023).
11. Триодъ Постная. [Электронный ресурс]. — URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/original/17351-Службы-предуготовительных-седмиц-Великого-поста.pdf> (дата доступа: 17.01.2023).
12. Триодъ Цветная. Служба в Светлое Христово Воскресение. [Электронный ресурс]. — URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/17421-Служба-в-Светлое-Христово-Воскресение.pdf> (дата доступа 17.01.2023).
13. Триодъ Цветная. Службы 8-й седмицы по Пасхе. [Электронный ресурс]. — URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/18071-Службы-8-ой-седмицы-по-Пасхе.pdf> (дата доступа: 17.01.2023).
14. Юсов И. Е. Автореферат диссертации на тему: «Гимнография праздника Покрова Пресвятой Богородицы как источник изучения истории русского литературного языка», 2008. [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.dissercat.com/content/gimnografiya-prazdnika-pokrova-presvyatoi-bogoroditsy-kak-istochnik-izucheniya-istorii-russk> (дата доступа: 17.01.2023).

DOI 10.25991/VRHGA.2023.4.4.011

УДК 296.5, 296.6, 296.7

*И. Р. Тантлевский, Д. В. Кузютин,
Н. В. Смирнова, Е. И. Тантлевская**

МОДЕЛИ ВЗАИМОВЛИЯНИЯ ИУДЕЙСКИХ СЕКТ И ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ БОРЬБЫ В ИУДЕЕ ВО II–I ВВ. ДО Н. Э.**

В статье анализируется религиозно-политическая ситуация и идеологические коллизии в Иудее с середины II в. до н. э. до прихода в страну римлян (63 г. до н. э.). При этом «ранний иудаизм» как таковой и возникшие в середине II в. до н. э. иудейские «школы» (фарисеи, саддукеи, ессеи, кумраниты) рассматриваются в двух основных аспектах: в их отношении с хасмонейскими правителями, а также в их взаимодействии друг с другом и противостоянии в политической, идеологической, религиозно-мировоззренческой и даже военной сферах.

В итоге предложена пирамидальная структура знаковой сетевой модели взаимоотношений между основными религиозно-идеологическими течениями и властью в древней Иудее, а также мера сбалансированности (устойчивости) такой сетевой структуры.

Ключевые слова: иудейский эллинизм, ранний иудаизм, Хасмонеи, фарисеи, саддукеи, ессеи, кумраниты, идеологические коллизии, математические модели, знаковые сети, структурный баланс.

* Тантлевский Игорь Романович, доктор философских наук, профессор, заведующий Кафедрой еврейской культуры, Санкт-Петербургский государственный университет, сопредседатель Академического правления Международной ассоциации по иудаике и еврейской культуре; tantigor@bk.ru

Кузютин Денис Вячеславович, кандидат физ.-мат. наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет; доцент департамента математики НИУ Высшая школа экономики; d.kuzjutin@yandex.ru

Смирнова Надежда Владимировна, старший преподаватель департамента математики НИУ Высшая школа экономики; старший научный сотрудник, Санкт-Петербургский государственный университет; nadezhda.v.smirnova@gmail.com

Тантлевская Елизавета Игоревна, аспирант, Санкт-Петербургский государственный университет; tantigor@bk.ru

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 22-28-01221); Санкт-Петербургский государственный университет.

I. R. Tantlevskij, D. V. Kuzyutin, N. V. Smirnova, E. I. Tantlevskaya
MODELS OF MUTUAL INFLUENCE OF JEWISH SECTS AND IDEOLOGICAL
STRUGGLES IN JUDEA IN THE 2ND-1ST CENTURIES BCE

The article deals with the religious-political situation and ideological conflicts in Judea from the middle of the second century BCE to the arrival of the Romans in the country (63 BCE). At the same time, «early Judaism» as such and the Jewish «schools» (Pharisees, Sadducees, Essenes, Qumranites) that emerged in the middle of the 2nd century BCE are considered in two main aspects: in their relationship with Hasmonean rulers, as well as in their interaction with each other and confrontation in the political, ideological, religious, worldview and even military spheres.

As a result, a pyramidal structure for a signed network model of the relationship between the main religious and ideological movements and power in ancient Judea is proposed, as well as a measure of the balance (stability) of such a network structure.

Keywords: Jewish Hellenism, early Judaism, Hasmoneans, Pharisees, Sadducees, Essenes, Qumranites, ideological conflicts, mathematical models, signed networks, structural balance.

1. ВВЕДЕНИЕ

Положение, в котором оказалась Иудея в эпоху эллинизма, радикально отличалось от предшествующих периодов ее истории, когда эта небольшая страна находилась на окраине великих восточных империй. В эллинистический период Иудея оказывается непосредственно между двумя главными центрами силы тогдашнего переднеазиатско-средиземноморского мира: царствами Птолемея и Селевкидов. Находясь между Азией и Египтом, данный регион обретает важное стратегическое значение. Основной же аспект новой для Иудеи ситуации заключался в том, что, в отличие от идеологий древневосточных метрополий, не ставивших задачу существенно воздействовать на мировоззрение и обычаи подвластных им народов, эллинизм оказался весьма агрессивен в своем воздействии — кто не эллин или не эллинизировался, тот варвар, со всеми вытекающими из этого политическими, социально-экономическими и культурными последствиями.

Степень эллинизации иудейского общества оценивается по разному: от значительного [см., например: 1; 2; 8; 18; 11, p. 38–61] до поверхностного [28; 15, p. 31–58; 21, p. 1–21; 22, p. 21–38]. С другой стороны, можно допустить, что в различные периоды, в отдельных религиозных и социальных кругах, в разных областях, городах или сельской местности, в различных сферах духовной жизни, социальных институтах и материальной культуре степень эллинизации иудеев разнилась в значительной степени. Так, например, содержание кумранских рукописей говорит в пользу того, что многие доктрины религиозно-мировоззренческого характера, в которых ранее усматривалось сильное влияние эллинистических учений, скорее, следует рассматривать как результат эволюции воззрений, уходящих своими корнями в израильско-иудейские религиозно-идеологические представления и концепции [ср., например: 4, с. 340–350; 5, с. 822–841].

В религиозной области противостояние между иудеями и эллинистами приводит к трагической развязке: в результате антииудаистской политики Селевкидской

империи в 160-х гг. до н. э. в Иудее вспыхивает первая религиозная война в истории человечества — Маккавейская, которая превращается также в победоносную национально-освободительную войну под руководством священников из рода Хасмонеев, возглавивших почти на столетие Иудейское государство.

Важнейшим внутрииудейским религиозно-политическим феноменом явилось разделение иудаизма на религиозные течения — «школы». Так, Иосиф Флавий, лично изучавший в I в. н. э. «на практике» иудейские религиозные течения (Жизнеописание, II, 10–12), сообщает в «Иудейских древностях», XIII, 171–173, что в Иудее при Йонатане Хасмонее (152–142 гг. до н. э.) существовали религиозные течения фарисеев, ессеев и саддукеев. При этом важнейшим аспектом размежевания этих течений иудейский историк считает их отношение к предопределению (εἰσαρμένη; досл.: «судьба», «рок»). Концепция предестинации действительно является одной из центральных тем в сочинениях членов Кумранской общины, которая, по всей вероятности, являлась головным центром ессейского движения, или же, по крайней мере, являлась общиной ессейского толка [см., например: 23, р.61–75; 24; 25]. С другой стороны, судя по кумранскому документу, условно называемому «Некоторые из предписаний Торы», или «Галахическое письмо» (4Q394–399 = 4QММТ^{a-f}), важнейшими аспектами разделения иудейских религиозных течений оказываются вопросы календаря (лунно-солнечный фарисейско-раввинистический и солнечный кумранско-ессейский) и интерпретации отдельных религиозных ритуалов и предписаний — ведь, в конечном счете, своевременное соблюдение священных дней и праздников и корректная религиозная практика способствовала поддержанию мировой гармонии и наступлению Царства Божьего. Содержание кумранских рукописей свидетельствует также о том, что дискуссии велись и в области мессианско-эсхатологических и сотериологических концепций. Следует также иметь в виду, что у фарисеев, саддукеев и ессеев были глубокие различия, вплоть до открытой конфронтации, в сфере политики и политической идеологии [см., например: 3, с. 11–102; 27, р. 727–740].

II. СБАЛАНСИРОВАННОСТЬ В ЗНАКОВЫХ СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЯХ

Идея изучения структуры позитивных и негативных отношений взаимодействующих друг с другом акторов (личностей или социальных групп) с применением теории графов, в частности сложных знаковых сетей, и анализом их «сбалансированности», впервые была предложена в работах [17], [16] и [10]. В дальнейшем этот подход был развит и распространен на модели взаимоотношений сторон (политических партий \ парламентских коалиций \ государств \ религиозных течений \ групп пользователей социальных сетей с различными интересами и предпочтениями и т. д.) в самых разных областях (см., например, статьи [19;12;9], а также монографию [20]).

В рамках отмеченного подхода взаимодействующие стороны представлены как вершины графа (сети), тогда как отношения (связи) между ними представлены ребрами, которые могут быть как положительными (что соответствует

сотрудничеству, союзным отношениям, поддержке и т. д.), так и отрицательными (противоборство, недоверие, вражда, антагонизм и т. д.).

Отметим, что в работах [24; 25] теория знаковых сетей впервые применена для описания и анализа эволюции взаимовлияния основных религиозных сект в раннем иудаизме. Кроме того, авторы ввели понятие «взвешенной знаковой сети», когда каждое ребро в сети помимо знака характеризуется еще и конкретным «весом», учитывающим степень положительности или отрицательности связи. Так, например, изменение веса конкретного ребра от значения — 2 до значения — 1 означает, что степень враждебности между сторонами, соединенными этим ребром, уменьшилась.

Традиционно элементарными структурами или «кирпичиками» в знаковой сети являются треугольники, представляющие собой формализованные модели отношений трех сторон. Установлено и подтверждено эмпирическими данными (см. подробные работы по анализу сбалансированности знаковых сетей [16; 6; 7; 13; 14; 24; 25]), что треугольник является сбалансированным (это соответствует устойчивости сложившейся системы взаимоотношений трех сторон), если произведение знаков или весов всех ребер — сторон треугольника — положительно. Так, например, на рис. 1 сбалансированными являются треугольник ФВС (все три связи положительны) и треугольник ФВЕ (стороны Ф и В позитивно взаимодействуют друг с другом, но обе отрицательно относятся к стороне Е). В случае, когда произведение весов трех сторон треугольника отрицательно, треугольник считают несбалансированным (с высоким риском изменения текущей системы взаимоотношений сторон).

III. СЕТЕВЫЕ МОДЕЛИ ВЗАИМОВЛИЯНИЯ И ПРОТИВОСТОЯНИЯ В ИУДЕЕ ВО II–I ВВ. ДО Н. Э.

В развитие подхода, предложенного в [24; 25], попытаемся представить ниже сетевые модели противоборства и взаимовлияния трех основных религиозно-мировоззренческих течений в Иудее — саддукеев (С), фарисеев (Ф) и ессеев (Е) на нескольких временных промежутках II–I вв. до н. э. (точнее — в период с конца правления Йоханана Гиркана ~ 107 г. до н. э. и до конца правления царицы Александры Саломеи [67 г. до н. э.]). Дополнительно будем учитывать взаимоотношения власти (В) с каждой из указанных групп влияния, как в политической плоскости, так и в идеологическом аспекте. Систему из шести парных связей каждой из четырех взаимодействующих сторон удобно визуализировать в виде тетраэдра (пирамидки) — при сохранении традиционного подхода к построению сложной знаковой сети на основе элементарных подструктур — треугольников. Так, например, на рис. 1 представлена сетевая модель взаимоотношений основных религиозных течений и власти в период конца правления Йоханана Гиркана, до его открытого конфликта с фарисеями.

Приведем краткое обоснование выбранной системы весов для связей между сторонами на рис. 1. Как показывает кумранское «Галахическое письмо» (4Q394–399 = 4QММТ^{a-f}), адресованное членами общины, скорее всего, Йонатану Хасмонею, борьба религиозных течений за влияние на власть, имела

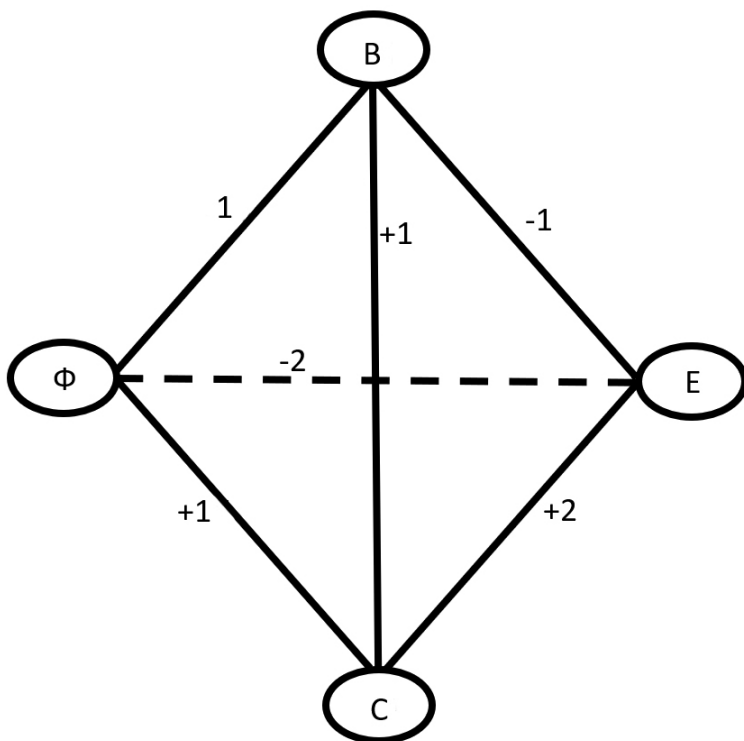


Рис. 1. Сетевая модель взаимоотношений религиозных течений в Иудее в период правления Йоханана Гиркана (до ~ 107 г. до н. э.).

место еще до первого открытого конфликта хасмонеяского правителя с самой влиятельной религиозной «школой» — фарисеями, случившегося при Йоханане Гиркане (134–104 гг. до н. э.). Судя по данному кумранскому документу, можно также заключить, что именно фарисеи оказались первой иудейской «придворной партией». Что касается хасмонеяского первосвященника и правителя Йоханана Гиркана, то он, вероятно, претендовал не только на роль духовного и светского правителя Иудеи, как его предшественники, но и на обладание даром «пророчества» (проφήτεια; ср.: Иудейская война, I, 68; Иудейские древности, XIII, 282, 299–300, 322; В. Т., *Сота*, 33b). Возможно, автор Первой Маккавейской книги (вероятно, придворный историограф Йоханана Гиркана), упоминая о решении Великого Собора 140 г. до н. э. о том, что «...иудеи и священники согласились, чтобы Симон (Хасмонеи; отец Йоханана. — И. Т.) был у них правителем и первосвященником навек, доколе не восстанет пророк верный» (1 Макк. 14:41; ср. также: 1 Макк. 4:46) имплицитно намекал здесь на самого Йоханана Гиркана. С учетом предсказания, засвидетельствованного во Втор. 18:15–19, обождаемом пророке, подобном Моисею, такая «профетическая» претензия Йоханана Гиркана могла латентно рассматриваться правоверными иудеями, в том числе фарисеями, как святотатство. Заметим в данной связи, что у фарисея Иосифа Флавия в «Иудейских древностях», III, 214–218 зафиксирована

традиция, согласно которой двенадцать камней наперсника первосвященника и сардоникс-застежка на его правом плече светились при священнодействиях и когда осуществлялось прорицание (прежде всего, о победоносных военных действиях израильтян), и это свечение символизировало Божественное Присутствие (ср.: кумранский фрагмент 4Q376, фр. 1 [= 1Q29, фр. 1], 2:1–2). По сообщению этого иудейского историка, камни прекратили свое свечение за двести лет до того, как он завершил работу над «Древностями» (около 93/94 г. н. э.), т. е. около 107/106 г. до н. э., к концу понтификата первосвященника-правителя Йоханана Гиркана. Похоже, что здесь скрыт и завуалированный намек на время открытого конфликта Йоханана с фарисеями.

До времени эксплицитное недовольство фарисеев позицией Йоханана Гиркана, вероятно, сдерживалось тем, что тот разрушил храм самаритян на горе Геризим (вероятно, около 115–110 г. до н. э.), что могло рассматриваться правоверными иудеями как важнейший элемент стирания различий между иудаистами и самаритянами. Особо это было знаменательно для фарисеев. Показательно в этом отношении следующее замечание талмудического трактата *Куттим* (т. е. «Самаритяне»):

«Когда же примут их (как евреев)? Когда откажутся от горы Геризим, но примут Иерусалим и воскресение из мертвых» (конец гл. 2).

Последний аспект являлся важнейшей доктриной фарисеев и последующего раввинистического иудаизма, но в эпоху Второго Храма в телесное воскресение не верили, например, и саддукеи, почитавшие, как и самаритяне, священной только Тору (Пятикнижие). Впрочем, самаритяне продолжали сохранять свою религиозную идентичность и после разрушения их храма Йохананом Гирканом.

Вероятно, фарисеям импонировало также и то, что, согласно Мишне (*Маасер Шени*, V, 15), первосвященник Йоханан Гиркан провел некоторые преобразования в храмовом Богослужении, направленные, как можно предположить, на полное отмежевание от возможных языческих ассоциаций.

В качестве возможной меры (оценки) сбалансированности предложенной пирамидальной сетевой структуры мы предлагаем использовать общее число сбалансированных треугольников — граней тетраэдра (может меняться от 0 до 4, чем больше — тем более сбалансированной можно считать общую структуру отношений между четырьмя сторонами). В сетевой модели на рис. 1 есть два сбалансированных треугольника ФВС и ФВЕ и два несбалансированных ФЕС и ВСЕ, что соответствует «среднему» уровню сбалансированности сетевой структуры связей.

В «Иудейских древностях» (XIII, 288–296, 299; ср.: «Иудейская война», I, 67–68) упоминается о жестком конфликте, произошедшем между Йохананом Гирканом и фарисеями, после чего первосвященник-правитель стал опираться на саддукеев, не только «разрешив народу не соблюдать установленных фарисеями законоположений, но даже установив наказание для тех, кто стал бы соблюдать их. Вследствие последнего обстоятельства как сам Гиркан, так и его сыновья стали ненавистны народу». Не потому ли, согласно традиции, около 107/106 г. до н. э. прекратилось свечение двенадцати камней наперсника первосвященника и сардоникса-застежки на его правом плече?

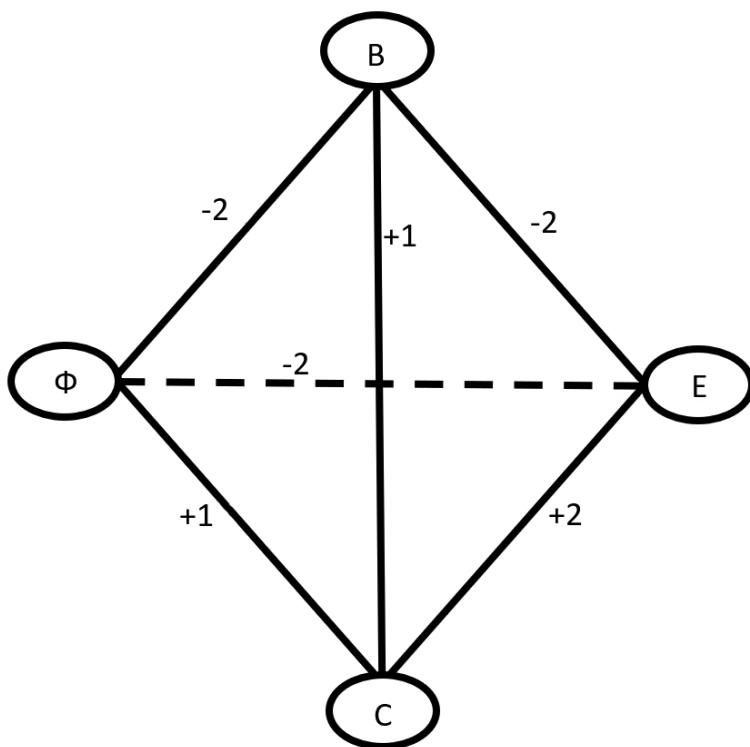


Рис. 2. Сетевая структура отношений Ф, С, Е и власти в Иудее после конфликта Йоханана Гиркана с фарисеями (после ~ 107/106 г. до н. э. и до ~94 г. до н. э.).

Вероятно, конфликт сопровождался внутренними беспорядками (ср.: «Иудейские древности», XIII, 299). Один из упреков, высказанный хасмонейскому первосвященнику-правителю Йоханану Гиркану фарисеем Елеazarом, звучал так:

«Если хочешь знать истину, то, желая быть справедливым, ты должен оставить пост первосвященника (Хасмонеи происходили не из священников-Цадокидов. — И. Т.) и удовлетвориться положением правителя народа» (Иосиф Флавий, Иудейские древности, XIII, 291; ср., с другой стороны: В. Т., Киддушин, 66а).

На рис. 2 представлена сетевая модель взаимоотношений Ф, С, Е в период самого конца правления Йоханана Гиркана (после конфликта с фарисеями) — правления Йехуды Аристовула — начала царствования Александра Янная.

Йоханану Гиркану наследовал его сын Йехуда Аристовул I, который правил всего один год (104–103 гг. до н. э.). Согласно «Иудейским древностям» Иосифа Флавия, XIII, 301, именно этот правитель первым из Хасмонеев возложил на себя *царский* венец. Впрочем, судя по «Иудейским древностям», XIV, 44, первым, кто провозгласил себя царем, был брат Йехуды Аристовула Александр Яннай, ибо иудейский историк сообщает в данном пассаже о том,

что сын Александра Аристокбул II заявлял, что он обозначается тем же титулом (царя), «который был принят его отцом (до него)». Страбон также пишет, что «Александр Яннай был первым, кто объявил себя царем, а не священником» (География, XVI, 2, 40). На монетах (а также булле) времен Александра Яннай встречается титул «царь» (Й(е)хонатан/Александр) по-еврейски, по-арамейски и по-гречески, а на обнаруженных монетах времени Йехуды Аристокбула I — нет. В Кумране обнаружен текст «Молитвы за *царя* Йонатана и его царство» (4Q 448), т. е. за Йонатана II (= Яннай), палеографически датируемый временем жизни данного царя. Как бы то ни было, правоверные иудеи, в том числе фарисеи, ожидали царя *из Дома Давидова*, поэтому в их глазах хасмонейские цари выглядели нелегитимными уже по своему происхождению.

В 103 г. до н. э. по смерти Йехуды Аристокбула власть перешла к Александру Яннаю (последнее имя является сокращенной грецизированной формой еврейского имени Йонатан).

Несложно увидеть, что в сетевой структуре на рис. 2 вообще отсутствуют сбалансированные треугольники, то есть все 4 грани несбалансированны, что соответствует «крайне низкому» уровню сбалансированности сетевой структуры связей. Заметим, что именно в это время против иудейского первосвященника- царя вспыхивает полномасштабное народное восстание, переросшее в гражданскую войну.

В 94 г. до н. э. в битве с арабским царьком Обедой в районе Гадары в Галааде Александр Яннай потерял всю свою армию и «едва спасся оттуда бегством в Иерусалим» (Иосиф Флавий, «Иудейские древности», XIII, 375; «Иудейская война», I, 90). Это поражение послужило одной из главных причин вспыхнувшего против Александра Яннай и возглавлявшегося фарисеями народного восстания, которое длилось шесть лет (до 88 г. до н. э. включительно). При его подавлении хасмонейского первосвященника-царя твердо поддерживали саддукеи. Похоже, что и кумраниты (ессеи) в этот период заняли антифарисейскую позицию (ср.: кумранские тексты 4QpNah, фр. 3–4; 4QpHos^b, фр. 2, 1–3; ср. также: 11QT^a 64:6–13 [см. далее: 26, р. 329–339; 27, р. 727–740]).

Среди «катализаторов восстания» выделяются феномены социально-политические, религиозные, военно-политические. Прежде всего это относится к провозглашению незнатными священниками из рода Хасмонеев себя «царями» — вопреки народным ожиданиям истинного царя из Дома Давидова. Вероятно также, что далеко не все в обществе безропотно принимали присвоение династией Хасмонеев, не принадлежавшей к Дому Цадока (первого первосвященника Соломонова Храма), первосвященства.

Выше мы уже касались этого вопроса в связи с конфликтом Йоханана Гиркана с фарисеями. Здесь же отметим также, что, согласно В. Т., Киддушин, 66а, когда Александр Яннай созвал «всех мудрецов Израиля», один из них, «старец по имени Йехуда, сын Гедидьи», заявил Яннаю:

«Удовлетворись царским венцом, а священнический венец оставь семени Аарона», — так как говорили, что мать его пленницей в Модиине».

Как замечает еврейский средневековый комментатор Раши в связи с последней фразой, священнику запрещено жениться на побывавшей в плену,

и сын от такого брака оказывается «запрещен для священства». (Ср.: Иосиф Флавий, «Иудейские древности», XIII, 372: «...стали поносить его (Александра Янная. — И. Т.), что он произошел от захваченных в плен и потому не может удостаиваться чести и совершать жертвоприношения».) Аналогичная аргументация сопровождает требование фарисея Елеазара Йоханану к Йоханану Гиркану сложить с себя первосвященство:

«Мы слышали от стариков, что ты родился в то время, когда мать твоя находилась в плену у Антиоха Епифана» («Иудейские древности», XIII, 291).

Сокрушительное военное поражение, нанесенное Александру Яннаю Обедой, резко подорвало авторитет иудейского первосвященника-царя как военачальника. Непосредственно же массовому вооруженному восстанию против Александра Янная предшествовало следующее событие. В праздник *Суккот* (94 г. до н. э.), когда первосвященник «приблизился к алтарю Храма, чтобы принести жертву», присутствующие стали «поносить» и «оскорблять» его, а также бросать в него этроги (разновидность цитрусовых), которые, по обычаю, держали в руках. Разгневанный царь ввел на территорию Храма военные отряды наемников-язычников — писидийцев и киликийцев, которые по его приказу, согласно Иосифу Флавию, убили шесть тысяч человек. «Кроме того, он распорядился отделить деревянной перегородкой жертвенник и (часть) Храма вплоть до того места, куда имели право доступа лишь священнослужители; этим он оградил себя от оскорблений масс» (Иосиф Флавий, «Древности», XIII, 372–379; ср.: «Иудейская война», I, 88–89).

Хотя длительная гражданская война завершилась сокрушительным поражением повстанцев, возглавлявшихся фарисеями, и расправой над ними в 88 г. до н. э. (при прямом участии саддукеев), на наш взгляд, структура отношений между основными религиозными течениями в Иудее в дальнейшем была сбалансирована только в период правления царицы Александры Саломеи (76–67 гг. до н. э. — до восстания Аристокбула II). На рис. 3 представлена сетевая структура взаимоотношений Ф, С, Е и власти в этот период.

Александра Саломея стала царицей по смерти своего мужа Александра Янная и правила с 76 по 67 гг. до н. э.

И Александра назначила Гиркана первосвященником из-за его возраста (он был ее старшим сыном от Александра Янная. — И. Т.), а еще более из-за его слабости, и дала фарисеям власть заниматься любыми делами, и велела народу присягать им. Вернула все законы, что отменил ее свекр Гиркан (т. е. Йоханан Гиркан I. — И. Т.) и которые фарисеи установили согласно традиции отцов. Она была царицей лишь по имени, власть же имели фарисеи, которые возвышали беглецов, освобождали узников и ничем не отличались от подлинных правителей» (Иосиф Флавий, «Иудейские древности», XIII, 408–409; ср.: «Иудейская война», I, 110–112).

В то же время саддукеи не были запрещены как «школа», заседали в Синедрионе и, по всей вероятности, продолжали свою религиозно-политическую деятельность в Иудее.

В конце жизни Александры Саломеи ее младший сын, Аристокбул II, опиравшийся на саддукеев, поднял восстание, захватил двадцать две крепо-

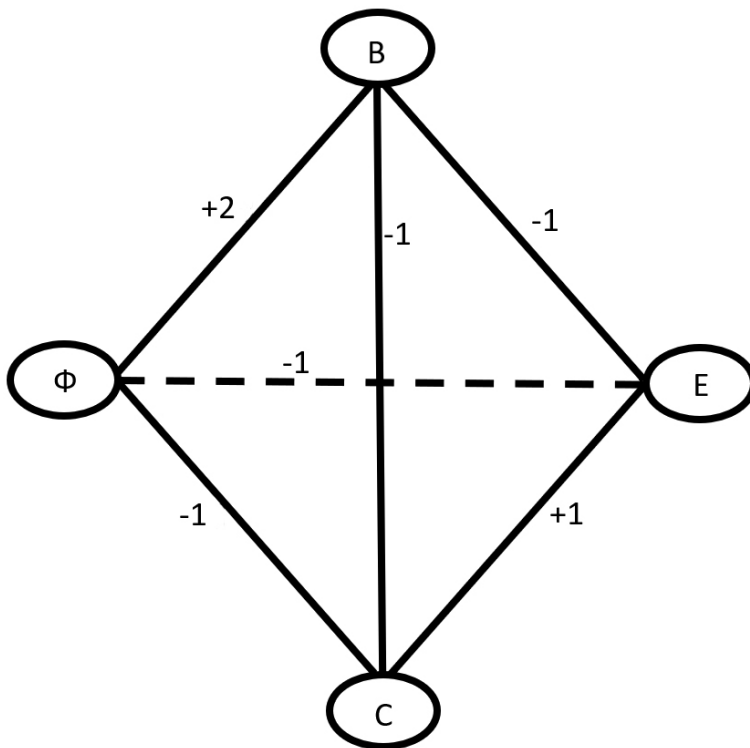


Рис. 3. Сетевая структура отношений Φ , С, Е и власти в Иудее в период правления царицы Александры Саломеи (76–67 гг. до н. э.).

сти и установил контроль над значительной частью страны (Иосиф Флавий, «Иудейские древности», XIII, 422–430). Царица умерла в 67 г. до н. э., и борьба между братьями Гирканом II, поддерживаемым фарисеями, и Аристокбулом II за власть вспыхнула с новой силой.

Обратим внимание, что в сетевой структуре на рис. 3 все 4 треугольника — грани сбалансированы, что соответствует «очень высокому» уровню общей сбалансированности сетевой структуры связей.

Отметим здесь же, что увеличение числа положительных связей в пирамидальной структуре не всегда приводит к более высокой агрегированной оценке сбалансированности. Так, например, если предположить, что в период правления царицы Александры Саломеи связи между фарисеями и саддукеями (и как следствие — связи между В и С) имели положительный вес, то такая измененная сетевая структура (см. Рис. 4) будет иметь не 4, а всего 2 сбалансированных треугольника — ФВС и ФВЕ.

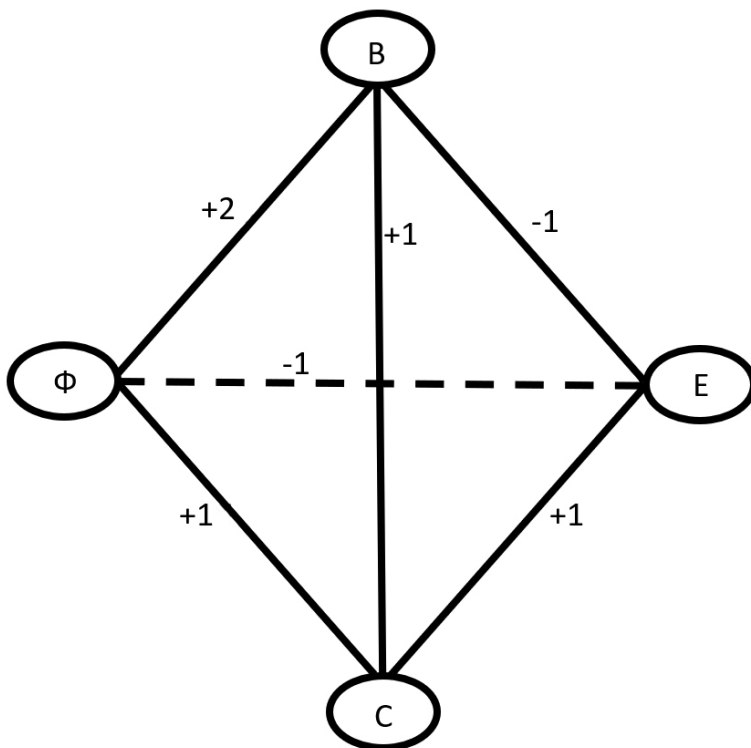


Рис. 4. Гипотетическая сетевая структура отношений Ф, С, Е и В в период правления царицы Александры Саломеи.

IV. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В статье предложена пирамидальная структура сетевой модели взаимодействия и противоборства трех основных религиозно-идеологических течений и власти в Иудее II–I вв. до н. э., а также количественная оценка сбалансированности пирамидальной структуры. Сравнение результатов анализа построенных моделей для трех выбранных исторических периодов с известным по историческим источникам фактическим ходом развития событий позволяет сделать следующие осторожные выводы:

- предложенная структура модели позволяет в наглядной форме качественно и количественно описать основные признаки связей четырех сторон, а также проследить эволюцию этих связей;
- агрегированная оценка сбалансированности пирамидальной сетевой структуры как общее число сбалансированных треугольников — граней пирамиды достаточно хорошо согласована с эмпирическими оценками устойчивости религиозных, идеологических и политических взаимоотношений основных сил влияния в Иудее (по крайней мере — для выбранных исторических периодов);

• более сбалансированные структуры взаимоотношений (как в идеолого-мировоззренческих, так и в политических аспектах) между основными силами влияния демонстрируют, как правило, большую устойчивость и «живучесть» в быстро меняющемся мире.

Авторы рассчитывают, что введенный в статье подход к построению и анализу формальных моделей сетевого взаимодействия может быть успешно применен и к другим историческим прецедентам религиозно-идеологического противостояния и взаимовлияния.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бикерман Э. Государство Селевкидов / Пер. с фр. Л. М. Глускиной. — М., 1985.
2. Бикерман Э. Евреи в эпоху эллинизма / Пер. с англ. Т. Б. Менской. — М.; Иерусалим, 2000.
3. Тантлевский И. Р. Пейоративная игра слов и «язык вражды» в кумранских комментариях на книги библейских пророков и псалом 37[36] как рефлексия конфликтов и коллизий в иудейском обществе эпохи эллинизма и раннеримского периода / Язык вражды и этиология конфликтов в историко-философской перспективе. Коллективная монография. Отв. редактор И. Р. Тантлевский. СПб.: Изд-во РХГА, 2020. С. 11–102.
4. Тантлевский И. Р. Мировоззренческий диалог или параллельное развитие мысли: античные параллели к Книге Кохелета 12:7 // ΣΧΟΛΗ (Schole). 2023. Т. 17. № 1. — С. 340–350.
5. Тантлевский И. Р. Элементы теологической системы Кумранской общины в корреляции с особенностями ее «гносеологии» // Schole (ΣΧΟΛΗ). 2023. Т. 17. № 2. — С. 822–841.
6. Antal T., Krapivsky P. L., Redner S. Social balance on networks: The dynamics of friendship and enmity // *Physica D: Nonlinear Phenomena*, 224(1–2):130136, 2006.
7. Aref S., Wilson M. C. Measuring partial balance in signed networks // *Journal of Complex Networks*, 6(4):566595, 2018.
8. Bickerman E. *The God of the Maccabees: Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt*. Translated by Horst R. Moehring. — Leiden: Brill, 1979.
9. Bolouki S., Nedich A., Başar T. Social networks. In *Handbook of Dynamic Game Theory*; Springer International Publishing: Cham, Switzerland, 2018. — P. 907–949.
10. Cartwright, D. and F. Harary. Structural balance: a generalization of Heider's theory. *Psycho-logical review*, 63(5):277293, 1956.
11. Collins J. J. *Cult and Culture. The Limits of Hellenization in Judea* / Collins J. J., Sterling G. E. (eds.). *Hellenism in the Land of Israel*. NotreDam, Ind., 2001. — P. 38–61.
12. Doreian, P. and A. Mrvar. Structural balance and signed international relations // *Journal of Social Structure*, 16:149, 2015.
13. Estrada, E. Rethinking structural balance in signed social networks. *Discrete Applied Mathematics*, 268:7090, 2019.
14. Evmenova, E.; Gromov, D. Analysis of directed signed networks: Triangles inventory / *Proceedings of the Networks in the Global World V, NetGloW 2020*, St. Petersburg, Russia, 7–9 July 2020; Antonyuk, A., Basov, N., Eds. — Springer International Publishing: Cham, Switzerland, 2021.
15. Hanson P. *Jewish Apocalyptic Against Its Near Eastern Environment* // *Revue Biblique*78, 1971. — P. 31–58.

16. Harary F. On the notion of balance of a signed graph // *The Michigan Mathematical Journal*, 2 (2):143146, 1953.
17. Heider F. Attitudes and cognitive organization. *The Journal of psychology*, 21(1):107112, 1946.
18. Hengel M. *Judentum und Hellenismus*. 2 Bd. 2. Aufl. — Tubingen, 1973.
19. Kropivnik S. and Mrvar A. An analysis of the Slovene parliamentary parties network // *Metodoloski zvezki*, 12:209216, 1996.
20. Newman M. *Networks*, 2nd ed. — Oxford University Press: Oxford, UK, 2018.
21. Millar F. The Background to the Maccabean Revolution: Reflections on Martin Hengel's 'Judaism and Hellenism' // *Journal of Jewish Studies* 29, 1978. — P. 1–21.
22. Sandmel S. *Hellenism and Judaism / Great Confrontations in Jewish History*, S. Wagner and A. Breck (eds.). Denver, CO, 1977. — P. 21–38.
23. Tantlevskij I. R. Further Considerations on Possible Aramaic Etymologies of the Designation of the Judaeen Sect of Essenes (Ἑσσαῖοι/Ἑσσηνοί) in the Light of the Ancient Authors Accounts' of Them and the Qumran Community's World-View // *ΣΧΟΛΗ (Scholē)*. 2016, T. 10 № 1. — C. 61–75.
24. Tantlevskij I. R., Gromova E. V., Gromov D. Network Analysis of the Interaction between Different Religious and Philosophical Movements in Early Judaism // *Philosophies*, 6(1).2. <https://doi.org/10.3390/philosophies6010002>, 2021.
25. Tantlevskij I. R. et al. Correction: Network Analysis of the Interaction between Different Religious and Philosophical Movements in Early Judaism (*Philosophies*, 6(1).2) // *Philosophies*, 6.4. <https://www.mdpi.com/2409-9287/6/4/104>, 2021.
26. Tantlevskij I. R. The Historical Background of the Qumran Commentary on Nahum (4QpNah) / *Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politische Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters; Akten des Internationalen Hellenismus-Kolloquiums 9. — 14. März 1994 in Berlin.* / Hrsg. von Bernd Funck. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996. — P. 329–339.
27. Tantlevskij I. R. Elements of Pejorative Wordplay and Language of Enmity in the Qumran Commentary on Nahum in Historical-Religious Context. — *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*. 2022. Vol. 15. № 5. — P. 727–740.
28. Tcherikover V. *Hellenistic Civilization and the Jews*. — Grand Rapids, 2011.

*И. Р. Тантлевский, Н. В. Смирнова, Е. И. Тантлевская**

СТРАТЕГИИ И МОДЕЛИ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ДИСКУССИЙ В ИУДЕЕ В ПЕРИОД «ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОГО КРИЗИСА»**

Статья посвящена реконструкции ряда ключевых дискуссионных и коллизионных доктрин и их отдельных специальных аспектов в иудейском обществе периода так называемого эллинистического кризиса, т. е. периода смертельных гонений религиозно-мировоззренческого и военного характера, инспирированных селевкидским царем Антиохом IV Епифаном (175–164 гг. до н. э.) и поддержанных иудейскими эллинизаторами, против правоверных иудеев и их лидеров (хасидеев, маскилим). Прослеживаются также разноаспектные коллизии начального периода первой в истории человечества религиозной войны — Маккавейской, переросшей также в войну национально-освободительную.

На этой основе построена математическая модель конкретного этапа данного мировоззренческого противостояния (игра в развернутой форме с описанием стратегий и предпочтений), проведен ее анализ методами математической теории игр. Полученные решения модели сравниваются с известными фактическими итогами этапа мировоззренческого противостояния в Иудее в эпоху эллинизма.

Ключевые слова: Иудея в период «эллинистического кризиса», Антиох IV Епифан, эллинисты, хасидеи, Хасмонеи, идеологические коллизии, математические модели, теория игр.

* Тантлевский Игорь Романович, доктор философских наук, профессор, заведующий Кафедрой еврейской культуры, Санкт-Петербургский государственный университет, сопредседатель Академического правления Международной ассоциации по иудаике и еврейской культуре; tantigor@bk.ru

Смирнова Надежда Владимировна, старший преподаватель департамента математики НИУ Высшая школа экономики; старший научный сотрудник, Санкт-Петербургский государственный университет; nadezhda.v.smirnova@gmail.com

Тантлевская Елизавета Игоревна, аспирант, Санкт-Петербургский государственный университет; tantigor@bk.ru

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 22–28–01221); Санкт-Петербургский государственный университет.

I. R. Tantlevskij, N. V. Smirnova, E. I. Tantlevskaya
STRATEGIES AND MODELS OF IDEOLOGICAL DISCUSSIONS IN JUDEA
DURING THE PERIOD OF «HELLENISTIC CRISIS»

The article deals with the reconstruction of a number of key discussion and conflict doctrines and their separate special aspects in the Judean society of the period of the so-called Hellenistic Crisis, i. e. the period of deadly persecutions of religious, ideological and military nature instigated by the Seleucid king Antiochus IV Epiphanes (175–164 BCE) and supported by Jewish Hellenisers, faithful Judeans and their leaders (Hasidim, Maskilim). It also traces the multidimensional collisions of the initial period of the first religious war in the history of mankind — the Maccabean war, which also developed into a war of national liberation.

A mathematical model of a specific stage of this ideological confrontation (extensive-form game with a description of strategies and preferences) was constructed on this basis, and its analysis was carried out using the methods of mathematical game theory. The resulting model solutions are compared with the known actual results of the stage of ideological confrontation in Judea during the Hellenistic era.

Keywords: Judea during the «Hellenistic Crisis», Antiochus IV Epiphanes, Hellenists, Hasidim, Hasmoneans, ideological conflicts, mathematical models, game theory.

I. ВВЕДЕНИЕ

Диалектика иудейско-эллинистических коллизий и плодов их синтеза в эпоху эллинизма в конечном счете положила духовную основу современной западной цивилизации. Следует априори отметить в данной связи, что в то время как одни исследователи [2; 3; 9; 13; 10, p. 38–61] говорят о существенном влиянии эллинизма на иудеев и их мировоззрение, другие [21; 11, p. 31–58; 14, p. 1–21; 15, p. 21–38] полагают, что оно носило достаточно поверхностный, даже рандомный характер. Как представляется, можно с определенной долей осторожности предположить, что в различные периоды, в отдельных религиозных и социальных кругах, в разных областях, городах или сельской местности, в разных сферах духовной жизни, социальных институтах и материальной культуре степень эллинизации иудеев различалась в значительной степени.

В религиозно-политической сфере противостояние между иудеями и эллинистами привело к тому, что, по крайней мере, с декабря 167 г. до н. э. само существование Иудеи и приверженцев иудаизма было поставлено под серьезный вопрос. В результате жесткой антииудаистской политики Селевкидской империи и особенно царя Антиоха IV Епифана (175–164 г. до н. э.), прежде всего вследствие беспрецедентных дотоле в мировой истории преследований по религиозному признаку, в Иудее вспыхивает первая в истории человечества религиозная война — Маккавейская, которая превращается также в победоносную национально-освободительную войну под руководством братьев Хасмонеев. Растерянность и готовность к сотрудничеству с эллинистами и эллинизаторами из чужеземцев и собственных коллаборационистов повсеместно соседствовала в Иудее с мужеством мужчин и женщин, впервые в истории продемонстрировавших готовность пойти на мученическую смерть за веру, включая готовность быть распятыми и изувеченными и даже увидеть гибель

своих детей. Мужество представителей патриотически настроенных *хасидеев* (по-евр. досл.: «благочестивые») и учителей народа — *маскилим* (досл.: «вразумляющие»), бесстрашно поддерживавших у истребляемых эллинизаторами иудеев веру в Господа, Бога Израиля, сочеталось с эскапизмом (который подчас не спасал), а то и бегством из Иудеи.

Высказываются различные точки зрения относительно причин, побудивших селевкидского царя Антиоха IV Епифана издать указ о введении жестких законов против ключевых аспектов иудаизма и его религиозной практики. Некоторые исследователи говорят в данной связи об особенностях и странностях характера и образа мысли царя, прозванного по созвучию с именем Епифан «*Епиманом*» (др.-греч. «сумасшедший»). Конечный же провал селевкидской кампании против птолемеевского Египта в 170–168 гг. до н. э. и вероятные проегипетские настроения иудейского общества могли явиться причинами впадения царя в особое ожесточение.

Другие рассматривают агрессивную религиозную политику Антиоха в контексте его большой приверженности к эллинистической культуре. Отдельные исследователи склонны считать, что этот селевкидский царь стремился консолидировать свое распадающееся государство и восстановить его подорванные силы с помощью политики религиозно-культурной унификации (ср.: Дан. 11:36–38; 1 Макк. 1:41–42; 2 Макк. 11:24).

Э. Бикерман [2; 3; 9] высказал предположение, поддержанное М. Хенгелем [13] и некоторыми другими исследователями, согласно которому истинными инициаторами указов были иудейские «реформаторы» иудаизма во главе с первосвященником Менелаем (171 — около 162 гг. до н. э.), стремившиеся удалить из него те предписания, которые, как им казалось, отделяют евреев от эллинистического мира (прежде всего, обрезание, пищевые запреты, соблюдение Субботы).

А. Чериковер [21] полагает, что причиной указов Антиоха IV, запрещающих под страхом смерти иудеям исполнение заповедей Торы, явилось восстание, вспыхнувшее в Иерусалиме в 168 г. до н. э. и возглавлявшееся правоверными иудеями (хасидеями), «верными Закону», т. е. Торе (досл.: «*Научение*; resp. «Учение»/»Закон»; в *Септуагинте еврейский термин* Тора передается как **νόμος**). Селевкидский царь видел в иудейском Законе религиозно-политическую основу восставших и запретил его соблюдение.

Истина же, как это часто бывает, лежит, возможно, посредине: на принятие указов могла повлиять в той или иной мере вся совокупность упомянутых выше причин, а также и какие-то дополнительные неизвестные нам факторы. Во всяком случае, упомянутые выше источники позволяют предположить, что антииудаистские указы Антиоха имели свою религиозно-политическую и общекультурную предысторию, во всяком случае, не были в полной мере спонтанными.

Ниже впервые будет предпринята попытка построения математической модели мировоззренческого противостояния в Иудее периода «эллинистического кризиса» — одного из *осевых* феноменов в мировой истории мысли и истории иудаизма в его целокупности — и проведен анализ данной модели методами математической теории игр.

II. ФОРМАЛИЗОВАННАЯ МОДЕЛЬ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОГО ПРОТИВОСТОЯНИЯ

В развитие подхода, предложенного в [6, с. 47–62] и [1, с. 126–160], попытаемся представить ниже структурированное описание основных существенных условий описанного выше мировоззренческого противостояния в Иудее («конфликта ценностей»), а также теоретико-игровую модель развития этого противостояния в динамике в период с вступления на престол Антиоха IV Епифана (175 г. до н. э.) и до победоносного для правоверных иудеев завершения Маккавейской войны, овладения Иерусалимом и очищения Храма (рубеж 164–163 гг. до н. э.).

1. Активные участники идеологического (а позднее — и вооруженного) противостояния (социальные, этнические, религиозные и иные группы, связанные общими ценностями, интересами и целями и обладающие способностью действовать совместно на рассматриваемом этапе, далее — игроки):

- игрок 1 — «эллинисты»/«эллинизаторы» (представители власти Селевкидской империи, отдельные представители священства — сторонники эллинизации и примкнувшая к ним часть иудеев);
- игрок 2 — «хасидеи», «вразумляющие» и другие антиэллинисты (правоверные иудеи — активные противники процесса эллинизации, готовые в том числе с оружием в руках защищать свои ценности и традиции; военное руководство этой группой на рассматриваемом этапе осуществлял Йехуда Маккавей, а позднее — его брат Йонатан).

2. Возможные действия игроков (далее — стратегии) в самой общей постановке (уточнения отдельных элементов стратегии игроков на конкретных временных промежутках будут предложены позднее):

- стратегии эллинистов: — проводить «мягкую эллинизацию» ненасильственными способами, системой институциональных стимулов, без антииудаистских мер; — «жесткая / насильственная эллинизация», принятие системы антииудаистских законов и мер, жестокое подавление любого недовольства, показательные расправы в Иерусалиме, осквернение Иерусалимского храма;
- стратегии хасидеев: — временно смириться с процессом эллинизации, подчиниться антииудаистским законам, пытаться реформировать иудаизм \ «приспособить» его к эллинистическому миру, не оказывать жесткого сопротивления власти; — активное, вооруженное сопротивление антииудаистским законам, партизанская война, неприятие половинчатых уступок власти.

3. Объем и структура информации, которой обладает каждый игрок в определенный момент времени при выборе элемента своей стратегии: в данной статье рассматривается модель игры в развернутой форме (см. подробнее, например: [5], [12]) с «совершенной» информацией, то есть в каждой своей личной позиции игрок знает достоверно все действия, предпринятые игроками до текущего момента времени. Предположение о том, что каждый игрок достоверно знает \ прогнозирует полный набор стратегий и тем более систему предпочтений других игроков, на наш взгляд, является спорным и требует отдельного обсуждения (см. далее в статье).

4. Возможная последовательность действий игроков (динамика развития мировоззренческого противостояния или дискуссии) в нашем случае выбрана дискретной и представлена древовидным графом игры в развернутой форме на рис. 1. Личные позиции игрока 1: X1, X3 и X5; игрока 2: X2, X4 и X6.

5. Возможным «исходам» мировоззренческого противостояния соответствуют терминальные позиции T1 — T7 дерева игры на рис. 1.

6. Горизонт планирования каждого игрока достоин отдельного обсуждения, выходящего за рамки настоящей статьи. Для целей построения модели достаточно предположения, что этот горизонт включает в себя выбранный исторический период. Анализ источников позволяет сделать предварительный вывод, что горизонт планирования хасидеев и их адептов-антиэллинистов был значительно длиннее, чем у эллинистов.

7. Полная система предпочтений каждого игрока на множестве возможных исходов допускает вряд ли может быть абсолютно достоверно реконструирована на основе имеющихся источников, однако допускает некоторые приближенные оценки, которые и будут представлены ниже. Повторно заметим (см. также [6; 1], что у отдельного игрока, как правило, не было полного представления о системе предпочтений других сторон противостояния (и отчасти именно это обстоятельство могло приводить к решениям и действиям, которые могут показаться «нерациональными / неоптимальными» внешнему наблюдателю \ исследователю).

8. К числу экзогенных факторов, которые могли повлиять на развитие противостояния можно отнести, например, провал селевкидской кампании против птолемеевского Египта в 170–168 гг. до н. э., а также смерть царя Антиоха IV во время Восточного похода осенью 164 г. до н. э.

9. Иррациональное поведение, которое можно предположить в отдельных решениях игрока 1, по-видимому можно пытаться объяснить большой приверженностью царя эллинистической культуре, отчаянным попыткам консолидировать свое распадающееся государство с помощью политики религиозно-культурной унификации, а также, вполне возможно, неточной \ намеренно искаженной информацией о настроениях хасидеев и их готовности к противоборству, поступавшей царю от его наместников на местах и иудейских первосвященников Ясона и Менелая.

10. Возможность какой-бы то ни было кооперации между игроками и поиска компромисса была невелика изначально в силу почти антагонистического характера данного противостояния и глубины противоречий, а в дальнейшем была практически сведена к нулю жесткими решениями и жесткими действиями игрока 1.

Уточним ниже описания стратегий / вариантов действий игроков на конкретных временных промежутках, а также возможные исходы этого противостояния, последовательно двигаясь от начальной позиции X1 (направление «направо» на рис. 1 соответствует развитию конфликта во времени). Фактически выбранные игроками стратегии выделены жирным.

Альтернативы игрока 1 в позиции X1: **u1** — насильственная интенсификация процесса эллинизации в Иудее, смещение первосвященника Онии III и назначение на эту должность Ясона, а затем — Менелая, учреждение полиса

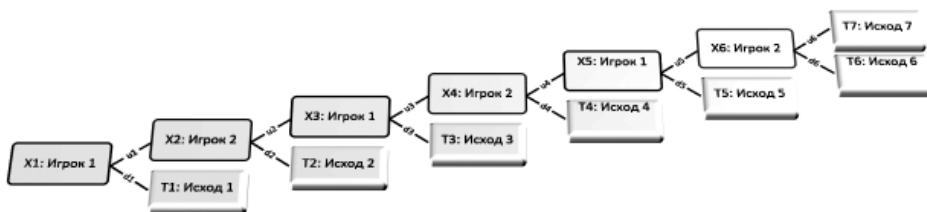


Рис. 1. Последовательность развития противостояния (дерево игры в развернутой форме).

«Антиохия», антииудаистские указы, смертельные гонения в отношении неподчинившихся; d1 — сохранение «естественного», ненасильственного характера процесса эллинизации (этой альтернативе отвечает исход T1, который можно условно назвать «status quo», когда большая часть иудейского общества оставалась верной традиции).

Альтернативы игрока 2 в позиции X2: **u2** — неприятие антииудаистского указа царя и ответ на религиозные преследования в форме вооруженной борьбы / партизанской войны с эллинизаторами; d2 — подчинение антииудаистским указам, отказ от соблюдения заповедей Торы (этой альтернативе отвечает исход T2 — по сути потеря религиозно-национальной идентичности иудеев, без вооруженной борьбы и почти без жертв с их стороны).

Альтернативы игрока 1 в позиции X3: **u3** — попытки усмирить восставших военным путем (поход селевкидских отрядов под командованием наместника Самарии Апполония, вторжения в Иудею армий Горгия и Лисия); d3 — сразу пойти на уступки, отменив / существенно смягчив антииудаистские меры, столкнувшись с вооруженным сопротивлением иудеев (этой альтернативе отвечает исход T3 — содержательно близкий к исходу «status quo» T1, но с определенной «потерей лица» властью).

Альтернативы игрока 2 в позиции X4: **u4** — оказать ожесточенное сопротивление направляемым карательным отрядам, принять бой (битвы у Маале-Левона, Бет-Хороне и др.); d4 — сложить оружие перед угрозой военного поражения и полного уничтожения (этой альтернативе отвечает исход T4 — содержательно близкий к исходу T2, но отягощенный потерями среди наиболее активных противников в эллинизации и горечью поражения).

Альтернативы игрока 1 в позиции X5: **u5** — пойти на уступки, в частности, отменить указ, направленного против иудаистской религии, объявить амнистию, назначить Птолемея Маркона, настроенного на компромисс с иудеями, наместником Келесирии и Финикии (впрочем при сохранении на посту первосвященника ненавистного хасидеям Менелая); d5 — пытаться после нескольких поражений направить новые армии против отрядов Иехуды Маккавея, опиравшегося на широкую поддержку местного населения (этой альтернативе отвечает исход T5 — пожалуй, самый неопределенный, но по видимому оценочно близкий к следующему исходу T6).

Альтернативы игрока 2 в позиции X5: **u6** — продолжить борьбу, направленную на освобождение Иерусалима, смещение первосвященника Менелая,

избрание достойных, по мнению хасидеев, иудейских священников, очищение Храма (этой альтернативе отвечает исход Т7 — de facto практически независимое государство правоверных иудеев при Йехуде и Йонатане); d6 — согласиться на половинчатые уступки (этой альтернативе отвечает исход Т6 при сохранении у власти в Иерусалиме священников — пособников эллинизаторов и проводников политики Селевкидского государства).

Вероятная структура предпочтений игроков на множестве возможных исходов может выглядеть следующим образом (ниже исходы перечислены в порядке убывания их предпочтительности для конкретного игрока).

Игрок 1 — эллинисты: $T2 > T4 > T1 > T3 > T5 > T6 > T7$.

Игрок 2 — хасидеи / антиэллинисты: $T7 > T3 > T1 > T5 > T6 > T2 > T4$.

II. АНАЛИЗ ФОРМАЛЬНОЙ МОДЕЛИ.

Проведем далее поиск наиболее известных в теории игр решений для построенной выше формальной модели мировоззренческого противостояния — игры в развернутой форме на рис. 1. Точные формальные определения используемых концепций оптимального поведения — равновесие по Нэшу, абсолютное равновесие, оптимальность по Парето, равновесие по Бержу — читатель сможет найти, например, в: [5], [12], [6], [1], [4] [7], [16], [17], [18]; ср. также: [19; 20].

Наиболее распространенным некооперативным решением, используемые в некооперативных играх в развернутой форме, является введенное Р. Зелтенем равновесие, совершенное в подыграх (subgame perfect equilibrium — SPE) или абсолютное равновесие по Нэшу. Его несложно найти (в предположении, что каждый игрок достоверно знает систему предпочтений всех игроков), используя метод динамического программирования, в игре на рис. 1, последовательно двигаясь от терминальных позиций к начальной позиции игры (backwards induction procedure). Соответствующий SPE набор стратегий игроков (d1, d3, d5) и (u2, u4, u6) порождает SPE-оптимальную траекторию (X1, T1) на дереве игры с исходом T1.

Отметим, что для каждого игрока исход T3 доминирует исход T5 и оба эти исхода доминируют исход T6. В данной игре оптимальными по Парето (эффективными) исходами являются «полярные» исходы T7 (наиболее предпочтительный для хасидеев) и T2 (наиболее предпочтительный для эллинистов), а также исходы T1 и T3.

Равновесие по Бержу в игре на рис. 1 состоит из стратегий (d1, d3, d5) игрока 1 и (d2, d4, d6) игрока 2 и порождает такую же траекторию (X1, T1) с парето-оптимальным исходом T1, что и SPE-оптимальная траектория.

Несложно заметить, стратегии, фактически выбранные хасидеями на каждом этапе развития противостояния — (u2, u4, u6), полностью совпадают с SPE-оптимальными стратегиями игрока 2, в то время как фактически выбранные эллинистами стратегии ни в одной из личных позиций игрока 1 не совпадают с его SPE-оптимальной стратегией. Итогом стал «полярный»

парето-оптимальный исход T7 — наиболее предпочтительный для хасидеев и при этом наихудший для эллинистов. В данном случае отклонение игрока 1 от «рациональной» схемы поведения сильно ухудшило исход противостояния именно для отклонившегося игрока.

Среди гипотез о причинах таких «неоптимальных» решений эллинистов на рассматриваемом этапе данного мировоззренческого противостояния, на наш взгляд, наибольшего доверия заслуживают следующие:

- провал селевкидской военной кампании против птолемеевского Египта в 170–168 гг. до н. э. в совокупности с весьма вероятными по мнению Антиоха IV Епифана проегипетскими настроениями иудейского общества;
- особенности и странности характера и образа мысли царя (прозванного по созвучию с именем Епифан Епиманом (греч. «сумасшедший»);
- чрезмерная приверженность царя к эллинистической культуре и одновременно не до конца продуманные попытки консолидировать распадающееся государство методом религиозно-культурной унификации;
- искаженное представление царя и верхушки эллинистов о наборе допустимых для игрока 2 стратегий и об уровне радикальности ответов хасидеев на религиозные притеснения, степени их поддержки со стороны местного населения, а также — об истинной системе их предпочтений.

В заключение отметим, что построение формальной модели мировоззренческого противостояния, ее дальнейший анализ методами математической теории игр, сопоставление с фактически реализованным сценарием развития конфликта обогащает инструментарий исследователя и позволяет в новом ракурсе взглянуть на исторические прецеденты идеологических дискуссий и противостояний. Особую важность это приобретает при реконструкции и анализе событий мировой истории и феноменов истории мысли, оказывающих основополагающее воздействие на формирование дальнейших путей человечества, каковым без преувеличения явился «эллинистический кризис» в Иудее.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гершович У., Кузютин Д. В. Противостояние аристотелизму в еврейской культуре: конфликт вокруг произведений Маймонида в XIII в. с точки зрения теории игр // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. 2021. Т. 15, № 1. — С. 126–160.
2. Бикерман Э. Государство Селевкидов / Пер. с фр. Л. М. Глушкиной. — М., 1985.
3. Бикерман Э. Евреи в эпоху эллинизма / Пер. с англ. Т. Б. Менской. — М.; Иерусалим, 2000.
4. Кузютин Д. В., Смирнова Н. В., Тантлевский И. Р. Состоятельное в подыграх равновесие парето в многокритериальной игре со случайными ходами / Международная конференция по естественным и гуманитарным наукам «Science SPBU — 2020» с выделенной секцией «Феноменология конфликтов в междисциплинарной перспективе: от истории философии к теории игр». Тезисы докладов. Санкт-Петербургский государственный университет. — Санкт-Петербург, 2020. С. 12.
5. Петросян Л. А., Кузютин Д. В. Игры в развернутой форме: оптимальность и устойчивость. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008.

6. Светлов Р. В., Кузютин Д. В., Смирнова Н. В. Интеллектуалы и власть в Афинах IV века до н. э.: теоретико-игровые модели социального конфликта, Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2019. Т. 20, вып. 4. — С. 47–62.

7. Тантлевский И. Р., Кузютин Д. В., Панкратова Я. Б. Механизм побуждения к кооперации в многошаговой многокритериальной игре / Международная конференция по естественным и гуманитарным наукам «Science SPBU — 2020» с выделенной секцией «Феноменология конфликтов в междисциплинарной перспективе: от истории философии к теории игр». Тезисы докладов. Санкт-Петербургский государственный университет. — Санкт-Петербург, 2020. С. 11–12.

8. Язык вражды и этиология конфликтов в историко-философской перспективе. Коллективная монография (под ред. И. Р. Тантлевского). — Санкт-Петербург, Изд-во РХГА, 2020.

9. Bickerman E. The God of the Maccabees: Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt. Translated by Horst R. Moehring. — Leiden: Brill, 1979.

10. Collins J. J. Cult and Culture. The Limits of Hellenization in Judea / Collins J. J., Sterling G. E. (eds.). Hellenism in the Land of Israel. NotreDam, Ind., 2001. — P. 38–61.

11. Hanson P. Jewish Apocalyptic Against Its Near Eastern Environment // *Revue Biblique* 78, 1971. — P. 31–58.

12. Haurie A., Krawczuk J. B., Zaccour G. Games and Dynamic Games, *Scientific World*. — Singapore, 2012.

13. Hengel M. *Judentum und Hellenismus*. 2 Bd. 2. Aufl. — Tübingen, 1973.

14. Millar F. The Background to the Maccabean Revolution: Reflections on Martin Hengel's 'Judaism and Hellenism' // *Journal of Jewish Studies* 29, 1978. — P. 1–21.

15. Sandmel S. Hellenism and Judaism / *Great Confrontations in Jewish History*, S. Wagner and A. Breck (eds.). Denver, CO, 1977. — P. 21–38.

16. Kuzyutin D., Lipko I., Pankratova Y., Tantlevskij I. Cooperation Enforcing in Multistage Multicriteria Game: New Algorithm and Its Implementation. In: Petrosyan L. A., Mazalov V. V., Zenkevich N. A. (eds) *Frontiers of Dynamic Games. Static & Dynamic Game Theory: Foundations & Applications*. — Birkhäuser, Cham., 2020.

17. Kuzyutin D. V., Smirnova N. V., Tantlevsky I. R. Subgame perfect pareto equilibria for multicriteria game with chance moves / *Stability and Control Processes*. Proceedings of the 4th International Conference Dedicated to the Memory of Professor Vladimir Zubov. — Cham, 2022. С. 427–435.

18. Kuzyutin D., Smirnova N., Tantlevskij I. Subgame Perfect Pareto Equilibria for Multicriteria Game with Chance Moves, in: *Stability and Control Processes: Proceedings of the 4th International Conference Dedicated to the Memory of Professor Vladimir Zubov*. Lecture Notes in Control and Information Sciences. Cham: Springer, 2022. Ch. 48. P. 437–445.

19. Tantlevskij I. R., Gromova E. V., Gromov D. Network Analysis of the Interaction between Different Religious and Philosophical Movements in Early Judaism // *Philosophies*, 6(1).2. <https://doi.org/10.3390/philosophies6010002>, 2021.

20. Tantlevskij I. R. et al. Correction: Network Analysis of the Interaction between Different Religious and Philosophical Movements in Early Judaism (*Philosophies*, 6(1).2) // *Philosophies*, 6.4. <https://www.mdpi.com/2409-9287/6/4/104>, 2021.

21. Tcherikover V. *Hellenistic Civilization and the Jews*. — Grand Rapids, 2011.

*Т. А. Полетаева**

ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ДИСКУРСА В КОНТЕКСТЕ ФОРМИРОВАНИЯ КОМПЕТЕНЦИЙ ПРАВОСЛАВНЫХ МИССИОНЕРОВ

В статье описывается проблематика религиозного дискурса в контексте формирования компетенций современных православных миссионеров для подготовки к миссии в нехристианской среде. Цель — рассмотрение существующих подходов к пониманию сути религиозного дискурса. Отправной точкой является лингвистическое определение дискурса, предлагаемое Ван Дейком. В качестве метода используется сравнительный обзор лингвистических, философско-религиоведческих и теологических подходов к описанию религиозного дискурса. Религиозным дискурсом в узком смысле является священный текст, который одновременно есть источник религиозного дискурса. Восприятие слова в религиозном дискурсе сходно эстетическому восприятию речи. Религиозный дискурс возникает в неординарных ситуациях, характеризуется напряженностью и драматизмом, так как адресатом фидеистической коммуникации является высшая сила, от понимания которой в религии зависит содержание и цель религиозного дискурса. Тексты религиозного дискурса отличаются формально-смысловой организованностью, искусностью, «выстроенностью» и высокой степенью клиширования. Проведенный обзор позволяет заключить, что использование междисциплинарного подхода в описании религиозного дискурса и его интерпретации позволяет раскрыть его особенности во всей полноте, многоаспектно. При подготовке к миссии современный миссионер должен учитывать достижения междисциплинарных исследований в области лингвистики, философии религии и теологии, уметь выделять стратегии, дискурсивные функции, особенности и направления религиозного дискурса в среде нехристианской религии, где предполагается осуществлять миссию.

Ключевые слова: дискурс, религиозный, эстетический, коммуникация, коммуникативный, институциональный, священный текст, миссионерский, компетенция.

* Полетаева Татьяна Александровна, кандидат философских наук, доцент, Белгородская Православная Духовная семинария; polet_ta@mail.ru

T. A. Poletaeva
STUDY OF RELIGIOUS DISCOURSE IN THE CONTEXT OF FORMING
OF THE COMPETENCIES OF ORTHODOX MISSIONARIES

In the article the problems of religious discourse are described in the context of forming of the competencies of modern Orthodox missionaries who prepares for a mission among representatives of non-Christian religions. The aim is consideration of existing approaches to understanding of religious discourse. The starting point is linguistic definition of discourse, offered by Van Dijk. As the method a comparative review of linguistic, philosophical and theological approaches to the description of religious discourse is used. For example, the institutional approach allows us to distinguish in religious discourse the discourse of doctrine, the discourse of cult and the discourse of the religious community. Thanks to the functional approach it is possible to distinguish representative, institutional, appellative, expressive and other functions in discourse. The sociological approach leads to the conclusion that religious discourse is characterized by duality, which is seen in the fact that it is carried out in a dialogue between the authorities and the people and in a monologue of the authorities directed towards the people. The theological approach, which takes into account the rational and irrational in religion, allows us to see the duality of religious discourse in the asymmetric dialogue of a man with God and in the institutional-personal dialogue of a man with a man. In a narrow sense, a sacred text can be called as religious discourse, at that a sacred text is also the source of religious discourse. The perception of a word in religious discourse is similar to the aesthetic perception of a speech. Religious communication occurs in extraordinary situations and is characterized by particular tension and dramatic character due to the fact that a person in religious discourse turns to a higher power, the understanding of which in religion determines the content and purpose of religious discourse. Texts of religious discourse are characterized by formal semantic organization, order, and a high degree of using of cliché. The review conducted in the article gives the opportunity to see that using of different approaches to religious discourse makes it possible to interpret its features in all its variety and entirety. A modern missionary should take into consideration the achievements of interdisciplinary research in the field of linguistics, philosophy of religion and theology during preparing for a mission, and he must be able to identify strategies, discursive functions, features and directions of religious discourse in communication with the representatives of non-Christian religions.

Keywords: discourse, religious, aesthetic, communication, communicative, institutional, sacred text, миссионерский, компетенция.

В число компетенций православного миссионера для проведения успешной миссии в нехристианской среде входит не только глубокое знание истории, культурных и религиозных традиций народа, в среде которого предполагается проведение миссии, но также умение выделять и определять особенности религиозного дискурса, характерного для той или иной религии. Религия как любая сторона человеческого бытия неизбежно связана с языком. Конечно, кроме слов, выражающих тот или иной смысл, существуют структуры, которые обладают «избыточностью» [15], т. е. символы, чья суть остается невысказанной, передаваясь невербально, и роль их в религии также велика, все же в целом человеческое бытие отражается именно через призму языка, через языковое сознание и дискурс [4, с.278].

«Философско-антропологическая программа» В. фон Гумбольдта является основанием для междисциплинарных исследований лингвистов и религиоведов, лингвистов и теологов, которые развиваются не только зарубежом, но и в современной отечественной науке в рамках нового направления *теолингвистики* [6, с.217]. В основе этой программы К. Гумбольдта лежит идея, что истоки языка

находятся в духовной сфере: язык возникает с появлением человека сразу «как целостная и сложная система, заложенная в человеке» [18].

Термин «дискурс» применяется в настоящее время не только в лингвистике, но и в антропологии, этнографии, социологии, философии, теологии и других науках. У этого термина много трактовок. Для понимания сути дискурса мы обратимся к лингвистическим. И. В. Силантьев определяет дискурс как стабильную, «социально и культурно определенную традицию» человеческой коммуникации [16, с.78]. Т. А. Ван Дейк пишет, что «дискурс — это речевой поток, язык в его постоянном движении, вбирающий в себя все многообразие исторической эпохи, индивидуальных и социальных особенностей как коммуниканта, так и коммуникативной ситуации, в которой происходит общение» [3, с.47]. Согласно Т. А. ван Дейку в узком смысле дискурсом может быть назван текст. Отличие дискурса от текста заключается в том, что дискурс всегда «актуально произнесенный текст» [там же], в то время как текст сам по себе является абстрактной грамматической структурой того, что произнесено. Таким образом, дискурс непременно связан именно с речью.

Можно интерполировать определение дискурса в общем смысле, данное Ван Дейком, на определение религиозного дискурса. Если согласно Ван Дейку, в «дискурсе отражается менталитет и культура, как национальная, всеобщая, так и индивидуальная, частная» [3, с.47], то в религиозном дискурсе соответственно отражается менталитет народа, обусловленный влиянием той или иной религии, а также религиозная культура этого народа и религиозная культура отдельного представителя данного народа.

С точки зрения институционального положения любой религии религиозный дискурс развивается в трех главных направлениях: дискурс вероучительный, дискурс культа и дискурс религиозной общины (включая все социальные институты).

Есть лингвисты, стоящие на позициях теолингвистики, которые прямо говорят, что религиозный дискурс — это коммуникация, предполагающая приобщение человека к Богу. К таким исследователям можно отнести Е. Е. Анисимову, которая понимает под религиозным дискурсом «совокупность коммуникативных действий, событий, текстов, относящихся к предметной области «религия», целью которых является: общение человека с Богом, взаимодействие верующих для сохранения, передачи религиозного знания, организации внутрицерковной жизни; поддержание отношений Церкви с обществом и распространение веры среди неверующих» [1, с.14].

И. В. Карасик предлагает в религиозном дискурсе выделять стратегии молитвы, исповеди, призыва, утверждения (т. е. утверждения в вере), разъяснения (в отношении вероучения) и обряда (ритуала) [8, с.13–14].

Бобырева Е. В. выделяет в религиозном дискурсе дискурсивные функции, которые в целом есть в любом дискурсе, но отличаются религиозной спецификой: репрезентативную, коммуникативную, апеллятивную (т. е. являющуюся средством призыва к тем или иным действиям), экспрессивную, информативную, фатическую (т. е. контактоустанавливающую). Религиозному дискурсу также свойственны функции «институциональные, характерные только для данного типа общения» [2, с.3] и способствующие регулированию

отношений в определенной религиозной общине и поддерживающие само ее существование.

Характеристику религиозного дискурса, предлагаемую А. В. Оляничем, можно назвать близкой к социологической: под религией он понимает «преимущественно институциональный тип коммуникации» [14, с.244–251]. А. В. Олянич считает, религия благодаря универсальности концепта «вера» пронизывает остальные коммуникативные пространства. Концепт «вера», по его мнению, наряду с доверием является основанием для организации бытия социума и каждого отдельного его представителя. Отсюда религиозный дискурс по своему институционально-персональному статусу является образцом «стратегической коммуникации» [там же]. Исследователь также находит, что религиозному дискурсу присуща двойственность: он строится в диалоге власти с народом, с одной стороны, и в монологе власти, направленном к народу, с другой.

У религиозного дискурса есть еще один аспект двойственности. В рамках религиозной коммуникации религия является пространством для построения диалога в двух видах: ассиметричного диалога человека с Богом, который происходит на личностном уровне и глубоко индивидуален в каждом случае, и диалога человека с человеком, который происходит в религиозной общине и в зависимости от адресата общения (мирянин, священник, духовный отец и т. д.) приобретает тот самый «институционально-персональный статус», о котором пишет А. В. Олянич.

Кроме того, в любой религии сосуществуют рациональный и иррациональный (мистический) компоненты, вариации которых создают еще один важный нюанс религиозного дискурса. Благодаря мистическому компоненту, опыту переживания иррационального в любой религии, по мысли Е. А. Кожемякина, существует «логический круг» [11, с.32], суть которого в том, что вероучительный дискурс, определяющий нравственные требования религии, подтверждается мистическим опытом, а мистический опыт в свою очередь выводится из вероучительных истин и «морали как цель и ценность» [там же].

Основанием религиозного дискурса или религиозным дискурсом в узком смысле слова, как указывалось выше, является священный текст, т. е. текст, несущий сакрально-культурные смыслы той или иной религии. Через священный текст осуществляется соприкосновение с инобытием. Священное слово символично. Так, например, санскритская грамматика, до сих пор считающаяся образцом совершенства, является символическим хранением священных смыслов [7]. Священный текст в живой религии всегда становится «актуально произнесенным текстом», т. е. именно религиозным дискурсом, т. к. он воспроизводится в повторяющихся священнодействиях и обрядах и задает главные направления в вероучительном дискурсе. Священный текст содержит священное знание, которое не отделимо от духовного (мистического) опыта — именно при сочетании религиозного вероучения с духовной практикой и «возможен подлинно религиозный дискурс, где священный текст сверен с персональным опытом» [17, с.122].

Лингвисты подчеркивают важную роль религиозного дискурса в формировании языковой картины мира любого народа. Так, например, Н. Б. Мечковская признает, что значительная часть жизни общества — это «область религиозного», воздействие которого на остальные стороны жизни этого общества очень

глубоко, органично и многопланово: религия оказывает огромное влияние на содержательную сторону культуры и на национальный менталитет [13, с.22].

По мнению В. О. Ключевского, в религиозном дискурсе восприятие слова схоже с эстетическим: идеи религиозного дискурса «органически срастаются с выражающими их текстом, обрядом, образом, ритмом, звуком» [10, с.271]. Но эстетика связана с чувственным восприятием (греч. *aisthesis* — чувство), а эстетическое, по словам А. Ф. Лосева является выражением «той или иной предметности, данной как самодовлеющая созерцательная ценность» [17, с.122]. То, что связано со священным, всегда исполнено эстетикой, красотой, указывающей на проявление божественного начала.

Религиозный дискурс также называется фидеистическим. Религиозная коммуникация возникает в неординарных ситуациях, характеризуется напряженностью и драматизмом, т. к. адресатом ее является высшая сила. В связи с тем, что понимание высшей силы в религиях разное, это обстоятельство является принципиальным для понимания религиозного дискурса, который во всех религиях, особенно характеризующихся высокой мистической традицией, при общих внешних сходствах (аналогиях), отличается на вербальном, понятийном уровне. В каждой религии религиозный дискурс осуществляется в определенной знаковой системе, выражается в терминах, привычных для этой религии. Например, при понимании высшей силы как живого личного Бога в христианстве переживания христианина описываются православными отцами-мистиками как «премысленное соединение с Самим Богом» [5, с.22], когда подвижник достигает высочайших вершин святости. При понимании высшей силы как универсального Брахмана свои переживания индуист будет описывать «как переживание тождества индивидуального (атман) и универсального (Брахман) «я»» [12, с.391]. В буддизме, где вообще отсутствует представление о Боге, говорится о высших трансперсональных переживаниях и используется понятие «дхармовое тело» Будды и т. д.

И в христианской, и нехристианской фидеистической литературе религиозному дискурсу присуще «фасцинирующее воздействие» на читателя (слушателя), т. е. религиозный дискурс максимально убеждает, волнует и завораживает адресата [9, с.38], при этом по сравнению с бытовой речью тексты фидеистических жанров отличаются формально-смысловой организованностью, искусностью, «выстроенностью», высокой степенью клиширования: такие тексты существуют в памяти общества как устойчивые знаки с заданными функциями с определенной композицией и «воспроизводятся в качестве готовых словесных произведений» [13, с.23].

Что касается фидеистической поэтики как разновидности религиозного дискурса, то в ней используются анаграммы и аллитерации, рифма, семантический параллелизм, а также иносказательность, символизм, метафоричность. Поэтическая речь отличается «таинственностью» фидеистического слова, неисчерпаемостью (множественностью) смыслов и его противопоставлением повседневному языку [13, с.78]. Такие формы фидеистической поэтики используются в священных текстах всех религий.

Междисциплинарный подход к описанию религиозного дискурса и его интерпретации позволяет раскрыть его особенности во всей полноте и раз-

нообразии. Для проведения успешной миссии современный православный миссионер должен учитывать достижения исследований в области лингвистики, религиоведения и теологии, уметь выделять стратегии, дискурсивные функции, особенности и направления религиозного дискурса в нехристианской религии, в среде которой предполагается осуществлять миссию, и соответственно этому строить свой миссионерский дискурс.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анисимова Е. Е. Религиозный дискурс: функциональный и антропологический аспекты: монография. М., 2019.
2. Бобырева Е. В. Религиозный дискурс: ценности, жанры, стратегии (на материале православного вероучения): автореф. дис. ...д.филол.н.: 10.02.19. Волгоград, 2007.
3. Ван Дейк Т. А. К определению дискурса. Л., 1998.
4. Владимирова Т. Е. Лингвистика как составляющая духовной культуры // Христианство и наука: сб. докладов конф. Международные Рождественские образовательные чтения. М., 2009. С. 278–311.
5. Вопросы к Фалассию. Кн. II. часть 1. В-сы I–LV // Творения преп. Максима Исповедника. — М.: Мартис, 1994. — С. 22.
6. Демина Д. А. Теологический дискурс как особый тип дискурса // Вестник МГЛУ. Гуманитарные науки. Вп. 8 (850) /2021. С. 212–223.
7. Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.
8. Карасик В. И. Религиозный дискурс // Языковая личность: проблемы лингвокультурологии и функциональной семантики. Сб. науч. тр. Волгоград: ВГПУ, 1999. С. 5–19.
9. Касаткина О. Н. Соотношение глубинного и поверхностного уровней структуры в текстах Евангелий Нового Завета: дис. ... канд. филол. н.: 10.02.01. Иркутск, 2005.
10. Ключевский В. О. Курс русской истории. М., 1988. Ч. III. 416 с.
11. Кожемякин Е. А. Религиозный дискурс: методология исследования // Научные ведомости БелГУ. Серия Философия. Социология. Право. 2010. № 2(97). Выпуск 15. С. 32–47.
12. Лосев А. Ф. История античной эстетики в 8 тт. Т. 8. Т. 8. Итоги тысячелетнего развития: в 2 кн. Кн. I. X., М., 2000.
13. Мечковская Н. Б. Язык и религия: пособие для студентов гуманитарных вузов. М., 1998.
14. Олянич А. В. Презентационная теория дискурса: монография. М, 2007.
15. Рикер П. Герменевтика и психоанализ // Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. — М., 1996. URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=23009232> (дата обращения 11.02.2023).
16. Силантьев И. В. Дискурс и жанр // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2010. Т. 9, выпуск 6: Журналистика. С. 78–83.
17. Соболев Ю. В. Эстетические представления и понятия индуистской традиции: особенности и аналогии // Вестн. Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. 2021. Т. 21, No 3. С. 119–127.
18. Сусов И. П. История языкознания: учебное пособие для студентов старших курсов и аспирантов. Тверь, 1999. URL: <http://lib.ru/TEXTBOOKS/yazykoznanie.txt> (дата обращения 01.01.23).

DOI 10.25991/VRHGA.2023.4.4.014

УДК 1(091)

*А. А. Сеницын**

КУБОК СМЕРТИ СОКРАТА: ОБРАЗ ФИЛОСОФА В СТИХОТВОРЕНИИ П. Ф. ЯКУБОВИЧА «СОКРАТ»**

*Памяти однокурсника, соратника и друга
Дмитрия Евгеньевича Луконина (1972–2013)*

В статье представлен анализ стихотворения Петра Филипповича Якубовича «Сократ», где присутствуют реминисценции диалогов Платона и сочинений Ксенофонта. В 1886 г. в Петропавловской тюрьме молодой поэт сочинил стихотворение, в котором изобразил последние минуты жизни и смерть древнегреческого философа, принявшего чашу с ядом цикуты. Автор статьи отмечает, что в поэзии писателя-народовольца П. Ф. Якубовича часто звучит тема чаши/кубка: «страдания чаша», «отравленная чаша», «Пусть общая чаша отравит меня», «горькая чаша позора», «кубок смерти», «Разбей свой кубок недопитый», «страшный яд цикуты» и проч. Данный образ зачастую связан с мотивами жертвенности и смерти. Эта тема присутствует и в рассматриваемом стихотворении «Сократ». Образ кубка смерти Сократа аналогичен кресту Господню, а афинского мыслителя художники и философы часто представляли христианином до Христа, первым праведником. Однако в «Сократе» П. Ф. Якубовича иной мотив: революционер-народовец изображает философа стойким и непримиримым борцом за свободу, противостоящим государственной власти, которая осудила его на казнь. Сократ здесь является примером верности служения идеалам. Стихотворение П. Ф. Якубо-

* Сеницын Александр Александрович, кандидат исторических наук, доцент, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; aa.sinizin@mail.ru

** Данная статья подготовлена на основе доклада, прочитанного на заседании семинара «Боги, люди и миры в прошлом и настоящем–XVII», который проходил в рамках ежегодной конференции «Бог. Человек. Мир» (С.-Петербург, РХГА, 21–23 декабря 2023 г.). Это заседание мы посвятили памяти саратовского историка, искусствоведа и поэта Д. Е. Луконина (см. о нем: [43]). Автор статьи признателен сотруднику РХГА Р. Н. Дёмину и другим участникам дискуссии по докладу о «русском Сократе» П. Ф. Якубовича. За помощь литературой благодарю главного библиотекаря Научной библиотеки им. М. Горького Санкт-Петербургского государственного университета, к. и. н. М. А. Морозова.

вича построено как диалог между Сократом и его товарищем. Приговоренный к смерти афинский философ отказывается от побега из тюрьмы, подготовленного его друзьями и учениками, и идет на смерть во имя тех идей, которым он служил. Философ знает, что его учение переживет века. Испугаться смерти, оказаться «обманщиком малодушным» и предать то, чему служил всю жизнь, — это было бы предательством самого служения. Только «к смерти гордое презренье» может доказать и утвердить истинность убеждений, «честный пыл учений». Платоновский Сократ не презирает смерть, напротив, в последние часы жизни он признается, будто рад тому, что излечился от жизни как от болезни (этому посвящен диалог «Федон», в котором приговоренный философ успокаивает собравшихся друзей и учеников, приводит четыре доказательства бессмертия души, Plato *Phaedo* 70c-108c). Но у П. Ф. Якубовича Сократ — революционер, подлинный герой, страдающий за свои идеи. Русский поэт отступает от основного источника (Платона), устраняя в речах философа мотивы смирения и покорности, он акцентирует внимание на непреклонной воле Сократа-борца. Тема побега отсылает к диалогу Платона «Критон». Но у древнегреческого писателя Сократ отказывается от бегства, ссылаясь на уважение к закону и покорность решению большинства своих сограждан на суде («согласие города»). В представлении русского поэта, осуждение героя-мудреца Сократа, подлинного борца, служившего идеалам справедливости, являлось несправедливым, поэтому, согласно принципу правды, как полагал П. Ф. Якубович, смерть философа является «беззаконной». Пафос якубовичевского «Сократа»: ни при каких обстоятельствах борец не смеет отступать в последнем бою, он должен спокойно принять «кубок смерти», выдержать испытание мольбами близких людей и при этом «не дрогнуть сердцем». Поскольку он принимает смерть ради тех, кто в будущем станут равняться на него. В «гордом презренье» к смерти — залог победы и вечной жизни героя. Главная тема этого стихотворения Петра Якубовича — хранить спокойствие и в смертный час оставаться непреклонным.

Ключевые слова: русская поэзия XIX в., П. Ф. Якубович, философ, Сократ, Платон, Ксенофонт, Архелай, Критий, Критон, тюремная поэзия, диалог, кубок, чаша, цикута, смерть, борец, жертва, память.

A. A. Sinitsyn
 SOCRATES' GOBLET OF DEATH:
 THE IMAGE OF THE PHILOSOPHER
 IN THE POEM 'SOCRATES' BY P. F. YAKUBOVICH

A poem by Russian poet and writer Petr Filippovich Yakubovich, is coming out with an introduction and comments. The author of the article points out that the theme of a goblet/cup is frequent in the poet's verses. This image is often related to the motif of self-sacrifice and death. The theme also permeates the poem *Socrates* (1886) playing up the well-known story from ancient history. The image of the 'goblet of death' is akin to that of the Holy Cross, and the Athenian philosopher was often presented as a Christian before Christ, the first 'righteous'. Yet, in Yakubovich's *Socrates*, the motif is different: the populist revolutionary portrays the philosopher as a sturdy and relentless fighter for freedom, the one who opposes the powers that be who condemned him to death. Socrates here is an example of a man holding true to the ideals. Yakubovich's poem is a dialogue between Socrates and his friend. The Athenian philosopher rejects the arrangements made by his well-wishing friend to escape from prison, and faces death in the name of the ideas he had upheld all his life, fully aware that his teaching would stand the test of time. To fear death, to turn a faint-hearted fraud and betray everything he had held dear all his life would be to discredit his very devotion. Only 'sublime contempt for death' can prove and perpetuate the verity of his beliefs, the 'honest fervor of the teaching'. Plato's Socrates does not despise death, on the contrary, in his last hours he admits that he seems happy to have been cured of life as a disease (the dialogue *Phaedo* in which the condemned philosopher, to comfort his friends and disciples, offers four proofs of immortality of the soul

Plato *Phaedo* 70c-108c). However, Yakubovich diverges from the main ancient source (Plato's), he sweeps away the motifs of humility and humbleness, focusing on the inflexible will of his hero. The theme of the escape refers to Plato's *Crito*. The ancient Greek's Socrates refuses to escape, referring to his respect for law and his submission to the sentence pronounced in court by most of his fellow countrymen. The Russian poet believed that the condemnation of the heroic sage Socrates, a true fighter serving the ideals of the good, was unfair, so, according to the law of truth, the death of the philosopher was 'lawless'. The message in Yakubovich's *Socrates*: by no means must a fighter retreat in the last battle, he must accept the 'goblet of death' dispassionately, aware of what he is dying for, and he must withstand the entreaties made by his close friends and 'never let his heart fail him'. For those who will look on to the hero in future, he accepts death. It is fortitude that makes a man a hero; 'sublime contempt' for death is the foundation of victory and eternal life of the hero.

Keywords: Russian poetry of the 19th century, P. F. Yakubovich, philosopher, Socrates, Plato, Xenophon, Archelaus, Crito, prison poetry, dialogue, bowl, cup, hemlock/cicuta, death, fighter, sacrifice, memory.

Вместе с тем [Сократ] выказал силу духа: придя к убеждению, что умереть ему лучше, чем продолжать жить, он, как вообще не противился добру, так и перед смертью не выказал малодушия; напротив, радостно ожидал ее и свершил

(*Xenoph. Apol. 33*)*.

В ноябре 1884 г. двадцатичетырехлетний поэт Петр Филиппович Якубович, выпускник историко-филологического факультета Императорского Санкт-Петербургского университета (окончил в 1882 г.), был арестован и заключен в Петропавловскую крепость. Следствие длилось более двух с половиной лет, и в начале июня 1887 г. по так называемому «Процессу 21-го» («Лопатинскому процессу») революционер-народоволец П. Ф. Якубович был приговорен к смертной казни (подробнее о нем см. в моей статье, где собрана библиография: [45]; см. также: [7; 29; 34; 53]). Позднее смертная казнь для него была заменена 18 годами каторжных работ. Годы каторги и ссылки стали для П. Ф. Якубовича временем тяжелых испытаний, о чем он позже расскажет в автобиографическом романе «В мире отверженных» ([55]; см.: [1; 5; 6; 7; 45; 53]).

В предисловии к этому роману П. Ф. Якубовича (1964) советский литературовед Б. Н. Двинянинов отмечает:

В историю русской литературы Якубович вошел прежде всего как поэт революционного подполья. Его стихи, полные гражданского пафоса, боевых призывов, глубокой искренности, продолжали в 80–90-х годах традиции Некрасовской музыки «мести и печали». Написанные «кровью сердечной», они звучали то гневно-обличительно, то задумчиво-лирически [6, с. 5].

В стихотворении 1884 г. «Я пою для тех, чьи души юны...», написанном за несколько месяцев до ареста, П. Ф. Якубович будто предсказывает самому себе: «Музой был мне сумрак каземата / Цепь с веревкой — лиры были струны». Многие его сочинения содержат призывы к революционной борьбе. В стихо-

* Сочинение Ксенофонта «Защита Сократа на суде» цитируется в переводе С. И. Соболевского по изд.: [14, с. 198].

творении «Рассеян мрак, завеса поднята!..», датированном июлем 1882 года, есть такие строки:

Пока есть капля крови в жилах,
Не будем плакать на могилах —
Идем бороться, мыслить, жить! [54, с. 72]

По мнению поэта, только в осмысленной жизни-борьбе заключается подлинное счастье человека, оно «Там, где тревоги и ненастья», а «Удел призрачного счастья» он призывает «оставить трусам и глупцам». Бойцовские мотивы звучат в стихотворении «Юноше» (4 ноября 1882 г.), где двадцатидвухлетний поэт дает советы нынешним и будущим революционерам. «Жизнь — борьба» — так проповедует П. Ф. Якубович, и он призывает бороться до последней капли крови. Стихотворение с говорящим названием «Битва жизни», датированное концом ноября 1880 г., начинается и завершается сходной строфой, где поэт говорит о непрестанной внутренней борьбе:

Ах, без жизни проносится жизнь вся моя!..
Увлекаемый мутною тиною,
Я борюсь день и ночь, сам себе — и судья,
И тюрьма, и палач с гильотиною [54, с. 59, 61].

Мотивы личной борьбы и борьбы как жизненного принципа содержатся во многих стихотворениях П. Ф. Якубовича 1880-х гг.; укажу лишь некоторые: «Обделенные», «Пловцы», «Выбор», «Фантазия», сказка «Меч и лира», фантазия «Журавли» («Могучий зов борьбы великой и отважной / Над оргией людской раздался как набат!»), «Юность», «В цвете лет и сил кипучих...» и многих других. Поэт прославляет «Грозный час борьбы за жизнь и счастье». Часто в его стихах этого периода звучат призывы: «На борьбу за святой идеал!» (стихотворение «Сказочный город»), «Борись же ты и будь счастливей! / Пусть знамя светлое стоит в твоих руках / Еще прямей и горделивей!» («Над могилой друга») и др. Призывы к битве и самопожертвованию присутствуют в стихотворении 1883 г. «Проснись, дитя мое, проснись...»:

Без боли — счастья нет!
Спешి бороться, и страдать,
И пламенно любить,
И жертвой жертвы не считать,
И лишь для жертвы жить! [54, с. 95]

Якубовичевскую характеристику известного народовольца М. П. Шеба-лина «Боец, под грозой непреклонный» [54, с. 246] можно отнести к самому поэту. В своих бойцовских стихах он романтизирует индивидуальный подвиг революционера-мученика. Авторы большинства публикаций, посвященных П. Ф. Якубовичу, говорят о нем как о самом стойком борце из всех русских писателей второй половины XIX в. Герои-борцы прошлого вдохновляли П. Ф. Якубовича, для которого революционная деятельность была религией. В его поэзии мотивы страдания и скорби переплетаются с темами праведного гнева и решительной борьбы (см., например: [2; 5; 7; 18; 22; 45]).

С. А. Венгер в «Очерках по истории русской литературы» отмечал:

Более тяжкие невзгоды, выпавшие на долю Якубовича, закалили его и не дали места каким бы то ни было сомнениям. Он — певец борьбы, он понимает свою жизненную и поэтическую задачу только как отстаивание дорогих ему идеалов народного счастья. Он, не колеблясь, отвергает мечты о личном благополучии [2, с. 102]. Возвышающая и закаляющая сила страдания за правду — это нимало не сломило его духа. <...> Он — «недобитый боец» и не сомневается в том, что в будущем его идеалы восторжествуют. <...> Ни на какие компромиссы он не пойдет: «Жизнь — борьба, а не рабство» [2, с. 103].

Поэт часто обращался к легендарным героям, цель которых заключалась в том, чтобы «для жертвы жить»^{*}. И, пожалуй, самой знаменитой фигурой античного героя-мученика представляется афинский философ Сократ. В 399 г. до н. э. народный суд родного полиса приговорил семидесятилетнего мудреца к смертной казни, и он должен был выпить чашу с соком ядовитого растения цикуты (в отечественной культуре был популярен образ Сократа; укажу некоторые работы: [8; 13; 15; 17; 19; 20; 21; 44, с литературой; 45; 46; 47; 48; 51; 52]). Во второй половине XVIII столетия образ Сократа становится символом русской культуры. В литературе культивируется легенда о герое, оставшимся верным своим идеалам. В первую очередь — служения идеалу справедливости.

Рассмотрим построенное на античных ассоциациях стихотворение «Сократ», которое характерно для бойцовской поэзии П. Ф. Якубовича.

* * *

Первая книга стихов Петра Якубовича была опубликована в 1887 г. Этот сборник содержал три раздела: в первый включены переводы из Шарля Бодлера, во второй — оригинальные сочинения П. Ф. Якубовича, третий посвящен переводам из Фридриха Боденштедта. Стихи, созданные в 1885–1886 гг. в тюрьме, были переданы на волю, и товарищи П. Ф. Якубовича подготовили сборник, который был напечатан в петербургской типографии И. Н. Скороходова [33]. Настоящее имя автор скрыл под псевдонимом Матвей Рамшев^{**}.

Стихотворение «Сократ» было помещено во втором разделе сборника [33, с. 117]. Поэт включал его и в другие сборники стихов. При переиздании он неоднократно вносил исправления в текст; в основном это касалось пунктуации и мелких корректировок, но были и существенные изменения в новых версиях стихотворения.

Приведу текст «Сократа» полностью в окончательном варианте, опубликованном в 1910 году, за несколько месяцев до смерти автора.

* Сошлюсь на свою публикацию прошлого года, где рассматриваются исторические и мифологические герои-борцы в творчестве П. Ф. Якубовича: [45].

** Писатель часто публиковал свои сочинения под разными криптонимами или псевдонимами: П. Я., Я., Н., М. Г-в, Матвей Рамшев, Л. Мельшин, П. Якубович-Мельшин, М. Гарусов, П. Гриневиц, П. Филиппович, П. Смирный, Чезаре Никколини, О'Коннор, Аквилон и др.

Сократ*

- В кругу друзей, учеников
Сидел Сократ приговоренный
И кубок смерти незаконной
Спокойно выпить был готов.
- 5 Тогда, не вытерпев, рыдая,
Пред ним склонился Критиас...
Колени старца обнимая,
Он говорил: «Живи для нас!
Еще не поздно... кони близко...
- 10 Бежим! я стражу подкупил».
Но сын великий Софрониска
Ему с упреком возразил:
«Иль я не воин, меч носивший
И победивший в оны дни?
- 15 На снег, мой волос убеливший,
На сеть морщин моих взгляни.
Когда бы я, мольбам послушный,
В бою последнем отступил,
И друг, и недруг бы решил:
- 20 Он был обманщик малодушный!
Так вот любили вы кого,
Законом вам чье было мнение;
Так вот хваленый ум его
И к смерти гордое презренье!..
- 25 Когда ж не дрогну сердцем я, —
Знай: честный пыл моих учений,
Моя вражда, любовь моя
Достигнут дальних поколений.
Глупец! и это ль я отдам
- 30 За лишних две иль три минуты?..»

Сказал — и страшный яд цикуты
Поднес к бестрепетным устам.

Действие происходит в тюремной камере перед казнью афинского философа. Это краткий диалог между Сократом и его товарищем. Главный герой показан в момент экзистенциального выбора: решиться на побег из тюрьмы, который подготовили для него друзья и ученики, значит, продолжить существовать, но предать всё то, во что верил и чему всю жизнь учил других людей («И друг, и недруг бы решил: / Он был обманщик малодушный!», стркк. 19–20), тем самым не состояться самому и показать несостоятельность своих учений; есть и другая возможность: отклонить предложение сочувствующего товарища («Когда ж

* Печатается по изданию стихотворений П. Ф. Якубовича 1960 г. в серии «Библиотека поэта», подготовленному Б. Н. Двиняниновым [54, с. 142]. Использовано также первое издание 1887 г. «Стихотворения» Матвея Рамшева [33, с. 117–118]. Для сравнения привлечены сборники стихотворений поэта 1898, 1902 и 1910 гг. [30, с. 137–138; 31, с. 151–152; 32, с. 160–161].

не дрогну сердцем я», стрк. 25), исполнить несправедливый приговор народного суда, умереть, но тем самым, как говорят философы, *сбыться*. Сократ избирает второе — он отказывается от побега и принимает смерть. У П. Ф. Якубовича герой выдержал испытание, не отступил от своих принципов и убеждений, таким образом он одержал победу в своем «бою последнем» (стрк. 18).

Начало и финал стихотворения отсылают к платоновскому диалогу «Федон», где описаны последние часы жизни Сократа, которые он провел в разговорах со своими учениками и товарищами, пришедшими проститься с учителем. У Платона Федон Элидский, самый младший из воспитанников Сократа (справочные сведения о нем см. в книге Д. Нейлс: [23, с. 320–321]), рассказывает Эхекрату об этой беседе и смерти своего учителя. Он говорит о настроении друзей и учеников Сократа, передает речи мудреца, который успокаивает собравшихся и приводит четыре доказательства бессмертия души (Plato *Phaedo* 70c–108c). Как свидетельствует рассказчик, в тот день в тюрьме собрались многие ученики философа (ibid. 58d, 59b–c), в их числе был и сам Федон. Он говорит, что учитель вел себя спокойно, «я видел поступки и слышал речи счастливого человека! До того бесстрашно и благородно он умирал (ὡς ἀδελῶς καὶ γενναίως ἐτέλευτα)...» (ibid. 58e)^{*} С этого начинается и стихотворение П. Ф. Якубовича:

В кругу друзей, учеников
Сидел Сократ приговоренный
И кубок смерти *поднесенный*
Спокойно выпить был готов.

Это первая строфа «Сократа» в издании 1887 года [33, с. 117]. Во второй версии, опубликованной в сборнике 1898 г., поэт заменил последнее слово в стрк. 3: «И кубок смерти *беззаконной*...» Исправление, казалось бы, несущественное, но хочу на этом моменте остановиться подробнее. Нейтральное определение «поднесенный» для «кубка смерти» заменено словом, которое выражает отношение автора не к сосуду со смертельным ядом, а к «беззаконному» наказанию Сократа. Вероятно, по замыслу автора, данная замена должна была усилить акцент на несправедливом приговоре гелиэи, вынесенном афинскому мудрецу. Это исправление сохраняется в последующих переизданиях стихотворения (так же и в Т. 1,⁶1910 [32, с. 160–161]). Однако, что касается «смерти беззаконной» Сократа (вместо изначально «кубка поднесенного» для исполнения приговора суда), то это определение не соответствует исторической действительности. Как известно из сочинений Платона и Ксенофонта, в день, когда разбиралось дело Сократа, все правила судопроизводства присяжными были соблюдены. Согласно полисному праву, приговор философу считался *законным*, поскольку был вынесен большинством голосов гелиастов, участвовавших в судебном процессе. Но в понимании П. Ф. Якубовича, осуждение героя-мудреца, подлинного борца, служившего идеалам справедливости, являлось *несправедливым*. В «Воспоминаниях о Сократе» Ксенофонт пишет:

^{*} Цитаты из «Федона» приводятся в переводе С. П. Маркиша по четырехтомному академическому изданию Платона; здесь [28, с. 8].

Справедливость требует так судить и о Сократе (здесь автор опровергает обвинение философа в развращении молодых людей, которые находились в его окружении. — А. С.): если бы он сам поступал дурно, то было бы основание считать его негодным человеком; а если он всегда вел жизнь нравственную, то разве справедливо, чтоб он нес ответственность за пороки, которых у него не было? (Xenoph. *Memor.* I. 2. 28)*

Суд над Сократом выглядел как расправа недовольного большинства над согражданином, обличавшим общественные пороки и не пожелавшим умолять гелиастов о помиловании (см., например, обсуждение Т. В. Кудрявцевой поведения философа на суде: [16, с. 112–114]; о судебном процессе над Сократом см.: [12, с. 172–198; 24, с. 151–193]). Поэтому-то — вероятный довод П. Ф. Якубовича — по закону Высшей Правды судилище над мудрецом являлось «беззаконным»**, и во второй редакции «Сократа» (1898 и последующие издания) названа «беззаконной» его смерть. Хотя на самом-то деле (разумеется, исходя из того, что сообщают об этом наши источники) кубок с ядом цикуты — как вид казни — избрал для себя сам Сократ, и сделал он это согласно закону своего полиса.

Вызывает вопросы вторая строфа стихотворения. В первой версии главный герой беседовал с неким Архелаем:

Тогда, не вытерпев, рыдая,
Пред ним склонился *Архелай*...
Колени старца обнимая,
Он говорил: «Не умирай!...»

Почему П. Ф. Якубович первоначально указал имя Архелая, которое он позже заменил другим именем? Кого из друзей и/или учеников Сократа подразумевал поэт? Кем мог быть упомянутый здесь Архелай?

Одного Архелая традиция называет учеником Анаксагора. Годы его жизни не известны, по-видимому, он был на поколение старше Сократа, и последний являлся его любовником (см. о нем: [10, с. 28–30; 64; 62; 3; 4, с. 28–31]). В собрании Диогена Лаэртского краткий очерк об Архелее, сыне Аполлодора (или Мидона), происходившего из Афин (либо Милета?), предшествует очерку о Сократе (Diog. Laert. *Vit. phil.* II. 16–17). Архелай, имевший прозвище «Физик», будто бы перенес физическую философию из Ионии в Афины. Его считают первым афинским философом, и именно через него, как предполагает историк

* Цитаты из «Сократических сочинений» Ксенофонта даны в переводе С. И. Соболевского по изд.: [14, с. 31].

** Приведу суждение российского правоведа, историка правовых и политических учений В. С. Нерсесянца: «В наказание Сократу и в назидание другим афинский demos своим приговором выразительно продемонстрировал практическое преимущество власти перед философской истиной. Претензии обеих сторон на справедливость разрешились так, как они, собственно, и могли быть решены практически, на судебном процессе: истина власти одержала верх над властью истины» [24, с. 192]; и еще одна цитата: «[Сократ] защищался с той искренней готовностью ради правды к смерти, которая так расковывает и освобождает человека. И он проиграл свое уголовное дело расчетливо, мудро, красиво, выиграв тем самым дело всей своей жизни» [24, с. 193].

философии Диоген, Сократ в юности мог усвоить и начала этической философии*. Но этот Архелай не мог быть учеником Сократа, наоборот, он являлся его наставником (у Диогена он назван διδάσκαλος Σωκράτους). К тому же, ко времени казни Сократа Архелая-физика, вероятно, уже и в живых-то не было**. Здесь же Диоген упоминает «за компанию» еще трех Архелаев, но и они не могли входить в круг Сократа: один из них, землеописатель, жил после Александра Великого и описал те страны, которые завоевал македонский правитель; а два других Архелая здесь названы уже после этого хорографа: один — автор сочинения о диковинках (ὁ τὰ Ἰδιοφυῆ ποιῆσας), а второй — составитель справочника по риторике (ibid. II. 17).

Был еще один Архелай, современник Сократа, сын македонского царя Пердикки II и рабыни (Aelian. *Var. hist.* XII. 43). Он правил в Македонии с 413 г. до н. э. и известен как ценитель искусств, покровитель творческих людей (ко двору македонского правителя переехал под конец своей жизни афинский трагик Еврипид, был там и трагик Агафон — прототип героя платоновского «Пира»). Архелай был убит в один год с Сократом (399 г. до н. э.). О нем упоминается в разных диалогах Платона; например, в «Горгии» (470d) на вопрос Пола к Сократу знаком ли ему властитель Македонии Архелай, философ отвечает, что слышал о нем, называет Архелая тираном и говорит, что считает его несправедливым и несчастным человеком (Plato. *Gorg.* 470d-472d, 479a-e). Вслед за Платоном и Диоген Лаэртский сообщает, что к Архелаю Македонскому и многим другим современным правителям Сократ «относился с презрением, не принял от них подарков и не поехал к ним» (Diog. Laert. *Vit. phil.* II. 25) [9, с. 111]. Невозможно и представить присутствие македонского царя в окружении афинского философа, тем паче в числе его учеников в темнице (sic!). Это просто нелепо.

Но имел ли ввиду П. Ф. Якубович какого-то конкретного ученика Сократа? Или он просто назвал греческое имя, которое помнил из своих университетских занятий и прочитанной литературы (имя, взятое наугад, не обязательно связанное с Сократом)? Поэт избрал имя для рифмы в последней строке этой строфы: «Архелай» — «Не умирай!» Насколько известно из сохранившихся источников, в окружении Сократа не было ученика с именем Архелай. Но интересно, что вариант с Архелаем П. Ф. Якубович сохранил и в повторной публикации этого стихотворения в сборнике 1898 года [30, с. 137]. А вот в последующих изданиях он внес исправление во вторую строфу. Показалось ли самому П. Ф. Якубовичу имя Архелая в данном случае несообразным? Возможно, кто-то указал

* «... Уже Архелай, по-видимому, касался нравственности, так как философствовал и о законах, и о прекрасном и справедливом; а Сократ взял этот предмет у него, развил и за это сам прослыл основоположником» (Diog. Laert. *Vit. phil.* II. 16; пер. М. Л. Гаспарова по изд.: [9, с. 108]). Как отмечает автор статьи об Архелае в четвертом издании OCD У. Д. Росс, Архелай учил Сократа, но маловероятно, чтобы он предвосхитил Сократа, занимаясь этическими размышлениями [61, р. 139].

** Автор «Хронологии ранних греческих натурфилософов» Ф. Тибодо относит время рождения Архелая между 485 и 475 г. и считает, «наиболее вероятно, что Архелай либо умер в возрасте пятидесяти лет, либо провел остаток своей жизни в Лампсаке, не возвращаясь в Афины» [63, р. 298–299].

поэту на явное историческое несоответствие. Или он решил, что имя Архелая отсылает образованных читателей в первую очередь к имени македонского царя, о котором так нелестно отзывался Сократ? Здесь можно лишь гадать. Но поэт посчитал Архелая неуместным и заменил имя сократовского ученика на... «Критиас». Это исправление сохраняется в сборниках стихотворений, изданных в 1900-е годы (⁵1902; ⁶1910).

П. Ф. Якубович демонстрирует знание деталей биографии древнего философа (называет имя его отца, говорит об участии Сократа в сражениях, упоминает некоторые моменты о последних часах его жизни), его взглядов, его отношение к смерти. В этом стихотворении кроме имени Сократа (которое названо единственный раз во второй строке) упоминается также имя его отца: в стрк. 11 поэт величает философа по отчеству: «сын великий Софрониска». И оба эти имени (др.-греч. Σωκράτης и Σωφρονίσκος) здесь указаны в традиционном чтении — без греческих окончаний, никаких *Сократес* и *Софронискос*. Кстати сказать, так же и с именем Архелай (Αρχέλαος), использованном в первых двух изданиях «Сократа» — без греческого окончания «ос». Но взамен Архелая поэт подбирает имя с греческим окончанием — Критиас. В XIX в. сложилась традиция написания этого имени в таком варианте. Возможно, П. Ф. Якубович взял его из переводов Платона, выполненных В. Н. Карповым (первое изд. 1841–1842 гг., а второе — 1863–1879 гг.). Русский переводчик указывает имена Софрониска и Архелая без греческих окончаний, но вместе с тем передает полностью многие имена действующих лиц героев платоновских диалогов: Критиас, Клиниас, Горгиас, Эриксиас, Иппиас и др. (см., например: [49, с. 30–31]) У П. Ф. Якубовича имя Критиас попадает в стихотворный размер и с ним рифмуется местоимение «нас» в конце стрк. 8: «Пред ним склонился Критиас» — «Живи для нас!» В древнегреческом языке ударение в этом имени стоит на втором от конца слоге: Κριτίας; поэтому поэт специально указывает знак ударения на «а», что отмечено в прижизненных изданиях стихотворения: «Кριτίαςъ» (в издании стихотворений П. Ф. Якубовича в серии «Библиотека поэта» 1960 года ударение отсутствует). Позже устойчивым в русском языке станет иная версия этого греческого имени — Критий. Но проблема вовсе не в грамматических тонкостях. Присутствие исторического Крития/Критиаса в темнице Сократа представляется таким же парадоксальным, как и присутствие названного в первой версии Архелая (любого из вышеперечисленных исторических лиц). Кого имел ввиду поэт-филолог, заменивший одно неуместное имя сократовского ученика на другое? Кто мог быть этим Критием, умоляющим учителя остаться в живых «для нас»?

Имя Крития встречается в «Сократических сочинениях» Ксенофонта и в платоновских диалогах «Протагор», «Хармид» и др. Именем Крития назван диалог Платона об Атлантиде и могучих атлантах. Известен афинский аристократ Критий, сын Каллесхра (ок. 455–403 гг. до н. э.), который был политиком, ритором, софистом, поэтом, он был богат и знатен, являлся противником демократического правления, участвовал в перевороте Четырехсот (411 г.) и был главой Тридцати тиранов в Афинах (404 г.). По матери Критий был двоюродным дядей Платона и в юном возрасте принадлежал к кружку Сократа,

однако «сократиком» Критий не был, поскольку его интересовала не этическая философия Сократа, а мастерская его риторики и диалектики (о нем см., например: [50, с литературой; 23, с. 203–207, 333 сл.; 4а, с литературой]).*

Ксенофонт рассказывает, что на суде обвинитель Сократа называл известных учеников философа Крития и Алкивиада, которые «очень много зла наделали отечеству. Критий при олигархии (когда он возглавлял коллегию Тридцати в Афинах. — А. С.) превосходил всех корыстолюбием, склонностью к насилию, кровожадностью...» (Xenoph. *Memor.* I. 2. 12) В другом месте Ксенофонт раскрывает причину ненависти Крития к учителю. Когда Критий был влюблен в Евтидема и пытался соблазнить юношу, Сократ предостерегал Крития от этой страсти:

в присутствии многих лиц, в том числе и Евтидема, сказал, что у Крития, как ему кажется, есть свинская наклонность: ему хочется тереться об Евтидема, как поросята трутся о камни. С этого-то времени и стал ненавидеть Сократа Критий (Xenoph. *Memor.* I. 2. 30–31) [14, с. 31–32].

В диалоге «Федон» Платон указывает имена многих друзей и учеников, пришедших проститься с Сократом (сам же Платон был болен и поэтому не присутствовал в день казни учителя, Plato *Phaedo* 59b). Среди собеседников философа названы афиняне и граждане других полисов: Аполлодор, Критон, Критобул, Федон, Гермоген, Эпиген, Эсхин, Антисфен, Менексен, Ктесипп, Симмий, Кебет, Федонд, Евклид, Терпсион (*ibid.* 59b–c); упоминается жена Сократа Ксантиппа с ребенком на руках (60a), другие его сыновья, безмянные родственницы (116a–b), тюремщик и рабы. Но среди присутствующих нет никакого Крития. А Критий, сын Каллесхра, не мог присутствовать перед казнью Сократа, поскольку погиб за четыре года до этого. Да и сложно соотнести поведение якубовичевского умоляющего, склонившегося перед Сократом, с тем историческим Критием, каким мы его знаем из сочинений Платона и Ксенофонта.

Предполагаю, что убрав неуместного Архелая, русский поэт, по-видимому, подменил именем Крития/Критиаса товарища Сократа Критона, перепутав имена сократовских учеников (*lapsus memoriae?*). Афинянин Критон (ок. 470 — после 399 г. до н. э.) был товарищем и самым старшим из учеников Сократа (о нем см. в книге Д. Нейлс: [23, с. 214–216]). В «Апологии» Платона (33e) Сократ называет Критона ровесником и говорит, что оба они родом из одного аттического дема (Алопеки). Этот состоятельный афинянин часто

* «Занятия Крития философией и его общение с Сократом, поясняет Ксенофонт, имели в виду не приобщение к высоким нравственным истинам, а лишь совершенствование в диалектике и риторике как необходимое условие последующей успешной политической карьеры», — считает Э. Д. Фролов [50, с. 237]; и далее: «...отчуждение от высоких истин нравственной философии Сократа было тем естественнее, что главной чертой натур вроде Крития было безмерное честолюбие, неукротимая жажда власти, которая толкала их, в нарушение аристократического кодекса чести (ἀρετή), к бескрайней спеси и насилию (ὑβρις)» [50, с. 245–246]. Ср. суждение Р. Б. Галанина: «...зная, что Критий учился у Сократа..., мы могли бы назвать Крития «сократиком», т. е. последователем Сократа — однако едва ли это была бы правильная характеристика» [4а, с. 120–121].

помогал Сократу, а философ обучал его старшего сына Критобула. Во время суда над Сократом Критон готов был внести за него штраф, а после предлагал ему устроить побег из тюрьмы. В диалоге Платона «Критон» старинный друг и ученик приходит ранним утром в темницу к Сократу и склоняет философа к бегству. Он приводит разные доводы и говорит, что готов пожертвовать всем своим состоянием ради спасения товарища (Plato *Crito* 44b-46b)*. Именно платоновскому Критону подходят слова, которые П. Ф. Якубович вкладывает в уста (какого-то?) Архелая, а потом приписывает их Критиасу/Критию: «Еще не поздно... кони близко... / Бежим! я стражу подкупил» (стркк. 9–10). В платоновском «Критоне» лейтмотивом проходит тема побега и подкупа, спасения приговоренного за *деньги* (в цитатах эти места выделены мной курсивом):

Но, дорогой мой Сократ, и теперь (когда до исполнения смертного приговора остается три дня. — А. С.) еще говорю тебе: послушайся ты меня и не отказывайся от своего *спасения*. Ведь меня, если ты умрешь, постигнет не одна беда: кроме того, что я лишусь друга, какого мне никогда и нигде больше не найти, еще многим из тех, которые не близко знают нас с тобою, покажется, что я *не позаботился спасти тебя*, будучи в состоянии сделать это, если бы захотел *истратить деньги*. Ну а может ли быть хуже такой славы, когда о нас думают, что *мы ценим деньги больше, чем друзей?* Ведь большинство не поверит, что ты сам не захотел уйти отсюда, несмотря на *наши старания* (44b–c).

<...> Сократ, но вот ты мне что скажи: уж не боишься ли ты за меня и за прочих близких, что, если ты уйдешь отсюда, доносчики причинят нам неприятности за то, что мы тебя отсюда похитили, и что *мы должны будем потерять довольно много денег, а то и все наше состояние* <...> Этого уж ты не бойся. Да и немного просят денег за то, чтобы спасти тебя и вывести отсюда. Что же касается наших доносчиков, то разве ты не знаешь, какой это *дешевый народ и что для них вовсе не может понадобиться много денег*. Ты же можешь вполне *располагать своим имуществом*, и я думаю, что его будет достаточно. Если, наконец, забота обо мне, ты думаешь, что не нужно *тратить моего имущества*, то вот твои *иноземные друзья*, которые здесь, *готовы за тебя заплатить*; один уже и *принес необходимые для этого деньги* — Симмий Фиванец. То же самое готов сделать и Кебет, и еще очень многие. Повторяю я тебе — не бойся ты этого и не отказывайся от своего спасения <...> (44e-45b)**

Критон в одноименном диалоге Платона убеждает друга-философа, используя похожие аргументы, что и якубовичевский Критиас, кроме поэтических дополнений, призванных усилить эмоциональное напряжение в момент выбора героя: сейчас все подготовлено к бегству, уже подкуплена стража, а ожидающие близости кони готовы умчать беглеца из Афин. В стихотворении «Сократ» этот диалог происходит не накануне свершения казни, а непосредственно перед ней. У Платона Критон дважды упоминается в «Апологии Сократа» (33e и 38b), является главным действующим лицом диалога «Евтидем», участвует в «Федоне», где

* Обсуждение аргументов Критона и контраргументов Сократа в этом платоновском диалоге см. в монографии Ф. Х. Кессиди: [14, с. 180–197].

** Цитаты из «Критона» Платона приводятся в переводе М. С. Соловьева по изд.: [27, с. 98, 99].

он задействован в начале (60a, 63d–e) и в конце диалога (115b sq.). В финальной сцене смерти Сократа (Plato *Phaedo* 115b–118a) все другие герои присутствуют безмянно (кроме Аполлодора, который непрерывно плакал и голосил, всем надрывая душу, 117d), и только имя Критона встречается здесь 16 раз. Старый товарищ показан «душеприказчиком» приговоренного философа (115b, c):

Тут заговорил Критон.

— Хорошо, Сократ, — промолвил он, — но не хочешь ли оставить им или мне какие-нибудь распоряжения насчет детей или еще чего-нибудь? Мы бы с величайшею охотой сослужили тебе любую службу.

<...>

— Да, Сократ, — сказал Критон, — мы постараемся исполнить все, как ты велишь. А как нам тебя похоронить? [28, с. 76, 77]

Критон сопровождает Сократа в умывальню (116a), просит друга не торопиться с принятием яда (116e), а потом подает знак рабу, чтобы принесли чашу со стертým ядом (117a). Именно к Критону обращает Сократ свои последние слова перед тем, как перейти в вечное бытие, и дает ему поручение принести богу Асклепию петуха: душа философа освободилась из земного плена, ныне он выздоровел от жизни. «Взгляд Сократа остановился. Увидев это, Критон закрыл ему рот и глаза», — завершает Федон свой рассказ у Платона (118a) [28, с. 80].

В очерке Н. М. Карамзина «Афинская жизнь» герой Платон читает публице свое сочинение о любимом учителе, испившем «чашу смерти». Русский историк и литератор близко к тексту источника («Федону») пересказывает сцену смерти Сократа:

Он утешал нас, словами, взорами, объятиями. Уже смертоносная чаша была в руке его ... Критон, любезнейший ему ученик, бледный Критон целовал его руку. Юный, чувствительный Аполлодор рыдал беспрестанно. Другие закрылись мантиями... *Ах! Кто будет Гением хранителем нашим?* — воскликнул Антистен. *Добродетель*, — ответствовал святыи друг наш и выпил чашу смерти. Все оцепенели от ужаса... Сократ в последний раз воззрел на друзей своих — и еще любовь сияла в очах его!.. В последний раз!.. Уже яд свирепствовал в его сердце... Пламя жизни угасало... угасло!.. Мир лишился венца своего!.. Критон закрыл глаза добродетельного! [11, с. 39]

* * *

Пафос «Сократа» созвучен со многими другими сочинениями поэта-борца Якубовича. В его поэзии часто встречается образ кубка/чаши. Например, в стихотворении «Страдай один!..» (1886):

А если час ударил твой
И все надежды пережиты, —
Ну что же? Сгибни как герой,
Разбей свой кубок недопитый! [54, с. 144]

Здесь П. Ф. Якубович воспевает «правдивые мученья» и «гордое терпенье» борца. Человек, посвятивший себя служению справедливости, не должен

рассчитывать на сочувствие других людей: «Страдай один!..» — дважды повторяет поэт; «не проси / У встречных взора сожаленья»; «В твоей груди <...> твое спасенье». А когда потребуется принять смерть за свои идеи, не сожалей о том, что мало прожил, «Разбей свой кубок недопитый» и погибни как настоящий герой. Здесь недопитый кубок — это метафора непрожитой жизни. Финал стихотворения «Страдай один!..» согласуется с концовкой «Сократа», где философ отказывается от дальнейшей жизни во имя того, чему он служил («и это ль я отдам / За лишних две иль три минуты?..», стркк. 29–30).

Мотив сократовской чаши смерти («отравленная чаша») появляется в стихотворении 1887 года, в котором поэт призывает «Вперед идти!» и не отступать ни перед угрозами врага, ни перед его «улыбкою умильной»:

Перед отравленную *чашей*
Вам шлем привет прощальный свой,
Вам, кто пошел дорогой нашей,
Кто взял наш крест, тот крест святой —
Вперед идти!.. Под вихрем бурным,
Под громом, в сумраке ночном,
Ни утром ясным и лазурным
Не отступить перед врагом! [54, с. 145]

Здесь все те же мотивы испытания и жертвенности, а в финале «отравленная чаша» сопряжена с темой смерти — рифмуется с «могилой нашей»:

Но пред отравленную *чашей*
Предстать с сияющим челом —
Из глубины могилы нашей
Благословение вам шлем [54, с. 146].

Встречается у П. Ф. Якубовича образ чаши жизни. Стихотворение «Возмущение любви» (1883) Б. Н. Двинянинов охарактеризовал как «взволнованный лирический дневник» [5, с. 28], по мнению исследователя, в основе конфликта этой психологической поэмы «лежит напряженная борьба страсти и гражданского долга» [5, с. 30]. В восьмой части поэмы автор призывает:

О, приходи же, сестра моя милая, где ты?
Наших сердец неугасшее пламя
Вместе сольем и, любовью согреты,
Гордо поднимем великое знамя! [54, с. 90]

И в конце этой части упоминается о «жизненной чаше»: «Вспомни: едва прикоснулись мы к жизненной *чаше*... / Верь мне: грядущее — наше!» Чаша жизни, чаша испытаний, связана опять же с мотивом борьбы, как, например, в стихотворении «Обряд окончился позорный...» (1885) В нем П. Ф. Якубович говорит, что, как арестант, обречен на долгое одиночество («И я один, один теперь! / И дни пройдут, быть может, годы...» [54, с. 112]). Но он осознает, что его ждет «колыбель родной свободы», что «не всё погребено!»; его поддерживает опыт героев (их «скорбные тени»), томившихся в стенах тюрьмы:

О, сколько бледных, скорбных теней
Я тихий шелест узнаю, —
Борцов минувших поколений,
Здесь *чашу* выпивших свою! [54, с. 113]

В стихотворении «Проводы» (1885) П. Ф. Якубович обращается к своей невесте Розе Франк, которая находилась под следствием, но в апреле 1885 г. была выпущена из тюрьмы и выслана на родину*. Поэт советует ей «отдохнуть от потерь», поскольку предвидит, что «Будут страшные дни: душу всю истомишь, / Слезы выплачешь все в одиночестве, — верь!» [54, с. 125] Но для него самого желание отдохнуть — неисполнимо. Герой должен испить свою чашу до конца. В финале он просит подругу:

Отдохни, милый друг мой! Меня же оставь
Выпить *чашу* мою! [54, с. 125]

В стихотворении «Молитва» (1894) уставший от испытаний поэт вымаливает у судьбы отдохновение, возможность хотя бы краткий миг прожить без борьбы; но он понимает, что ему уже никогда не испить из «заветной чаши» — не обрести для себя желанный покой:

О, неужель предвечными судьбами
Лишь мы одни обречены скорбям
И не дано иссохшими устами
На миг прильнуть к заветной *чаше* нам?.. [54, с. 212]

Сократа сделал бессмертным его «кубок смерти». Две чаши в мировой культуре связаны с двумя великими героями древней истории. Первая по времени — сократовская, вторая возникает четыре столетия спустя — это чаша, из которой Иисус Христос вкушал на Тайной вечере и в которую Иосиф Аримафейский собрал кровь из ран распятого на кресте Спасителя. Часто о Сократе говорят как о христианине до Христа, как об эллинском «пророке» и «праведнике», который подготавливал языческий мир к приятию христианства (см., например: [57; 17; 38; 39; 40; 41; 42]; о мудреце Сократе в раннехристианской агиографии: [25; 26, с литературой]).

«Место Сократа занял Христос», — пишет С. А. Жебелев в биографическом очерке «Сократ» [10, с. 189]. Прославленного босоногого философа из Афин часто сравнивают с Иисусом Христом, Спасителем мира. Любовь к истине, служение людям и жертвенность сближают две эти ключевые фигуры древности. «Сократовское евангелие (курсив мой. — А. С.) и для теперешнего, и для будущих поколений будет всегда служить источником жизни, нравственной силы и свободы» [10, с. 190]. Об афинском философе говорят как о борце, отдавшем жизнь за верность идеалам, которым он служил.

Сократ остался верен себе до конца. Его миссия была — направить чувства и мышления людей на новые пути. Всякого рода компромиссы для таких цельных

* См. комментарии к этому стихотворению Б. Н. Двинянинова: «Р. Ф. Франк была до суда освобождена под залог и временно выслана к родным в Каменец-Подольск под гласный надзор полиции» [54, с. 415].

и честных натур, как Сократ, неприемлемы и невыносимы. Пред ними стояла альтернатива: или продолжать то дело, которое он считал задачей своей жизни, или прекратить это дело, но вместе с тем перестать жить. И он не как фанатик-мученик, в порыве экстаза, но как убежденный мудрец, с полным сознанием, пошел на смерть [10, с. 170–171].

Сократовскую чашу цикуты можно соотнести с крестом Христа — два образа, связанные двумя смертями, ставшими поворотными в истории человечества. С Сократом случилось то, что через столетия произойдет с Христом: «смертию смерть поправ», именно смерть излечила Сократа, сняла с него тенеты земной жизни. «То, что сказано о Христе, может быть применено и к Сократу: оба они должны были умереть, чтобы победить», — пишет С. А. Жебелев [10, с. 171].

Но для русского поэта П. Ф. Якубовича важен не религиозный мотив, не тема бессмертия Сократа и его жизнь в «дальних поколениях». Доминантой стихотворения «Сократ» является то, что рыцарь идеи не должен отступать в последнем бою.

* * *

Поэт показывает Сократа-борца, Сократа-воина в последний час его жизни, который стал для него последним испытанием. Неслучайно в стихотворении престарелый философ припоминает о своем военном прошлом (стркк. 13–16):

Иль я не воин, меч носивший
И победивший в оны дни?
На снег, мой волос убеливший,
На сеть морщин моих взгляни.

Известно, что Сократ неоднократно принимал участие в сражениях, которые вел его родной полис: при Потидее (432 г.), Делии (424 г.) и Амфиполе (422 г.). Об этом говорит сам философ (см. Plato. *Apol.* 28e), о героическом поведении своего наставника и спасителя свидетельствует Алкивиад (Plato. *Symp.* 219e–221b), славу его военной доблести подтверждает Лахет в одноименном диалоге Платона (*Lach.* 181b–d), а тому вторит Лисимах (см.: Plato *Crito* 52b; *Charm.* 153a–d; ср.: Diog. Laert. *Vit. phil.* II. 22–23). В военных походах Сократ участвовал в качестве гоплита (тяжело вооруженного воина) и, как рассказывают очевидцы (Лахет, Алкивиад), в бою он вел себя мужественно. Во время пира у Агафона Алкивиад восхваляет храбрость и выносливость Сократа, которые он наблюдал и оценил во время их совместного участия в военных кампаниях. По его словам, философ превосходил всех остальных воинов в переносимости боли, голода и холода, проявил спокойствие и выдержку, помогал другим соратникам (Plato. *Symp.* 220a sqq.). В платоновском «Лахете» и в «Воспоминаниях» Ксенофонта (III. 1–5) Сократ со знакомых дел рассуждает о военном искусстве и об обязанностях полководца (из литературы о Сократе-воине см.: [64; 60; 56, с обзором источников; 35; 36; 37; 58, р. 131–162; 59, обе указанные здесь работы С. С. Моносон — с библиографией]).

Не ясно, на какую победу «в оны дни» намекает якубовичевский герой. Возможно, поэт имеет ввиду Потидейскую кампанию (?), за которую Сократ

был удостоен награды, но уступил ее Алкивиаду, коего он спас тогда в сражении (Plato. *Symp.* 220e; Diog. Laert. *Vit. phil.* II. 23). Возможно, это стилистическая фигура, которую П. Ф. Якубович использует с целью показать героический образ Сократа-бойца, который и в былые дни не отступал перед смертельной опасностью, и ныне не отступит перед смертью.

* * *

Исследователи творчества П. Ф. Якубовича отмечают автобиографичность его лирики. «Сократ» был написан в Петропавловской крепости, когда поэт второй год находился под следствием. Стихотворение датировано 1886 годом, т. е. за год или месяцы до вынесения его автору смертного приговора. Но в ожидании суда молодой поэт подготавливает себя к тому, чтобы достойно (по-сократовски!) принять любое решение суда. Революционер-народоволец П. Ф. Якубович был приговорен к смертной казни и несколько недель жил с осознанием скорого исполнения приговора. Этот факт биографии русского поэта сближает его с Сократом. Но афинский философ был казнен, выпив чашу с ядом цикуты, а Петру Якубовичу «кубок смерти» был заменен каторгой. Поэт прожил еще два с лишним десятилетия (половину своей жизни) и о самом Якубовиче можно сказать словами, которыми он в стихотворении 1896 года охарактеризовал судьбу своего соратника М. П. Шебалина: «Страдания чашу испивши до дна...» [54, с. 246]

Замечу, что в первой версии 1886 года в стихотворении единственное слово выделено курсивом: в пятой строфе «Когда б я <...> В бою *последнем* отступил...» Во всех последующих изданиях «Сократа» в стрк. 18 курсив отсутствует, в эту строфу поэт неоднократно вносит изменения^{*}, но мотив верности своим идеалам (не отступить / не уступить) *до последнего* сохраняется. Платоновский Сократ отказывается от бегства, ссылаясь на уважение к Государству и Законам, которые судили так, что философ должен умереть (притча, рассказанная в «Критоне»).

В шестом издании собрания стихотворений П. Ф. Якубовича (1910) в первой строке пятой строфы «Сократа» слово «жалости» (использованное в предыдущих изданиях) заменено «мольбами», что ярче и достовернее, поскольку соответствует платоновской версии: Сократа умоляет Критон в одноименном диалоге (Plato *Crito* 44b–с, 45a–46a), а рассказчик в «Федоне» признается собеседнику: «Я был свидетелем кончины близкого друга, а между тем *жалости к нему не ощущал* (курсив мой. — А. С.) — он казался мне счастливецem» (Plato *Phaedo* 58e и ср. 59a). Еще одна существенная замена в шестом издании сделана в третьей строке этой строфы: вместо «Скажи — не всякий ли б решил» П. Ф. Якубович в итоге включил: «И друг, и недруг бы решил» (стрк. 19). Эта последняя версия представляется более резонной, опять же «платоновской».

^{*} Например, в издании 1902 г. пятая строфа была существенно изменена:

Когда бы, жалости послушный,
Врагу теперь я уступил,
Скажи — не всякий ли б решил:
Он был обманщик малодушный! [31, с. 151]

Вместо вопроса к собеседнику с обобщающе-условным выражением «не всякий ли б» теперь у Якубовича (в 1910) философ утверждает: так, несомненно, решат «и друг, и недруг». Причем поэт конкретизирует: бегство приговоренного осудят не только его враги, но и близкие ему люди — друзья и ученики, т. е. все те, кто верили ему при жизни, кто шли за ним. Это сходно с возражениями Сократа на доводы Критона в пользу того, чтобы философ удрал из тюрьмы (см. Plato *Crito* 53b, 54a–b). Но Сократа (якубовичевского, как и платоновского) беспокоят не столько его враги, обмануть которых и значило бы — бежать от приговора, но «обманщиком малодушным» сочтут друзья, которые его любили и считали его мнение «законом» (см. стркк. 21–22).

Главная тема стихотворения П. Ф. Якубовича: *спокойно* принять «кубок смерти», осознавая, ради чего умираешь, «не дрогнуть сердцем» и выдержать испытание мольбами близких людей. Поскольку для друзей и учеников Сократа и для тех, кто будут равняться на него в будущем, герой и принимает смерть. Теперь никакие слезы, уговоры и мольбы друзей и учеников («Когда бы я, мольбам послушный, / В бою последнем отступил...») не могут склонить философа к тому, чтобы отказаться от своих убеждений, даже (или: тем более), если ему угрожает смерть. Испугаться смерти, оказаться «обманщиком малодушным» и предать то, чему служил всю жизнь, — это было бы развенчанием самого служения. Только «к смерти гордое презренье» может доказать и утвердить истинность убеждений, «честный пыл учений».

Но, разъясняя причины своего выбора Архелаю/Критиасу, якубовичевский герой-философ делает это не по-сократовски иронично (как в диалогах Платона). У Платона, осознавая благие намерения друзей и учеников, скорбящих о смерти учителя, сочувствуя им, сам Сократ сохраняет веселость. В «Федоне», обращаясь к товарищам, он признается (69d–e):

Вот вам моя защитительная речь, Симмий и Кебет; вот почему я сохраняю спокойствие и веселость: я покидаю и вас, и здешних владык в уверенности, что и там (в Аиде. — А. С.) найду добрых владык и друзей, как нашел их здесь [28, с. 21].

Далее, рассуждая о вечной жизни, философ приводит доказательства бессмертия души человека (Plato *Phaedo* 70c sqq.). И это обосновывает правильный выбор платоновского героя. В конце «Федона», подводя итоги изложенному учению о душе, Сократ говорит (114c, e–115a):

И вот ради всего, о чем мы сейчас говорили, Симмий, мы должны употребить все усилия, чтобы приобщиться, пока мы живы, к добродетели и разуму, ибо прекрасна награда и надежда велика! <...> Нечего тревожиться за свою душу человеку, который в течение целой жизни пренебрегал всеми телесными удовольствиями <...> и, украсив душу не чужими, но доподлинно ее украшениями — воздержностью, справедливостью, мужеством, свободой, истиной, ожидает странствия в Аид, готовый пуститься в путь, как только позовет судьба [28, с. 76].

У П. Ф. Якубовича иначе: здесь всё сводится к земному пребыванию человека — к телесному существованию до его физической смерти и *post mortem* — в памяти людей («честный пыл моих учений <...> Достигнут дальних поколений», стркк. 26, 28). Русский поэт изображает гордого и смелого борца,

идущего на смерть во имя тех идей, которым он служил всю свою жизнь, убежденного в том, что его учение переживет века. Сократ преподносит собравшимся в темнице последний урок: если они не понимают, что учитель не может принять их дар и бежать от исполнения приговора суда, то они суть плохие ученики.

Осуждение Сократа народным судом Афин было делом несправедливым, и спасение его из тюрьмы, как считали друзья и ученики Сократа, стало бы восстановлением справедливости. Об этом же говорит Критон в одноименном диалоге (45с–d). Однако философ развенчивает все доводы своего друга. Для платоновского Сократа главное, что «не должно ни воздавать за несправедливость несправедливостью, ни делать людям зло, даже если бы пришлось и пострадать от них как-нибудь» (Plato *Crito* 49с–е). После рассказанной Сократом притчи об олицетворенных Законах и Государстве, которые осудили его намерение увильнуть от приговора и удрать из тюрьмы (ibid. 50а–54d), напрасными оказываются все потуги Критона убедить своего товарища. Как говорится, с притчей не поспоришь. Таковы мотивы исторического (платоновского) героя.

Главное для героя якубовического стихотворения — отважно (замечу: даже показательно-отважно, воздействуя словом и делом на аудиторию) встретить свою кончину. В первом четверостишии поэт говорит, что «кубок смерти» он «спокойно выпить был готов». И, произнеся свою последнюю речь, в финале стихотворения философ-борец подносит яд «к *бестрепетным* устам». Молодой поэт изображает героя твердым, бесстрашным, но отнюдь не бесстрастным, ибо в словах Сократа ощущаются борцовский пафос, вызов, чего нет у действительно спокойного и сдержанного платоновского героя, каким он предстает в финальном триптихе, в который включают «Апологию Сократа», «Критона» и «Федона».

* * *

«Сократ» Якубовича — небольшое драматическое произведение, которое имеет рамочную композицию. Как отмечалось выше, начало и конец стихотворения отсылают к диалогу Платона «Федон», а средняя (основная) часть — к платоновскому «Критону». В самом начале возникает «кубок смерти» (стрк. 3), центральную часть драмы составляет *диалог у кубка*, а в конце смертельная чаша «срабатывает»: в последних строках герой «страшный яд цикуты / Поднес к *бестрепетным* устам» (стркк. 31–32). Здесь интересно противопоставление: «*страшный яд*», который принимают «*бестрепетные уста*» Сократа. Поэт показывает, что философ, который всю жизнь выказывал «к смерти гордое презренье» (стрк. 24), ныне на практике не страшится встречи со смертью. Главная тема этой мини-драмы П. Ф. Якубовича — всегда хранить спокойствие и в смертный час быть верным себе, оставаясь непреклонным, «*бестрепетным*».

Оказавшись в тюрьме, молодой поэт избирает для себя в качестве образца опыт поведения известного узника Сократа. П. Ф. Якубович всю жизнь был верен революционным идеалам. Ни каторга, ни ссылка, ни болезни не сломили его боевой дух. Он видел свое предназначение в служении будущему

человечества, в движении туда, где «горит звезда неведомого счастья» («Крест и идеал», 1890).

«Сократа», как и многие другие бойцовские стихи П. Ф. Якубовича, можно назвать «программным сочинением». В нем поэт-революционер выразил свое *credo*, определил личные установки гражданина и художника: ни при каких обстоятельствах, даже перед угрозой смерти, не сгибаться, не уступать врагам, не отказываться от своих убеждений. Поэт изображает Сократа стойким и непримиримым борцом за свободу, противостоящим власти, осудившей на казнь справедливого человека, примером верности служения идеалам, истым революционером.

Здесь поэт сам себе одновременно и гордый борец Сократ, и его последователь Платон, который сделал учителя главным героем своих философских диалогов. Сентенции якубовичевского Сократа характеризуют не столько афинского философа (каким мы его знаем из сократических произведений Платона и Ксенофонта), сколько имеют авторский статус и представляют позицию русского народовольца.

Не служение праву и полису, а только верность своим убеждениям является определяющей в поведении человека, квинтэссенцией героического. Платоновский Сократ не презирает смерть, напротив, в последние часы жизни философ признается, будто рад тому, что излечился от жизни-как-болезни (финал «Федона»). Но для П. Ф. Якубовича Сократ — революционер, страдающий за свои идеалы. Поэт отступает от основного античного источника (Платона), устраняя в речах философа мотивы смирения и покорности, он акцентирует внимание на непреклонной воле Сократа-борца.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богданович А. И. «В мире отверженных» г. Мельшина // Богданович А. И. Годы перелома. 1895–1906: Сб. критических статей. Со вступительными статьями [В. Г.] Короленко, [А. И.] Куприна и [М. П.] Неведомского. СПб.: Книгоиздательство «Мир божий», 1908. С. 59–69.
2. Венгеров С. А. Очерки по истории русской литературы. 2-е изд., без перемен. СПб.: Типография т-ва «Общественная Польза», 1907.
3. Галанин Р. Б. «И отделились люди от прочих животных». Чему учил первый афинский философ Архелай — наставник и любовник Сократа // Нож. 2020, 3 августа. URL: <https://knife.media/archelaus/> (дата обращения: 04.11.2023).
4. Галанин Р. Б. Теология Сократа: бог Эрот // Платоновские исследования. 2022. Т. 17. № 2. С. 28–50.
- 4а. Галанин Р. Б. Религиозные воззрения софиста Крития: Рациональная теология или атеизм? // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. 2022. Т. 16. 1. С. 113–138.
5. Двинянинов Б. Н. П. Ф. Якубович // Якубович П. Ф. Стихотворения / Вступит. статья, подгот. текста и примеч. Б. Н. Двинянинова. Библиотека поэта, большая серия. 2-е изд. Л.: Советский писатель, 1960. С. 5–47.
6. Двинянинов Б. Н. Якубович и его книга о каторге // Якубович П. Ф. В мире отверженных. Записки бывшего каторжника / Подгот. текста и примеч. И. Якубович; вступ. статья Б. Двинянинова. Т. 1. М.; Л.: Изд-во «Художественная литература», 1964. С. 3–20.

7. Двинянинов Б. Н. Меч и лира: Очерки жизни и творчества П. Ф. Якубовича. М.: Наука, 1969.

8. Дёмин Р. Н. Античные истоки концепции философской клиники Константина Сотонина // Русский логос: Материалы международной философской конференции, Санкт-Петербург, 25–28 сентября 2017 г. В 2 т. Т. 1. СПб.: «Интерсоцис»; Изд-во РХГА, 2017. С. 479–482.

9. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова; общ. ред. и вступит. статья А. Ф. Лосева. М.: Мысль, 1979.

10. Жебелев С. А. Сократ. Биографический очерк. Берлин: Государственное изд-во, 1923.

11. Карамзин Н. М. Полное собрание сочинений: в 18 т. Т. 15: Проза конца 1790–1800-х годов. Пьеса. Переводы / Сост., подгот. текста и примеч. А. М. Кузнецова. М.: Terra-Книжный клуб, 2007.

12. Кессиди Ф. Х. Сократ. 2-е, доп. изд. М.: Мысль, 1988.

13. Костин А. В. «Галантный» Сократ. К проблеме бытования образа исторической личности в русской литературе конца XVIII в. // Русская литература. 2005. № 1. С. 92–96.

14. Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения. Воспоминания о Сократе, Защита Сократа на суде, Пир, Домострой / Пер., статьи и комментарии С. И. Соболевского. М.; Л.: Academia, 1935.

15. Кудрявцева Т. В., Турова А. Ю. Античные сюжеты и герои в произведениях декабристов и их окружения // Метаморфозы истории. 2022. Вып. 24. URL: <https://history-metamorph.ru/s230861810020677-4-1/>. DOI: 10.37490/mh2022246 (дата обращения: 14.11.2023).

16. Кудрявцева Т. В., Хрусталева В. К. Судебный процесс в античности. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2022.

17. Ломачко О. М. Сократ и Христос: бытие к бессмертию (религиозно-этическое рассмотрение) // Образование в современном мире: сб. научных статей / Под ред. проф. Ю. Г. Голуба. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2013. С. 171–178.

18. Медведева Л. П. Ранняя лирика П. Ф. Якубовича // Ученые записки Саратовского государственного университета. 1957. Т. 56. Серия филологическая. С. 418–431.

19. Мочалова И. Н. Сократ как феномен русской культуры: от древнегреческого нравоведения к «русскому Сократу» // Международный журнал исследований культуры. 2018. № 3 (32). С. 25–36.

20. Мочалова И. Н. Алексей Введенский о Сократе и задачах философии // Русский логос-2: Модерн — границы контроля: Материалы международной философской конференции, Санкт-Петербург, 25–28 сентября 2019 г. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2019. С. 503–506.

21. Мочалова И. Н. Формирование отечественной историко-философской традиции. Феномен Сократа // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. 2019. Серия «Философия и конфликтология». Т. 35. № 1. С. 56–69.

22. Нартыев Н. Н. Поэзия П. Ф. Якубовича в журнале «Русское богатство» 1890-х годов // Вестник Волгоградского государственного университета. 2003–2004. Серия 8. Вып. 3. С. 87–94.

23. Нейлз Д. Люди Платона. Просопография Платона и других сократиков / Пер. с англ. А. В. Белоусова и др.; под общ. ред. А. И. Золотухиной. М.: Изд-во ГЛК Ю. А. Шичалина, 2019.

24. Нерсесянц В. С. Сократ. М.: Издат. группа ИНФРА-М–НОРМА, 1996.

25. Пантелеев А. Д. Сократ в христианских апологиях и мученичествах II–III вв. // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Т. 12, вып. 4. С. 231–234.

26. Пантелеев А. Д. Сократ в раннехристианской агиографии (II–IV вв.) // Индоевропейское языкознание и классическая филология — XVII. Материалы чтений, посвященных памяти профессора И. М. Тронского, 24–26 июня 2013 г. Санкт-Петербург / Отв. ред. Н. Н. Казанский. СПб.: Изд-во «Наука», 2013. С. 668–679.
27. Платон. Критон / Пер. М. С. Соловьева // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1 / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1990. С. 97–111.
28. Платон. Федон / Пер. С. П. Маркиша // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2 / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. С. 7–80.
29. Попов И. И. Петр Филиппович Якубович. М.: Изд-во Всесоюз. общества политкаторжан и ссыльно-поселенцев, 1930.
30. П. Я. Стихотворения. Издание редакции журнала «Русское богатство». СПб.: Типо-Литография Б. М. Вольфа, 1898.
31. П. Я. Стихотворения. 5-е изд. Т. 1 (1878–1897). Редакция журнала «Русское богатство». СПб.: Типография Н. Н. Клобукова, 1902.
32. П. Я. (П. Якубович-Мельшин). Стихотворения. 6-е изд. Т. 1. СПб.: Книгоиздское т-во «Просвещение», 1910.
33. Рамшев М. Стихотворения. СПб.: Типография И. Н. Скороходова, 1887.
34. Редько А. Е. П. Я. и Мельшин // Русское богатство. 1911. № 4. С. 101–117.
35. Светлов Р. В. Сократ и «спартанский мираж» // Мнемон: Исследования и публикации по истории античного мира. 2011. Вып. 10. С. 363–374.
36. Светлов Р. В. Сократ в спартанском камуфляже // Логос: Философско-литературный журнал. 2012. № 6 (85). С. 16–28.
37. Светлов Р. В. Сократ — спартанец // Философия истории философии: обязательность и навязчивость исторического / Отв. ред. Е. В. Малышкин. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2012. С. 89–101.
38. Светлов Р. В. Философ и его соперники: учитель в древнем мире // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14, вып. 2. С. 39–46.
39. Светлов Р. В. Сократ и исповедь // Verbum. Альманах Центра изучения средневековой культуры. Вып. 18: Исповедь и покаяние: у истоков формирования самосознания европейского индивида / Под ред. О. Э. Душина, К. А. Шмораги. Псков: Изд-во Псков. ун-та, 2016. С. 29–33.
40. Светлов Р. В. Религия Сократа: был ли Сократ христианином до Христа? // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной академии. 2017. № 1. С. 67–73.
41. Светлов Р. В. Религия Сократа: был ли Сократ христианином до Христа? // Сократические школы как явление античной философии и культуры / Под общ. ред. Р. В. Светлова, Е. В. Альмовой. СПб.: Изд-во РХГА; МОО Платоновское философское общество, 2019. С. 186–195.
42. Седова Н. В. Сократ — величайший дохристианский учитель человечества и его идеи для русской педагогики // Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. 2006. Т. 12. № 3. С. 215–218.
43. Симфония фрагментов: Д. Е. Луконин в документах, воспоминаниях, стихах, письмах, статьях и шутках своих друзей. Саратов: ГАУ ДПО «СОИРО», 2017.
44. Сеницын А. А. Две драмы Н. М. Кугушева о мудреце Сократе в журнале «Друг юношества и всяких лет» 1813 года (вступительный очерк, републикация текстов, комментарий) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Филологические науки. 2022. Т. 3, вып. 1. С. 78–137.
45. Сеницын А. А. Темы борьбы и жертвенности в поэзии П. Ф. Якубовича. Античные герои Прометей, Икар, Сократ // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Филологические науки. 2022. Т. 3, вып. 3. С. 73–97.

46. Сеницын А. А. Две «прививки» образа эллинского мудреца Сократа в русской культуре // XXXI научная конференция «Универсум Платоновской мысли»: «Диалектика Платона: метод, норма, самопознание». Тезисы докладов. Санкт-Петербург, 22–23 июня 2023 г. СПб.: МОО «Платоновское философское общество», 2023. С. 199–206.

47. Сеницын А. А. Византия — Русь, Европа — Россия: два истока сведений об античных философах в русской литературе (образ Сократа) // Третья Международная научная конференция «Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций». 21–23 сентября 2023 г., Санкт-Петербург. Программа. СПб.: СИ РАН, 2023. С. 18–19. URL: https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=http://socinst.ru/wp-content/uploads/base/events/text/bzeurus2023_prog_ru.pdf&hl (дата обращения: 21.10.2023).

48. Сеницын А. А. Византия — Русь, Европа — Россия: два истока сведений об античных философах в русской литературе (образ Сократа) // Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций. Вып. 3: сборник статей / Отв. ред. О. Н. Ноговицин; СИ ФНИСЦ РАН. СПб.: Изд-во РХГА, 2023. С. 302–324.

49. Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором [В. Н.] Карповым. Т. 1: Протагор. Эвтидем. Лахес. Хармид. Иппиас. Эвтифрон. Апология Сократа. Издание второе, испр. и доп. СПб.: В типографии духовного журнала «Странник», 1863.

50. Фролов Э. Д. Критий, сын Каллехра, афинянин, — софист и тиран // Фролов Э. Д. Парадоксы истории — парадоксы античности. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2004. С. 227–259.

51. Черняховская О. М. Маргинальный Сократ: теория К. И. Сотонина // Логос: Философско-литературный журнал. 2011. № 4 (83). С. 140–154.

52. Чиглинецв Е. А. Образ Сократа в российском медийном пространстве начала XXI в. // ΠΕΝΤΗΚΟΝΤΑΕΤΙΑ. Исследования по античной истории и культуре. Сборник, посвященный юбилею Игоря Евгеньевича Сурикова / Под ред. О. Л. Габелко, А. В. Махлаюка, А. А. Сеницына. СПб.: Изд-во РХГА, 2018. С. 331–337.

53. Якубович И. Д. П. Ф. Якубович. Л.: Лениздат, 1967.

54. Якубович П. Ф. Стихотворения / Вступит. статья, подгот. текста и примеч. Б. Н. Двинянинова. Библиотека поэта, большая серия. 2-е изд. Л.: Советский писатель, 1960.

55. Якубович П. Ф. В мире отверженных. Записки бывшего каторжника / Подгот. текста и примеч. И. Якубович, вступит. статья Б. Двинянинова. Т. 1. М.; Л.: Изд-во «Художественная литература», 1964.

56. Anderson M. Socrates as Hoplite // *Ancient Philosophy*. 2005. Vol. 25. No. 2. P. 273–289.

57. Fascher E. Sokrates und Christus. Beiträge zur Religionsgeschichte. Leipzig: Koehler & Amelang, 1959.

58. Monoson S. S. Socrates in Combat: Trauma and Resilience in Plato's Political Theory // *Combat Trauma and the Ancient Greeks* / Ed. by P. Meineck and D. Konstan. New York: Palgrave Macmillan, 2014. P. 131–162.

59. Monoson S. S. Socrates' Military Service // *Our Ancient Wars: Rethinking War through the Classics* / Ed. by V. Caston and S.-M. Weineck. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2016. P. 96–117.

60. Patzer A. Sokrates als Soldat. Geschichtlichkeit und Fiktion in der Sokratesüberlieferung // *Antike und Abendland: Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihres Nachlebens*. 1999. Bd. 41. Hft. 1. S. 1–35.

61. Ross W. D. Archelaus (1) // *The Oxford Classical Dictionary*. 4th ed. / Ed. by S. Hornblower, A. Spawforth, E. Eidinow. Oxford: Oxford University Press, 2012. P. 138–139.

62. Stavru A. *Aristoxenus on Socrates // Socrates and the Socratic Dialogue* / Ed. by A. Stavru and C. Moore. Leiden; Boston: Brill, 2018. P. 623–664.
63. Thibodeau Ph. *The Chronology of the Early Greek Natural Philosophers*. North Haven, Connecticut, 2019. URL: <https://www.cosmographia.net/wp-content/uploads/2019/09/THE-CHRONOLOGY-OF-THE-EARLY-GREEK-NATURAL-PHILOSOPHERS.pdf> (дата обращения: 17.11.2023).
64. Woodbury L. *Socrates and Archelaus // Phoenix*. 1971. Vol. 25. No. 4. P. 299–309.

*О. В. Кутарев**

**ПО ПОВОДУ КНИГИ Т. Н. ДЖАКСОН
«САГА О КНЮТЛИНГАХ» (2021)****

В работе рассматривается ряд проблем, поднятых в недавно вышедшей книге Т. Н. Джаксон «Сага о Кнютлингах»: Перевод и комментарий. Исследования (СПб., 2021) — например, особенности и точность первого русского перевода названной исландской саги, его место в ряду отечественной и мировой историографии; даётся обзор географических карт, комментариев и статей, приведённых автором в приложениях и т. д. Определённое внимание уделяется языку текста, передаче его прозаического и стихотворного материала по-русски. Вкратце производится также рассмотрение самой саги, как важного источника по истории Дании, Германии, балтийских славян и не только. Литературный памятник поставлен в контекст многочисленных документов Северной Европы эпохи X–XIII вв., в широкий корпус скандинавских саг и их переводов.

Ключевые слова: Сага о Кнютлингах, исландские саги, Т. Н. Джаксон, история Дании, балтийские славяне, переводы средневековых источников.

O. V. Kutarev

ON «KNÝTLINGA SAGA» (2021) BY T. N. JACKSON

The work examines a number of issues raised in the recently published book by Tatjana N. Jackson «Knýtlinga saga»: translation and commentaries, researches (St. Petersburg, 2021) — for example, the features and accuracy of the first Russian translation of the aforementioned Icelandic saga, its place in the Russian and world historiography; an overview of commentaries, geographical maps and articles given by the author in appendices, etc. Some attention is paid to the language of the work, the transmission of its prose and poetic material in Russian. The saga itself is also briefly reviewed as an important source on the history of Denmark, Germany, the Baltic Slavs and so on. The literary source is placed in the context of numerous documents

* Кутарев Олег Владиславович, выпускник аспирантуры Русской христианской гуманитарной академии; etnogenez@mail.ru

** Работа подготовлена в рамках проекта РФФИ № 20–09–00173 А «Датские исторические источники XII–XIV вв. Исследование и переводы».

from Northern Europe from the 10th to 13th centuries, in a wide corpus of Scandinavian sagas and its translations.

Keywords: Knýtlinga saga, Icelandic sagas, Tatjana Jackson, history of Denmark, Baltic Slavs, translations of medieval sources.

Приятно осознавать, что заложенная ещё в советское время традиция академического перевода скандинавских саг с обширным научным аппаратом активно продолжается и развивается. Очередная крупная сага, имеющая большое историческое значение, вышла в первом русском переводе из-под пера мэтра скандинавистики, Татьяны Николаевны Джаксон. Это — созданная в XIII в. «Сага о Кнютлингах»^{*}, посвящённая преимущественно истории датских королей с конца X до конца XII вв. Помимо полного перевода источника и обширных комментариев, в книге даётся также почти десяток статей, подготовленных автором в разное время и посвящённых тем или иным проблемам, затронутым сагой.

Хотя и датированная 2021 годом, книга была анонсирована уже 12 ноября, и приобретена мной (в обычном книжном магазине) 14 ноября 2020 г. Её тираж 400 экземпляров. Этот источник был давно востребован в русской литературе исследователями ряда направлений. Например, для меня первостепенный интерес представлял огромный пласт сведений саги о балтийских славянах, с которыми датчане имели тесные контакты уже в VIII–IX вв., когда и те и другие народы только начали широко появляться в исторических источниках. В этом отношении «Сага о Кнютлингах» можно назвать, пожалуй, самой «славянской» из всех саг, тем более что немало сведений она даёт также и о контактах Скандинавского региона с Русью и Польшей. Но, конечно, можно найти здесь ценные сообщения и о других культурах региона, соседних с Данией, и, прежде всего, о самой этой стране. Написанный на древнеисландском языке, данный источник повествует о переходе власти от одного датского правителя к другому, очерчивая и события, происходящие во времена их правления или борьбы за корону. В общей сложности в произведении речь идёт примерно о двух десятках королей, а повествование доводится до 1187 г., хотя мимоходом упоминается ряд событий и персонажей вплоть до середины XIII в., когда произведение, вероятно, и было создано. Безусловно, ценность памятник представляет как литературное и филологическое явление.

В отношении названия саги есть несколько предположений. «Кнютлинги» это «потомки Кнута», «Кнутовичи», но о каком именно Кнуте идёт речь, не вполне ясно: предполагалось влияние и Кнута Великого, присоединившего к своим датским владениям также Норвегию и Англию, и Кнута Святого, которому в саге посвящено наибольшее внимание. Но самой вероятной кажется теория, что речь идёт о легендарном предке-основателе династии Кнуте или Хардекнуте, который в нескольких сагах назван отцом Горма Старого, чей сын Харальд Синезубый является уже несомненно историческим персонажем. Хотя первые слова произведения таковы: «*Харальд Гормссон был избран конунгом в Данмёрке*» (Дании) (с. 27) — есть мнение, что саге могло предшествовать дру-

* Полные библиографические данные: [3].

гое сочинение или какие-то утраченные главы (с. 10–11). Допустимо говорить и о том, что бо́льшая часть саги посвящена династии Эстридсенов: в ней 130 глав, и уже в 22-й начинается борьба за власть Свейн Эстридсен, её основатель. Но «сын Эстрид» — не патроним: так звали его мать, которая происходила из рода Кнютлингов. Вероятно, это обстоятельство в какой-то степени позволяет относиться ко всему перечню королев саги как к Кнютовичам.

Издание (512 с.) прекрасно исполнено и оформлено (впрочем, на обложку можно было вывести полное название, а не только «Т. Н. Джексон. Сага о Кнютлингах»). Книга проявляет характерные черты своего времени: автору высвободила время для окончательной подготовки этого давно запущенного проекта к выпуску «коронавирусная самоизоляция» (с. 5). Небольшие вводные материалы (с. 5–26) посвящены прежде всего структуре саги, вопросам её авторства и датировки, редакций и — особенно подробно — источников. Сам перевод (с. 27–155) по объёму в книге далеко не доминирует: примерно сопоставимое место имеют комментарии (с. 156–285), после чего ещё больше текста занимают научные статьи (с. 286–456), вслед за чем следует завершение: около 50 страниц библиографии, указателей и других приложений. Продуманные колонтитулы позволяют легко ориентироваться в объёмном томе. В книге есть карты и несколько иллюстраций; границы разделов украшены чудесным скандинавским орнаментом.

Перевод саги с древнеисландского языка выполнен на высоком уровне, для уточнения отдельных моментов Т. Н. Джексон обращалась ко множеству изданий и переводов, включая ключевые (с. 17). При этом можно уверенно говорить о том, что среди всех этих изданий и переводов саги на разные языки* именно настоящий том обладает самым обширным и подробным комментарием, далеко превосходя всех «конкурентов». И хотя перевод выполнен не по самому последнему изданию источника, обширный аппарат последнего использован практически в полной мере**. К достоинствам языка можно отнести и использование старинных слов, перекликающихся с древнеисландским текстом (в том числе стихотворными висами, наиболее архаичным пластом саг): «*таинник*» (с. 31), «*ражий*» (с. 33); перевод фразеологизмов аналогами с пояснением оригинала (с. 270 прим. 642) и т. п.

Теперь перейду к замечаниям. С одной стороны, издание в аннотации книги заявлено как предназначенное «для всех интересующихся средневековой Скандинавией, её историей, культурой, литературой». С другой, несколько раз оно характеризуется и как «научное издание», и именно этот стиль здесь

* Изданий на древнеисландском немного: [10; 15; 16; 17]. Сага переводилась, иногда по несколько раз: на латынь [10; 14], датский [18, 19], немецкий [12], английский [20] языки.

** Ярким примером является имя «*Хюрнинг*» в гл. 124 (с. 149), представленное в издании, по которому делался перевод, как *Hyrmingr* (без разночтений) [16, s. 281]. Однако в более позднем издании источника, под редакцией Б. Гуднасона, имя даётся как *Hyrningr* [17, s. 310], и указана параллель на хронику Саксона Грамматика (XIV.45.4) [7 Т. 2, с. 252; 22 Vol. 2, p. 1368], где это имя «*Хурна* (*Hurna*)» (с. 279 прим. 706). Впрочем, можно было добавить и параллель на хронику Гельмольда (I, 86 (§ 87)) [1, с. 254], где этот же персонаж фигурирует как «*Горн*» (*Hogno*) [13, p. 170]. Другое удачное решение показывает прим. 629 (с. 268) и т. д.

доминирует. Такие сложные понятия средневекового или скандинавского происхождения, как «итинерарий», «хейти», «хёвдинг» не объясняются, хотя не для всех интересующихся средневековой Скандинавией они очевидны. Другие понятия, как, например, «лединг» (с. 207–208 прим. 287) или «херад» (с. 215 прим. 343) могут получить лишь единичное объяснение, хотя возможно, их было бы проще перевести. Местами сложна и вычурна система ссылок на источники. Скажем, обращение к ключевому своду саг «Круг земной», прекрасно переведённому на русский язык ещё в советское время [8], не предполагает последовательности в ссылках: это могут быть как сноски на русский перевод (к примеру, с. 278 прим. 696 и 701), так и ссылки типа «MbHgHkr 7–8»^{*} (с. 246 прим. 510) без отсылок к изданиям (будь то с цитатами или без; см. с. 18–19). Это, конечно, не ошибка; и в своём месте система подобных сокращений обозначена (с. 24–26), но она неудобна для работы с русскими изданиями источников, которая *предполагается по умолчанию для читателя русского перевода* другой саги. Кое-где отрывки источников остаются без переводов (с древнеисландского или латыни) (с. 397; 187 прим. 174 и т. д.).

Нигде не объясняется, почему Т. Н. Джаксон ни словом не упоминает единственное полное русское издание «Деяний данов» Саксона Грамматика в переводе с латыни А. С. Досаева (2017 г.) [7], на которое только и может ориентироваться широкий русскоязычный читатель^{**}. Ссылки на этот важнейший источник, во многом созвучный и параллельный «Саге о Кнютлингах», даются в основном одним лишь указанием глав; иногда — ссылками на страницы иностранных изданий (не включая наиболее современное, под редакцией К. Фриис-Йенсена с английским переводом П. Фишера 2015 г. [22]). Между тем, можно привести такую любопытную перекличку (с. 283 прим. 737): «у Саксона (XVI.3.5) инициатива исходит от императора, который подарками и посулами провоцирует своего вассала Бурислава напасть на Данию». Вот как переводит этот отрывок текста Саксона А. С. Досаев: император обратился к Богуславу, «подарками и ещё более щедрыми посулами побуждая его напасть на Данию» [7 Т. 2, с. 314] и т. п.

В произведении имеется 60 стихотворных отрывков разного авторства, которые используются в качестве источников, что вполне характерно для саговой литературы. Но перевода этих скальдических стихов нет: они пересказаны прозой А. В. Бусыгиным (с. 18), поскольку Т. Н. Джаксон за это «сама опасалась братья» (с. 5). Один довольно известный петербургский переводчик исландских саг именно с этого начал обзор книги, которую я ему, только купленную, дал полистать, и увидев там пересказ вместо стихов, сказал: «это печально». В прозаическом переводе, конечно, они утратили свою замысловатую поэтику и образы — хотя и справедливо, что переводить подобные стихи, передавая все их смысловые, фонетические и прочие особенности, чрезвычайно сложно. Для примера укажу строку 18 стиха из гл. 15 (с. 38): «Один скакуна пучины (скакун пучины = корабль; Один корабля = мореплаватель)» — в исходном тексте во-

^{*} Так, к примеру, обозначается «Сага о Магнусе Слепом и Харальде Гилли».

^{**} Отмечено лишь, что «ряд цитат из Саксона» для книги перевёл А. В. Подосинов (с. 6).

все нет имени бога Одина, а есть его эпитет *Fundr* (Тунд) [16, s. 47], который имеет аллитерационные переплетения (здесь — адальхендинг) с рядом других слов стихотворения. Вероятно, имени Одина отдано предпочтение как более известному.

По всему научному аппарату можно обнаружить мнение, что «Сага о Кнютлингах» «скорее является «сводом королевских саг»» (с. 8–10 и т. д.), хотя Т. Н. Джаксон и сама выделяет известные сложности при подходе к произведению как этакому собранию, а не цельному сочинению. Всё же мы имеем дело именно с одной сагой, и нет совершенно ничего необычного, что речь в ней идёт о нескольких поколениях. Да, некоторые попытки структурно обыграть настоящий свод саг — «Круг земной» — здесь несомненны, на что внимание исследовательницы направлено справедливо. Однако не менее значительные переключки имеются у саги и со структурно цельной хроникой упомянутого Саксона Грамматика и т. д. Небесспорно рассматривается и вопрос авторства. Т. Н. Джаксон пишет: «мне кажется весьма правдоподобным» вслед за рядом учёных полагать, что создателем саги «был исландец Олав Тордарсон» (с. 11–13). Но выдвинув такой тезис, и обозначив кончину Олава 1259 годом, она тем самым «отрезает» возможность рассмотрения более поздних авторов и источников, не уделяя этому вопросу практически никакого внимания.

Однако главным недостатком издания я вижу ту скудость, с которой в самой «славянской» саге рассмотрен славянский вопрос. С одной стороны, я понимаю, что передо мной труд скандинависта, работающего со скандинавским источником, в основе которого события датской истории. И всё же тема западных славян раскрыта явно и совершенно недостаточно, учитывая, например, что «Сага о Кнютлингах» — один из всего трёх источников (наряду со «Славянской хроникой» Гельмольда из Босау и упомянутыми «Деяниями данов» Саксона Грамматика), где рассказывается о завоевании датчанами главной языческой святыни балтийских славян XII в. — Арконы на острове Руян (ныне немецкий Рюген). Это событие знаменует конец великой и длинной истории независимости и существования язычества полабо-балтийских славян, с которыми уже в VIII в. воевал Карл Великий [23, p. 53], а ещё за 150 лет до того — заключал союз основатель первого славянского государства князь Само! Эта версия славянского язычества сохранялась и развивалась почти на два века дольше, чем язычество восточных славян (ср. крещение Руси — 988 г. и падение Арконы — около 1168 г., после которого по той же «Саге о Кнютлингах» завоевания языческих святилищ длились ещё несколько лет, гл. 122 с. 146).

Как же обращается к славянскому материалу Т. Н. Джаксон? — Вот цитата из комментария к первому упоминанию «виндов» (скандинавская версия слова, у немцев «венды»: так называли полабо-балтийских славян), уже в первой главе: «об отношениях датчан и вендов на протяжении веков см.: Damgaard-Sørensen 1991» (с. 156–157 прим. 6). Эта работа представляет собой 16 страничек труднодоступного тома на английском, ввиду объёма вынужденно поверхностная и не без ошибок [11]. Такой подход очень показателен. Даже на русском языке литературы по теме полабо-балтийских славян столь много, что, например, А. М. Кузнецова защитила кандидатскую диссертацию по истории на основании одной лишь отечественной библиографии (позже превращённую в книгу [6]).

В том же примечании содержится ещё несколько неточностей: крестовые походы против балтийских славян обозначены начавшимися «во второй половине XII» столетия, хотя и в самой саге, и в комментариях немало внимания посвящается провальному походу 1147 г. немцев и датчан против славян во главе с ободритами (гл. 108, с. 127 и т. д.). Полабские славяне, как говорится здесь, жили между Эльбой и Одером «до середины XIII в.» — на самом деле до XVIII в. они не просто жили в Полабье, но даже сохраняли полабский язык; в работах, например, Ю. В. Ивановой-Бучатской рассматривается жизнь современных немцев (рубеж XX–XXI в.), считающих себя потомками «вендов» [5]*. Между прочим, и сам термин «венды», хотя он и доминирует в саге (в скандинавской форме «винды») не слишком удачен. Т. Н. Джаксон пишет, кажется, с критикой: «составной частью Второго крестового похода был Вендский крестовый поход (или, как он именуется в советской историографии, «Крестовый поход против славян»)» (с. 254 прим. 549), но представляется как раз, что советский термин удачнее. Полабо-балтийские славяне не называли себя вендами вплоть до полного упадка, а слово это приобрело к Новому времени презрительную коннотацию, став явным этнофолизмом [4, с. 648–656]. Но для всей рассматриваемой книги рабочим понятием является «венды».

Не используется сегодня и название «бодричей» для ободритов, поскольку в источниках такое написание не встречается: оно представляет собой не получившую признание реконструкцию П. Й. Шафарика ещё середины XIX в. Т. Н. Джаксон, впрочем, не настаивает на нём: здесь есть и «бодрицкий король» (с. 234 прим. 453, то же с. 346, 357, 362), можно найти «бодрицкого князя» (с. 201 прим. 254, то же 226 прим. 411) — наряду с верным «князь ободритов» (с. 236 прим. 457, 254 прим. 552, с. 364) и т. д. Эти написания, очевидно, зависят от источников, на которые в данный момент идёт отсылка. Замечу, что «бодричами» называла ободритов Л. В. Разумовская, автор единственного русского перевода «Славянской хроники» Гельмольда, от которой у Т. Н. Джаксон взялись и другие погрешности. Например, немецкий Штольпе (нем. Stolpe an der Peene) обозначен здесь как «Столле на р. Пене, современный Слупск» (с. 272 прим. 661; то же в географическом указателе с. 503) — вслед за комментарием к гл. II, 4 (§ 100) Гельмольда Л. В. Разумовской [1, с. 303 комм. 13] — хотя польский Слупск находится в 235 км восточнее и никакого отношения к Столле не имеет. Или взятое из того же перевода написание теонима «Святовит», которое будто «традиционно принято» (с. 275 прим. 680), но на самом деле представляет русскую аналогу-реконструкцию для слова «Свентовит» на полабском языке, носителями которого и были почитавшие бога руяне (а также велеты и ободриты; в то время как поморяне говорили на поморском языке и жили не только «в низовьях Одры на побережье Балтийского моря» (с. 156 прим. 6), но и ещё на протяжении 300 км восточнее до низовий Вислы и на 200 км на юг от берега Балтики) [4, с. 500–525, 626, 726]. Несомненно, река Пена находится не «в Восточной Померании» (с. 280 прим. 717), а, наоборот, на землях за западными пределами Поморья, завоёванных у лютичей только в XII в. (ср. тут же с. 281 прим. 721) [4, с. 587–599].

* А серболужичане живут в немецком Полабье (бассейне Эльбы) и поныне, сохранив свои языки; правда, в саге они не появляются.

Довольно странно определены в книге скандинавские названия некоторых пунктов. Например, «Стейнборг» это будто бы «предшественник г. Камень-Поморски в Польше» (с. 279 прим. 702), равно как Бурстаборг «предшественник г. Щецин в Польше» (с. 280 прим. 712^{*}). С основания не позднее IX в. и до 1120-х гг. эти города почти принадлежали независимому славянскому Поморью [4, с. 528–532]. Возможно, Т. Н. Джаксон увидела здесь какую-то параллель с русским Смоленском, которому могло предшествовать скандинавское поселение на месте Гнёздово? (Хотя и эта тема является предметом дискуссий). Но в Поморье скандинавы не основывали ни Камень, ни Щецин, а просто называли их на своём языке, причём в основном словами, представлявшими собой кальки-переводы славянских наименований, известных в источниках существенно раньше, чем были записаны первые саги. Так, и Камень и Щецин посещал в 1124 г. миссионер Отгон Бамбергский [4, с. 539–542, 557–560], о чём уже на следующий год, используя славянские названия (Gamen/Camin, Stetin), напишет в своей «Всемирной хронике» Эккехард из Ауры, цитируя письмо самого Оттона папе римскому [9, с. 510–511; 4, с. 578–582, 773 прим. 264]. На тех же основаниях можно вспомнить, скажем, упомянутые в саге «Миклагард», который точно не предшественник Константинополя (ср., кстати, славянское «Царьград»), «Йорсалаборг» — не предшественник Иерусалима и т. п. В комментарии по поводу ещё одного города балтийских славян вновь не учтена полабская форма: ободритский (сообщества вагров) город назывался именно Старигард, но у Т. Н. Джаксон: «древнее название Ольденбурга (слав. Стариград)» (с. 279 прим. 705); ср. у Гельмольда «*Starigard*» (I, 12 (§ 12)) [13, p. 23], переданный Л. В. Разумовской как «Старгард» [1, с. 166]. Любопытно, что полабская форма -гард совпадает со скандинавской больше, чем со славянскими.

Женское имя Рикиса обозначено как «вендское имя» (с. 282 прим. 729), хотя несомненно, оно восходит к германскому корню *rik-*, «королевский, могучий», ср. исландское *ríka*^{**}. Заявленная на с. 407 принадлежность Йомсборга датчанам во время нападения на него Магнуса Доброго вызывает вопросы; в частности, в хронике современника событий, Адама Бременского, одна из схолий (56 (57)) указывает, что «*Магнус с сильным флотом осадил богатейший славянский город Юмну*» (выделено мной), причём не говорится, и что он захватил его: «*обе стороны понесли равные потери*» [1, с. 122]. Лишь позднейшие источники будут всё более возвеличивать успехи Магнуса под Йомсборгом и всё смелее приписывать город скандинавам. Вообще, можно считать общепризнанным, что мифологемы постоянного датского господства над Йомсборгом, или утверждения, что он был основан датскими вождями (так, в «Саге о Кнютлингах» датский король Харальд Синезубый «*велел построить там Йомсборг*», гл. 1, с. 27; ср.

^{*} Ср. у А. Петрулевич [21, с. 226–228]. Кстати, самое раннее упоминание топонима *Burstepburgh* произошло в неуказанных в комментарии к саге датских «Вальдемарских анналах» (начала XIII в.) под 1190 г. [2, с. 100]

^{**} Впрочем, несомненно, имя обрело широкое хождение благодаря бытованию в славянских странах: среди первых известных носительниц имени явно выделяется внучка императора Оттона II Рыкса, рождённая в Лотарингии, ставшая королевой Польши (XI в.) — её-то преемницы в Польше, наследующие это изначально немецкое имя и прославили его; а позже, по сути, «импортировали» в Скандинавию.

с. 157 прим. 7 и т. п.) во многом основаны на реалиях конца XII — первой половины XIII вв., т. е. лишь тогда, когда датчане действительно смогли проводить успешную экспансию на эти территории, конкурируя с немцами. Именно в этот период и происходило формирование и запись таких текстов, как «Сага о йомсвикиндах» или «Сага о Кнютлингах», расписывались бесконечные победы датчан в «Деяниях данов» и т. п. [4, с. 735–741*] — но археологами основание Волина отнесено ко времени не позже начала VIII в. «Винды» предстают в саге жалкими и небоеспособными, что, однако, отражает, во-первых, политические и идеологические амбиции датских владык, а во-вторых — только позднейшую стадию упадка и поражения, которой предшествовали века славы борьбы и побед. Так, провал крестового похода 1147 г. в саге (гл. 108) был «замят» невнятным рассказом об обещанном и неполученном корабле и какой-то неуместной историей, которую и Т. Н. Джаксон определила как «неожиданное <...> упоминание о пленении Свейном архиепископа» (с. 255 прим. 555), хотя о провальных итогах ей можно было сообщить и более ясно. Ещё около 1170 г. Гельмольд писал о хорошо известных ему балтийских славянах: «нападения данов они ни во что не ставят, напротив, даже считают удовольствием для себя вступить с ними в рукопашный бой» (II, 13 (§ 109)) [1, с. 281]. Этот вопрос в работе освещён лишь отчасти (с. 157 прим. 7 и т. д.), хотя историзм многих скандинавских событий Т. Н. Джаксон рассматривает прекрасно. Наверно, не вполне правильно и говорить о наличии в 1160-х гг. «славянских племён» (с. 224 прим. 400, 275 прим. 680), учитывая, что в источниках к этому времени речь идёт о таких структурах и понятиях у балтийских славян как «герцогства», «князья» и даже «короли» и «королевства», что уже отмечалось выше в отношении ободритов. Можно критически относиться к участию славян в разорении Роскилле, тогдашней столицы Дании, в 1134/35 г., (об этом сообщают, например, «Лундские» и «Эссенбекские анналы», «Анналы Висбю» и т. д. [2, с. 83, 233, 238]) однако данный вопрос просто проигнорирован в соответствующем большом комментарии (с. 244 прим. 499). Возможно, на самом деле и не имели причинной взаимосвязи «ответный» поход датчан на Руян и нападение славян на Конунгахеллу в 1135 г. — поскольку князь Ратибор возглавлял крещённых 10 лет назад поморян, а вовсе не руян-язычников** (с. 247–248 прим. 517): датчан прежде всего интересовал грабёж, а не желание христианской проповеди,

* См. там же о возможном влиянии некоторых сюжетов «Житий» Оттона Бамбергского на хронику Саксона Грамматика, а через него — и на «Сагу о Кнютлингах».

** Т. Н. Джаксон нередко обобщает «вендов», хотя среди их многочисленных сообществ каждое могло действовать разнонаправленно. Лютичи/вильцы упоминаются в комментариях всего два раза (один из них в цитате источника, с. 157 прим. 6–7), притом, что только их городов в саге упомянуто не менее десятка (правда, их земли в XII в. во многом были поделены между поморянами и ободритами, что не отменяет лютичского происхождения и населения Дымина, Вольгаста, Гостькова и т. д.). Изобилие упоминаний славян в саге приводит самого древнего автора к необходимости помимо этнического определения (как «реинги», т. е. руяне) давать и другие, ср. гл. 128 (с. 153): «*восточные винды выступили с большим войском и поджидают западных вендов, и собираются напасть на реингов*», т. е., вероятно, поморяне ждали ободритов и/или лютичей. Правда, обширнее рассмотрен в книге польский «кластер».

которую могли приписать в качестве благородного повода позже [4, с. 640–643]. Такие комментарии, как 645 или 647 (с. 270), где, например, древний топоним Скапарэдд определяется как современная немецкая «коммуна на о. Рюген» также показывают определённую поверхностность в отношении славянской темы в книге, которую, несомненно, многие приобрели в немалой степени именно в связи с таким интересом.

Некоторые замечания можно дать в отношении перевода, который, впрочем, я продолжаю хвалить в целом за точность и прекрасный язык. Гл. 8 (с. 32): «завязали с ними битву», но тут множественное число — *orrostum*, «битвы, сражения» (то же гл. 77 (с. 102) — *biskupa* «епископов», в книге «с согласия епископа»; и гл. 98 (с. 122) «со священником» вместо *kennimanna* «со священниками»). Гл. 22 (с. 44) «конунгу Энунду, своему родичу» — пропущено «Энунду сыну Олава», *Önundar konungs Ólafssonar*. Гл. 25 (с. 47): «после гибели двух Харальдов» — слова «двух» нет ни в оригинале, ни в тексте «Круга земного», откуда, вероятно, взята эта цитата^{*}; в комментарии здесь даётся ошибочная ссылка на «Сагу о Магнусе Голоногом» как «MberfHkr 5» (с. 204 прим. 269), хотя в действительности речь о соседней в «Круге земном» «Саге об Олаве Тихом». Гл. 26 (с. 50): «он сел на почётное сиденье на корме корабля» — *hásætiskista* это всё же «сундук у почётного сиденья», где хранились сокровища или оружие. Гл. 31 (с. 54–55): «едва ли найдётся в нашей стране женщина, равная ей» — возможно, точнее было бы: «столь же смелая», *röskr*.

Гл. 32 крайне любопытна: она представляет собой географическое описание регионов Дании, давая численность церквей в них и количество кораблей, поставляемых конунгу для боевых походов. Обращу внимание сразу на три фрагмента: 1) *í Vébjörgum; í því biskupsríki eru L kirkna ok CC, en C skipa konungi til útboðs* — у Т. Н. Джаксон (с. 55): «в Вебьёрге. В этой епископии есть семьдесят церквей и пятьдесят кораблей конунгу». Но правильные цифры: 250 церквей, и 100 кораблей (ср. по изданию Б. Гуднасона: *eru fimm tigr kirkna ok tvö hundruð, en hundruð skipa*). 2) *í Sjólands biskupsdœmi eru XI kirkjur ens fimta hundraðs* — переводится как (с. 56): «в Сьоландской епархии пятьсот одиннадцать церквей». Однако буквально эта сложная форма означает «11 церквей пятой сотни», то есть 411 церквей. Та же ошибка, кстати, допущена и в английском переводе Х. Паульссона и П. Эдвардса, в то время как **все** остальные переводы дают верные 411: как старые латинские XVIII^{**} и XIX в. [14, р. 215] и первый датский [18, s. 205], так и более современные (XX в.) немецкий [12, s. 261–262] и второй датский [19, s. 52]. 3) *liggr undir erkibiskupsstólinn í Lundi* — здесь остров Борнхольм (в источнике «Боргундархольм») отнесён к архиепископству в Лунде, между тем как в книге (с. 56) «к епископской кафедре». В одной из статей, следующих за переводом, Т. Н. Джаксон вновь рассматривает данный отрывок, причём все три ошибки вначале повторяются (с. 382–384), но затем, что примечательно, на с. 387, где подытоживаются цифры

^{*} Впрочем, в переводе М. И. Стеблин-Каменского тоже «обоих Харальдов» [8, с. 466].

^{**} [10, р. 63]. Это издание 1740 г. (древнеисландский текст с параллельным латинским переводом) упомянуто (с. 16), но не указано в числе использованных в научном аппарате (с. 17). Подробности о нём я почерпнул в [23, р. 446, 501].

по регионам, 511 остаётся — однако числа по Вебьёргу даются уже верно: 250 церквей и 100 кораблей.

Гл. 36 (с. 58–59): «*ты употребил в пищу человеческую плоть*» — здесь пропущено слово *soðit*, которое даёт «варёную человечину». Гл. 53 (с. 80): «*высказал чаяния многих людей, и не в последнюю очередь свои собственные*»: скорее как раз наоборот, *hefir hann ok mælt hér margs manns nauðsyn ok ekki síðr annarra en sjálfs sín*: «говорил о нуждах многих людей, и о других не меньше, чем о самом себе». Гл. 75 (с. 99): «*мы произвели такое опустошение во владениях*» — *stógvirki* не «опустошение», а «подвиг, великое деяние, огромная работа». В гл. 88 (с. 112) нет пояснений: «*в одном серке пять тимбов*», не лучше ли перевести это, к примеру, как «тюки, связки»; там же (с. 113): «*он превосходит всех людей своими добродетелями*», но точнее «большинство людей», *flesta aðra*. Там же: «*отправился Видгаут в Данмёрк с этими новостями*» — правильное «с этим поручением/делом», *með þessum erendum*. В гл. 92 (с. 117) дважды как-либо заменяется *ráða fugir*, «предводительствовать», например: «*не имеешь ли ты какого-нибудь отношения к этим многочисленным людям?*», хотя дословно: «не ты ли руководишь этим множеством людей?». Гл. 94 (с. 119): «*были тогда самыми могущественными в государстве конунга Никуласа и Магнуса, его сына, Хейнрек Хромой и Харальд Копьё*» — точнее: «были тогда самыми могущественными людьми в государстве конунга Никуласа — Магнус, сын его» и прочие, поскольку *Magnús* стоит в именительном падеже. Гл. 97 (с. 121): «*начались тогда повсюду в войске большие людские потери*» — однако *los* здесь не «потери», а «нарушение воинских рядов», т. е. «повсюду строй был разорван». В гл. 100, видимо, имеет место переключка с «Сагой о Магнусе Слепом и Харальде Гилли»^{*}, гл. 3: *hann veitti Haraldi að veislu og yfirferð Halland* (согласно классическому переводу: «он дал Харальду Халланд в лен и в управление»), в то время как в «Саге о Кнютлингах»: *veitti hann honum Halland til yfirferðar*, т. е. «он пожаловал ему Халланд», ведь для *yfirferð* есть значение = *veizla*. Но у Т. Н. Джаксон (с. 123): «он предоставил ему беспрепятственный проезд по Халланду». В гл. 103, думается, принципиальное значение имеет пропущенное в переводе слово: *brá sverði á þinginu*, т. е. «обнажил меч на тинге», см. (с. 125): «обнажил свой меч». На тинге использование оружия строго регламентировалось. В гл. 114 (с. 136) и соответствующем указателе на неё (с. 497) среди персонажей появляется «Ульв из Рипара», но в оригинале здесь его имени нет. Нет и слова «посмотреть» в гл. 115 (с. 137): «*подойти к двери и посмотреть, нет ли там снаружи людей*» — здесь «пойти к той двери, где снаружи не было людей». Гл. 120 (с. 142): херада (округа) «*большого и богатого*» — но здесь во фразе *þat er mikit herað ok ríki* — не *ríkt* «богатый, могучий», а именно *ríki* «государство, владение, область», т. е. «большой округ и государство».

Важна глава 122. Здесь несколько замечаний; (с. 145): «*завладел этим островом. Одной зимой, в канун Великого поста*» — в источнике *áðr hann vann landit*. *Einn vetr um föstu*, т. е., во-первых, завладел «землёй», и это важно, поскольку

^{*} Из «Круга земного» [8, с. 503]. Переключка тем вероятнее, что речь несомненно об одних и тех же персонажах и событиях: Харальд Гилли получил Халланд в управление от датского короля Эйрика Незабвенного.

руяне в XII в. владели не только собственно островом Руян (Рюген), но и достаточно большими территориями на континенте, населёнными близкими им лютичами. Во-вторых, слова «канун» здесь нет — да и обязательно ли именно Великий пост имеется в виду? Здесь: um föstu/í föstu, просто «в пост», см. то же в гл. 125–126 (с. 150–151); а в гл. 130 (с. 155) это же выражение в одном случае из двух и вовсе передаётся как «в Страстную пятницу». Также в этой, базовой для рассмотрения славянского язычества гл. 122 и комментариях к ней не дано ни одного различия к теонимам (Свентовит, Ринвит и т. д.), хотя их немало даже в одном том издании, по которому был сделан перевод [16, s. 273–274]. При этом подчас именно лингвистическое обращение к имени способно дать указание на функции и лучшее понимание сущности мифологических образов. Другое любопытное и опущенное в той же главе различие касается руянского «Тьярнаглови, он был их богом победы» (с. 146) — Tjarnaglófi, hann var sigrgoð þeirra. В других рукописях он определён как hofuðgoð — нормализованное höfuðgoð, «главный бог» [16, s. 275], что также способно дать некоторую пищу для размышлений. Далее о нём говорится (с. 146): «они сожгли и его», но здесь просто «захватили», en þó fengu þeir hann.

В гл. 123: (с. 147): «ни одному ребёнку не удалось спастись», но здесь значение для mannsbarn скорее «ни одному человеку», «никому». Гл. 124 (с. 149): «другие три причалили дальше от устья» — или всё же «сели на мель»? Гл. 128 (с. 153): «щит и шлем, и всё необходимое оружие» — vönduð hervápn «качественное, искусно сделанное оружие». Странная история получается с Эйландом (Eyland): в гл. 76 (с. 102) и 123 (с. 147) это остров Эланд, но в гл. 120 (с. 144) — уже просто некий остров/острова (Eylendingar здесь «островитяне»), что даже вызывает необходимость комментария, однако про Эланд в нём нет ни слова. Данный эпизод, как и некоторые иные отмеченные, совпадает с английским переводом Х. Паульссона и П. Эдвардса.

Авторские статьи, следующие за переводом и комментариями, в целом чрезвычайно удачны. Особенно мне понравилась первая, блестяще реконструирующая крещение Дании на основании анализа хотя и многочисленных, но достаточно противоречивых источников. Прекрасна и последняя статья, подробно рассматривающая географию саг и особенности пространственных воззрений скандинавов: разработка проблемы «смещённой ориентации» (с. 438–456 — обобщение концепции) в представлениях о сторонах света является весомым вкладом в скандинавистику. Правда, некоторые места имеют вынужденные повторы в силу того, что изначально работы публиковались отдельно друг от друга и от саги. Это же вызывает и небольшие противоречия. Так, если в одной из статей персонаж саги Бьёрн (гл. 75) объявляется вымышленным, поскольку «фигурирует в саге без патронима, прозвища, без какого-либо указания на родовую принадлежность» (с. 360), то уже в следующей статье отказано в исторической достоверности и Кровавому Эгилю (с. 378), хотя у него, как видно, есть прозвище, указаны его место рождения с подробностями, назван отец и т. д. (гл. 33).

В целом книга хорошо вычитана, но, как и всякое большое сочинение, она не избавлена от помарок и мелких ошибок. Это — лишняя запятая: с. 6, 248 (прим. 519), 408; пропуск дефиса (гл. 108, с. 130): «пол эртуга»; отсутствие

точек: с. 262 прим. 588, с. 353 сн. 5, с. 354 сн. 5, с. 389 сн. 2, с. 421 сн. 2; пропуск пробела (с. 197 прим. 226) или лишний пробел (с. 355) перед словом «Харальдстед», а мысль в отношении этого топонима явно не доведена до должного вида (место изначального погребения Кнута Лаварда). С. 370 нет открывающей кавычки в цитате А. Я. Гуревича (в списке литературы, с. 458, эта книга не по порядку), и здесь же непонятно, что за «железный берег» упомянут чуть выше. Присутствует неточность формулировок в гл. 8 на с. 32: «там, где зовётся Фльот» («в месте, что зовётся Фльот?»), и с. 404: «там, где зовётся Хельганес» (но ср. с. 44); как и в гл. 120 (с. 143): «*пришёл герцог со своим войском туда, где зовётся Димин*». Гл. 43, с. 67: «*брата, ни в чём неповинного и достойного хёвдинга*» — здесь «не повинного» раздельно, и возможно также, точнее было бы перевести «невинного и достойного быть правителем»? С. 195 прим. 215: «не известно» должно быть слитно, как и с. 352: «мало вероятно», и с. 372 «мало обоснованную». Во многих речах в саге смешивается по отношению к собеседнику уважительная форма на «Вы» с простой на «ты», и это передаётся точно (гл. 91–92), но однажды (с. 116: «*хочу дать вам сорок всадников*») упущена заглавная буква. На с. 170 прим. 69 три дефиса вместо тире (это также в сн. 3 на с. 437), и лишний пробел. На с. 209 в прим. 295 дано «Медальфарасунд» — хотя в книге этот топоним встречается ещё множество раз в форме «Медальфарарсунд». Такая же ситуация с написанием «Лоланд» (с. 279 прим. 703): везде в книге «Лолланн». На с. 425 дважды дано «Хрингстадир», — в остальной книге всюду с одной «с». С. 428: «Буатор» вместо Буаторп, аналогично с. 432 «Вординборгский», хотя тут же всюду Вордингборг (две «г»); с. 441 дважды «Шёринг», хотя всюду в других местах Шёрринг. Впрочем, частично такого рода путаница происходит из попытки совместить древние написания с современными, существующими к тому же на разных языках (ср. с. 19 или с. 450: написание и «Лимафьорд» и «Лимфьорд» по нескольку раз). Иногда и в обычных словах пропущена буква: в гл. 77 (с. 103) «*святые станки*» вместо останки; гл. 89 (с. 114): «*при дворе конуга Никуласа*» — конунга; с. 333: «собрались в месте под название Isøre» — названием; с. 367: «упомянется»; с. 388 «использван»; с. 402 «копозита» — композита. Какой-то предлог лишний в прим. 552 (с. 254): «в 13 км к от» и на с. 451: «а у после этого». В прим. 686 (с. 276) в цитате хроники Гельмольда (глава не отмечена) допущена ошибка: епископа Мекленбурга звали Берно, а не «Верно». Кстати, о его участии в крещении руян и умалчивании этого факта Саксоном и в саге тоже можно было бы что-нибудь добавить (к разговору о противостоянии немцев и датчан на землях покорённых славян и идейности скандинавских сообщений об этом [4, с. 739–740]). С. 282 прим. 730: «названная так в часть своей тётки» вместо «в честь». С. 472 «Histiry» (Hart 1968) вместо History.

На с. 21 неточная сноска: «Джаксон 2019», ведь в списке литературы под этим годом 4 работы (2019а, 2019б...). С. 204 прим. 272 — ссылка на «Англо-саксонскую хронику» с ошибкой: здесь 1169 г. вместо 1069; и наоборот, с. 208 прим. 287: «ок. 1070 г. король Вальдемар I и архиепископ Абсалон» — несомненно, должен быть 1170 г. С. 206 прим. 280: «в случае исполнения приказа Свена пришедший к власти после него Кнут...» — кажется, тут должен быть не Свен, который никаких соответствующих приказов не издавал, а Харальд

Точильный Камень, который издавал законы (согласно «Роскильской хронике», 10) и действительно правил перед Кнудом Святым. Пропущены ссылки на главы в прим. 676 (с. 274): «см. гл. и комм.» вместо «гл. 101 и 120 и комм.». Небольшая ошибка в передаче расчётов О. Эггерта (с. 279 прим. 708): «май-апрель 1166» вместо «март-апрель». С. 433–434: перепутаны стороны света: пролив Эресунн «между о. Зеландия на востоке и южной оконечностью Скандинавского полуострова на западе».

Мало значат, но всё же неудачны некоторые выражения, например, гл. 61 (с. 86): *«так там и закончилось, что они убили ярла»*. Гл. 108 (с. 128): *«предложил, что даст»*. На рубеже с. 156–157 (прим. 6) предложение с двумя союзами «а». С. 224 прим. 398: «на мысль о том, что автор <...> был знаком с «Дорожником» аббата Николая, наводит то, что он был знаком». С. 271 прим. 654: «анналы отмечают три похода... и ни в одном из них не отмечают». С. 455: «к выводу о том, что <...> присутствовало представление о том, что». Думается, что стоило бы добавить ссылки на главы после цитат источников (например, Тацита) в примечаниях 229 (с. 198), 258 (с. 201–202), 319 (с. 211), 602 (с. 274), 686 (с. 276); и сносах: 333 сн. 1, 334 сн. 1. Внутренние ссылки (на страницы самой книги) можно добавить в сноски типа с. 396 сн. 1 или с. 422 сн. 2. Что-то пропущено (?) в прим. 603 (с. 264); в прим. 743 (с. 284) наверно надо добавить: «в 1185 г., о котором идёт речь, не было епископа Асбьёрна» — «в походе 1185 г.». Забавно, но ошибку в цитате «Роскильской хроники»: *«девять лет, из которых ни один не был изобильным»* по прим. 379 (с. 220) следует отнести на счёт переводчика хроники В. В. Рыбакова. Другой казус: «Роскильская хроника» датирована 1140 г., хотя по ней рассматривается событие 1157 г. (с. 401, сн. 8); речь здесь о позднейшей части хроники (1170–1241 гг.). С. 220 прим. 381 содержит повтор о родстве. С. 362 сн. 0: «письменных текстов». В сн. 1 на с. 387 ненужное выделение курсивом одной буквы. Различается оформление ссылок на интернет-ресурсы даже рядом (например, с. 393 сн. 1 и с. 399 сн. 1), в них не указывается переводчик при использовании русских переводов источников (с. 411 сн. 6.). Не пояснено использованное множество раз сокращение «дисл.» (однажды и «ддат.», с. 358), более привычное в форме «др.-исланд.» или хотя бы «др.-исл.».

На карте на с. 490 совершенно неправильно размещён Столп (тот самый, что был перепутан со Слупском): он должен быть севернее, на той же реке Пене, где и Димин. На Пене же, между Дымином и Столпом, стоит и Гюцков (полабский Гостьков, саговый Котскогаборг), помещённый на карте заметно севернее. «Уехал» на восток Дуббин, который, как верно указано в комментарии (с. 254 прим. 552), лежал на берегу Зверинского (нем. Шверинского) озера, расположенного точно. Если Кореница (Каренц) это не Гарц, а Венц (с. 275 прим. 682), то на карте она оказывается опущена. Между тем, в изложении Саксона Грамматика (XIV.39) именно Кореница (Karentia), а не Аркона предстаёт политической столицей Руяна и лишь её падение знаменует победу датчан.

Однако подводя итог, необходимо сказать, что подавляющее большинство отмеченных недостатков легко устранимо. — В целом же мы имеем прекрасную книгу, новый качественный, блестящий и востребованный перевод с самым подробным в мировой литературе научным аппаратом для данной саги. Высочайший уровень исследований, прекрасное оформление, актуальность темы

в связи с неугасающим интересом публики к Средневековью и викингам — всё это делает рассматриваемую работу необходимой и желанной у широких читательских масс, которые, несомненно, останутся благодарными автору. И лишь славянский вопрос заслуживает более пристального внимания, хотя этот единственный заметный недостаток сполна перевешивают многочисленные достоинства книги.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адам Бременский, Гельмольд из Босау, Арнольд Любекский. Славянские хроники / пер. с лат. И. В. Дьяконова, Л. В. Разумовской (Гельмольд). — М.: Русская Панорама, 2011.
2. Датские анналы XII–XIV веков / пер. с лат., датск. и крит. аппарат А. С. Досаева, И. Б. Губанова, О. А. Маркеловой и О. В. Кутарева. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2024.
3. Джаксон Т. Н. Сага о Кнютлингах: перевод и комментарий. Исследования. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2021. — 512 с.
4. Жизнеописание Оттона Бамбергского в церковных сочинениях и преданиях / пер. с лат., исслед. и коммент. А. С. Досаева и О. В. Кутарева. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2021. https://www.rfbr.ru/rffi/portal/books/o_2129247#1
5. Иванова-Бучатская Ю. В. *Plattes Land*: Символы Северной Германии (славяно-германский этнокультурный синтез в междуречье Эльбы и Одера). — СПб.: Наука, 2006.
6. Кузнецова А. М. Полабско-балтийские славяне в отечественной историографии (вторая половина XIX — начало XXI в.). — М.: Институт славяноведения РАН, 2017. — 276 с.
7. Саксон Грамматик. Деяния данов / пер. с лат. и коммент. А. С. Досаева; под ред. И. А. Настенко. — М.: Русская панорама: СПСЛ, 2017. Т. 1 (I–X книги); Т. 2 (I–XVI книги).
8. Снорри Стурлусон. Круг земной / издание подготовили А. Я. Гуревич, Ю. К. Кузьменко, О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский. — М.: Ладомир Наука, 1995.
9. Эккехард из Ауры. Всеобщая хроника / пер. с лат. и комм. И. В. Дьяконова. — М.: Русская панорама, 2018.
10. *Æfi Dana-Konunga eda Knytlinga Saga: Historia Cnutidarum regum Daniae* / ed. H. Gram, B. Mølman. — Kaupmannahöfn, 1740.
11. Damgaard-Sørensen T. Danes and Wends: A Study of the Danish Attitude towards the Wends // *People and Places in Northern Europe, 500–1600: Essays in honour of P. H. Sawyer* / ed. by I. Wood, N. Lund. — Woodbridge: The Boydell Press, 1991. P. 171–186.
12. *Die Geschichte von den Dänenkönigen // Die Geschichten von den Orkaden, Dänemark und der Jomsburg* / hsg. W. Baetke. — Jena, 1924. S. 221–392.
13. *Helmoldi presbyteri Bozoviensis Cronica Slavorum // Monumenta Germaniae Historica, SS rer. Germ. 32* / ed. B. Schmeidler. — Hannover, 1937.
14. *Historia Knutidarum // Scripta historica Islandorum de rebus gestis Veterum Borealium* / transl. Sveinbjörn Egilsson. — Hafniæ, 1842. P. 168–364.
15. *Knytlingasaga // Jómsvíkíngasaga ok Knytlingasaga með tilheyrandi þáttum / gaf út R. Rask, C. C. Rafn*. — Kaupmannahöfn, 1828. S. 177–402.
16. *Knytlinga saga // Sögur Danakonunga* / utg. C. af Petersens og E. Olson. — København, 1919–1925. S. 27–294.
17. *Knýtlinga saga // Danakonunga sögur. Íslenzk fornrit 35 / gaf út B. Guðnason*. — Reykjavík, 1982. S. 91–321.

18. Knytlinga Saga // Jómsvíkinga saga og Knytlinga tilligemed sagabrudstykker og fortaellinger vedkommende Danmark / udg. C. C. Rafn. — Kjöbenhavn, 1829. S. 157–357.
19. Knytlinge Saga. Knud den Store, Knud den Hellige, deres Mænd, deres Slægt / oversat af J. P. Ægidius. — Kjöbenhavn: Gad, 1977.
20. Knytlinga Saga. The History of the Kings of Denmark / transl. by H. Pálsson and P. Edwards. — Odense, 1986.
21. Petrulevich A. Ortnamnsanpassning som process: En undersökning av vendiska ortnamn och ortnamnsvarianter i Knýtlinga saga. — Uppsala, 2016.
22. Saxo Grammaticus: Gesta Danorum: The History of the Danes / ed. by K. Friis-Jensen, transl. P. Fisher — Oxford: University Press, 2015. Vol. 1 (Books I–X); Vol. 2 (Books XI–XVI).
23. Sources of Slavic Pre-Christian Religion / ed. by J. A. Álvarez-Pedrosa. — Leiden; Boston: Brill, 2021.

DOI 10.25991/VRHGA.2023.4.4.024

УДК: 141.319.8, 004.8

*О. В. Лощагин**

ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ КАК АЛЬТЕРНАТИВА ПЕДАГОГУ: PROMPTS ET CONTRA

В статье обосновывается тезис о том, что философия искусственного интеллекта (ИИ) «на два шага» опережает цифровую дидактику, причем одной из актуальных и горячо обсуждаемых проблем, находящихся на стыке философии, психологии и педагогики, является вопрос о замене учителя на ИИ. Анализ данной проблемы в контексте различных подходов к пониманию сущности интеллекта показывает, что широкое внедрение ИИ в сфере образования будет определяться не только техническими возможностями и экономической целесообразностью, но и мировоззренческой позицией, влияющей на принятие соответствующих решений.

Ключевые слова: искусственный интеллект, сущность разума, функционализм, материализм, психофизический дуализм, интеллектуальная деятельность, образование, учитель

O. V. Loshchagin

*ARTIFICIAL INTELLIGENCE AS AN ALTERNATIVE TO A TEACHER:
PROMPTS ET CONTRA*

The paper supports the claim that the philosophy of artificial intelligence (AI) is «two steps» ahead of digital didactics, and one of the pressing and hotly debated issues at the intersection of philosophy, psychology and pedagogy is the question of replacing teachers with AI. The analysis of this issue in the context of various approaches to understanding the essence of intelligence reveals that the widespread implementation of AI in the education field will be influenced not only by technical capabilities and economic viability, but also by the worldview that guides decision-making in this domain.

Keywords: artificial intelligence, essence of the mind, functionalism, materialism, psychophysical dualism, intellectual activity, education, teacher

* Лощагин Олег Владимирович — кандидат биологических наук; аспирант, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; loshchagin@inbox.ru

Экспериментальная и инновационная деятельность в сфере образования осуществляется с учетом приоритетов научно-технологического развития государства [24], к которым, в том числе, относится создание и внедрение технологий искусственного интеллекта (ИИ). В связи с тем, что использование ИИ педагогами возможно только после разработки соответствующего программного обеспечения, можно утверждать, что цифровая дидактика, связанная с ИИ, идет вслед за IT-сферой. При этом философские исследования, касающиеся, в частности, вопросов онтологии и этики «сильного» ИИ проводятся до его появления. Поэтому, образно говоря, философия ИИ опережает «на два шага» педагогику ИИ. Вероятно, так и должно быть, поскольку, по выражению Ж. Маритена, «философ подобен маяку на рифах» [8], и анализ философских проблем позволяет обществу заранее подготовиться к новым вызовам. Это весьма актуально для системы образования по той причине, что участники образовательных отношений могут применять цифровые инновационные продукты как только они становятся доступны, тогда как для выработки системных управленческих решений необходимо время. Так, представление к защите дипломной работы, текст которой был сгенерирован нейросетью [16], показало неготовность высших учебных заведений к такого рода ситуациям. Учитывая поразительную быстроту развития компьютерных технологий, философское рассмотрение феномена ИИ является вполне обоснованным, даже если оно имеет футурологический характер, как, например, в случае обсуждения технологической сингулярности или сверхразумного ИИ. В данном контексте уместно вспомнить максиму, высказанную российской императрицей Екатериной II: «Управлять — значит предвидеть.»

Термин «искусственный интеллект», предложенный Д. Маккарти (в англоязычном варианте — «artificial intelligence»), подразумевает способность машин выполнять задачи подобно человеческому интеллекту [41]. К числу таких задач можно отнести создание изображений и текстов нейросетью в ответ на подсказки (англ. «prompts»). В связи с высокой популярностью ИИ-сервисов английское слово «prompt» быстро вошло в русский язык как «промпт» и «пропт». Осуществляя своеобразный диалог с ИИ с помощью промтов, в том числе с целью самообразования, пользователь является активно действующим субъектом, способным получать таким способом новые для себя знания. Поскольку ответы ИИ могут быть ошибочными (как, впрочем, и ответы любого человека), для анализа и оценки достоверности полученной информации необходимо критическое мышление. В данном контексте известное высказывание Р. Декарта «Cogito, ergo sum» приобретает особое звучание в эпоху ИИ, подчеркивая, что (собственное) мышление человека является ключевой характеристикой его существования.

Рассуждая о возможном применении ИИ в обучении и воспитании, целесообразно разделять формальное, неформальное и информальное образование. Последнее имеет спонтанный и неструктурированный характер, не предполагает целенаправленного освоения образовательных программ с последующей сертификацией, ориентировано на саморазвитие, самосовершенствование и повседневную жизнь. Наблюдая за новостями в социальных сетях и блогах, можно с уверенностью утверждать, что ИИ уже сейчас активно используется

в информальном образовании, причем данный процесс, по всей видимости, контролируется в основном разработчиками и провайдерами ИИ-сервисов, ответственными за этичность ИИ и качество больших данных для обучения нейросетей. Оживленную полемику вызывает вопрос о проникновении ИИ в область неформального и формального образования и последующей трансформации (вплоть до исчезновения) учительской профессии. Дискуссия о том, заменит ли ИИ учителя или нет, выходит далеко за рамки педагогики, поскольку она затрагивает проблему сущности как ИИ, так и человека, и находится на стыке целого спектра философских, психологических и педагогических дисциплин. Отправной точкой в рассуждениях на данную тему может служить функционализм, согласно которому интеллект определяется не через субстанцию, из которой он состоит, а через функции, которые он выполняет, и соответствующие психические состояния. Так, А. Тьюринг предложил свой критерий интеллекта, известный как тест Тьюринга. Он утверждает, что если машина способна общаться с человеком таким образом, что человеку не удастся определить, общается ли он с человеком или машиной, то данная машина обладает интеллектом [49]. М. Минский, один из основоположников исследований в области ИИ, развивал идею о том, что существенных различий в мышлении машины и человека нет, а интеллект состоит из многочисленных «агентов», каждый из которых выполняет свою функцию и взаимодействует с другими «агентами» [10]. Аналогично Минскому, Д. Деннет утверждал, что интеллект — это результат сложной иерархии функций и алгоритмов, которые могут быть реализованы на разных уровнях абстракции и в разных средах, включая искусственные [32].

При условии, если рассматривать педагога исключительно через призму выполняемых благодаря его интеллекту функций, то, как только это станет экономически выгодным и технически возможным, ИИ постепенно заменит учителя, и наивно полагать, что это может коснуться только рутинной работы. ИИ уже нашел широкое применение при организации адаптивного обучения, проведении оценочных процедур и предоставлении обратной связи обучающимся [44], и, по мере развития технологий, число таких примеров будет расти. Вполне возможно, что процесс внедрения ИИ в образовательные системы будет проходить неравномерно в различных странах и включать промежуточные этапы, при которых педагоги будут играть роль фасилитаторов, тьюторов, наставников и учебных инженеров. Вытеснения человека ИИ-системами вряд ли можно избежать, коль скоро отношение в обществе к учителю является по факту потребительским, сфера образования весьма затратной, а сама профессия теряет престиж. Снятие этических ограничений в этом случае станет возможным, если замену учителя на ИИ квалифицировать как решение проблемы дефицита педагогических кадров с помощью ИИ. Действительно, своего рода критерием убедительности функционализма в понимании сущности интеллекта может служить заметное изменение рынка труда в связи с развитием ИИ-технологий.

Следует подчеркнуть, что существующие недостатки современных моделей ИИ никоим образом не опровергают саму возможность создания «умных» образовательных организаций в будущем, в которых обучение шло бы в основном

благодаря ИИ. Появление усовершенствованных инновационных продуктов в данной области — вопрос времени: машины уже обыгрывают человека в шахматы и го, создают картины и пишут книги. То, что вчера казалось маловероятным, сегодня стало реальностью — ИИ показал свою эффективность: в производстве и логистике [4], в здравоохранении [22], в качестве инструмента для выявления угроз и управления процессами защиты информации [6], в маркетинговых исследованиях [2], в области экономики и финансов [19], в сфере искусства и развлечений [12], при разработке стратегий для улучшения спортивных результатов [23]. Во всех этих случаях ИИ демонстрирует способности к решению задач и обучению, что в некоторой степени подтверждает его соответствие определению интеллекта, принятому в рамках функционализма. Вместе с тем, повсеместное внедрение ИИ-технологий порождает множество этических и социальных вопросов [15, 17].

В рассуждениях об ИИ как альтернативе педагогу созвучным функционализму является материалистический подход к пониманию интеллекта, который акцентирует внимание на внутренних процессах, лежащих в основе умственной деятельности. В рамках этого подхода интеллект определяется не только способностью решать задачи и обучаться, но и наличием определенных структур и процессов в мозге или аналогичных системах [29]. Материализм (в широком смысле) можно рассматривать как своего рода парадигму, принятую подавляющим большинством современных ученых, разделяющих представления о том, что все психические явления, такие как восприятие, обучение и принятие решений, связаны с активностью нейронов и межнейронными связями [42]. Материалистические взгляды высказывали Демокрит, Эпикур, Д. Локк, Ж.-Ж. Руссо, Ф. Бэкон, К. Маркс, Ф. Энгельс, Л. Фейербах, Г. Спенсер, Г. В. Плеханов, А. И. Герцен, В. Г. Белинский, Н. А. Добролюбов, Н. Г. Чернышевский, С. Жижек, Б. Смит, Н. Хомский и другие философы. В частности, Г. Спенсер полагал, что интеллект и сознание человека возникают на основе материальных процессов, происходящих в мозге [47]. К. Маркс и Ф. Энгельс считали, что все нематериальное (идеи, мысли, сознание) является результатом таких процессов, как развитие человеческого мозга и общественных отношений [36]. Поскольку ИИ основан на материальных процессах, он может быть признан интеллектом в рамках его материалистической трактовки.

Хотя функционализм и материализм предоставляют концептуальную основу для объяснения динамики рынка труда в эпоху ИИ, они не дают исчерпывающего понимания интеллекта в целом и особенностей взаимодействия человека с ИИ в частности. В качестве альтернативы можно привести дуалистические и идеалистические представления о разуме, которые высказывались Анаксагором, Платоном, Аристотелем, Бл. Августином, Ф. Аквинским, Р. Декартом, Г. В. Лейбницем, И. Кантом, Г.В.Ф. Гегелем, В. С. Соловьевым, Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым, П. А. Флоренским, В. В. Розановым, К. Поппером, Д. Экклсом и другими мыслителями. Так, Р. Декарт считал, что интеллект невозможно искусственно воспроизвести, поскольку он связан с душой и непостижимым духовным миром [21, 31, 33, 37]. Г. В. Лейбниц соотносил интеллект с высшей степенью развития монад, обладающих способностью к сознанию, мышлению и самосознанию [5, 35]. Лейбниц не считал интеллект материальным, так как

его понятие монады предполагает нематериальность и непротяженность. Вместе с тем, философ признавал определенную связь между интеллектом и материей, но эта связь основывалась на принципе предустановленной гармонии и не предполагала прямого взаимодействия между ними.

И. Кант отрицал материальность интеллекта. Он утверждал, что человеческий разум может познавать явления, но не способен проникнуть в сущность вещей, которую он называл «вещь в себе». По мнению Канта, интеллект формирует наше восприятие реальности на основе врожденных категорий и принципов, которые не могут быть связаны с материальными процессами. Интересно, что Э. Брук интерпретирует агностицизм Канта по отношению к основаниям разума как функционалистскую концепцию [28]. Г.В.Ф. Гегель рассматривал интеллект и сознание как проявления абсолютного духа, который является высшей сущностью, объединяющей все аспекты реальности [3, 9]. В этом контексте интеллект можно понимать как не материальное, а скорее духовное и идеальное явление, как высшую ступень развития абсолютного духа, выражающую его способность к саморефлексии, познанию и творчеству.

Согласно Н. А. Бердяеву, интеллект является одним из аспектов духовного мира, и его нельзя считать чисто материальным явлением [1]. Он утверждал, что интеллектуальная деятельность человека имеет свои корни в духовном мире, и именно оттуда берут начало все идеи и понятия, которыми оперирует наш разум. Однако, по мере того как эти идеи проходят через призму материального мира, они становятся ограниченными и неполными, поскольку материя не способна передать всю полноту и глубину мира духовного. Похожие взгляды высказывал В. В. Розанов [18], который считал, что интеллект представляет собой некий симбиоз двух начал, где материя и дух взаимодействуют друг с другом, создавая единую систему.

По мнению К. Поппера, интеллект не является материальным, но и не полностью отделен от материального мира, так как взаимодействует с ним через мир сознания [45]. Он видел интеллект как результат взаимодействия различных аспектов реальности и активного процесса познания. Д. Экклс, лауреат Нобелевской премии по физиологии или медицине, выдвинул гипотезу о том, что сознание связано с мозгом, но является отдельной сущностью, которая не может быть полностью объяснена с помощью материальных процессов [34]. Он утверждал, что интеллект и сознание возникают благодаря сложному взаимодействию между мозгом и неким нематериальным аспектом, который он называл «ментальным».

Исходя из изложенного, в рамках дуалистического и идеалистического подходов интеллект и разум рассматриваются как нематериальные сущности, тесно связанные с духовным миром и, в силу данной причины, их искусственно создать невозможно. Из этого следует, что отношение к самой идее замены педагога, которому доверены дети, на ИИ может быть отрицательным в силу чисто мировоззренческих причин. В будущем, даже несмотря на технические возможности и экономическую целесообразность, широкого внедрения ИИ в сфере образования может не произойти из-за того, что он не будет признан настоящим интеллектом, каким бы совершенным и продвинутым с функциональной точки зрения он не был. Поэтому возможный протест общественности,

направленный против внедрения ИИ в обучение и воспитание подрастающего поколения, нельзя сводить к обычному сопротивлению инновациям — за ним могут стоять философские и, возможно, религиозные мотивы.

Помимо уже названных подходов к пониманию сущности интеллекта, проливающих свет на проблему замены учителя на ИИ, необходимо иметь в виду перспективу появления у ИИ сознания, что может значительно повлиять на отношение общества к ИИ в будущем. Так, М. Хайдеггер не считал разум материальным или нематериальным в классическом понимании этих терминов. Он критиковал традиционные философские понятия, такие как субстанция, сущность и материя, и вместо этого разрабатывал свою философию на основе понятий бытия и существования [25]. Вместо того чтобы делать различия между материальным и нематериальным, Хайдеггер фокусировался на идее бытия-в-мире, которая подразумевает, что понимание мира и нашего места в нем формируется через наши практические действия и опыт, а не через абстрактное понятие разума. Он подчеркивал, что человеческое бытие отличается от бытия других существ своей способностью задавать себе вопросы о смысле бытия и осмысливать свое существование. Эти представления можно рассматривать как основополагающие в контексте дискуссии о том, насколько возможно создать машину, которая будет способна осмысливать свое существование и обладать сознанием.

Вопрос о том, должен ли интеллект обладать сознанием, самосознанием и интроспекцией, является одним из центральных в философии ИИ и когнитивных наук, и на него нет однозначного ответа. Сократ утверждал, что неразумно не знать самого себя. Согласно его учению, интроспекция является ключом к мудрости и осознанию своего истинного «я» [14]. Х. Ортега-и-Гассет, утверждал, что человек есть «я и его обстоятельства» [13]. В этом смысле, ИИ может быть рассмотрен как совокупность алгоритмов и данных, которые определяют его «личность» и способность к интроспекции. Может ли ИИ обладать сознанием?

С одной стороны, сторонники функционализма, такие как Д. Деннет, полагают, что сознание и самосознание являются лишь результатом сложной системы функций и процессов, которые могут быть реализованы в разных системах, в том числе в искусственных [32]. В таком ключе, ИИ может обладать сознанием, если он будет способен выполнять все необходимые функции, аналогичные тем, что происходят в человеческом мозге.

С другой стороны, сторонники теории сознания, основанной на квалиа, такие как Ф. Джексон и Д. Чалмерс, признают, что сознание не может быть полностью объяснено функциональными процессами и сводится к субъективному опыту [30, 38]. В данном контексте, ИИ, не обладающий субъективным опытом, не может иметь сознания. Эта позиция не исключает самой возможности создания искусственного сознания в будущем, но делает этот процесс более сложным и проблематичным.

Еще одна важная концепция (носящая название «китайская комната»), связанная с вопросом сознания, была предложена Д. Серлем, который утверждал, что ИИ, даже если он способен обрабатывать информацию и решать задачи так же, как человек, не обладает сознанием, потому что не понимает смысла

своих действий [46]. Данный аргумент подразумевает, что сознание неотделимо от понимания, и интеллект без сознания не может считаться истинным интеллектом. Кроме того, если сознание является биологическим процессом, то ИИ, созданный на основе компьютеров, не может иметь сознания или моральных принципов. Это также означает, что ИИ может вести себя враждебно по отношению к человеку, так как он лишен моральных ограничений.

И. Кант считал, что человек способен познавать вещи лишь в пределах своего опыта и способностей восприятия. В этом смысле ИИ, обладая другими способностями и опытом, может иметь своеобразное сознание и идентичность, отличные от человеческих. Согласно Т. Нагелю, мы не можем представить себе сознание и опыт других существ, поскольку наш опыт и восприятие мира принципиально отличаются [43]. Следовательно, даже если ИИ может обладать своим собственным сознанием и идентичностью, то мы, люди, не в состоянии полностью понять их суть.

Ф. Ницше ставил вопрос о преодолении человеком самого себя и становлении сверхчеловека, который обладает совершенным самосознанием и волей к власти [11]. Возможно, сильный ИИ в будущем, развивая свои способности и преодолевая свои ограничения, сможет прийти к формированию своего «я» и идентичности, аналогично процессу становления сверхчеловека у Ницше. Следует отметить, что многие ученые и философы, такие как, например, Р. Курцвейл и М. Тегмарк, предполагают, что с развитием технологий и научных открытий в области нейронаук и когнитивных наук, создание искусственного сознания станет возможным [39, 48]. Они утверждают, что если мы сможем точно воспроизвести процессы, происходящие в человеческом мозге, то получим ИИ, обладающий сознанием и самосознанием.

Развитие ИИ и его потенциальное обладание сознанием и самосознанием может привести к возникновению новых философских проблем. Например, если сильный ИИ будет осознавать свое «я», необходимо ли его наделять правами и свободами, аналогичными человеческим? Поскольку творчество и воображение являются одними из ключевых характеристик интеллекта, то в какой мере искусственным системам присуще творчество?

А. Шопенгауэр делал акцент на том, что в основе творчества и воображения лежит воля к жизни [26]. В этом контексте можно сомневаться, что ИИ, не обладая волей к жизни, способен быть творческим. К. Ясперс, представитель экзистенциальной философии, подчеркивал, что творчество проистекает из границ ситуации человека, когда он сталкивается с неизвестным и бессознательным [27]. В этом смысле ИИ, не обладая бессознательным и не сталкиваясь с границами своего существования, не может быть творческим и иметь воображение. Однако, в рамках философии Ж.-П. Сартра, эти способности являются проявлением свободы выбора и самоопределения [20]. Если ИИ будет развиваться настолько, что сможет самостоятельно принимать решения и выбирать свои цели, то нельзя исключить, что у него могут появиться творческие способности и воображение.

А. Ф. Лосев развивал идею о том, что сознание связано с духовным миром и проявляется через символы, мифы и искусство [7]. В данном контексте ИИ не может обладать сознанием, воображением и творчеством, так как не яв-

ляется частью духовного мира, однако он может быть рассмотрен как некое выражение человеческого стремления к познанию и созданию новых форм жизни. Несмотря на то, что ИИ не может быть отнесен к живым системам в силу зависимости от человека и отсутствия биологической основы (предполагающей наличие биоорганических веществ), ему свойственны самоорганизация, адаптация и обучение, характерные для живых организмов. Действительно, нейронные сети, являющиеся одной из основных технологий ИИ, способны самостоятельно обучаться и адаптироваться к изменяющимся условиям. Это происходит благодаря процессу обратной связи и постоянной коррекции весов связей между искусственными нейронами. В контексте энактивизма, ИИ можно рассматривать как активного участника взаимодействия с окружающей средой и человеком, тем самым обогащая наше понимание когнитивных процессов и расширяя границы традиционных подходов к ИИ. Философы, такие как Ф. Варела и Е. Томсон, разрабатывали концепции автопоэзиса и структурной детерминации, которые подчеркивают важность самоорганизации и самообучения для живых систем [40, 50]. Эти идеи могут быть применены и к ИИ, например, при его использовании для управления роботами в реальной среде.

Таким образом, ответы на вопросы о сущности ИИ, его способностях к мышлению, самосознанию, творчеству и воображению зависят от выбранного философского подхода и концепции разума. Если одни философы и ученые считают, что ИИ может быть признан настоящим интеллектом и даже обладать сознанием и самосознанием, то другие утверждают, что он в принципе не может иметь тех же качеств, что и человеческий разум, поскольку не связан с духовным миром и не обладает волей к жизни. Говоря о замене педагога на ИИ, автор выразил свою личную позицию через название статьи, заменив латинское слово «pro» (за) на английское «prompts» и оставив «contra» (против), считая, что технологии должны облегчать труд учителя, но никоим образом не заменять человека, если речь идет об обучении и воспитании нового поколения людей. В любом случае, ИИ является выдающимся достижением, позволяющим нам глубже понять сущность разума и возможности его искусственного воспроизведения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Философия свободы. — М.: Юрайт, 2023. — 201 с.
2. Воеводина Е. И., Кваша В. А., Бурькин А. Д. Использование технологий искусственного интеллекта для решения маркетинговых задач // Мягкие измерения и вычисления. — 2023. — Т. 62. — № 1. — С. 20–27.
3. Гегель Г. В.Ф. Феноменология духа. — М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959. — 440 с.
4. Еремин Н. А., Селенгинский Д. А. О возможностях применения методов искусственного интеллекта в решении нефтегазовых задач // Известия Тульского государственного университета. Науки о Земле. — 2023. — № 1. — С. 201–211.
5. Зинковский С. А., Головина И. В. Монадология Готфрида Лейбница, философский персонализм и богословие личности // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. — 2020. — № 4 (32). — С. 112–136.

6. Исаков А. А. Искусственный интеллект и расследование киберпреступлений // Вестник науки. — 2023. — Т. 3. — № 5 (62). — С. 597–603.
7. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». — М.: ЯСК, 2021. — 695 с.
8. Маритен Ж. Философ в мире. — М.: Высшая школа, 1994. — 192 с.
9. Масленников Д. В., Любченко В. В. Теологическое и философское содержание учения Гегеля // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2019. — Т. 20. — № 4. — С. 159–173.
10. Минский М. Сообщество разума. — М.: АСТ, 2018. — 592 с.
11. Ницше Ф. В. Так говорил Заратустра. Рождение трагедии или эллинство и пессимизм. — М.: Юрайт, 2018. — 314 с.
12. Омелик А. А. Факторы влияния искусственного интеллекта на творческий процесс // Социология искусственного интеллекта. — 2023. — Т. 4. — № 1. — С. 52–63.
13. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о «Дон Кихоте». — Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1997. — 329 с.
14. Платон. Собр. соч в 4-х т. т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1993. — 528 с.
15. Преображенская К. В. Человек и человечность между эволюцией, нормой и перспективами трансгуманизма // Acta Eruditorum. — 2021. — № 37. — С. 84–87.
16. Резаев А. В., Трегубова Н. Д. Chat GPT и искусственный интеллект в университетах: какое будущее нам ожидать? // Высшее образование в России. — 2023. — № 6. — С. 19–37.
17. Рецова К. М. Трансгуманизм: закат эры гуманизма и культурная парадигма метамодерна // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2022. — Т. 23. — № 3–2. — С. 127–135.
18. Розанов В. В. Около церковных стен. — М.: Республика, 1995. — 558 с.
19. Саламова А. А., Федоровская И. Е., Васильев И. И. Роль искусственного интеллекта в финансах // Финансовые рынки и банки. — 2023. — № 1. — С. 63–68.
20. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. — М.: АСТ, 2012. — 925 с.
21. Слинин Я. «Мыслью, следовательно, существую» Декарта с точки зрения логики и феноменологии // HORIZON. Феноменологические исследования. — 2022. — Т. 11. — № 1. — С. 27–39.
22. Слободин Ю. В., Руденков М. П., Климович М. И. Искусственный интеллект в медицине. Опыт работы Центра с IT-компанией // Евразийский онкологический журнал. — 2021. — Т. 9. — № 3–4. — С. 291–300.
23. Стрига С. И. Искусственный интеллект в образовательной среде физической культуры // Психолого-педагогические проблемы безопасности человека и общества. — 2023. — № 1 (58). — С. 29–38.
24. Федеральный закон от 29.12.2012 № 273-ФЗ (ред. от 04.08.2023) «Об образовании в Российской Федерации» (с изм. и доп., вступ. в силу с 01.09.2023). Статья 20. Экспериментальная и инновационная деятельность в сфере образования.
25. Хайдеггер М. Бытие и время. — Харьков: Фолио, 2003. — 503 с.
26. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. В 2-х т. т. — Т. 2. — М.: Наука, 1993. — 671 с.
27. Ясперс К. Всемирная история философии. — СПб: Наука, 2000. — 272 с.
28. Brook A. Kant and the mind. — Cambridge: Cambridge University Press, 1994. — 327 p.
29. Bunge M. Blushing and the philosophy of mind // J. Physiol. Paris. — 2007. — № 101(4–6). — P. 247–256.

30. Chalmers D. J. Facing up to the problem of consciousness // *Journal of Consciousness Studies*. — 1995. — № 2 (3). — P. 200–219.
31. Demertzi A. et al. Dualism persists in the science of mind // *Ann. N. Y. Acad. Sci.* — 2009. — № 1157. — P. 1–9.
32. Dennett D. *Consciousness explained*. — London: Penguin Books, 1993. — 528 p.
33. Duncan G. Mind-body dualism and the biopsychosocial model of pain: what did Descartes really say? // *J. Med. Philos.* — 2000. — № 25 (4). — P. 485–513.
34. Eccles, J. C. Do mental events cause neural events analogously to the probability fields of quantum mechanics? // *Proceedings of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*. — 1986. — № 227 (1249). — P. 411–428.
35. Gennaro R. *Leibniz on consciousness and self-consciousness // New Essays on the Rationalists*. — Oxford: Oxford University Press, 1999. — P. 353–371.
36. Hands J. Marx, materialism and the brain: determination in the last instance? // *tripleC: Communication, Capitalism & Critique*. — 2018. — № 16 (2). — P. 588–597.
37. Hustvedt S. Philosophy matters in brain matters // *Seizure*. — 2013. — № 22(3). — P. 169–173.
38. Jackson F. Epiphenomenal qualia // *The Philosophical Quarterly*. — 1982. — № 32 (127). — P. 127–136.
39. Kurzweil R. *The singularity is near: when humans transcend biology*. — New York: Viking Penguin, 2005. — 602 p.
40. Maturana H. R., Varela F. J. *The tree of knowledge: the biological roots of human understanding*. — Boston, MA: Shambhala Publications. — 1992. — 272 p.
41. McCarthy J., Minsky M., Rochester N., Shannon C. A Proposal for the Dartmouth summer research project on artificial intelligence // *AI Magazine*. — 1955. — Vol. 27. — № 4 — P. 12–14.
42. Mills J. Five dangers of materialism // *Genet. Soc. Gen. Psychol. Monogr.* — 2002. — № 128 (1). — P. 5–27.
43. Nagel T. What is it like to be a bat? // *Philosophical Review*. — 1974. — № 83 (4). — 435–450.
44. Niemi H., Pea R. D., Lu Y. *AI in learning: designing the future*. — Switzerland: Springer, 2023. — 344 p.
45. Popper K., Eccles J. *The self and its brain: an argument for interactionism*. — Berlin: Springer-Verlag, 1977. — 597 p.
46. Searle J. R. Minds, brains, and programs // *Behavioral and Brain Sciences*. — 1980. — № 3 (3). — P. 417–424.
47. Smith C. U.M. Herbert Spencer: brain, mind and the hard problem // *Brain, mind and consciousness in the history of neuroscience*. — Netherlands: Springer, 2014. — P. 125–145.
48. Tegmark M. *Life 3.0: being human in the age of artificial intelligence*. — New York: Alfred A. Knopf, 2017. — 364 p.
49. Turing A. M. Computing machinery and intelligence // *Mind*. — 1950. — № 236. — P. 433–460.
50. Varela F. J., Thompson E., Rosch E. *The embodied mind: cognitive science and human experience*. — Cambridge, MA: MIT Press. — 1991. — 308 p.

DOI 10.25991/VRHGA.2023.4.4.017

УДК 1 (091)

*И. О. Загашев, Ю. С. Исаченко, О. Г. Чупракова**

НРАВСТВЕННО-ПРАВОВАЯ СОЦИАЛИЗАЦИЯ МОЛОДЕЖИ В КОНТЕКСТЕ ЦЕННОСТНО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕДАГОГИКИ

В статье анализируется образ цели ценностно-культурологической педагогики, который определяется как духовная и нравственно-правовая социализация молодежи. Целостность личности молодого человека задается представлением о целостности культуры. Опыт погружения человека в культуру формирует у него установку на отношение к традиционным ценностям, закрепленным в нравственных и правовых нормах, как на ориентир в системе социальных отношений.

Ключевые слова: ценностно-культурологическая педагогика, социализация, нравственность, государство, право, ценности.

*I. O. Zagashev, Yu. S. Isachenko, O. G. Chuprakova
MORAL AND LEGAL SOCIALIZATION OF YOUTH
IN THE CONTEXT OF VALUE-CULTURAL PEDAGOGY*

The article analyzes the image of the goal of value-cultural pedagogy, which is defined as the spiritual, moral and legal socialization of youth. The integrity of a young person's personality is determined by the idea of the integrity of culture. The experience of immersing a person in culture shapes his attitude towards traditional values, enshrined in moral and legal norms, as a guideline in the system of social relations.

Keywords: value-cultural pedagogy, socialization, morality, state, law, values.

* Загашев Игорь Олегович, проректор по среднему профессиональному образованию, старший преподаватель, Русская христианская гуманитарная академия; igzagashev@mail.ru

Исаченко Юрий Семенович, кандидат педагогических наук, доцент, директор Центра содействия занятости студентов и трудоустройству выпускников Брянского государственного университета имени академика И. Г. Петровского; yur-isachenko@yandex.ru

Чупракова Ольга Георгиевна, магистрант Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского; viracol11@mail.ru

Идея ценностно-культурологической педагогики была предложена профессором Д. К. Богатырёвым и реализована в модели целостного образования, ориентированного на формирование, соответственно, целостной личности. Педагогический идеал такого образования противостоит образу «фрагментарной» личности. Таким образом, закладывается глубокий понятийный контекст, ориентированный на гуманистические идеалы философии Нового времени, включая идеи Георга Вильгельма Фридриха Гегеля о духовной личности, идею Карла Маркса о преодолении отчуждения человека от своей родовой сущности, учение Мартина Хайдеггера о возвращении человека в лоно истинного бытия, идею Герберта Маркузе о современном «одномерном человеке».

Столь масштабная постановка вопроса о целевом векторе ценностно-культурологической педагогики не позволяет ограничить задачи образовательного процесса только трансляцией определенного комплекса знаний и «компетенций». Она предлагает понимание результата этого процесса в качестве образа личности, гармонично вписанной в ткань общественных отношений, т. е. «социализированной» личности.

Об этапах воздействия образования на личность как элементах процесса ее социализации, по сути, и ведет речь Д. К. Богатырёв: «Всякое образование нацелено на изменение образа (формы, способа, структуры) человеческой жизни: профессиональных действий, поведения в обществе, мышления. Во всех уровнях и формах образования присутствуют все указанные элементы, но в разных пропорциях. Важнейшей задачей начального и общего образования является прививка социальных навыков и стереотипов, на них наслаиваются социальные, гуманитарные, научные, профессиональные компетенции. Среднее профессиональное образование требует научения действиям, преимущественно шаблонным, умению решать задачи в рамках моделей, не сильно задумываясь при этом о самой модели. На уровне высшего образования изучается и осмысливается сама модель, что в конечном счете должно приводить к ее усовершенствованию или замене. Высшее образование предполагает изменение мышления, то есть работу с гештальтами, а не только с элементами» [5, с. 69–70].

Подобная комплексная система «субъект образования — личность — общество» непосредственно соотносима с тем, что в классической социологии образования понималось под процессом социализации. Само понятие социализации личности ввел в дискурс социологии и педагогики на рубеже XIX–XX вв. Эмиль Дюркгейм в рамках своей «науки о воспитании». В дальнейшем его развивали такие видные ученые как Макс Вебер, Пауль Тиллих, Теодор Литт и Юрген Хабермас [10, с. 14–18]. Значение ценностного измерения социализации личности показал Макс Шелер, наиболее полно разработавший в XX веке понятие ценностей. М. Шелер оказал глубокое теоретическое влияние на формирование концептуальной базы ценностно-культурологической педагогики, поскольку именно он сумел завязать в концептуальный узел несколько линий развития аксиологической проблематики в классической философии [4, с. 4, 12].

С этих позиций социализация предстает прежде всего как совокупность процессов усвоения человеком нравственных ценностей общества и процессов деятельного «присвоения» им ценностной сущности государственности.

Если только следовать пониманию Гегелем ценностной природы государства, согласно которому, «государство — не механизм, а разумная жизнь самосознающей свободы, система нравственного мира» [7, с. 299].

Первую группу процессов социализации можно определить как нравственную, вторую — как правовую социализацию личности. Учитывая внутреннюю единство норм нравственности и норм права, основанное на их общей ценностной природе, можно вести речь о едином процессе нравственно-правовой социализации личности. Понятие нравственно-правовой социализации уже утвердилось в отечественной социологической, психологической, юридической и педагогической литератур [1, с. 140–142]. Хотя нужно оговорить, что одни только нравственные и правовые ценности не исчерпывают все содержание целей ценностно-культурологической педагогики, которые имеют и безусловное духовное измерение.

Интерииоризация нравственно-правовых ценностей, осуществляемая в рамках целеориентированного образовательного процесса, дает возможность представителям молодого поколения сформироваться в качестве субъектов межличностных отношений на основе идеи свободы, в качестве субъектов семейных отношений — на началах любви, в качестве субъектов гражданских и политических отношений — на основе общенациональных традиционных ценностей. Думаем, что с таким подходом можно соотнести идею Платона о единстве справедливости человека и справедливости государства и о том, что справедливым человек может быть только в справедливом государстве; а также мысль Аристотеля о том, что «человек есть существо социальное» и в качестве такового он является продуктом воспитания в соответствии с этосом полиса.

В Новое время идею формирования человека как полноценного члена общества и участника общественных отношений рассматривали представители неогуманистической педагогики рубежа XVIII–XIX вв.: Й. А. Эрнести, Хр. Г. Гейне, В. Гумбольдт, Ф. Нитхаммер и др. Педагоги-неогуманисты подчеркивали, что эта цель достигается, во-первых, при педагогическом воздействии на личность молодого человека одновременно средствами воспитания и средствами образования в рамках единого воспитательно-образовательного процесса, а во-вторых, само это единство воспитания и образования, а также его гуманистические и социализаторские идеалы достигаются за счет фокусировки образовательного процесса на феномен культуры. Сама культура понималась ими как целостность всех социальных и духовных явлений и отношений общества, погружаясь в которую, человек становится ее полноценным членом. В качестве такого рода образца культуры, в которую следует погрузить молодого человека с тем, чтобы вернувшись на почву культуры национальной, он стал бы понимать ее рефлексивно, педагоги-неогуманисты указывали на культуру античную [8, с. 158–164].

В продолжение классической традиции современная ценностно-культурологическая педагогика также ориентируется на опыт погружение человека в культуру во всей ее целостности, что формирует у него понимание культуры как ценности и установку на отношение к традиционным ценностям как ориентир в системе социальных отношений. Д. К. Богатырёв подчеркивает, что ценностные установки формируются у молодого человека

в процессе педагогического воздействия на него через «отрасли гуманитарного знания, в которых событиям соответствует история, художественным образам — литература и искусство, идеям и понятиям — философия, а символам, выстраивающим отношения к Абсолютному, — религиоведение и теология. Эти аспекты построения и восприятия культуры как целого должны в идеале дополнять друг друга... Сказанное проясняет «культурологичность» нашей модели, а для усвоения её аксиологической составляющей требуется обзор ее ближайших философских предпосылок [5, с. 71].

Социализирующее воздействие ценностно-культурологической педагогики будет тогда в полной мере эффективным, когда мы сможем четко определять то аксиологическое содержание, которое должно стать объектом интериоризации со стороны молодого человека в процессе его адаптации к межличностным и гражданским отношениям, сложившимся в обществе. Общим ориентиром здесь могут быть правовые документы, закрепляющие комплекс ценностей, наиболее значимых для стабильности социальных процессов и для процессов нравственно-правовой социализации молодежи в обществе, и составляющие основу современной образовательной политики России как инструмента социализации молодежи [6, с. 73–78].

Так, в июле 2020 года была утверждена «Стратегия национальной безопасности Российской Федерации», в которой было указано на необходимость укрепления традиционных ценностей. К ним была отнесена семья, а также приоритет духовного над материальным, защита человеческой жизни, прав и свобод человека, созидательный труд, служение Отечеству, нормы морали и нравственности, гуманизм, милосердие, справедливость, взаимопомощь, коллективизм, историческое единство народов России, преемственность истории нашей Родины. В «Стратегии развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года» были созвучно указаны такие ценности, как человеколюбие, справедливость, честь, совесть, воля, личное достоинство, вера в добро и стремление к исполнению нравственного долга перед самим собой, своей семьей и своим Отечеством.

9 ноября 2022 года Президент Российской Федерации В. В. Путин подписал Указ № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей», в котором было на правовом уровне закреплено само понятие традиционных ценностей. Они определены как ценности, формирующие мировоззрение граждан Российской Федерации, как нравственные ориентиры, передаваемые от поколения к поколению, которые лежат в основе российской идентичности и культурного пространства страны. В Указе также определен ряд традиционных ценностей, в который включены: «жизнь, достоинство, права и свободы человека; патриотизм, гражданственность, служение Отечеству и ответственность за его судьбу; высокие нравственные идеалы, крепкая семья; созидательный труд, приоритет духовного над материальным; гуманизм, милосердие, справедливость; коллективизм, взаимопомощь и взаимоуважение; историческая память и преемственность поколений, единство народов России».

Основу системы нравственно-правовых ценностей российского общества составляют конституционные ценности, которые представляют собой «идеи,

явления или социально значимые обстоятельства, закрепляемые в последующем в конституции (или же приравниваемых к ней иных правовых документах), выступающие в качестве ориентирующих положений, предопределяющих содержание норм текущего законодательства» [2, с. 76]. Важным элементом процесса правотворчества является своего рода «конституционализация» нравственно-правовых ценностей, закрепляющая сложившийся в обществе ценностный консенсус — своего рода аналог общественного договора. Это могут быть ценности, общие для большинства современных государств — такие как правовая свобода, собственность, общественный порядок и государственная безопасность. А также особые ценности, являющиеся традиционными именно для народа, образующего данное конкретное государство.

В идеале, на уровне норм-принципов, норм-целей, норм-задач Основного Закона должна закрепляться система ценностей, разделяемая безусловным большинством общества. Такого рода консенсус вырабатывается в длительном процессе исторического народа и закрепляется его традициями. Поэтому конституционные ценности должны максимально совпадать с традиционными ценностями общества, что также не может быть каким-то раз и навсегда продуманным и зафиксированным решением. Причиной тому — и невозможность точного теоретического воспроизведения объективного характера общественных процессов и общественного правосознания, и постоянная текучесть и изменчивость последних. Отсюда — необходимость периодических конституционных реформ.

В этом смысле особенно показательна российская конституционная реформа 2020 года, основное значение и новизна которой состояла именно в отражении возрастающей роли аксиологической составляющей российской правовой системы. Это соответствует прогрессивному направлению развития права и государственно-правовых институтов в современном многополярном мире: «В мире широко утверждается «ценностное» правопонимание, более глубокое представление о национальной и конституционной идентичности в современную эпоху, новые концепции «многоуровневого» мирового правопорядка. Государства формируют новые стратегии развития на основе поиска собственной социокультурной, национальной и конституционной идентичности, равноправия культур, появляются оригинальные концепты соразмерности универсальных и национальных ценностей» [9, с. 408].

В итоге, Основной Закон, дающий легитимность всем правовым нормам, обеспечивает защиту не только прав личности, но также защиту социально-нравственных и социально-правовых ценностей: семьи, государственного суверенитета, веры, нравственных традиций, истории народа, которые теперь также входят в комплекс российских конституционных ценностей.

Однако здесь нужно учесть, во-первых, то, что нормативная база содержит лишь общее указание на комплекс традиционных ценностей и потому может служить только некоторым ориентиром. Мера конкретизации содержания традиционных ценностей зависит от уровня духовной зрелости каждого субъекта и объекта социализирующего воздействия. От педагога она требует глубокого познания и опыта постоянного осмысления наследия мировой классической и русской философии, классической литературы, текстов бого-

словеского характера. Таким образом, речь идет и о развитии личности, и одновременно о совершенствовании механизмов образовательного воздействия на нее на основе тех идеалов, которые формирует философия, педагогическая наука, теология [3, с. 26–33].

Во-вторых, говоря о законодательной защите традиционных ценностей, нельзя забывать о том, что основным субъектом и объектом защиты традиционных ценностей в системе социальных отношений все же является человек, личность. В процессе социализирующего воздействия, которое оказывается на личность молодого человека в образовательном пространстве, формируемом в соответствии с принципами ценностно-культурологической педагогики, важно донести до него понимание личной ответственности за традиционные ценности, за сохранение и воспроизводство содержания и форм национальной культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абдулкимов Н. А. Нравственно-правовая социализация индивида в обществе // Молодой ученый. 2018. № 10 (196). С. 140–142.
2. Авдеев Д. А. Конституционно-правовые ценности: понятие, виды и иерархия // Вестник Тюменского государственного университета. Социально-экономические и правовые исследования. 2020. Том 6. № 2 (22). С. 73–91.
3. Богатырёв Д. К. Образование, просвещение, теология. Опыт Санкт-Петербурга // Глобальные вызовы современности и духовный выбор человека. Сборник статей. XXXI Международные Рождественские образовательные чтения (региональный этап). Санкт-Петербург, 2023. С. 26–33.
4. Богатырёв Д. К. Религии и идеологии. — СПб: Русская христианская гуманитарная академия, 2019.
5. Богатырёв Д. К. Ценностно-культурологическая педагогика и ее возможности в условиях современности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Психологические и педагогические науки. 2020. Т. 1. № 1. С. 69–81.
6. Галкина Г. М. Образовательная политика в современной России как один из инструментов политической социализации молодежи // Ученые записки ИУО РАО. 2020. № 3 (75). С. 73–78.
7. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990.
8. Исаченко Ю. С. Античная культура как ценностный идеал в немецкой философии образования рубежа XVIII–XIX вв. // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Психологические и педагогические науки. 2022. Т. 23. № 3–1. С. 158–165.
9. Хабриева Т. Я. Конституционная реформа в России: в поисках национальной идентичности // Вестник Российской академии наук. 2020. Т. 90. № 5. С. 403–414.
10. Iking G. Sozialisation und Recht. Bonn, 1982.

*С. В. Герасимова, Е. С. Пак**

«МОЦАРТ И САЛЬЕРИ» А. С. ПУШКИНА КАК МОДИФИКАЦИЯ ЖАНРА МИСТЕРИИ

Обозначив основные доминанты исследования маленькой трагедии Пушкина «Моцарт и Сальери», исследователи отмечают как черты сходства ее с мистерией, так и черты отличия. Методология исследования основана на герменевтическом анализе основополагающего соотношения между сакральными логосами культуры и их профанными двойниками — архетипами, что формирует уникальность ее кода. Частью, определяющей целое культуры, прежде всего, является ее сакральный код. С отсылкой к исследованиям М. А. Дударевой делается вывод о связи русского сакрального кода с апофатикой, выдвигается гипотеза о влиянии на него учения о кенозисе. Профанный код культуры не только противостоит сакральному коду, но и определяется им. Как и в мистериях, сюжет маленькой трагедии задан логосами мученичества и благодати. Моцарт соотнесен со страдающим Христом и его библейским прототипом — Авелем. Библейскими аналогами Сальери являются Иуда и Каин. Тема яда сближает его со змеем-искусителем. В отличие от современной драмы, в мистерии соединены комическое и трагическое начало. Пушкин модифицирует жанр мистерии. У него комический пафос соотнесен с положительным героем, на которого также спроецированы мифологемы Орфея и гомерического смеха. Делается вывод о том, что Моцарт воплощает мистериальные логосы на языке архетипов.

Ключевые слова: Мистерия, Пушкин, Достоевский, логос, архетип, Авель, Орфей, Дионис, комическое, юродивый

S. V. Gerasimova, E. S. Pak

«MOZART AND SALIERI» BY A. S. PUSHKIN AS A MYSTERY

Having outlined the main dominants of the study of Pushkin's little tragedy «Mozart and Salieri», the researchers note both the features of its similarity with the mystery, and the

* Герасимова Светлана Валентиновна, кандидат филологических наук, доцент кафедры лингвистики и межкультурной коммуникации Института славянской культуры Российского Государственного университета им. А. Н. Косыгина; metanoik@gmail.com

Пак Елена Сергеевна - кандидат культурологических наук, лингвист, доцент кафедры лингвистики и межкультурной коммуникации Института славянской культуры Российского Государственного университета им. А. Н. Косыгина; pak-es@rguk.ru

features of its' differences. The research methodology is based on the hermeneutic analysis of the fundamental relationship between the sacred logos of culture and their profane counterparts — archetypes, which forms the uniqueness of its code. The part that defines the whole of a culture is, first of all, its sacred code. While referencing to the research of M. A. Dudareva a conclusion about the apophatic essence of the Russian sacred code was made, and then a hypothesis about the dominance of the doctrine of kenosis in it was put forward. The profane code of culture not only opposes the sacred code, but is also determined by it. The plot of the little tragedy is given by the logoi of martyrdom and grace as in the mysteries. Mozart is correlated with the suffering Christ and his biblical prototype, who is Abel. Biblical counterparts of Salieri are Judas and Cain. The theme of poison brings him closer to the serpent-tempter. The mysteries unlike modern drama combine comic beginning and tragic one. Pushkin modifies the mystery genre. His comic pathos is correlated with a positive hero, whom the mythologemes of Orpheus and Homeric laughter are also projected on. It is concluded that Mozart embodies the mysterial logoi in the language of archetypes.

Keywords: Mystery, Pushkin, Dostoevsky, logos, archetype, Abel, Orpheus, comic, holy fool.

ЦЕНТРАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ

Изучением маленькой трагедии «Моцарт и Сальери» А. С. Пушкина занимались многие поколения филологов. С момента гибели поэта вышло 15 полных собраний сочинений, а шестнадцатое продолжает издаваться поныне. Среди выдающихся исследователей, рецензентов, комментаторов и редакторов пушкинского наследия в этих собраниях сочинений выступили В. Г. Белинский, С. Е. Раич, С. П. Шевырев, Н. А. Полевой, П. Н. Сакулин, С. М. Бонди, Б. В. Томашевский, Ю. Н. Тынянов, Д. Д. Благой и др. Особый вклад в изучение языка Пушкина внес В. В. Виноградов. «Моцарту и Сальери» посвятили статьи философы: С. Булгаков, Вс. Иванов, Л. Шестов.

Современное понимание маленькой трагедии А. С. Пушкина «Моцарт и Сальери» зиждется на концепции М. П. Алексеева, который полагает, что в основе пушкинского замысла «Моцарта и Сальери» [21] лежит представление о романтическом гении, восходящее к труду В. Ваккенродера и Л. Тика «Об искусстве и художниках. Размышления отшельника, любителя изящного, изданные Л. Тиком», из которого Э. Т. Гофман, восхищенный «Достопримечательной музыкальной жизнью художника Иосифа Берглингера», переведенной С. П. Шевыревым, и другие немецкие романтики, заимствовали поэтическую идею гения. Для Берлингера музыка — это и священнодействие, и математически точная наука. Пушкин преобразил эту идею, создав на ее основе как образ Моцарта, так и Сальери [1, с. 539–540]. Если И. Берлингер в произведениях Л. Тика и Э. Т. Гофмана шел к гениальности через постижение ремесла и скорбел от того, что в основе трепетной гармонии лежит математическая точность, то Сальери гордится этим, в результате чего под пером Пушкина он утрачивает черты романтика, которые переходят к Моцарту. Сальери становится классицистом, противостоящим Моцарту-романтику. Именно так воспринимает центральный конфликт трагедии Г. А. Гуковский, свидетельствующий, что Сальери — «рационалист и скептик, смеющийся над мечтами, предчувствиями,

романтическими порывами духа» [11, с. 306]. В. Г. Белинский видел суть конфликта в противостоянии гения и таланта. Гершензон — закона и благодати, поскольку «случайному или произвольному определению «неба» человеческое сознание противопоставляет свой закон», — закон справедливости, или, что то же, разумной причинности» [8, с. 114].

Связь Моцарта с романтизмом подчёркивает и В. Э. Вацуро, свидетельствуя о влиянии на замысел А. С. Пушкина эссе немецких романтиков — «Это знаменитая книга Вакенродера и Тика «Об искусстве и художниках», переведённая как раз в... кружке «Московского вестника», — в кружке молодых эстетиков-любомудров, интересовавшихся живописью, музыкой, литературой...» [4].

Именно с этим кружком и с Шевыревым сближается Пушкин, вернувшись в Москву: «В декабре 1826 г. в доме А. С. Хомякова был заключен союз Пушкина с любомудрами. Пушкин напечатает в журнале 33 стихотворения, включая отрывок из «Бориса Годунова» и др. В письме от 1 июля 1826 г. к М. П. Погодину поэт дал восторженный отзыв о журнале: «Московский Вестник... первый единственный журнал на Святой Руси» [5, с. 238]. Но со временем Пушкин разоидется с любомудрами во взглядах: «Здесь можно видеть еще один полемический выпад против «Московских юношей» — представителей круга «Московского вестника», пропагандировавших взгляд на математику как «Необходимое условие всех наук», или «закон мира» <...> и охотно прибегавших в своих статьях к математическим метафорам. Полемизируя с одним из «Исторических афоризмов» М. П. Погодина, пытавшегося дать алгебраическое описание исторического процесса, Пушкин в заметке «О втором томе «Истории русского народа» Полевого» (1830) записал: «... провидение — не алгебра...» (Акад. Т. 11. С. 127). См.: Мазур Н. Н. Пушкин и «Московские юноши». С. 84–85» [2, с. 797]. Вступая в спор с любомудрами, Пушкин лишает Моцарта искушенности в математике, характерной для композитора Берглингера [3, с. 106], наделяя своего героя той способностью творить по наитию и под воздействием благодати, которая доминирует при описании гениальных художников [3]. Вместе с тем, «сравнение Моцарта с херувимом, возможно, навеяно стихотворением С. П. Шевырева «Преображение»» [2, С. 804].

Долинин А. А. отмечает, что первые биографы Моцарта «подчеркивали контраст между его возвышенной творческой натурой и эксцентрическим бытовым поведением» [13, с. 35], что выразилось в готовности Моцарта забавляться фальшивым звучанием скрипки в руках слепца.

Наиболее полный каталог возможных интерпретаций «Моцарта и Сальери» представлен в 7 томе незаконченного двадцатитомного собрания сочинений А. С. Пушкина, где читаем: «Сальери сближали и с Каином Байрона, подчеркивая при этом, что богоборчество является главным мотивом действий пушкинского героя (Строев В. «Моцарт и Сальери» Пушкина // Столица и усадьба. 1916. № 67. С. 11). <...> Сальери в первом своем монологе предстает как «новый Каин» — старший сын из евангельской притчи о блудном сыне, позавидовавший брату, незаслуженно с его точки зрения одаренному отцом <...> в трагедии скорее ветхозаветный, чем новозаветный архетип <...> Сальери совершает убийство «из-за благодати небесной» (Винокуров Е. Заметки о Пушкине // ВЛ. 1974. № 1. С. 233–234; о гении Моцарта как даре Божественной благодати

см. также: Иванов Вяч. Два маяка // Иванов Вяч. Собр. соч. Брюссель, 1987. Т. 4. С. 332–335; Непомнящий 1999. с. 315)». [2, с. 791]. М. Гершензон и Ю. М. Тынянов указывали на Катенина как на прототип Сальери [2, с. 794].

Из наиболее важных интерпретаций, не вошедших в комментарии, отметим сопоставление воззрений Пушкина с кантовской философией. Так, Л. А. Калинин отмечает, что Пушкин перерос идеалы Просвещения и романтизма и обратился к «Критике способности суждения» и «Антропологии с прагматической точки зрения» И. Канта. Если для просветителей XVIII в. гениальность — естественное свойство людей, то для Канта «гениальность есть свойство не природы, а свободы. <...> Необычность же свободы гения в том, что она — такая свобода — всегда ориентирована на конечную цель существования человечества» [15, с. 147].

Наконец, отметим, что лауреатом премии журнала «Вопросы литературы» за 2014 год стала Марина Кузичева, автор статьи «Пушкин и Моцарт: к вопросу о родстве поэтик», воспроизводящая музыкальную атмосферу Петербурга и Москвы пушкинского времени, развивающая тему не только музыкальности и полифонизма маленькой трагедии, но и «Закона и благодати»: «Если характеризовать персонажей пьесы словами о законе и благодати, как это делает М. Косталевская, то благодать здесь именно не отменяет закон, но добавляет еще одно, недоступное логике измерение» [16]. Моцарт и Сальери предстают как два равноправных голоса, причем способность Моцарта мыслить музыкальными фразами сопоставлена с поэтикой Пушкина: «Глубокое родство этих двух художественных систем коренилось в задаче: в поиске нового, универсального, синтетического языка. Такой язык должен был наиболее полно выразить динамическую картину мира, охватив и примирив еще актуальные стилистические слои прошлого и динамику настоящего, для выражения идеи «всечеловеческой универсальности», обнимающей и превосходящей сложность и изменчивость человеческой души» [16].

ЦЕЛЬ И ГИПОТЕЗА ИССЛЕДОВАНИЯ, НОВИЗНА

Опираясь на достижения литературоведения, авторы статьи ставят перед собой цель проанализировать специфику жанра маленькой трагедии «Моцарт и Сальери» А. С. Пушкина, систематизировав ее мистериальные логосы и их сниженные и даже травестийные варианты — мифологемы и архетипы. Для этого необходимо решить две важнейшие задачи: соотнести сакральные логосы с мифологемами архетипами в трагедии и отметить мотивы и образы, сближающие текст Пушкина с концептами закона и благодати, восходящими к Библии и торжественной проповеди св. Илариона Киевского «Слово о законе и благодати», а также с мистериями.

С момента своего зарождения драма носила религиозный характер. Античная трагедия, с точки зрения самих греков, была религиозной драматической поэзией, то есть на нашем языке — мистерией. Теорикон — деньги, выдававшиеся из казны — афиняне получали, чтобы посетить театр (со времен Перикла) и религиозные праздники (с 395 г.), поскольку именно драматические поэты

Греции помогали народу преодолеть духовный, нравственный и религиозный кризис, который переживало общество [17, с. 200–201]. Подобно античным трагедиям, средневековые мистерии, миракли и моралите укореняли в народном сознании религиозные сюжеты, ценности, заповеди.

Универсальная связь драмы и религии отразилась и в пушкинском шедевре «Моцарт и Сальери», поэтому в основе нашего герменевтического подхода будет соотнесение сакральных библейских логосов, с одной стороны, и их травестийных двойников, мифологем и архетипов — с другой. Одни и те же концепты на высоком уровне сакральных логосов и на низком, порой травестийном уровне архетипов, мифологем и двойников логосов будут иметь разные воплощения. Соотношение логосов и архетипов исследуется нами в статье «Архетип и логос печи и камина» (Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. 2019. Т. 10. № 2. С. 353–372) и в других статьях, где даны развернутые определения терминам «логос» и «архетип». Обобщая ранее сказанное, отметим, что логос и архетип соотносимы с платоновскими идеями и их материальными воплощениями. Однако логос и архетип встречаются на всех уровнях иерархической структуры культуры: от рационального и бытового, до бессознательного. Если логосы структурируют сакральный ум, то архетипы — плотский разум. Человек проецирует на культуру собственную структуру, в которой ведут напряженный диалог ум и плоть, то смеющаяся, то плачущая, то подчиняющаяся разуму, то бунтующая против него. Структура логосов образует сакральной код культуры, ее богословский потенциал, определяющий сакральный быт, сакральную символику и образность. У логосов есть двойники — архетипы, причем травестирование — лишь один из вариантов двойничества. Как Адам пал и разбился, так и культурный логос — пал и разбился на множество своих двойников. Пронизывая бессознательное и подсознательное, эмоциональное и телесное в человеке, его профанный, обыденный, научный, но не сакральный ум, архетипы формируют несакральный (условно называемый профанным) код культуры: ее мифы и мифологемы, сюжеты фольклора, структурируют игру воображения и мифопоэтическую образность, проецируются на формы повседневного быта и поведения людей, на достижения науки и цивилизации. Логос может присутствовать в профанной культуре в бесконечно малых «гомеопатических» дозах, которых достаточно для того, чтобы он мог оказать воздействие на мир. Профанный код может быть агрессивен по отношению к сакральному, но даже в этом случае зависим от него. Диалог между логосами и архетипами, сакральным и профанным кодом культуры, определяет ее личностную уникальность.

В данной статье выдвигается гипотеза, объясняющая специфику жанра маленькой трагедии «Моцарт и Сальери» Пушкина, рассматриваемой здесь как модифицированная мистерия. Модификация состоит в том, что мистериальный сюжет, действующими лицами которого будут персонификации *Закона* и *Благодати* или герои-вариации на образы Каина и Авеля, реализован на уровне мифологем и архетипов. В результате трансформации библейского сюжета и его логосов в мифологемы оказывается возможным проникновение смеховой культуры в сферу положительного героя, что не характерно для мистерий.

Драма «Моцарт и Сальери» представляет собой модификацию жанра мистерии, соединяющую в себе библейские идеи, и их воплощение на языке мифологем и архетипов, и сопутствующее им смеховое начало.

Маленькая трагедия «Моцарт и Сальери» хорошо изучена в контексте библейских идей и образов. Новизна нашей работы состоит именно в предположении, что Пушкин в образе Моцарта персонифицирует не благодать и создает вариацию не на образ Авеля, а работает с мифологемами и архетипами, соотносимыми с библейскими идеальными образами и логосами. Абель в святоотеческой традиции воспринимается как библейский прообраз Христа. Моцарт у А. С. Пушкина — это страдающий и смеющийся Дионис, указывающий на Христа в той мере, в какой мифологема и архетипы могут быть соотнесены с логосами Библии. Данная проблема лежит также в сфере исследования трансформаций мифологической и фольклорной традиций в поэтике Пушкина [6, 7]. Это означает, что поэт всегда творчески перерабатывал то, что есть и было в фольклоре и мифе, вступая в спор с традицией, извлекая имагинативный Абсолют из мифа [9].

Итак, наша гипотеза состоит в том, что драма «Моцарт и Сальери» представляет собой модификацию жанра мистерии, соединяющую в себе библейские идеи, и их воплощение на языке мифологем и архетипов, и сопутствующее им смеховое начало.

Рассмотрим драму «Моцарт и Сальери» как производную от сакрального и профанного кода русской культуры и мистерийные логосы этой драмы.

Литературоведческий анализ сакрального кода требует использования лексики, фиксирующей ключевые концепты и логосы сакральной культуры: обожение, образ и подобие Божье в человеке, благодать, свобода поскольку они входят в центральный фрейм сакральной культуры, которым является «святость».

К профанному коду русской культуры (мировой?) относятся концепты и мифологема пьянства, дионисизма, веселья, своеволия, поскольку они являются травестиийными аналогами сакральных логосов и входят в центральный фрейм профанной культуры «естественность». Пьянство травестирует логос сакрального принятия вина — причастия. В результате феномен принятия вина в русской культуре оказывается амбивалентным и связанным как с логосами, так и с архетипами, что проявляется также в том, что в эпической традиции и в литературной картине мира Н. Некрасова пьянство коррелирует с инвертированной реальностью, космическим хаосом, который можно претворить в порядок [14].

Естественное с точки зрения сакральной культуры является, вопреки Сенеке, безобразным и греховным, святое для профанной культуры — достойным лишь отвержения, даже смешным.

В результате выстраиваются центральные корреляции сакральной и профанной культуры, отраженные в маленькой трагедии Пушкина:

Веселье — своеволие — пьянство.

Духовная радость — свобода — духовная жажда (причастие).

С точки зрения фарисеев, в поведении Христа было что-то от пушкинского Моцарта. Спаситель общался с мытарями и блудницами — Моцарт привел

слепого скрипача. Христос участвовал в свадебном пире в Кане Галилейской, на котором гости могли вдоволь выпить вина. Пьет на сцене и Моцарт. Фарисеи и Христос выразители сакрального кода культуры, в которой есть полюса сакрального добра и зла. Сакральное добро одиноко и отвержено в этом мире силами сакрального зла, действующего под влиянием демонов, личных Мефистофелей и т. д.

Моцарт отвержен, приговорен Сальери к смертной казни. На судьбу гения проецируется логос судьбы Христа, и Его ветхозаветного прообраза — Авеля. Моцарт также персонификация благодати, поскольку его дар композитора не от земных трудов, как у Сальери, разъявшего музыку, как труп, а от небесного наития и благословения. Судьба Моцарта воспроизводит библейские логосы, но в сниженном, порой травестийном варианте, на языке мифологем и архетипов. Трагический вектор судьбы Моцарта складывается из россыпи отдельных ситуаций, многие из которых комичны, а герой в них — травестийный аналог самого себя, обретающий духовную высоту в мученической развязке.

Для новозаветного человека, хранящего образ Божий и стремящегося обрести подобие, цель жизни в обоении. Эту идею невольно приводит читателю на ум Сальери, называя Моцарта богом. «Человек, сотворенный по образу Божию, призван добровольно достичь «божественного подобия» — свидетельствует Мейендорф [20, с. 8]. В контексте «Моцарта и Сальери» важно, что Моцарт является композитором, творцом. А способность к творчеству — это и есть одно из важнейших проявлений в человеке образа Божия, ибо не только в таинстве творения мира, но «Бог всегда остается Всемогущим Творцом» [20, с. 39]. Образ Божий в человеке проявляется и в способности к слову, и в бессмертии души, в «свободе» [20, с. 314]. А Подобия человеку не дано достичь своими силами, это возможно только по благодати.

Подобие — это и есть благодать, действующая в человеке. Творчество может быть деструктивным, только благодать преобразует творческую способность в полноту Образа Божьего в человеке и делает творчество созидательным. Прекрасно не само творческое начало, а благодать, которая изливается в процессе творчества.

Двойственность Моцарта заключается в том, что, с одной стороны, он соединяет в себе Логос благодатного мученика, *умирающего за полноту присутствия в нем Образа Божьего, то есть творческого потенциала*, но, с другой стороны, он не ищет возможности соединить Образ с Подобием, то есть с благодатью, он реализует только ее мифологический аналог, или архетип гомерического смеха. Он существует в двух измерениях, причастен обоим несовместимым пафосам — комическому, реализующему профанный код культуры, и трагическому, соотносённому с сакральным кодом культуры — с важной оговоркой: в рафинированно христианской культуре средневековья трагедии не писали. Трагедия не отражает христианский сакральный код культуры, связанной с идеей торжества над смертью, поэтому мы утверждаем, что перед нами мистерия, а не маленькая трагедия, а Моцарт и травестийный персонаж профанной культуры и возвышенно-прекрасный герой сакральной культуры. Моцарт внутренне расколот: он являет в себе Образ Божий и подобие карнавального Всечеловека. Его смерть становится причиной психологического

фиаско Сальери, усомнившегося в том, что он гений, ибо гений и злодейство несовместны, и духовной победы Моцарта. Мистериальное начало драматического шедевра Пушкина связано с феноменом духовной победы Моцарта над злом, персонификацией которого становится Сальери.

Сальери выступает как богоборец не только потому, что создает богоборческую теорию, оправдывающую его зависть («Но Правды нет и Выше»), то есть Сальери обвиняет Творца в том, что Он дал благодать, которая не подчиняется законам земной логики, но Сальери Богоборец и в том, что он убивает Образ Божий в человеке, то есть ненавидит творческий потенциал Моцарта. Он противится как Богу, так и образу Божьему в человеке — именно с обвинения Творца его собственным творением начинается монолог Сальери, уверяющего, что правды нет и выше.

Сюжетный канон сближает Моцарта с Авелем, тогда Сальери — Каин, и даже со Христом, тогда Сальери — Иуда, а также персонификация закона. Сальери отравляет Моцарта, поэтому на языке мистериальной символики он также соотнесен со змеем искусителем, а Моцарт — с пострадавшим от него Адамом.

Сакральные логосы, спроецированные на драму Пушкина, сближают ее с мистерией, но не канонической, а модифицированной в духе идей Пушкина.

МИФОЛОГЕМЫ И АРХЕТИПЫ ПРОФАННОГО КОДА КУЛЬТУРЫ, СООТНЕСЕННЫЕ С ОБРАЗОМ МОЦАРТА

Важнейшим принципом модификации мистерии в художественном мире Пушкина будет соотнесение ее сакральных логосов с архетипами профанной культуры.

Моцарт — это благодать, явленная на языке дохристианского мифа и архетипа. Моцарт, например, подобен Орфею, о котором Лукиан Самосатский в 12 главе эссе, обращенного к «Неучу, который покупал много книг», повествует, что певец обладает властью привлекать сердца не только людей и животных, но воодушевлять даже камни [19, с. 350]. Подобные свидетельства есть и у многих других античных авторов.

Архетип Орфея в античных сказаниях предваряет логос Адама в раю, который был царем над всякой тварью, давал всем имена, отражающие их сущность, и твари служили ему, своему царю. Подобно ему, Моцарт чувствует свою причастность всем. Он Всечеловек, обладающий универсальным языком и способный говорить со всеми. Он приводит слепого скрипача, хохочет вслед его игре, поэтому возникает вопрос о возможности соединения благодати и смеха в одном образе. Моцарт соединяет несоединимое, принимает в свою душу и смешного скрипача и как друга чтит будущего убийцу. Это всеочувствие становится знаком всечеловечности Моцарта.

Однако в современной культуре *смех и благодать несовместимы*.

Благодать реализуется в Логосах Святости. Этим логосам соответствуют бытовые двойники, назовем их мифологемы и архетипы.

Своеобразие личности Моцарта в том, что он, противопоставленный закону как носитель благодати, реализует не ее Логосы, а архетипы, которые от-

носятся к Логосам, как, в понимании Платона и других философов-идеалистов, материальные объекты относятся к небесным идеям.

Моцарту присущ гомерический смех. Гомерический хохот профанной культуры — это двойник сакральной радости. Гомерический хохот у Гомера соотнесен с ситуацией пира, а сакральное радование соотнесено с причастной чашей. Образ Моцарта у Пушкина также списан в ситуацию пира, со смехом и вином как важнейшими доминантами профанной культуры. С гомерическим хохотом нисходят на землю энергии, удерживающие мир от растворения в хаосе, как утверждает А. Ф. Лосев, также подчеркивая двойственность этого смеха: земная скорбь и война сопровождается гомерическим хохотом. Мир страдает — а небо смеется. Такой смех можно признать только демоническим, деструктивным. Лосев отмечает также, что божества чужды человеку, они не являются его помощниками перед лицом смерти, рока и жизненных неудач. Поэтому поразительно, что Прокл Диадокх (412–485), характеризую гомерический хохот, пишет: «Говоря кратко, смех богов следует определить как щедрую энергию, направленную на все, и причину порядка того, что находится в мире» [18, с. 367]. Миф о гомерическом смехе сохраняет предчувствие возможности изливания с неба благодати, поддерживающей гармонию мира. Смех хранит форму предчувствуемой реальности, наполняя ее демоническим смыслом. Смех — это языческий двойник благодати. Словом, гомерический хохот с точки зрения носителей этой религиозной системы выполняет те же функции, что и Эринии. Их задача удерживать мир в космическом порядке и преследовать преступников, которые разрушают его своими грехами. Безобразные демониссы Эринии тоже двойственны: с одной стороны, они (или их функциональные аналоги в мифе) губительницы Орфея, они воплощение зла, с другой — они выражают надежду человека на небесного мстителя, который положит конец грехам людей. Они воплощают чаяние древних людей найти небесного мстителя, не допускающего преступлений.

Смех и благодать, противопоставленные в современной культуре, существуют в архаическом сознании, которое идеализируется в трагедии как сопряженное с первовременем и первобытием.

Смех Моцарта сродни и смеху на тризне, который изливает первобытный человек в надежде на то, что он мертвое будет наполнено жизненной энергией.

Словом, если в Моцарте можно видеть благодать, противопоставленную закону, то эта благодать дана не на языке христианской культуры, а как архаическое предчувствие благодати, присущее дохристианским народам и воплощенное в гомерическом хохоте. Логосу радования у А. С. Пушкина соответствует архетип гомерического хохота.

Моцарт (1756–1791) как «бог» актуализирует и барочные представления, реализованные в бурлескных и ироикомиических произведениях. Творчество самого Моцарта относят к Венской классической школе. Моцарт — классицист в музыке, но ему присущи и черты позднего музыкального барокко. Поэтому барочно-бурлескная интерпретация образа Моцарта более соответствует духу его эпохи, нежели романтическая. Травестийный вариант возвышенного встречаем у поэта и либреттиста Д. Лалли (1679–1741) в «Перелицованной Энеиде» (1633 г.) (Италия); у писателя П. Скаррона (1648–1652 гг.) в «Перели-

цованном Вергилии» (Франция), у поэта А. Блюмауера (1783–1786 гг.) в «Вергилиевой Энеиде, или приключениях благочестивого героя Энея» (Австрия). Продолжателем этой традиции в России стал И. П. Котляревский (1769–1838). В «Вергилиевой Енеиде, на малороссийский язык перелицованной Иваном Котляревским», божества ведут себя в духе Моцарта, который отшучивается, что божество его проголодалось.

Кроме того, образ Моцарта, как было уже сказано, включает и контексты смеховой культуры. Гармонично сопрячь в едином образе Моцарта идею благодати, черты смеховой культуры и барокко возможно только если связать его с логосом всечеловека Адама до грехопадения. Адам соединяет в себе все способности, все потенции будущего человечества: он познал блаженство рая и ад изгнания, скорби повседневного труда и надежды на примирение с Богом.

Моцарт погибает мученически, и это сближает его с архетипическим образом Орфея, растерзанного вакханками. Сальери выступает как богоборец уже в начале драмы, заявляя, что нет правды ни на земле, ни выше. Показательно, что Сальери убивает того, кого недавно назвал богом, поэтому он выступает как осознанный богоубийца и мистериальный злодей (Каин, Иуда, змий-искуситель — убивающий ядом, как Сальери и др.). Трагедия преобразуется в мистерию: убитый духовно торжествует над вынесшим ему смертных приговор. Травестийный пласт повествования вновь возвращается в сакральный.

Мистерия в художественном мире Пушкина подверглась модификации, так как центральный образ — Моцарт — соотнесен не только с сакральными логосами Христа, Авеля, мученика, но и с профанными — Орфея, носителя гомерического хохота, барочной традиции карнавального смеха в контексте бурлескных жанров.

Невозможно не согласиться с М. А. Дударевой в том, что сакральный код русской культуры во многом определяется апофатикой — неявленностью. Моцарт являет Христа и Авеля, не являя их, но переводя на уровень архетипов. Не менее характерна для русского сакрального кода концепция кенозиса — самоумаления, выражающегося в готовности Моцарта умалить предназначенный ему логос Христа и Авеля до архетипа Орфея или Диониса.

ПРИНЦИПЫ МОДИФИКАЦИИ МИСТЕРИИ

Западноевропейские средневековые мистерии ставились параллельно с фарсами (в 1496 году фарс «Мельник, чью душу в ад черт уволок» шёл одновременно с «Мистерией о святом Мартине» и «Моралите о слепом и хромом»). Древнегреческие тетралогии также объединяли трагедии и сатирические драмы, то есть комедии. Такое соединение комического и трагически возвышенного встречаем в «Моцарте и Сальери». «При этом высокое в пьесе совмещалось с повседневным и возвышенное сочеталось с комичным» [10, с. 792], к тому же «зло в мистериях очень часто комично и гротескно, что открывало целое поле для неожиданных экспериментов и удачных находок» [10, с. 790]. Пушкинская модификация жанра мистерии заключается в том, что комично добро, а зло философично, пафосно и даже возвышенно.

Кроме того, в мистерии Йокширского цикла «Непослушание и грехопадение», следующей за текстом Библии, змей искушает Еву надеждой стать как боги, то есть мудрой и способной различать добро и зло, Сальери же называет Моцарта богом, ревнует его, что тот своим творческим потенциалом являет Образ Божий. Словом, в ветхозаветном контексте змей, вливающий в Адама яд смертности, искушает его преждевременным обещанием стать как боги — то есть иллюзией обожения, а в новозаветном контексте аналог змея искушителя ревнует Всечеловека Моцарта, аналога Адама, к тому потенциалу обожения, который ему дан.

В отличие от мистерий пушкинской драме присущ одухотворенный комизм, который сближает Моцарта с юродивыми. Но Моцарт являет не Логос юродства, а его архетип, мифологические эскизы к нему. Но насмешливо-архетипический, юродствующий потенциал личности Моцарта стремится реализоваться в духовных Логосах.

Соединение высоты духовного подвига и внешнее показное святотатство, в котором косвенно обвиняет Моцарта Сальери, свойственно святым, возложившим на себя самый тяжелый крест и самый искусительный подвиг — юродства. Подвиг юродства известен с пятого века. Живя среди городского шума, юродивый прикрывает святость внешним юродством. Внешнее безумие и абсурд — способ сохранить смирение и скрыть сокровенный опыт Богообщения от любопытной толпы. В этом также проявляется кенозис русского сакрального кода.

Моцарт соединяет в себе духовную чистоту, которая проявляется в том, что он исполняет важнейшую заповедь из Нагорной проповеди Спасителя — «не судите и не судимы будете» (Матф. 7: 1) и комичность юродивого. Недавно прославленный святой Гавриил Ургебадзе (1929–1995) надевал диадему и шел вдоль улиц, чтобы рассмешить прохожих. Моцарт идет в компании слепого скрипача, искусство которого вызывает его задорный смех.

Возможно, именно личный опыт Пушкина, поскольку Моцарт — это еще и автобиографический герой, привел к тому, что прекрасное становится смешным, а зло — возвышенным. Пушкин предваряет идею Достоевского, свидетельствующего о том, что смешным быть не стыдно, и доверяющего высказать ее князю Мышкину: «Нечего смущаться и тем, что мы смешны, не правда ли? Ведь это действительно так, мы смешны, легкомысленны, с дурными привычками, скучаем, глядеть не умеем, понимать не умеем... быть смешным даже иногда хорошо, да и лучше: скорее простить можно друг другу, скорее смириться...» [12, с. 552–553]. В качестве прототипа для князя Мышкина послужил Достоевскому Дон Кихот, образ которого также коррелирует с Моцартом. Их объединяет пафос возвышенно смешного. Моцарт — это не идеал личности, а смеховой диссонанс, который может разрешиться в святости и действительно разрешается в мученичестве. Моцарта делает аналогом святого не жизнь, а смерть. Точнее он ближе не к мученику, а к страстотерпцу, потому что он погибает как носитель Образа Божьего в человеке от руки своего друга, погибает за свидетельство о том, каким величием может обладать любимый Богом человек.

Пушкин привносит в свою драму мистериальное единение комического и трагического пафосов, разнесенных в драме нового времени по разным

жанрам. Пушкинская модификация мистериального комизма состоит в том, что он соотнесен с типом смеха, характерным для житий юродивых.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Сопоставление Моцарта и Сальери с благодатью и законом, с Авелем и Каином для русского литературоведения является традиционным. Авторский вклад в развитие научной традиции состоит в том, что сюжет пушкинской маленькой трагедии соотнесен с мистерией, в которой выделены образы, восходящие к сакральному коду культуры и профанному. К сакральному коду относятся проекции на тип Моцарта библейских логосов: Личности Христа, Авеля, благодати. К профанному плану пушкинского шедевра относятся мифологемы Орфея, гомерического смеха, Диониса, спроецированные на личность Моцарта. Пушкинская модификация жанра мистерии состоит в том, что Моцарт, соотнесенный с полюсом добра в мистерии, оказывается героем, вписанным в смеховую традицию, что роднит его с юродивыми, князем Мышкиным, Дон Кихотом. Моцарт соединяет в себе потенциал войти в сакральный код русской культуры и стать носителем благодати и образом Божьим и действительную близость к архетипам, смеховой культуре, мифологемам. Моцарт в жизни колеблется между сакральным и профанным кодом культуры и в момент смерти возвращается в область сакральных кодов. Его делает святым не жизнь, а мученическая смерть. Жизнь соотносит его с профанными архетипами, а смерть — с сакральными логосами. При жизни Моцарт был двойником святого, говорящим о святости на языке архетипов и мифологем, а в момент смерти он достигает полноты мученической святости. Самоумаление Моцарта до архетипического и трагического воплощения в жизни предназначенных ему свыше логосов свидетельствует о примате в русском сакральном коде апофтики и концепции кенозиса.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев М. П. «Моцарт и Сальери» // Пушкин А. С. Полн. собр. соч. М.; Л., 1935. Т. 7: Драматические произведения. С. 524–547.
2. Багно В.Е., Виролайнен М. Н., Дмитриева Н. Л., Долинин А. А., Кац Б. А., Китанина Т. А., Лотман Л. М., Степанов Л. А., Фомичев С. А., составление, подготовка текстов, примечания. «Моцарт и Сальери» // Пушкин А. С. Полное собрание сочинений в 20 тт. Т. 7. СПб.: Наука, 2009. С. 777–813. Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 20 томах / Российская Академия Наук, Институт Русской Литературы (Пушкинский дом); Редакторы тома М. Н. Виролайнен, Л. М. Лотман. Том 7. СПб: Санкт-Петербургская издательско-книготорговая фирма «Наука», 2009. 1070 с.
3. Вакенродер В. Г. Фантазии об искусстве. М.: Искусство, 1977. 263 с.
4. Вацуро В.Э. О «Моцарте и Сальери» Пушкина. URL: <https://omiliya.org/article/omotsarte-i-saleri-pushkina-ve-vatsuro.html> (Дата обращения: 16.10.2019).
5. Гаврилов И. Б. Степан Петрович Шевырёв о «русском воззрении» // Христианское чтение. 2016 № 1. С. 229–289.

6. Галиева М. А. Имагинативный абсолют в фольклоре (на материале фольклорной экспедиции МГУ 2014 г.) // *European Social Science Journal* (Европейский журнал социальных наук). 2014. Т. 8, № 3. С. 295–299.
7. Галиева М. А. Ритуальный орнамент в Сказке о царе Салтане А. С. Пушкина // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина*. 2015. Т. 2, № 1. С. 16–21.
8. Гершензон М. *Мудрость Пушкина*. М.: Т-во «книгоиздательство писателей в Москве», 1919. 229 с.
9. Голосовкер Я. Э. *Имагинативный абсолют*. М.: Академический Проект, 2012. 318 с.
10. Горбунов А. Н. От сотворения мира до его конца (мистерии Йоркского цикла) // *Мистерии Йоркского цикла*. М.: Ладомир. Наука, 2014. С. 767–829. С. 792.
11. Гуковский Г. А. *Пушкин и проблемы реалистического стиля*. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. 416 с.
12. Достоевский Ф. М. *Идиот* // *Собрание сочинений в 15 тт.* Т. 6. Л.: Наука, 1989. 671 с.
13. Долинин А. А. Из нового комментария к «Моцарту и Сальери». URL: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=10150> (дата обращения: 27.10.202)
14. Дударева М. А. Апофатика культуры в поэме Н. А. Некрасова «Кому на Руси жить хорошо: национальное бытие и инобытие» // *Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Социальные, гуманитарные, медико-биологические науки*. 2021. Т. 23, № 80. С. 68–74.
15. Калинин Л. А. Теория гения в эстетике Канта и «Моцарт и Сальери» Пушкина // *Кантовский сборник: Межвузовский тематический сборник научных трудов*. 2001. № 1 (22). С. 138–171.
16. Кузичева М. Пушкин и Моцарт: к вопросу о родстве поэтик // *Вопросы литературы*, 2014. URL: <https://voplit.ru/2022/07/31/pushkin-i-motsart-k-voprosu-o-rodstve-poetik/> (дата обращения: 28.10.2022)
17. Курциус Э. *История Древней Греции в 5 томах*. Т. 4. Минск: Харвест, 2002. 398 с.
18. Лосев А. Ф. *Гомер* / Предисл. А. А. Тахо-Годи. М.: Молодая гвардия, 2006. 400 с.
19. Лукиан Самосатский. *Неучу, который покупал много книг* / пер. Н. П. Баранова // *Античность. Литература и искусство*. М.: Директ Медиа Пабблишинг, 2004. С. 346–356.
20. Мейендорф Иоанн (протоиерей). *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы*. / Пер. с англ. В. Марутика. Минск: Лучи Софии, 2001. 336 с.
21. Пушкин А. С. *Моцарт и Сальери. Полное собр. соч.* в 10 тт. Т. 5. М.: Издательство Академии Наук СССР, 1957. С. 357–368.

*В. С. Минак**

**ОСВЕЩЕНИЕ А. Н. ЕГУНОВЫМ ВОПРОСА
ОБ ОТНОШЕНИИ Н. И. ГНЕДИЧА
К ЖАНРУ ГОТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ****

Андрей Николаевич Егунов (1895–1968), получивший до революции 1917 прекрасное филологическое образование в Петербурге-Петрограде, смог впоследствии в самое непростое для истории страны время проявить себя как незаурядный деятель отечественной культуры. Он внёс заметный вклад не только в развитие отечественной литературы и как поэт и писатель, и как критический исследователь, но и в развитие отечественной филологической науки, в частности в совершенствование переводческого искусства, особенно перевода с древних языков.

Ключевые слова: А. Н. Егунов, Н. И. Гнедич, русская литература, европейская литература, отечественное литературоведение, классицизм, предромантизм, готический роман.

V. S. Minak

*A. N. EGUNOV ABOUT THE ATTITUDE OF N. I. GNEDICH
TO THE GENRE OF GOTHIC LITERATURE*

Andrei Nikolaevich Yegunov (1895–1968), who received an excellent philological education in St. Petersburg- Petrograd before the revolution of 1917, was able later, in the most difficult time for the history of the country, to prove himself as an outstanding worker of national culture. He made a significant contribution not only to the development of Russian literature, both as a poet and writer, and as a critical researcher, but also to the development of Russian philological science, in particular, to the improvement of the art of translation, especially from ancient languages.

Keywords: A. N. Egunov, N. I. Gnedich, Russian literature, European literature, domestic literary criticism, classicism, pre-romanticism, Gothic novel

* Минак Вячеслав Сергеевич, студент Института философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, ordogeometricus@mail.ru

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22–28–00671, <https://rscf.ru/project/22-28-00671/>, Балтийский федеральный университет им. И. Канта

Настоящее предисловие к публикации следующего, второго по счету отрывка^{*} из достаточно пространной (для объема стандартной научной статьи в сегодняшнем понимании) работы А. Н. Егунова «Гнедич и западноевропейская литература» предполагает, главным образом, рассмотрение только одной из ключевых тем, с которыми читатель сможет в нем ознакомиться. Речь идет об увлечении юным Н. И. Гнедичем (и о соответствующем рассмотрении Егунова) жанром готической литературы, «одним из наиболее значительных жанровых образований преромантической прозы»^{**}.

Рассмотрим подробнее, что он собой представляет. Конечно, в этом предисловии этой темы получится коснуться только вскользь, поскольку она достаточно широка и имеет самостоятельный потенциал для отдельных научных исследований. Если говорить об этом предмете кратко, то в самую первую очередь нужно отметить, во-первых, наличие фантастического элемента, атмосферы таинственности, ужаса и мрака, причем в независимости от отношения того или иного автора к описываемым им сверхъестественным явлениям. Во-вторых, это обращение к средневековой литературе и культуре, а в ее лице и к прошлому как таковому (метод, впоследствии окрещенный историзмом), положительная характеристика, идеализация этого прошлого. Из перечисленных элементов главным образом и складываются «основные принципы романа нового типа: соединение «средневекового» и «современного» повествования, фантастических вымыслов первого и правдоподобия второго; правдоподобия характеров и поведения «в необычайных обстоятельствах»^{***}.

Таким образом, если подбирать формальную дефиницию, «готический роман — целостная и хорошо структурированная система, порожденная преромантической эстетикой и философией...»^{****}. Еще одна из основных причин обрисованного положения вещей состоит в том, что уже во времена Гнедича термин «готический», или «черный», роман можно было понимать по-разному, в частности, в зависимости от конкретного источника ощущения мрачного и ужасного^{*****}.

Несмотря на то, что первым готическим произведением в новоевропейской литературе считается «Замок Отранто» Х. Уолпола, написанный в 1764 г., в России история восприятия (рецепции) данного преромантистского жанрового образования связана в первую очередь с английской писательницей А. Рэдклифф. Она работала в русле т. н. сентиментальной готики, «роман с отличительными чертами творчества Радклифф: с фантастикой, сентиментализмом, моралью и т. п.»^{*****}. Для данного вида готической литературы характерны «сладкие», как бы искусственные ужасы, созданные автором специально с целью создания

^{*} Первый отрывок опубликован в журнале Вестник РХГА, том 23, вып. 4, стр. 168–172

^{**} Вацуру В. Э. Готический роман в России. — М.: Новое литературное обозрение, 2002. С. III.

^{***} Там же. С. 9.

^{****} Там же. С. III.

^{*****} См., напр.: Вацуру В. Э. Готический роман в России. С. 317.

^{*****} Козмин Н. К. О переводной и оригинальной литературе конца XVIII и начала XIX века в связи с поэзией В. А. Жуковского. — СПб.: Типография В. Безобразова и Ко, 1904. С. 8.

у читателя эффекта меланхолии. В независимости от того или иного подвида более или менее тесная связь готической литературы с сентиментализмом определяется известным значением способности воображения.

Совсем другой тип готики — френетическая готика, более натуралистичный и, соответственно, скорее мерзкий вариант литературы. И вот уже применительно к Гнедичу речь должна идти скорее о ней, нежели о той же сентиментальной готике. Не стоит так же забывать многие другие родственные жанры, такие, например, как разбойничий роман, роман с привидениями, с вампирами и т. п. Непосредственное отношение к первым двум имеет великий немецкий поэт Фридрих Шиллер, важнейший источник вдохновения юного Гнедича.

Готический роман Гнедича «Дон-Коррадо», опубликованный в 1803 г., относится как раз ко второму указанному типу, т. е. это роман френетический, поэтому, быть может, и не так удивительно, что его не оценили ни современники, ни А. Н. Егунов, прямо характеризующий стиль Гнедича как «жестокый». Критикуя работа юного автор, а также обстоятельно анализируя его художественный метод, Егунов выдвигает своеобразное требование связи литературы с реальной жизнью: «Юный Гнедич видит «окрест себя» только литературу: рисуемые им страдания не более как «литературщина», поэтому непременно здесь пронзающие мечи, пепел, заламывание рук. Гнедич не умел наблюдать окружающую его действительность; не ради иносказания уносился он в «Гишпанию»: для ее изображения уже были готовые идейно-литературные клише, ими и пытался он выразить свою юношескую неудовлетворенность и обуревавшую его мятежность, для которой не было никакого исхода в реальной жизни коллежского регистратора, занимавшего в год выхода его романа в свет /1803 г./ должность писца в Департаменте Народного Просвещения».

В данной, достаточно большой цитате ясно усматривается упрек в недостатке реализма, но не в смысле натуралистичности и естественного ужаса, присущего френетическому роману, а в смысле слабо проработанного историзма. Данное замечание привлекается Егуновым, по всей видимости, не только как элемент, присущий жанру готической литературы, но и как характерная черта его собственных теоретических воззрений.

Важнейшим источником вдохновения для юного Гнедича, как уже было сказано, являлся Шиллер. Егунов прямо отмечает, что увлечение Гнедича жанром готики необходимо рассматривать в контексте «гнедичевского шиллеризма»: «Увлечение Гнедича Шиллером и черным романом составило целый период его творчества, так что можно говорить о своеобразном гнедичевском шиллеризме». Однако, на наш взгляд, достаточно примечательно, что в различных местах своего произведения он делает это по-разному. Сначала он пишет, что «Гнедич смотрит на Шиллера — сквозь призму карамзинизма и «черного романа»» (как уже было отмечено в первом отрывке Егуновым, ссылающимся в данном случае на Ю. М. Лотмана). С другой стороны, в другом месте он пишет о том, что ««Дон Коррадо» был скорее отходом Гнедича от Шиллера в сторону неприкрытого, вульгарного «черного романа»».

Таким образом, однозначно можно судить, что и черный роман, и увлечение Шиллером были для юного Гнедича ориентирами в его литературной деятельности, однако их соотношение трактуется Егуновым немного иначе

в зависимости от контекста рассмотрения. В конечном счете, он заключает, что «в том сплаве шиллеровской мятежности с готической, «черной» темой, который характерен для рецепции раннего творчества Шиллера в России, мало-по-малу улетучивалось все собственно-шиллеровское, и роман ужасов первоначально англо-немецкий к 30-м годам входит в русло новейшей французской литературы».

Несмотря на литературное фиаско, увлечение готическим романом можно считать отдельной вехой творческой эволюции Н. И. Гнедича. Она так или иначе представляет ценность для литературного развития автора вплоть до перевода «Илиады», если придерживаться важного методологического замечания Егунова, брошенного им как бы вскользь в примечании: «История литературы не может ограничиваться изучением одних лишь первоклассных произведений: посредственные и прямо плохие произведения иногда еще более показательны для эпохи, жанра или хода развития данного автора».

* * *

ЕГУНОВ А. Н. ГНЕДИЧ И ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА ... (ПРОДОЛЖЕНИЕ)

5. «ДОН-КОРРАДО»

Публикация в 18-летнем возрасте сразу трех книг, видимо, окрылила Гнедича: год спустя он выступает с *грандиозным* романом «Дон-Коррадо Де Геррера, или дух мщениия и варварства Гишпанцев». Российское сочинение ч. I, Москва 1803 /204 страницы/; ч. II, М. 1803 /209 страниц/, с эпиграфом из «Разбойников» /слова Карла Моора в IV акте, 5-м явлении/: «Посмотрите — посмотрите! все законы света нарушены, узы природы прерваны; древняя вражда из ада возникла!»

Шиллер.

Роману предпослано предисловие, в котором переплетаются две темы: автобиографическая и историческая. Автор говорит, что, окончив страшную картину страшных дел Коррадо, он сам трепетал в душе своей. Очевидно, автор предполагает тем самым, что его роман так же подействует и на читателей. Поражает следующее признание автора: «Знаю, как трудно писать драматически, но зато более льщуся, что труд мой будет награжден, то есть, что мой Коррадо удостоится внимания публики и тогда-то я получу все, чего желал. Горе же мне, естли надежда обманет меня и труд мой останется напрасен — презрен. Презрен. Нет, люди, умеющие прямо ценить знание и таланты, ценили уже и мой*. Ободришь молодой Автор!» — восклицает Гнедич, обращаясь

* Явный намек на покровительство и помощь некоторых лиц — по нашему предположению — Дмитриевского — при издании первых опытов Гнедича.

сам к себе — «И естли Факиры /?/ будут шипеть позади тебя — презри их. Первое перо Волтера, Шекспира и Шиллера, конечно, было не без слабостей, так почему же не простить их молодому Русскому Автору, Николаю Гнедичу». Сравнивая себя с великими писателями, «молодой русский автор» выказал необыкновенную наивность, переходящую в зазнайство, и недостаточную осведомленность в истории литературы; что мы знаем о первых и якобы слабых, попытках творчества Шекспира? У Шиллера же его юношеская пьеса сопровождалась успехом.

Аналогией к горделивым притязаниям молодого Гнедича — может служить гоголевское предисловие к «Гансу Кюхельгартенгу», «произведению восемнадцатилетней юности», но там автор говорит все же не от себя, а от лица якобы издателя: «мы гордимся тем, что по возможности споспешествовали свету ознакомиться с созданием юного таланта».

Гнедич утверждает в своем предисловии, что «история Дон Коррада де Герреры не есть вымысел и игра воображения; она есть истина, но истина, как часто случается, украшенная и потому увидят в ней некоторые отступления от самой точности», «основание ее — говорит Гнедич — взял я из одной повести, где сочинитель, желая сделать Коррада героем оной, знакомит его с читателем так, как он знаком с жителем Луны, и выставляя дела его, показывает одну только тень их, сказав между прочим, *что Дон Коррадо был живую гробницею, пожирающею человечество*» /курсив Гнедича — А.Е./.

О какой повести упоминает здесь Гнедич, остается невыясненным* — быть может, он мистифицирует читателя. В самом деле, к чему сводится *история*, как выражается Гнедич, Дон Коррадо? Он усмиряет каких-то мятежников, под конец и сам становится жертвой инквизиции. В этом виде его история слишком обща, лишена конкретно-исторических черт. Если же под «историею» разуместь бесконечный ряд насилий, убийств и мошенничеств, изображенных в романе Гнедича, то это явно относится к беллетристике. Гнедич бракует упомянутую им повесть своего предшественника, как недостоверную, но не указывает источника своей, якобы истинной, истории о Коррадо. Все это не более как дань наивному читательскому воззрению, по которому быть лучше художественной фантазии.

Историчность романа Гнедича только в изображении религиозного фанатизма, но и его Гнедич сводит к национальному признаку: «кто не знает Гишпанцев — говорит он — образцов суеверия и бешенства? Гишпанцев, где не только чернь, ослепленная *ложными истинами***», блуждает /sic/ во мраке суеверия, неистовствует и искажает Бога; но самые Вельможи, самые Государи показывают нам примеры, из которых лучшим может быть Государь Филипп II, коего вся жизнь есть великая цепь злодейств. Бог, попустивший его царствовать 42 года, конечно, хотел показать свое долготерпение. 50 000 невинных сделались

* Ср. Н. Белозерская. «В. Т. Нарезной», СПб., 1896, стр. 36: «К сожалению, нам не удалось отыскать подлинника, и самое имя героя, по-видимому, вымышленное». Н. Белозерская, по наведенным ею справкам, указывает, что два Гертера числятся среди жертв инквизиции.

** Гнедич, вероятно, по недосмотру допустил такой смелый оксиморон /соединение несоединимого/.

жертвами суеверия и ярости Филипповой; 8 000 пали от руки его любимца — Вельможи Альбы, и кто после этого усумниться о делах Де Герреры?»

Из упоминания Филиппа II и Альбы следует, что действие романа протекает в XVI столетии, иначе по ходу повествования было бы затруднительно определить эпоху, настолько роман лишен исторического колорита. Кроме того, тем самым обозначен и один из источников романа Гнедича: это шиллеровская «История отпадения объединенных Нидерландов от испанской короны» /1788 г./.

С испанскими именами Гнедич поступает вопреки традиции: Дон-Жуан, у него здесь не Дон-Жуан, а престарелый отец Дон-Коррадо*, голодающий в заточении, куда вверг его, совсем как в шиллеровских «Разбойниках», его бесчеловечный сын. Инфант у Гнедича не наследник престола, а имя собственное — так зовут гробокопателя: рытьем могил он «доставлял себе хлеб». Кроме «гишпанцев» в романе выведены и представители других наций: невольница грузинка, еврей Вооз, аглинский милорд, немка — Шарлотта фон Райдорф. Действие романа разыгрывается в разных странах Европы и в Алжире.

Просветительская тема обличения фанатизма получает свое развитие в романе: «Что же причиною зверства Дон-Коррадо? — задает вопрос повествователь и отвечает: адское суеверие, искажающее Божество, представляющее его разгневанным и мнящее кровию умиловить его... Дон Коррадо, смотря на трупы, смотря на кровь, думал угодить инквизиции и вместе раздраженному Божеству, по мнению Гишпанцев» /I, 13–14/ или в другом месте: «кто не знает Гишпанцев — образцов зверства Гишпанцев, имеющих дух ненависти и мщениа, почитающихся у них первую добродетелью» и т. п.

Подобные выпады против «гишпанцев» у Шиллера отсутствуют. Они очень близки к тому, что говорится в предисловии к русскому переводу знаменитого некогда романа Мармонтеля «Инки»**: «неистовое суеверие... дух ненависти и мщениа, ополчающийся за Бога, коего чтут раздраженным и коего орудием себя поставляют. Таковой дух властвовал тогда в Гишпании». Поэтому возникают «целые воинства человек, зверствующих для того токмо, что находят удовольствие в лютости, целые селения людей, тиграми ставших, переходят пределы естества».

В романе Мармонтеля описано аутодафе, в Севилье: на кострах гибнут и «старец, обличенный в хранении иудейских обрядов», и христианин юноша, по ложному доносу и мавр, и целая «толпа юношества обоого пола, мусульмане, обманутых ложным обещанием, что их помилуют, если они примут христи-

* Имя «Коррадо» Гнедич, как интересующийся театром, мог встретить и в тексте одной оперы того времени:

«Редкая вещь», опера комическая в двух действиях переложена с Италианского на Российский язык под музыку Г. Мартини. Представлена в СПб Российскими придворными актерами в окт. 1792. Это тем более вероятно, что текст оперы был переведен на русский язык не кем иным, как Дмитриевским /См.: «Сын Отечества», ч. 73, № 45, стр. 22 — некролог Дмитриевского/. В этой опере Коррадо не злодей — это пожилой испанский вельможа, пристающий к женщинам.

** «Инки или разрушение Перуанской империи» I–II /218+257 стр./ перевела М. Сушкова, Москва, 1778. Русский перевод вышел немедленно после появления подлинника /1777 г./.

анство». В конце романа Мармонтеля «неистовое суеверие среди развалин и праха, сидя на грудах мертвых тел, простирая взоры на обширное опустение, похвалилось содеянным и возблагодарило небеса за таковое увенчание его подвигов»^{*}.

Что Гнедич знал роман Мармонтеля доказывается его стихотворением «Перуанец к испанцу», написанным в 1805 г.

Сочетание просветительски-вольтерьянских /Мармонтель — друг и единомышленник Вольтера/ воззрений с шиллеровщиной определяет идейную сторону романа Гнедича.

В духе патетических монологов Карла Моора выдержаны в «Дон Коррадо» обличения богачей: «Люди! Посмотрите на бедного, доброго человеколюбивого инфанта, который, выработывая кусок хлеба в поте лица своего, разделяет его с неимущим, а вы! — вы — пресыщаетесь дарами фортуны, богачи, дремлющие в сладкой неге — проснитесь... и посмотрите на человечество! Имея тысячу способов благотворить, вы отказываете нищему ожидающему от вас копейки /копейки — хотя действие романа происходит в «Гишпании» — А.Е./ Сребролюбцы! Вы страждете посреди ваших богатств, лежа на кучах золота; вы не чувствуете того удовольствия, какое чувствуют лежащий на склоне и с покойным духом утоляющий голод куском хлеба, стоящего ему крупных потовых капель! Лежа на кучах золота — вы повелеваете народами, но сами рабы его».

Наиболее социальное — притом единственное — место в романе Гнедича следующее: «Бедный народ, гнетомый игом рабства, отягченный ужасными налогами, сделавшийся игрушкой Инквизиции, лишился куска хлеба, лишился средств обрабатывать поля, и они сделались пусты, как стены Ливийские. Неужели народу смотреть на ужасную нищету, обитавшую в их хижинах? неужели им смотреть на сребролюбие, похищающее у них последнюю овцу, их питавшую, похищающее за то, что она не в состоянии заплатить великих податей? Нет, чувство негодования родилось в сердцах их; они ожесточились и захотели уменьшить тяжесть ига общими силами; все приступили к Правительству: это назвали бунтом и велели усмерять их не правосудием не кроткими законами — но мечем». Гнедич не разрабатывает, не конкретизирует эту тему^{**}. Народ изображен им лишь в виде трупов, как жертва злодейств Коррадо: «Луна, увидя страшную картину побледнела и скрылась во мраке. Представьте глубокую, пространную долину, и она вся покрыта пеплом и грудами мертвых тел, и реки ее орошающие, смешались с кровию и остановились в течении своем, заполнившись от трупов; вопли и стенания потрясают воздух: там — пронзенный мечем и заваленный трупами, имея еще в груди искру жизни, просит умертвить его; там — с растерзанным телом, ломая руки, просит прекратить мучительную жизнь его...»

^{*} «Инки», I, стр. 1–2; II, стр. 130–257.

^{**} *Поэтому нельзя согласиться с И. Н. Медведевой /Библ. п., стр. 10/ будто не только злодейства Коррадо, но и «страдания народные... составляют основную тему романа».* Будь это так, роман Гнедича высоко ценился бы и посейчас. Ю. М. Лотман, ук. соч., стр. 425, справедливо предостерегает против преувеличенной оценки социального момента в романе Гнедича.

Луна, как уверяет Гнедич, не могла вынести такого зрелища, но автор романа почти-что любитесь эффектным своим пассажем. И так на протяжении всего романа. Когда Радищев взглянул окрест себя, душа его страданиями человеческими уязвлена стала: он увидел подлинные, русские страдания. Юный Гнедич видит «окрест себя» только литературу: рисуемые им страдания не более как «литературщина», поэтому непременно здесь пронзающие мечи, пепел, заламывание рук*. Гнедич не умел наблюдать окружавшую его действительность; не ради иносказания уносился он в «Гишпанию»: для ее изображения уже были готовые идейно-литературные клише, ими и пытался он выразить свою юношескую неудовлетворенность и обуревавшую его мятежность, для которой не было никакого исхода в реальной жизни коллежского регистратора, занимавшего в год выхода его романа в свет /1803 г./ должность писца в Департаменте Народного Просвещения. Былые мечты о военных подвигах заставляют 19-летнего романиста следующим образом рисовать зверских «гишпанских» солдат: «иной из них хвалился, что умеет с одного разу вонзить штык так, что конец его выдет в хребет; иной, что может с одного разу перерубить пополам человека, иной, что он имеет такую руку, которая может отделить голову от туловища», а самого себя соотносить, конечно, с положительным героем своего романа — Алонзо, — который говорит почти то же, что и Мориц:

«Сражаясь я узнал, как приятно проливать кровь за тех, коих любишь; когда пот мешался с кровию, текущею из ран моих — я вспоминал супругу меня любящую, и чувствовал сладостное, неизъяснимое удовольствие — такое удовольствие, которое, проходя сквозь все кости и мозг, оживляло весь состав мой, напрягало ослабевшие силы, и я, взяв меч в левую руку, прорубливался сквозь неприятелей» /II, 42/. Но положительным героям уделено в этом романе гораздо меньше места, чем в «Мориц». Главный герой, сам Дон Коррадо, не прирожденный злодей — он стал злодеем, не имея перед собой хороших примеров, уверяет автор, делая шаг в сторону психологизма /если только можно говорить о психологизме в таком произведении, как роман Гнедича/: «душа Дон Коррадо, смотря на примеры, сделалась душою разбойника, но вместе могла бы быть и душою героя, видя добрые примеры, могла бы быть для пользы пол-вселенной» /I, III/. Внешность Дон Коррадо свидетельствует о его титанизме: это «мужчина величественного роста, с огненными, поражающими глазами, с мужеством и благородною гордостью, изображающеюся на лице его, коего красоту и важность увенчивают черные усы, прекрасно расстилающиеся по смугло-розовым губам; словом, мужчина, родившийся для дел великих, для дел, удививших**, может быть, всю вселенную» /II, 15/.

* «Пейзаж с трупами» в качестве начала романа, как это наблюдается в «Дон Коррадо», вряд ли был самостоятельной литературной находкой Гнедича. Такой пейзаж восходит к греческому роману Гелиодора /все побережье было покрыто телами одни уже умерли, другие, полумертвые, еще корчились... лежали люди, кто секирою пораненный, кто камнем пораженный.../, с которым Гнедич мог ознакомиться по переводу Мошкова 1769 года.

Рисую реку, заваленную трупами, и остановившуюся в своем течении, Гнедич предвосхитил черты своего будущего перевода из Гомера — описание реки Ксанфа, вышедшей из берегов /Илиада XXI, 8 сл./.

** Грамматически редкое явление: причастие прошедшего времени употреблено в смысле будущего или конъюнктивно.

Этого не случилось: деятельность Коррадо — «собор ужасных злодейств». Он безбожник и материалист: для его очернения автор влагает в его уста слова Франца Моора о зависимости сновидений от желудка*. Несмотря на весь свой титанизм, он в патетическом месте падает без чувств /I, 83/. Его речи и поступки излагаются автором в таком роде: «я сделаю такую мастерскую шутку, такую шутку, что ад треснет со смеху, что природа будет дрожать от ужасу»... /Коррадо/ с яростию кровожадущего тигра, с сверкающим мечем, но еще более с сверкающими глазами летит к людям, и первые, попавшиеся ему валяются мертвыми. Кровопийца с адскою улыбкою смотрит, как трепещут члены убиенных, как кровь клубится из ран их... «Это еще щекотание для ада. Я — ха! ха! ха! — Крови — крови хочу я! трепещите, исчадия природы!» Заревел изверг, и побежал в замок» /II, 144/**.

Если в смысле идейного роман «Дон Коррадо» стоит выше «Морица», так как включает в себя тему народных страданий и отрицание фанатизма, хотя внимание автора и сосредоточено на авантюрно-уголовной стороне изображаемого, то в отношении художественности второй роман Гнедича явно уступает первому. Достоинство «Морица» в его краткости — в нем всего 44 страницы. «Дон Коррадо» в 10 раз длиннее и композиционно не собран: происшествия нанизываются одно за другим без всякого организующего их в одно целое художественного принципа — их количество можно произвольно уменьшить или увеличить***. В «Дон Коррадо» Гнедич весьма неудачно соединяет повествование с очень длинными, на 10 страниц, диалогами, расписанными как в театральных пьесах, т. е. выделяется имя говорящего и затем следует его прямая речь, без вводных от автора «сказал он», «отвечал» и т. п. Шиллеровская дикция преувеличена до степени гримас: «Терзая вас на части буду плавать в крови вашей» — так-таки прямо заявляет Дон Коррадо своим жертвам. Кроме излюбленного Гнедичем «Га!» встречается и просто «А!». Руссизмы «братцы» / обращения Дон-Рибера к «гишпанским» солдатам/, «скотина» не вяжутся с якобы красивыми надуманными оборотами вроде «улыбка Педро плавала в слезах». В вступительном романсе, якобы трогательном, который поет в романе Олимпия, стихотворный слог, уже удававшийся Гнедичу в «Абюфаре», изменяет ему и своей вульгарностью напоминает стихотворение из «Плодов

* Противоречит действительности утверждение И. Н. Медведевой /Библ. п., стр. 8/, «мировоззрение Гнедича — студента, сказавшееся в первых пробах пера характеризуется материалистическими идеями просветительной философии конца XVIII века. Этих идей Гнедич придерживался всю свою жизнь» /?/

** Именно это место романа Гнедича вызвало у одного из его читателей следующую эпиграмму:

Коррадо говорит,
Что шутку он такую сотворит,
Что лопнет ад со смеху.
Он сделает потеху:
Все грешники лишатся ада,
Кроме читателей Коррада

/Жихарев, ук. соч., стр. 191/.

*** См. у Тихонравова, ук. соч., стр. 106–108 подробный пересказ содержания романа.

единения» /что служит стилистическим доводом в пользу принадлежности «Плодов» Гнедичу/:

Сокрылось, улетело время,
Исчезли радости мои,
Глубока пропасть их пожрала
И не воротит никогда...

Вследствие большого объема романа «Дон Коррадо» все недостатки предшествующих творческих опытов Гнедича выказываются в нем как-бы в увеличенном масштабе: недостаточно назвать этот роман слабым — он подлинно чудовищен[†], — так оценивали его уже современники Гнедича: «Вот роман, так роман... Во-первых одно имя героя, уже приводит в трепет... А эпиграф?... У-у! у-у! Так мороз и подирает по коже! и однакож этот роман — сочинение очень доброго, миролюбивого и умного человека, бывшего нашего студента — Гнедича»^{**}.

По мнению автора этого суждения — Жихарева — «Дон Коррадо» «по-явился» как результат страсти Гнедича к «Гамлету» и «Фиеско». Однако в романе Гнедича нет и следа гамлетовских раздумий или политических тенденций «Фиеско». Вообще шиллеровского в этом романе не много, лишь отдельные ситуации /например, заточение родного отца в башню/, «Дон Коррадо» был скорее отходом Гнедича от Шиллера в сторону неприкрытого, вульгарного «черного романа». Прав был М. Дмитриев, говоря, что «Дон Коррадо» «написан в роде тех ужасных романов, которые были тогда в моде, но не в подражание г-жи Радклифф, а более в роде романов немецких»^{***}. От романов Анны Радклифф и вообще типического готического романа, «Дон Коррадо» и «Мориц» отличаются тем, что несмотря на нагромождение подземелий, пещер, башен, шпаг и лунного света, в них все же недостает готической атмосферы, элемента таинственности — иррациональность была чужда Гнедичу^{****} и в этом смысле он из штюрмера никогда не делался романтиком. Аппарат поэзии широко использован им в его романах, но самой поэзии в них нет. Поэтому в наши дни читатель коротенького гнедичевского «Морица» — для «Дон Коррадо» вряд ли найдет читатель^{*****} — выносит впечатление, что перед ним остроумная пародия на модную литературу начала прошлого века.

[†] История литературы не может ограничиваться изучением одних лишь первоклассных произведений: посредственные и прямо плохие произведения иногда еще более показательны для эпохи, жанра или хода развития данного автора. Ю. М. Лотман справедливо отозвался ранее о «Морице»: не дает никакой оценки роману «Дон Коррадо» с художественной стороны /ук. соч., стр. 425/. Немецкий читатель его статьи может подумать, что речь идет о романе, не лишенном достоинств и даже может быть, значительном.

^{**} Жихарев. ук. соч., стр. 190.

^{***} М. Дмитриев. Мелочи из запаса моей памяти. Изд. 2-е, М., 1869, стр. 206.

^{****} Между тем именно эта сторона вызвала на Западе своеобразную реабилитацию Анны Радклифф в наше время. См. Philippe van Tieghem. Les influences étrangères sur la littérature française. Paris. 1961, стр. 180.

^{*****} Особняком стоит мнение Н. Белозерской /ук. соч., стр. 16/ об этом романе: «Гнедич лишил свое «сочинение» всякого правдоподобия, хотя ему нельзя отказать в живости и даже талантливости рассказа».

6. «ЗАГОВОР ФИЕСКО»

В письме к отцу /см. выше, стр. 10/ Гнедич выражал опасение, что с наступлением 20-летнего возраста «дух бодрости» у него «погибнет». Там он говорил о служении отечеству, как на поле брани, хотя и жалел о возможном разрыве «союза с музами». К 18 годам он определился как поэт, притом с большими притязаниями /ср. предисловие к «Дон Коррадо»/, но словно опасаясь, что и в литературе его может покинуть дух бодрости, он спешит, нисколько не откладывая, ознаменовать себя: к трем публикациям 1802 года прибавилось еще две в 1803м, все это до 20 летнего возраста, — поразительная продуктивность, и не менее поразительное отсутствие критического чутья.

В самом начале литературной деятельности Гнедича переводы идут у него рука об руку с его оригинальным творчеством — эта особенность сохранится у него на всю жизнь, с изменением лишь соотношения этих двух видов творчества.

В 1803 году Гнедич, отдав щедрую дань черному роману в своем «Дон Коррадо», выступил и как переводчик Шиллера. «Разбойники» уже имелись в русском переводе, «Коварство и любовь» переводили Андрей Тургенев и Мерзляков /см. выше, стр. 6/, оставалась вакантной третья пьеса Шиллера периода «штурм и дранга» — «Заговор Фиеско». Ею увлекался Гнедич еще в Университете /см. выше, стр. 9/, она вполне отвечала его мятежным исканиям. Перевод был им осуществлен в сотрудничестве с одним из его друзей*.

Переводчики не опустили предисловия Шиллера; его слог в переводе выглядит примерно так: ...»меня укоряли, что я в своих разбойниках принес жертву слишком воспаленному воображению... великий дух может заметить, как нежная паутина какого-нибудь деяния продолжается чрез все пространство системы мира и наконец, может быть, повиснет на отдаленнейших пределах будущего и прошедшего времени — между тем как простой человек видит одно только плавающее в воздухе деяние...»

Ремарки Шиллера, характеризующие действующих лиц, Гнедич передает следующим образом: Джаннеттино Дорий, заражен подлою гордостью, весь вид его неприятен. Веррина, заговорщик, республиканец, угрюмый, важный и пасмурный. Черты его разительны. Бургонимо, заговорщик. Благороден и приятен... натурален /»натурален» — означает «непосредственен» — этого слова еще не существовало во времена Гнедича/. Калкано, заговорщик... вид его приятен и предприимчив /т. е. любезен и вкрадчив — А.Е./.

Мулей — злодейская удалая голова.

Леонора — очень приманчива, но не так блистательна /т. е. очаровывает, но не ослепляет/.

Юлия — блистательна, но не приманчива.

Перевод текста сделан внимательно и добросовестно, без отсебятины и произвольных опущений. Порою дает себя знать преувеличенный слог «Мори-

* Заговор Фиеско в Генуе. Трагедия г. Шиллера. Перевод с немецкого Г. и А. Москва, 1803, /248 страниц/

До сих пор не раскрыто, кто был этот А., помогавший Гнедичу в переводе. См. Лотман, ук. соч., стр. 426.

ца» и «Дон Коррадо», например: Фиэско /устремляется на него с страшною радостью/ Га! добро пожаловать!... «Фиэско изумляется и безмолвно меряет его выпученными глазами». Или: некоторые люди ходят через сцену с фонарями. Потом идет рунт /sic/ и патрули. Все спокойно, только море несколько волнуется.

Собственные имена Гнедич русифицирует: «Андрей Дорий» /вместо Андреа Дориа/ и склоняет их: заговор Фиэска.

Чтобы перевод произведения, в котором изображается убийство узурпатора, легче прошел через цензуру, переводчики сняли из подзаголовка подлинника слово «республиканская», оставив только «трагедия». Все же цензура не пропустила слов Веррины о деспотах, одетых в пурпурные мантии /V акт, 16 явление/. На стр. 246 перевода Гнедича после призыва Веррины «Брось этот пурпур, и я буду твоим другом» следуют четыре строчки многоочия до слов «Слушай Фиэско» и т. д.

Не дозволенные цензурой строки заключили следующее: «Первый владыка был убийцей и ввел пурпур, чтобы скрывать пятна своего деяния при помощи этого кровавого цвета»^{*}. В 1803 году это звучало для русских читателей не столько призывом к республиканским формам правления — ведь пропустила же цензура все остальные, в достаточной мере республиканских мест этой трагедии — сколько указанием на еще свежие «пятна деяний», сопровождавших воцарение Александра I, а ранее Екатерины^{**}.

Издание перевода «Фиэско» имело успех: книга продавалась «по цене неслыханной»^{***}. Шиллер — по крайней мере ранний Шиллер, — становился популярен: в Университетском пансионе в 1805 г. «разыгрывали» «Коварство и любовь» в переводе С. А. Смирнова, впоследствии юриста^{****}. В глазах старшего поколения Шиллер — поэт молодежи. Мемуарист приводит слова одного из переводчиков Вольтера, обращенные к студенту: «...у вашего Шиллера — я говорю «вашего», потому что он считается теперь любимым автором нового поколения наших писателей»^{*****}.

7. ЛИТЕРАТУРНАЯ НЕУДАЧА

«Дон Коррадо» Гнедича не встретил сочувствия среди современников. Единственный известный нам положительный отзыв о нем принадлежит другу Гнедича З. А. Буринскому, который при этом признается, однако, что он не читал романа. «Досадаю на себя — писал Буринский Гнедичу в 1803 году — что не читал еще вашего Дон Коррадо /не достал/... это творение, которое покажет

* Шиллер. Соч. Academia, 1936, стр. 325.

** Позднее Добролюбов в своей рецензии на собрание сочинений Шиллера, давал разбор «Фиэско», писал, что причина искажения текста в русском переводе «вовсе не филологическая, а заключающаяся в степени участия нашего общества к литературным произведениям такого рода, как «Фиэско». ПСС, СПб., 1912–13, т. III, стр. 407.

*** Жихарев, ук. соч., стр. 191.

**** Там же, стр. 2.

***** Там же, стр. 63–64.

немцам, что не у них одних писали пером Мейенера, Лессинга и Шиллера! Слава вам и языку русскому... Мужайтесь, Ричардсон, и покажите нам и нациям другие зрелые плоды вашего дарования!..»

За исключением упоминания Шиллера немало курьезного в этом письме: Мейснер /1793–1807/ плодовитейший автор /56 томов сочинений/, наибольшей известностью пользовался его роман «Алкивиад» выдержанный еще в традиции классицизма; у Лессинга вообще нет романов; стремление «показать немцам» можно понять как отнесение гнедичевского романа к типу немецких романов /что в общем правильно/, но упоминание Ричардсона, как нарицательное имя романиста, уже архаично для начала XIX века.

Ударом для молодого автора, которого прочли в Ричардсоны и который сам в предисловии к своему роману сопоставлял себя не много не мало с Вольтером, Шекспиром и Шиллером, была уничижительная рецензия в журнале П. И. Макарова «Московский Меркурий»^{*} — то был орган карамзинского направления, в своих рецензиях ставивший себе задачей ориентировать «любителей чтения», рекомендуя или бракуя литературные новинки^{**}. Его «рецензия» на роман Гнедича начинается с иронии над заглавием: «гишпанец осердился бы за такой титул, а нам какое дело? Автор определяет характер целой нации по характеру лица не исторического, но им самим вымышленного... Дон Коррадо режет, душит, давит — сам не зная для чего — всех, без разбору возраста, и пола, родных и сторонних, врагов и друзей — всех, до которых рука его может достать. От первой страницы до последней сей роман представляет только картины убийств, отравлений, злодеяний — *рассказанных с удивительным хладнокровием*. Жаль, что такому прекрасному сочинению недостает *цели плана, слога и занимательных приключений*». Далее рецензент выписывает «неправильные» выражения, встречающиеся в романе Гнедича, как-то: «от желудка», «суя ему в зубы палку», «раздавливает цвет», «поблажка», «циркум-станции»^{***}.

Рецензия «Московского Меркурия» была тем убийственнее для Гнедича, что она не выделяла его «русское сочинение» /обозначение не без цели представленное на титульном листе «Дон Коррадо»/ из ряда переводных романов и пьес такого же типа^{****}.

^{*} Ч. IV, кн. 10, 1803 г., стр. 53 сл.

^{**} См.: Н. И. Мордовченко. Русская критика первой четверти XIX века. М. — Л., 1959, стр. 63.

^{***} Слово «циркумстанции» употреблено в романе Гнедича /стр. 171/ как юридический термин, вводящий латинскую цитату.

^{****} Например, «Разбойники в подземелье Кутанского замка». Англинское сочинение. Перевод с французского. М. 1802; рецензия «Московский Меркурий», 1803, февраль, стр. 144.

«Полночный колокол, или таинства Кегенбургского замка». Англинское сочинение. Перевод с французского Ивана Рослякова. СПб., 1802 — рецензия, там же, стр. 158, в тех же выражениях, что и о романе Гнедича: «...без цели, без плана, без характеров, без цветов слога; убийства, похищения, страхи, разбой, даже пытки — и боле ничего! Сей роман хуже всех Радклифных».

Для сторонников же классицизма весь «черный» жанр, будь то в романе или в драматургии, был, конечно, неприемлем.

«Северный Вестник», издававшийся И. И. Мартыновым, приверженцем эстетических теорий Батте и Лагарпа, был журналом также с развитым отделом рецензий. Трагедия Нарезного вызвала там в 1804 г. следующий отзыв^{*}. «Я читал — говорит рецензент — две Шиллеровы трагедии почти в этом же роде и скажу, что *они не моего вкуса, хотя и имеют свои достоинства*. «Самозванец» г-на Нарезного никогда не может равняться ни с трагедией «Разбойники», ни с трагедией «Заговор Фиеско в Генуе». Приведа из трагедии Нарезного такие «шиллеровские» выражения, как «все дьяволы ревели тогда в моем сердце» или «...легионы демонов вопиют, рыкают над моим проклятым составом», рецензент замечает: «не знаю, могут ли все сии выражения произвести в зрителях ужас, что нужно в трагедии, они могут только драть уши». Рецензия заканчивается призывом обратиться к эстетике французского классицизма: «Вообще видно, что если и Нарезный *забудет расположение немецких трагедий*... реже будет говорить о дьяволах и сатанах, то напишет прекрасную трагедию».

Полемизируя с «Московским Меркурием», «Северный Вестник» придирается и к слогу помещенной там рецензии на «Дон Коррадо»: «Дон Коррадо режет «без разбору возраста и пола и проч.» Кажется, следовало бы сказать: «не разбирая ни возраста, ни пола» и проч.»^{**}

Если в стихах «черные» темы завоевали себе место главным образом благодаря Жуковскому — «дядьке всех чертей и ведьм», как он себя называл — то в прозаической художественной литературе этого не случилось: нет ни одного русского «черного» романа, обладающего литературными достоинствами. Они все время оставались «низовой» литературой, имевшей успех у невзыскательного читателя^{***}. Журналы продолжали их отмечать, и свою собственную неудачу Гнедич мог еще более чувствовать, видя какой уничижающей критике подвергается облюбленный им жанр черного романа.

В 1809 году журнал «Цветник» /№ 4, стр. 133 сл./ рецензировал «Ринальдо де Саргино, или таинства подземелья замка Сангоссы» Пер. с немецкого. С эпиграфом из стихотворений Г. Карамзина:

Надежда! ты моя Богиня,
Надежда! луч души моей,
Мне жизнь — печаль, мне свет — пустыня,
Дышу отрадою твоей

СПб 1809.

Рецензия близко подходила к тому, что не так давно пришлось читать по поводу «Дон Коррадо» относительно этого «Ринальдо» журнал писал: ... Сколько прав имеет сей роман на вечное забвение! — мы показали только два /

^{*} № 44, ноябрь, стр. 139 и сл. «Письмо от неизвестного».

^{**} Сев. Вестник, 1804, ч. IV, стр. 53.

^{***} См. Н. К. Козмин. О переводной и оригинальной литературе конца XVIII и начала XIX века в связи с поэзией В. А. Жуковского. СПб., 1902, стр. 8 и сл.

за то важнейшие/: содержание, выкраденное по большей частью из Шиллеровой трагедии Разбойники и сии обязообразенный немецкими оборотами и французскими словами, как-то: сценами, суриозностями, фантомами, фантазиями, фигурами и т. д. всегда не у места находящимися ежели сии слова имеют еще какое-нибудь место в нашем языке»

В 1815 году «Сын Отечества» писал по поводу чувствительных романов для детей: «Они то же, что для взрослых Ридклиф /sic — опечатка вместо Радклиф — А.Е./ и Дюкредеюниль — чтение пустое, обрамляющее память и сердце романтическими нелепостями хижинками, пастушками, козочками, овечками, ручейками, замками, подъемными мостами, грошами /sic — опечатка вместо гротами/, пещерами разбойниками и тому подобными средствами, которые употребляются романистами для опустошения карманов и голов читателей»^{*}.

В противовес черному роману журнал рекомендовал читать «Госпожу Жанлис, «потому что в ее романах можно найти гораздо более пищи уму и сердцу, нежели в уродливых похождениях разбойников, бандитов и т. п., которые, выслужив урочное время в Германии, переселяются к нам»^{**}.

Трагедия Нарезного не была забыта и спустя четверть столетия: «Галатея» в 1830 году отзывается о ней так: «эта трагедия есть сколько с шиллеровых Разбойников: почти та же завязка /?/ почти те же характеры»^{***}.

Все эти отзывы Гнедич мог читать, и они все время должны были напомиать ему о его литературном фиаско.

В том сплаве шиллеровской мятежности с готической, «черной» темой, который характерен для рецепции раннего творчества Шиллера в России, мало-по-малу улетучивалось все собственно-шиллеровское^{****}, и роман ужасов первоначально англо-немецкий к 30-м годам входит в русло новейшей французской литературы.

«Кровавый бандурист» — глава из исторического романа, над которым Гоголь работал в 1830–32 гг., содержит в себе обычные компоненты черных романов: пещера, «адские гномы», человеческие кости, жабы, летучие мыши, узник — узница, пытки, человек с содранной кожей. Как известно, этот отрывок был запрещен цензурой, указывавшей что он написан «в духе новейшей французской школы» и что такие картины вызывают «не ужас эстетический, а просто омерзение». Между тем, в 1803 году Дон Коррадо, про которого можно было бы сказать, что он написан в духе новейшей /тогда/ немецкой школы, беспрепятственно прошел цензуру.

^{*} № 42, стр. 150.

^{**} «Сын Отечества», 1815, № 49, стр. 149.

^{***} № 35, стр. 191.

^{****} Б. Я. Гейман /»Шиллер и наследство просветителей XVIII в. Уч. записки ЛГУ, т. 158, 1958 г., стр. 95 и 125/ справедливо указывает, что «история рецепции Шиллера в России... не так проста, как это кажется на первый взгляд». У Ю. М. Лотмана, ук. соч., при исключительном охвате материала не всегда подчеркивается момент искажения Шиллера, его вульгаризации, недопонимания, иного акцентирования и т. п. Уже гнедичевский «Дон Коррадо» требует значительных оговорок.

8. ПЕРЕВОДЫ ИЗ МИЛЬТОНА, ОССИАНА, ТОМА. «ПЕРУАНЕЦ К ИСПАНЦУ»

Неудача с «Дон Коррадо» подействовала отрезвляюще на Гнедича: его горделивые мечты разлетелись. Публикации 1803 года были его последней данью шиллеровщине. Более того, в течение всей своей жизни он уже не писал ничего в жанре повести или романа. Этому самоограничению способствовало постепенное расширение его литературного горизонта за 1803–1809 годы. У Гнедича наступает разочарование в его прежних литературных увлечениях. К 1806 году относится следующее его высказывание: «Вот более десяти лет, как немцы соблазняют нас, и я первый приношу покаянную в прежнем безотчетном моем удивлении и подражании немецким драматургам-философам»^{*}.

Его не увлекает пример его друга Батюшкова, переведившего из «Мессинской невесты». В письме к тому же Батюшкову он шутит над «благородными разбойниками», обокравшими его по дороге из Гатчины: «распоранный /sic/ мой чемодан всякому скажет, что в нем осталась половина только его внутренностей, а половину, в Гатчине добрый человек вырезал — спасибо за честность! верно этот благодетель читал Шиллеровых разбойников трагедию, где говорится, что у человека не надобно всего отнимать, а только половину — а ты бранишь Шиллера!»^{**}

Сохранилась авторизованная писарская копия «Дон Коррадо» /с которой, можно думать, он и печатался/, где в конце предисловия Гнедич приписал отрицательно-шутливый приговор своему юношескому произведению: «Простить можно, а посечь бы надобно». Под этим, другим почерком, стоит: «Рука Н. И. Гнедича. М.Л.»^{***} — это Михаил Лобанов, друг Гнедича, заверил его подпись. Тот же Лобанов в составленной им биографии Гнедича рассказывает, что Гнедич перед смертью на вопрос Лобанова, который был его душеприказчиком: «не позволите ли перепечатать некоторых прозаических ваших сочинений?» отвечал: «Я сам не мог выбрать из них ничего удовлетворительного для меня, впрочем отдаю их на вашу долю, делайте, что хотите»^{****}.

Удовлетворительного в них — в художественном отношении — в самом деле ничего нет. Спрашивается, какое значение имели проделанные Гнедичем литературные упражнения /иначе как упражнениями, нельзя назвать эти его юношеские опыты/ для Гнедича — переводчика Илиады? Не был ли это очень окольный путь для перехода к древнейшему эпосу или даже прямо уводящий прочь от него? Известно, однако, что в искусствах окольный путь дает иногда лучшие результаты, чем непосредственно и узко направленный к цели. Если бы Гнедич под воздействием своего университетского преподавателя античной литературы обратился тогда к Гомеру, могла бы возникнуть опасность школьно-схоластического подхода к Илиаде. Между тем, Гнедич сперва несколько и не думал о Гомере — он увлекался литературой новейшей, нару-

^{*} Жихарев. ук. соч., стр. 467.

^{**} ИРЛИ, Отдел рукописей Р. I, оп. 5.

^{***} ГПБ, Отдел рукописей, ф. 197, оп. 1, № 8.

^{****} М. Лобанов, ук. соч., стр. 31.

шавшей каноны традиционных поэтик. Это предохранило его от педантизма и расширило его литературный кругозор.

Потерпев в 1803 году неудачу в области беллетристики, Гнедич все же не бросил «служенья Музам». На годы 1804–1809 приходятся его опыты в области стихотворной поэзии, причем количество его оригинальных стихотворений не превышает переводных — впрочем, разница между ними стирается тем, что в переводных он допускает добавления и перемены, а в оригинальных явно находится под воздействием иностранной лирики. Заметно его стремление расширить свой литературный кругозор: в 1805 году он переводит из «Потерянного рая», но не с подлинника, так как не знал по-английски, а с французского переложения Делиля. Веяния эпохи заставляют его обратить внимание на Оссиана. Здесь он мог пользоваться талантливым прозаическим переводом Кострова. Гнедич перелагает Оссиана русским народным стихом, утверждая, что к песням Оссиана «никакая гармония стихов» так не подходит, как эта^{*}, — взгляд, явившийся следствием превратно примененного понятия о народности. Впоследствии, когда Капнист с этих же позиций пробовал передавать Гомера русским народным стихом, Гнедич уже отошел от переряживания инационального эпоса на русский лад^{**}.

На тот же год, что и перевод из Оссиана /1804 год/, приходится и перевод из Томá, поэта рационалистического, близкого к энциклопедистам, который в своем стихотворении касался морального долга человека перед обществом и осуждал эгоистическое отъединение. Тематически, следовательно, стихотворение Томá — в переводе Гнедича озаглавленное «Общежитие»^{***} — совершенно противоположно бегству от людей и Фарана в «Абюфаре», и Морица, и «Плодам удинения» самого Гнедича. Выбор этого стихотворения для перевода свидетельствует о некотором психологическом сдвиге Гнедича. Для него наступает период поисков, своего рода литературных метаний. Наиболее значительным из произведений этого времени надо признать «оригинальное» стихотворное «Перуанец к испанцу» 1805 года. Его западноевропейские истоки очевидны: роман Мармонтеля «Инки», использованный Гнедичем для «Дон Коррадо» в отношении обличения фанатизма, давал идеальный образ перуанцев в духе идей Просвещения. Это вошло теперь в стихотворение Гнедича: упоминаются «святые права природы»; и испанец /уже не «гишпанец», хотя всего два года отделяют это стихотворение от «Дон Коррадо»/, и перуанец, и все народы сотворены «одной рукой природы»; перуанец, хотя он и черен /по Гнедичу, перуанцы — черные/, такой же человек, как и испанец; перуанец «в простоте души пороков... не зная, любил жену, детей и, больше нежелая, в свободе и любви — счастье находил». Также, как у Мармонтеля, в стихотворении Гнедича испанцы представлены как хищные угнетатели, их бог немилосерд, его

* «Северный Вестник», 1804, ч. I, № 1, стр. 65.

** См. «Гомер в русских переводах», глава V.

*** В издании И. Н. Медведевой /Библ. п./ на стр. 63, строка 19-я сверху имеет опечатку: «Взгляд, как камчадал...». Надо: «Взгляни, как камчадал».

Кстати можно отметить еще одну опечатку на стр. 167, 7-я строка сверху: «к полям, где бывшие Пелидовы следов»... Надо: «где бытия Пелидова следов».

лик окроплен кровью невинных, но тема изуверства развернута значительно меньше, чем в «Дон Коррадо».

Новое в этом стихотворении, чего нет ни у Мармонтеля, ни в «Дон Коррадо», это — сознание перуанцев, что они имеют *право мстить*. Мечтая о вольности, перуанец говорит:

... некогда придет тот вожденный час,
Как в сердце каждого раздастся мести глас,
Когда рабы твои, тобою угнетенны...
На все отважатся, решатся предпринять
С твоею жизнью неволю их скончать.
И не толпы рабов, насильством ополченных,
Но сонмы грозные увидишь ты мужей,
Всплывших мщением за бремя их цепей...
Я знамя вольности развею пред друзьями...

Здесь мармонтелевская тема страданий угнетенных перуанцев переходит у Гнедича в шиллеровское «in tyrannos» /sic/ — недаром термин «тиран» три раза встречается в стихотворении. О Перу, как о стране несчастной от дурного правления, говорится в «Разбойниках» /V, I/. Карл Моор обличает духовенство такими словами: «Они поносят скупость, и они же в погоне за золотыми слитками опустошили страну Перу и, словно тягловый скот, впрягли язычников в свои повозки» /II, 3/.

Гражданский пафос вышеприведенных строк несомненен. Гнедич, в своем «Морице» и «Дон Коррадо» удаливший или снизивший тираноборческую линию Шиллера, здесь впервые отдает ей должное. Сюжет общеизвестного в ту эпоху романа Мармонтеля приобрел в новой трактовке Гнедича шиллеровскую заостренность. Для сравнения можно привлечь написанную несколько позднее на тот же сюжет трагедию Державина «Атабалибо или разрушение Перуанской империи»^{*}, оставшуюся неоконченной за смертью поэта и бывшую любимым его произведением^{**}. Атабалибо, император перуанский, говорит там гишпанцам:

... плывя кровей в потоке
Вы собрали себе и злато и серебро,
А заплатили чем? Злодейством за добро.
... для злата все преобразили в прах...
И бездны вы преплыть решились, не страшась,
Чтоб из-под наших ног увезть блестящу грязь^{***}.

Пизар /sic/ так рисует порядки в Испании:

Склонна всегда к тем власть, где, угождав ей, лгут.
Зачем же бед в жерло лететь нам на крылах
И изуверам сжечь себя дать на кострах.

* Соч. Изд. Ак. н. т. IV, 1867, стр. 503 сл.

** С. Т. Аксаков. Семейные и литературные воспоминания. СПб., 1886, стр. 230.

*** Этот стих особенно ценился Державиным.

Сравнительно с испанцами свой народ, т. е. перуанцев, Атабалибо характеризует так:

Вы белы, мы черны /sic/, мы просты, вы лукавы.

Но, оказывается, и среди перуанцев есть изуверство, по крайней мере среди жрецов, по словам кацика:

Измена, огонь, ад, мор, вред всякий на врагов
Жрец главный говорит, приятен для богов.

Итак, хотя в трагедии Державина имеются те же тематические элементы, что и в стихотворении Гнедича, но они не акцентированы, тогда как в строках Гнедича сквозит настроение еще им не изжитого «штурм и дранга».

Тот текст стихотворения, который мы читаем сейчас, прошел правку Жуковского^{*}. Но она носила лишь стилистический характер. Следовательно, Жуковский не нашел в стихотворении Гнедича ничего «опасного». Так же беспрепятственно прошло оно и цензуру и появилось в печати в 1809 году. Его понимали, очевидно, как относящееся только к латино-американскому миру и не предусматривали возможности его «применения» — как тогда говорили — и к положению вещей в России.

Поэтому нельзя согласиться с утверждением И. Н. Медведевой: «нет сомнения, что читатели журнала «Цветник», где это стихотворение было напечатано, думали не столько о судьбах перуанцев под гнетом испанских колонизаторов, сколько о судьбах русских рабов, конец терпению которых был наступить»^{**}.

Высказывание И. Н. Медведевой антиисторично. Стихотворение Гнедича появилось в печати в 1809 году. Социальный состав читателей «Цветника» был тогда почти исключительно помещичье-дворянский; вопрос о ликвидации крепостного права вообще, а в частности снизу, путем крестьянского восстания не вставал непременно перед читателем светского круга, а память о пугачевщине уже подернулась забвением. Ни по замыслу Гнедича, ни в восприятии читателей, стихотворение не могло иметь в 1809 году того значения, которое ему приписывает И. Н. Медведева — для этого тогда было еще слишком рано^{***}. Проходит десяток лет, и при быстром росте общественного сознания в ту эпоху, в атмосфере преддекабристских настроений стихотворение приобретает то звучание, о котором говорит И. Н. Медведева. Известно, что «первый декабрист», майор В. Ф. Раевский, арестованный в 1822 году, заставлял юнкеров, находившихся под его началом, учить «некоторые примеры стихов наизусть»

^{*} См. К. Н. Батюшков. Сочинения, т. III, СПб., 1886 г. стр. 112, письмо Гнедичу, 1811 год, «Я отдал Перувианца /sic/ Жуковскому, который тебя истинно любит». Там же, стр. 115; по поводу высмеивания Гнедичем перевода Батюшкова из Парни: «этак можно и Перуанца выворотить наизнанку. Измождая, тигры, варвары, пей кровь, грызи зубами и прочее, конечно, очень смешно».

^{**} И. Н. Медведева, Библ. п., стр. 10.

^{***} Ср. мнение Кукулевича, ук. соч., стр. 21: «эта гражданственность еще не могла питаться декабристскими настроениями, поскольку Гнедич как поэт созрел задолго до декабристского движения».

DOI 10.25991/VRHGA.2023.4.4.020

УДК 008(091), 37 (091)

*Р. В. Светлов, А. В. Володин**

ПЕРЕПИСКА А. Н. ЕГУНОВА И А. А. МУЗИЛЯ**

Публикуется письмо А. Н. Егунова, посвященное спектаклю Александринского театра «Дворянское гнездо» по повести И. Тургенева, а также ответ на него режиссера этого спектакля А. А. Музиля. Эти письма — важное свидетельство о подходе А. Н. Егунова к работе с оригиналом, на котором построено новое произведение. Он предъявляет к театральной постановке те же требования, что и к переводу: единство стилистических решений. Вместе с тем, эти письма добавляют информацию к истории одного из самых известных театров Северной Столицы России.

Ключевые слова: А. Н. Егунов, история российского театра, А. А. Музиль

R. V. Svetlov, A. V. Volodin

CORRESPONDENCE BETWEEN A. N. EGUNOV AND A. A. MUSIL.

A letter by A. N. Egunov dedicated to the play of the Alexandrinsky Theater «The Nobleman's Nest» based on the story by I. Turgenev, as well as the response to it by the director of this play, A. A. Musil, is published. These letters are important evidence of A. N. Egunov's approach to working with the original, on which a new work is built. He places the same requirements on the theatrical production as on the translation: the unity of stylistic solutions. At the same time, these letters add information to the history of one of the most famous theaters of the Northern Capital of Russia.

Keywords: A. N. Egunov, history of the Russian theater, A. A. Musil

В архиве замечательного отечественного писателя, поэта, переводчика, ученого, человека очень противоречивой судьбы Андрея Николаевича Егунова [6], материалы которого уже печатались на страницах Вестника РХГА [4],

* Светлов Роман Викторович, доктор филос. наук, проф., директор Высшей школы философии, истории и социальных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта; RSvetlov@kantiana.ru

Володин Андрей Владимирович, студент, Балтийский федеральный университет им. И. Канта; andreivladvol@gmail.com

** «Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-28-00671, <https://rscf.ru/project/22-28-00671/>», Балтийский федеральный университет им. И. Канта

имеются несколько официальных машинописных писем, два из которых мы представляем вниманию читателей. Это — краткая переписка Андрея Николаевича с Александром Александровичем Музилом (1904–1994), режиссером Александринского театра (до 1990 г. «Театр драмы им. А. С. Пушкина»), по поводу постановки пьесы «Дворянское гнездо».

А. Н. Егунов, судя по всему, побывал на одно из последних представлений «Дворянского гнезда». Первая версия этого спектакля увидела свет еще 24 мая 1941 года, за месяц до начала Великой Отечественной войны. Театр был эвакуирован в Новосибирск и в 1941–44 годах он более 100 раз представлялся на сцене тамошнего театра «Красный факел». Наиболее успешными стали сезоны 1944–45 и 45–46 годов, когда, уже после возвращения из эвакуации в Ленинград спектакль на сцене Александринки зрители видели 105 раз. Постепенно количество постановок уменьшается и в 1953–54 годах были даны последние девять представлений спектакля [1].

Режиссер спектакля Александр Александрович Музиль, заслуженный деятель искусств РСФСР (1956), представитель настоящей театральной династии, практически всю свою творческую жизнь посвятил именно Александринскому театру. Вместе с тем А. А. Музиль известен также как выдающийся педагог, работавший профессором кафедры режиссуры в Ленинградском театральном институте (в 1974–1980 годах он занимал там должность декана драматического факультета). У него учились такие замечательные деятели наших сценических искусств, как Алексей Герман, Леонид Менакер, Игорь Масленников, Исаак Штокбант, Лариса Малеванная и многие другие.

В первой постановке роль Лаврецкого (исполнение которой и обсуждается в публикуемой ниже переписке) исполняли заслуженный артист РСФСР Владимир Эммануилович Крюгер (1899–1960) и знаменитый «Петр I», народный артист СССР Николай Константинович Симонов (1901–1973).

В 1958 году Александринский театр возобновляет столь популярный в прошлом спектакль. Режиссером его является по-прежнему Александр Александрович Музиль. Особую роль играют декорации, передающие дух эпохи, о которой писал Тургенев (см. упоминание об этом А. Н. Егунова). Некоторые из них в наше время являются частью музейной коллекции театра. Постепенно обновляется актерский состав. Роль Лаврецкого в сезонах 1960-х годов исполняет Игорь Олегович Горбачёв (1927–2003), выдающийся деятель советского и российского театра и кино, режиссер, народный артист СССР. К этому моменту он уже был известен в театральных и зрительских кругах, прежде всего благодаря экранизации Владимиром Петровым гоголевского «Ревизора» (1952 г.). Многие читатели старшего поколения наверняка вспомнят Хлестакова в исполнении будущего народного артиста СССР, персонажа, представленного Горбачевым в ироническом и комедийном ключе.

Несмотря на это второе рождение спектакля было не таким успешным, как первое в 1958–62 годах он побывал на сцене лишь 60 раз [2]. Трудно сказать, что было причиной этому — либо менялась стилистика спектаклей и от театра в начинающуюся бурлящую эпоху шестидесятых ждали чего-то другого. Либо И. О. Горбачёв так и не «попал» в эмоциональную интонацию, которая была свойственна его персонажу грустной истории, созданной И. Тургеневым.

А, может быть, дело было в стремлении «Александринки» к развитию. В любом случае А. Н. Егунов побывал на одном из последних представлений.

Замечание А. Н. Егунова касается лишь одной детали спектакля — появлению на сцене в руках Лаврецкого папирос и спичек, принадлежащих к современной эпохе, а не к тому времени, о которому посвящена пьеса. В вопросах точности соответствия избранной стилистики А. Н. Егунов был принципиален, что видно из его обсуждений переводов диалогов Платона на русский язык [5]. «Постмодернистское», как сейчас сказали бы, вкрапление современной детали в ткань повествования о прошлом его не могло не раздражить. Отсюда и письмо; лишь в самом его конце он позволяет себе оценку исполнения роли Лаврецкого. Все остальное внимание — на детали, которая точно ошибочна.

Александр Александрович Музиль в своем ответе благодарит критика, но защищает и артиста, и сам факт того, что Лаврецкий курит. Известно, что Музиль имел — по крайней мере у студентов, учившихся у него спустя два десятилетия, — славу человека, обладавшего взрывным, даже неистовым характером [3]. Но тон ответного письма аккуратен и выдержан. «Младший научный сотрудник» Пушкинского дома получил максимально корректный ответ. Правда, мы не знаем, успела ли деталь с курением Лаврецкого поменяться во время спектакля, так как история постановки вскоре завершилась.

Несколько слов по поводу публикуемого материала. Документы пронумерованы и озаглавлены в квадратных скобках. Орфография автора сохранена, грамматические особенности оставлены в том же виде, что и в тексте. Скобки-ёлочки проставлены как в тексте. Перенос слов, как в оригинале, не соблюдается. Типографический перенос строк (напр., в подписи Егунова, завершающей письмо) не соблюдается. Абзацы соблюдены. Особенности оформления ссылок (напр., отсутствие отступа после точки в «гл.ХУП») сохранены. Примечания — авторов публикации.

ЛИТЕРАТУРА

1. Дворянское гнездо. Тургенев И. С., Музиль А. А., 24.05.1941. // Национальный драматический театр России Александринский театр. Коллекции онлайн. Спектакли. Электронный ресурс <https://collection.alexandrinsky.ru/entity/SPEKTAACL/3502714> — дата обращения 23.08.2023.

2. Дворянское гнездо. Тургенев И. С., Музиль А. А., 12.07.1958. // Национальный драматический театр России Александринский театр. Коллекции онлайн. Спектакли. Электронный ресурс <https://collection.alexandrinsky.ru/entity/SPEKTAACL/3519976> — дата обращения 23.08.2023.

3. Латышев И., Скороход Н. и др. Вторые педагоги. // Петербургский театральный журнал. № 3 (97) 2019. Электронный журнал <https://ptj.spb.ru/archive/97/aesthetic-memory-of-the-theater/vtorye-pedagogi/> — дата обращения 23.08.1963.

4. Минак В.С. А. Н. Егунов как исследователь отечественной и зарубежной литературы. // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2022. Т. 23. № 4. С. 168–172.

5. Светлов Р. В., Минак В. С. А. Н. Егунов как переводчик Платона // Платоновские исследования. 022. Т. 17, № 2. С. 199–218.

6. Федоров Д.А., Колмакова М. В., Андерсон О. Н. Архив Андрея Николаевича Егунова. // Платоновские исследования. 2022. Т. 17. № 2. С. 126–136.

1. [Обложка письма тов. Егунову]

Здесь
Набережная Макарова 4
Институт Русской литературы / Пушкинский дом
Мл. научному сотруднику
тов. Егунову А. Н.

2. [Письмо Егунова]

Уважаемый товарищ!

В спектакле «Дворянское гнездо» артист Горбачев, играющий роль Лаврецкого, несколько раз по ходу действия закуривает — прием чрезвычайно банальный, часто используемый в пьесах из современной жизни для подчеркивания нервного состояния персонажа.

Между тем из романа Тургенева видно, что Лаврецкий не курил: когда Лаврецкого навещает его старый приятель Михалевич, то только Михалевич выкуривает «трубку за трубкой», но не Лаврецкий /глава XXУ/.

Кроме того, закуривание в гостиной, при дамах, без их на то разрешения, противоречит быту «дворянского гнезда» и вообще вряд ли было возможно тогда. Старшее поколение еще продолжало нюхать табак: Марфа Тимофеевна упоминает, что Паншин подарил Настасье Карповне «табакерку»^{*}, как она выражается, и полушутливо говорит Лаврецкому: «Федя, попроси у ней табачку понюхать» /гл.ХУП; в текст сценической переделки это не вошло/, но Лаврецкий, конечно, этого не делает.

Самое досадное, однако, то, что когда Лаврецкий-Горбачев «обыгрывает» свое закуривание, зритель видит те самые папиросы, которые имеются и сейчас в продаже и которых не могло быть в 1842 году /время действия романа/. Пахитоски в середине прошлого века курили только дамы — но, разумеется, не из той среды, что изображена в романе «Дворянское гнездо». Еще хуже со спичками: в 40-е годы прошлого века не было наших нынешних «безопасных спичек». Были серные спички, их зажигали, чиркая о шероховатую поверхность — не коробки, а стены или попросту, подошвы. Если уж, вопреки роману, заставляя Лаврецкого курить, то он должен курить трубку или из чубука, закуривая от свечи или тлеющего трута, подаваемого слугой.

Это, конечно, мелочь, но подобный анахронизм нарушает театральную иллюзию, между тем спектакль претендует на реалистическое воссоздание быта «дворянского гнезда» /костюмы и мебель/.

Жаль, что исполнитель роли Лаврецкого не читывается в роман Тургенева, это, впрочем, видно и вообще из трактовки им образа Лаврецкого, в который отмечаемая Тургеневым «не то задумчивость, не то усталость» Лаврецкого /

* Эта косая черта, похоже, идёт в тексте после отступа. Возможно, здесь обман зрения, вызванный спецификой печатающего устройства и никакого отступа нет.

** Поверх первой «к» в слове начертано нечто, отдалённо напоминающее букву «г».

гл.УП/ заменена важной самоуверенностью походки, жестов, интонаций, диссонирующей с прекрасной игрой остальных исполнителей, особенно ролей Лизы и старухи Марфы Тимофеевны.

Мл. научный сотрудник
Института русской литературы
/Пушкинский дом/

/А. Н. Егунов/

30 мая 1962 года

3. [Письмо Егунову]

Многоуважаемый тов. Егунов!

Благодарю Вас за желание помочь в нашей работе Вашими замечаниями по спектаклю «Дворянское гнездо». Ваши соображения о некоторых несоответствиях в исполнении образа Лаврецкого несомненно справедливы. Артист Горбачев, введенный год назад в спектакль вместо нар.арт.Симонова, с большим успехом и общим признанием исполнявшего роль Лаврецкого, еще не полностью воплощает на сцене черты образа и его работа находится в процессе постепенного созревания и совершенствования.

Что же касается Ваших упреков в анахронизме, допущенном в спектакле, конкретно выражающемся в курении Лаврецкого, по Вашим словам недопустимого в 42 году 19 века, то позволю себе не согласиться с Вами. Прежде всего, Лаврецкий курил — о чем есть указание в тексте главы XXX у Тургенева, давшего реплику Марфе Тимофеевне: «не кури, не могу я табачища Вашего терпеть, да и Матрос от него чихает!» Данный эпизод и воспроизведен в нашем спектакле.

Вы, конечно, правы, что в показываемое время курение в гостиной в присутствии дамы было вещью недозволенной, но всякое правило этикета, как нам известно, часто нарушается человеком в минуты душевного потрясения, нервного возбуждения и т. д. Потому, нам казалось, и наш консультант К. Н. Державин полностью одобрил это, что воспоминания* о измене жены могли вызвать у Лаврецкого состояние нарушенного равновесия, он забылся, закуривает, но, спохватившись, бросает курить. Ваше замечание о банальности «приема» курения, используемого, как Вы пишете, и в современных пьесах, не представляется мне серьезным.

В отношении же папирос и спичек Вы правы и мы учтем Ваше замечание. Очевидно, в спектакле есть и не упомянутые** Вами мелкие неточности, диктуемые иногда законами инсценировки романа. В целом же спектакль театра, идущий с 1941 года, был неоднократно высоко оценен прессой, указывавшей,

* Буква «с» внесена поверх другой буквы, как будто бы была опечатка.

** То же самое в отношении второй «у».

в частности, на точность примет времени и сохранения тургеневской атмосферы.

Еще раз благодарю Вас.

/А. Музиль, заслуженный деятель искусств РСФСР — режиссер спектакля/

К ЮБИЛЕЮ РОМАНА ВИКТОРОВИЧА СВЕТЛОВА

Исполнилось шестьдесят лет Роману Викторовичу Светлову — ученому, философу, историку, антиковеду, платоноведу, историку философии и культуры, исследователю религии и мифологии, историку религии, писателю, переводчику, издателю, редактору, педагогу, организатору науки и образования, футболисту, путешественнику... Спектр интересов и занятий юбиляра столь обширен, что можно было бы перечислять еще несколько строк (а то и страниц!).

Роман Викторович Светлов родился 23 августа 1963 года в Ленинграде в семье Виктора Георгиевича и Людмилы Васильевны Светловых. Роман — ленинградец во втором поколении. Семья его отца переехала в Северную столицу из Тверской области в 1930-е годы; тогда же сюда перебралась из Новгородской области и семья его матери.

Интерес к античности сложился у Р. В. Светлова еще в детские годы. В начале было кино! Юбиляр рассказывал, как осенью 1969 года отец водил его в кинотеатр на фильм «300 спартанцев» Рудольфа Мате. Эта историческая картина настолько впечатлила юного зрителя, что определила всю его дальнейшую судьбу.

Р. В. Светлов учился в средней школе для детей железнодорожников. Он рассказывает, что среди учителей было много сильных личностей, которые задавали высокую планку. После окончания школы Роман подал документы на исторический факультет Ленинградского государственного университета (ЛГУ), однако вступительные испытания не прошел: «срезался» на сочинении. Год он работал техником-геологом во Всероссийском (до 1991 г. — Всесоюзном) нефтяном научно-исследовательском геологоразведочном институте, а в свободное время продолжал готовиться к поступлению в университет. Как вспоминает Р. В. Светлов, на истфак хотел поступить, так как ему казалось, что, став знатоком истории, он сможет писать увлекательные исторические романы, но потом надумал стать *умным* знатоком истории, чтобы писать *умные* исторические романы, поэтому в итоге принял решение изучить историю философии.

В 1981 г. Р. В. Светлов поступил на философский факультет ЛГУ. Повезло ему и с университетскими преподавателями; наибольшее влияние на него оказали Ю. В. Перов, Е. С. Линьков, К. А. Сергеев, К. С. Пигров, а также Ю. Н. Солонин, В. С. Никоненко и А. А. Ермичёв. Под руководством В. Я. Комаровой Р. В. Светлов подготовил и в 1989 г. защитил кандидатскую диссертацию на тему «Формирование концепции времени в древнегреческой философии». Молодого специалиста оставили на должности ассистента по кафедре истории философии. С этого времени и до 2018 г. — почти три десятилетия — Р. В. Светлов преподавал на философском факультете СПбГУ.

В 1993 г. вышла монография Р. В. Светлова «Древняя языческая религиозность». В том же году состоялась первая конференция «Универсум платоновской мысли» (УПМ), организатором которой является Р. В. Светлов. Позже это научное мероприятие получило статус международного; ежегодно «УПМ» собирает десятки философов, историков, филологов и культурологов всего мира. В 1996 г. Р. В. Светлов защитил докторскую диссертацию по истории философии на тему «Античный неоплатонизм и Александрийская школа экзегетики». В том же году в издательстве СПбГУ вышла монография по теме диссертации. В 2000 г. Р. В. Светлов получил звание профессора. С 2002 по 2008 гг. он руководил издательством СПбГУ, и на этом посту проявились его блестящие организаторские способности.

Более четверти века Р. В. Светлов связан с Русской христианской гуманитарной академией (РХГА). Многие годы здесь он возглавлял факультет философии, богословия и религиоведения, руководил кафедрой философии, был директором издательства РХГА (2009–2018). Р. В. Светлов проводил семинары по истории философии, регулярно устраивал презентации новых научных изданий РХГА, организовывал масштабные конференции, которые собирали десятки специалистов. Люди шли в академию на Светлова. Вместе с другими коллегами Р. В. Светлов разработал и реализовал в РХГА несколько новых образовательных программ, осуществил интереснейшие проекты по теологии, античной философии и религии, воплотил уникальную программу для магистрантов «Платон и история европейской культуры», которая ныне привлекает в академию учащихся из разных уголков России.

Вместе с петербургскими философами-античниками Р. В. Светлов принимал участие в издании альманаха «ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ». Для серии «Русский путь» Р. В. Светлов подготовил том «Платон: pro et contra. Платоническая традиция в оценке русских мыслителей и исследователей: антология» (2001; совместно с В. Л. Селиверстовым), а также том по Августину Блаженному, либерализму, иудаизму и другие сборники в этой серии. За годы издательской деятельности в СПбГУ и РХГА Р. В. Светлов выпустил тысячи книг по философии, истории, культуре, мифологии и религии.

С 1993 г. Р. В. Светлов возглавляет Санкт-Петербургское Платоновское философское общество (ПФО), а с 2014 г. является руководителем Межрегиональной общественной организации «Платоновского философского общества». Многие мероприятия ПФО проходили на базе РХГА и СПбГУ. Под эгидой Платоновского общества опубликованы десятки антиковедческих монографий и сборников, переводы античных источников. С 2017 г. ПФО предпринято

новое издание сочинений Платона. Вышло уже шесть диалогов афинского философа, каждый сопровождается научными статьями и комментариями, подготовленными известными российскими платоноведами; в том числе изданы диалоги «Политик» (2019) и «Лахет» (2022), перевод и анализ которых осуществил Р. В. Светлов.

Можно сказать, что сбылась юношеская мечта юбиляра — стать умным знатоком истории, чтобы писать умные исторические романы. Он написал десятки художественных, научных и научно-популярных книг, среди которых есть исторические романы и повести. Библиографический список работ Р. В. Светлова превышает 300 публикаций по античной философии и об античных философах, по истории и идеологии, истории религии и мифологии, педагогике и культуре; он автор учебных и учебно-методических пособий, эссе и художественных произведений. В 1994 г. вышел сборник Р. В. Светлова, в который вошли повесть «Гильгамеш», новелла «Легенда о Тевтобургском лесу» и роман «Прорицатель»; в 2007 г. издательство «Амфора» опубликовало его мистический триллер «Сон Брахмы». Из других книг назову «Гнозис и экзегетика» (1998), «Ямвлих. Комментарии на диалоги Платона» (2000), «Друзья и враги России» (2002), «Античная мудрость: педагогика, философия, политика, теургия» (2012), «Идеологии и генезис ценностей современного общества» (2016; соавторы Д. К. Богатырёв и А. Я. Кожурин), «Иконография античных философов: история и антропология образов» (2017; соавторы Д. Ю. Дорофеев и В. В. Савчук). Р. В. Светлов является редактором коллективных монографий и сборников «История античной философии» (М., 2019; 2020; 2022), «Сократические школы как явление античной философии и культуры» (2019; соредактор Е. В. Алымова), «Академический скептицизм» (2022), «Истоки рациональной теологии» (2023) и других. Важный аспект в исследованиях Р. В. Светлова занимает военное дело древнего мира. На эту тему им опубликованы несколько книг: «Войны античного мира. Походы Пирра» (2003), «Пир и военная история его времени» (2005), «Великие сражения античности» (2008), «Великие сражения Востока» (2009), сборник «Искусство войны: Антология военной мысли» (2009) и другие.

Упомянув о проекте «на троих», посвященном иконографии античных философов, где Р. В. Светлов был одним из авторов, замечу об облике самого юбиляра. Статная фигура, по-спортивному (по-футбольному) подтянутый, с короткой бородой, острым взглядом, всегдашней улыбкой и ироническими складками вокруг рта: калокагатичный философ похож на Аристотеля (принимая во внимание те скульптурные портреты Стагирита, что нам известны). Но из великих мыслителей и учителей древности, к которым Роман Викторович чаще всего обращается в своих исследованиях, в первую очередь, следует назвать Сократа. Более 30 лет назад Р. В. Светлов написал популярный очерк о босоногом мудреце из Афин (текст был напечатан во втором выпуске историко-философского альманаха «АКАДНМЕА»); в последнее десятилетие он опубликовал о Сократе серию статей: «Сократ в спартанском камуфляже», «Сократ и исповедь», «Сократ — спартанец», «Сократ и „спартанский мираж“», «Философ и его соперники: учитель в древнем мире», «Религия Сократа: был ли Сократ христианином до Христа?» и др. Но Сократ для Светлова — не только

предмет научного исследования. Опыт философствования и педагогического мастерства афинского мудреца, пожалуй, ближе всего самому юбиляру, только последний всегда очень занят практической философией: преподаванием, административными делами, организацией и проведением конференций, написанием и изданием книг, учебников, статей и сборников... И в этом мне видятся, скорее, платоновско-аристотелевские черты.

Работы Р. В. Светлова публиковались в «Вестнике СПбГУ», «Вестнике РХГА», «Вопросах философии», «Мнемоне», «Платоновских исследованиях», «ΣΧΟΛΗ», «Esse», «Verbum», «Логосе», «ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ», «Трудах кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии», ежегоднике «Универсум платоновской мысли» и других журналах и периодических сборниках. Р. В. Светлов входит в состав редколлегии и редсоветов журналов «Вестник РХГА», «Государство, религия, церковь в России и за рубежом», «Христианское чтение», «Платоновские исследования», «Журнал Сибирского федерального университета», состоит в совете многих издательских серий, в том числе в редколлегии серии «Русский путь», которую более 30 лет издает РХГА.

Круг научных занятий Р. В. Светлова не ограничивается только антиковедческими интересами и только философией. В юбиларе сочетаются историк философии и философ истории. В сборнике статей «Идеология и история: история России как предмет идеологической конкуренции» (2018) Р. В. Светлов анализирует исторический путь нашего Отечества от Рюрика до Владимира Великого, рассматривает проблемы религии, идеологии и политики, рассуждает о язычестве и крещении Руси, о политике первых Рюриковичей и других темах из истории Руси изначальной. Здесь же со знанием дела Р. В. Светлов говорит о политических партнерах и противниках России: Великобритании, Германии, Франции, Польше, США, Арабских государствах, Турции, Китае, Японии и других близких и далеких странах и культурах.

С 2010 г. параллельно с работой в СПбГУ и РХГА Р. В. Светлов преподает в Санкт-Петербургской Духовной академии. Многие годы он «наездами» читает лекционные курсы в Новгородском государственном университете имени Ярослава Мудрого. Роман Викторович часто принимает участие в теле- и радиопередачах на темы истории, философии, образования и культуры. Он постоянный участник научных конференций и симпозиумов в обеих столицах. В 2012 г. Р. В. Светлову было присвоено звание Почетного работника высшего образования Российской Федерации.

Летом 2018 г. в жизни профессора Р. В. Светлова случился крутой поворот: он оставил alma mater, с которой был связан почти сорок лет, ушел с руководящих должностей в РХГА и с поста директора издательства академии, и перешел в Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (РГПУ), где возглавил Институт философии. К сожалению (для коллег вуза и их друзей), здесь Р. В. Светлов проработал недолго. Во второй половине 2021-го в жизни юбиляра новая перипетия, которая внесла еще более радикальные изменения в его биографию. Оставив РГПУ, Р. В. Светлов откликнулся на предложение занять должность в Балтийском федеральном университете имени И. Канта (БФУ). В феврале 2022 г. Р. В. Светлов переехал в Калининград. Ныне он является директором Высшей школы философии,

истории и социальных наук БФУ. Быть может, петербургского философа соблазнил кантовский дух, «сумрачный германский гений»? Этим радикальным решением юбиляр снова показал, что может круто изменить свою налаженную жизнь, лихо рвануть от старого, привычного, и продолжать строить новое на новом месте. Там, где Р. В. Светлов, там, как говорится, жизнь начинает бить ключом. Прошло полтора года, и ныне, я уверен, в БФУ слагаются легенды о профессоре Светлове — человеке, преподавателе, руководителе, издателя, философе и, наверняка, как о футболисте.

Под научным руководством Р. В. Светлова защищено более тридцати кандидатских и докторских диссертаций. Он сыграл важную роль в жизни сотен людей. Автор этих строк знаком с десятками философов, историков, религиоведов, которые подтвердят, что признательны Роману Викторовичу за содействие.

Может быть, нашего юбиляра еще рано причислять к великим «всё повидавшим» мудрецам-скитальцам, о которых он сам пишет в очерках и научных статьях. Но и в самом Р. В. Светлове есть светлое, деятельное, подвижническое и путешественническое. Он постоянно находится в движении (пространственном и духовном), стремится созидать, помогать, всех сводить и поддерживать.

И да будет так еще многие и многие годы!

От имени друзей, коллег, учеников и соратников пожелаю Роману Викторовичу ἀγαθῶ δαιμόνι!

*Синицын Александр Александрович,
кандидат исторических наук, доцент,
Русская христианская гуманитарная
академия им. Ф. М. Достоевского*

*В. А. Егоров**

**XXIII СВЯТО-ТРОИЦКИЕ ЕЖЕГОДНЫЕ МЕЖДУНАРОДНЫЕ
АКАДЕМИЧЕСКИЕ ЧТЕНИЯ «ОБРАЗЫ ОБРАЗОВАНИЯ
И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ»**

Egorov V. A.

*HOLY TRINITY ANNUAL INTERNATIONAL ACADEMIC READINGS
«IMAGES OF EDUCATION AND INTERACTION OF CIVILIZATIONS»*

24–27 мая 2023 года в Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского при участии Отдела религиозного образования и катехизации Санкт-Петербургской епархии Русской православной церкви (Московского Патриархата) прошли XXIII Свято-Троицкие ежегодные международные академические чтения, которые в этом году были посвящены теме «Образы образования и взаимодействие цивилизаций». В научном форуме были проведены пленарное и секционные заседания, конференции, круглые столы и мастер-классы — всего около 30 различных научных мероприятий, в которых с докладами и сообщениями приняло участие около 100 докторов и кандидатов наук, более 150 аспирантов, магистрантов, специалистов и студентов бакалавриата. В работе Чтений участвовали представители различных вузов и научных учреждений как Санкт-Петербурга, так и других городов России, а также участники из Белоруссии и Кыргызстана: Санкт-Петербургский государственный университет, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург), Новосибирский государственный университет, Уральский федеральный университет, Томский государственный университет, Институт философии НАН Беларуси, Институт философии и права СО РАН (Новосибирск), Санкт-Петербургская юридическая академия, Новосибирская государственная консерватория им. М. И. Глинки, Нижегородский государственный педагогический универси-

* Егоров Владимир Александрович, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии, религиоведения и педагогики Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского; vladimiregorov@yandex.ru

тет им. Козьмы Минина (Мининский университет), Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, Северо-Кавказский федеральный университет (Ставрополь), Луганский государственный педагогический университет, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва), Дом русского зарубежья им. А. И. Солженицына (Москва), Курский государственный университет, Саратовский государственный технический университет им. Ю. А. Гагарина, Санкт-Петербургский Гуманитарный университет профсоюзов, Военно-космическая академия им. А. Ф. Можайского (Санкт-Петербург), Барнаульская духовная семинария, Самарская духовная семинария, Смоленская духовная семинария, Томская духовная семинария, и др.

24 мая, в первый день Чтений, открылся работой секциями по психологии, образованию, культурологии, философии и теологии и завершился актовой лекцией доктора филологических наук, профессора кафедры истории русской литературы Санкт-Петербургского государственного университета И. Н. Сухих «Почему профессоров литературы не надо «вешать»», по окончании которой ему было вручены памятная медаль и удостоверение почетного профессора Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского. Преподавателем кафедры психологии РХГА Ю. В. Стряпухиной был проведен мастер-класс «Переживание «здесь и сейчас»: поиск осознанности», в ходе которого участники обсуждали важность переживания момента «здесь и сейчас» как возможность повышения осознанности и наполненности жизни, поиска актуальных ресурсов. Мастер-класс проходил с использованием кинотерапии, экологичного и высокоэффективного метода психологической помощи.

В работе секции «Психология: многообразие опыта» приняли участие психологи-практики из разных регионов нашей страны, на которой обсуждались актуальные вопросы психологической теории и практики. Были затронуты темы духовно-нравственного воспитания и проблемы становления зрелой личности, вопрос взаимосвязи субъективного благополучия человека и проблемы целеполагания, тема переживания утраты в контексте экзистенциального моделирования картины мира, острые проблемы в области психологии и психокоррекции зависимого поведения. Живой интерес вызвал метод «порождающих игр», позволяющий человеку принимать решения в ситуации неопределенности. В программу секции «Социально-психологическое благополучие и психическое здоровье личности», которая проходила 24 и 25 мая (ведущие: проф. Г. Л. Бардьер и проф. О. В. Защирина), были включены преимущественно доклады преподавателей, аспирантов и магистрантов кафедры психотравматологии РХГА. В работе секции принимали участие как преподаватели и магистранты кафедры, так и сотрудники других подразделений РХГА, а также представители других вузов. Доклад Конабеевой В. А., аспирантки кафедры психотравматологии, «Психологический портрет семьи с созависимыми членами», вызвал ряд вопросов как теоретического, так и методического характера. Доклад аспиранта Курганова М. Н., посвященный обсуждению гендерных особенностей психотравматизации мужчин, вызвал ряд вопросов и комментариев, в частности, связанных с видами, типами, ситуациями психотравматизации мужчин. Особый интерес и дискуссию вызвал доклад преподавателя кафедры

Смирнова А. Э. об использовании когнитивной теории метафоры в психологическом консультировании при работе с метафорическим дискурсом клиента.

25 мая, во второй день работы секции, был заслушан ряд докладов аспирантов РХГА, а также доклад профессора Г. Л. Бардиер о психологических особенностях художественного стиля барокко и доклад художницы-скульптора Л. Г. Леонтьевой о ее авторской методике интуитивного рисования «Сказочный пленэр». Оба доклада привлекли внимание и инициировали обсуждение.

Работа секции «Вопросы культурологии и образования» (ведущий — доц. Высоцкий В. Б.) велась в области таких дефиниций как ценности, духовность, патриотизм, космополитизм. Большой интерес вызвал доклад магистрантки Института философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена Леонтьевой К. Ю. «Роль визуальных искусств в воспитании идеального гражданина древнегреческого полиса». В обсуждении интерес вызвали прикладные аспекты культурологических знаний. 26 мая, в третий день работы Свято-Троицких чтений на секции «Вопросы Филологии» (ведущая — доктор филологических наук Росянова Т. С.) звучали доклады посвященные различным аспектам филологии. Так, выступление Хацкевич Т. М. было посвящено теме «Идентификация в романе Дж. Уинтерсона «The gap of time», Шаленная Т. А., преподаватель колледжа РХГА, магистрантка Санкт-Петербургского государственного университета обратилась к теме «Индустриальные корни японских божеств: о переводе имён», а Захлеванная С. А. к теме ««Комплекс бога»» в романе Джона Фаулза «Волхв»».

В работе секции «Взаимосвязь психологии и педагогики» приняли участие педагоги и психологи Санкт-Петербурга, в том числе преподаватели и студенты колледжа РХГА. А. В. Даниленко, преподаватель педагогического колледжа № 1 им. Н. А. Некрасова провела мастер-класс, в котором наглядно представила возможности развития высших психических функций обучающихся начальной школы в ходе учебного процесса. Старший преподаватель РХГА Веснин Е. Ю. представил результаты педагогического проекта «Информационное агентство «Охтинский пресс-центр»», современного издательского центра для подростков, в котором ребята-журналисты делают первые серьезные шаги в профессии. Особое место в обсуждении занимали доклады о практической стороне образовательного процесса в колледже РХГА: организации практик для студентов колледжа, а также проектной деятельности в рамках предмета «Общая психология».

Заседание секции «Иосиф Бродский в мировой культуре. История и современность отечественных и зарубежных рецепций и интерпретаций» проходило в Фонтанном доме, Музее А. А. Ахматовой. Первую часть научного заседания открыл А. М. Олеар, преподаватель кафедры истории русской литературы XX века Томского государственного университета и литературный переводчик Анастасия Кузнецова (дочь Иосифа Бродского), с представлением книги «Пастушка русских поэтов», посвященной Валентине Полухиной, одному из самых ярких бродсковедов мира.

Плеханова И. И., доктор филологических наук, представила доклад «Поэзия И. Бродского в контексте СВО», где проанализировала восприятие личности И. Бродского и его стихов в новейшей истории. По словам исследовательницы

цы, нерв поэтического процесса — спор катастрофического и трагического понимания СВО — доказал правоту и эвристический потенциал философии трагического знания Бродского, актуального для современных условий. Отражение лирических интенций И. А. Бродского в поэзии современных поэтов продолжил профессор Ю. Б. Орлицкий в выступлении, тема которого была означена как «Ритмические механизмы посвящений и подражаний поэзии Бродского». Совместный доклад Т. Н. Барановой, соискателя РГПУ им. А. И. Герцена, и профессора О. В. Богдановой, участников гранта «И. А. Бродский: pro et contra», «Поэтологические особенности больших стихотворений И. Бродского» касался вопроса выделения категории лирического повествователя, концептов я-героя и он-героя в лирике поэта. В ходе доклада исследователями было показано, что субститутивные тактики вытеснения лирического я-героя объективированным он-героем объясняются намерением Бродского преодолеть рамки внешнего жизнеподобия и привести в текст мистические линии иномирного существования, позволяя взглянуть на героя стихотворения в новых поэтических и аксиологических координатах.

Интересный доклад был прочитан исследователем из Москвы О. Я. Бараш, которая коснулась вопросов смыслообразования в поэзии И. Бродского на примере стихотворения «Bagatelle». Доцент Российского государственного гидрометеорологического университета А. А. Чевтаев рассмотрел нарративную поэтику стихотворения И. Бродского «Посвящается Джироламо Марчелло». Анализ текста позволил ученому уяснить «эпитафический» характер лирического повествования и сделать вывод, что смыслы «эпитафии» в данном поэтическом тексте оказываются сопряженными с уяснением лирическим субъектом собственной экзистенции. По словам А. А. Чевтаева, для субъектного «я» И. Бродского данный лирический нарратив оказывается оплакиванием венецианского прошлого в перспективе всепоглощающего будущего, а потому становится «эпитафическим» высказыванием поэта о бытии, обреченном на поглощение временем. С интересом аудиторией был прослушан доклад В. А. Лётина, доцента Ярославского государственного театрального института им. Ф. Шишигина об аллюзии блоковской «Незнакомки» в стихотворении И. Бродского «Fondamenta degli incurabili». Важных аспектов поэтического творчества Бродского коснулись А. Г. Степанов (Тверской государственный университет) в докладе «О ритмико-семантической связи между тремя стихотворениями (Ю. Колкер, Е. Рейн, И. Бродский)» и С. Г. Николаев (Южный федеральный университет) «К проблеме авторского тропа в поэтическом тексте (на материале стихотворения Бродского «Стакан с водой»).

Второе заседание секции по творчеству И. А. Бродского включало в себя презентацию второго тома антологии, подготовленной в ходе работы по гранту РНФ «Бродский: pro et contra» и выпущенной в текущем году РХГА им. Ф. М. Достоевского. Презентацию открыла составитель антологии «Бродский: pro et contra» профессор О. В. Богданова. На презентации выступили дочь И. А. Бродского А. Кузнецова, друзья Бродского Я. А. Гордин и А. Ю. Арьев. Впечатлениями от антологии поделились Ю. Б. Орлицкий, А. Г. Степанов, А. М. Олеар, А. А. Чевтаев, О. Я. Бараш и др. Заседание секции «Бродский: pro et contra» прошло в теплой дружеской обстановке, оваянной

воспоминаниями и размышлениями о поэзии Бродского, о поэте и человеке, о личности современника.

Пленарное заседание Чтений, которое было связано с общей темой Свято-Троицких чтений «Образы образования и взаимодействие цивилизаций», открыл ректор РХГА, профессор Д. К. Богатырёв, с сообщением по данной теме. Также на пленарном заседании с докладами выступили: протоиерей Константин Костромин, проректор по научно-богословской работе Санкт-Петербургской православной духовной академии с докладом «Научные журналы по теологии в системе научных журналов России: состояние и перспективы», Холмогоров Е. С., историк, член Союза писателей России с сообщением «Преподавание русской и всемирной истории. Старые тупики и вечные идеи»; Ломов С. П., академик Российской академии образования, Почетный член Российской академии художеств с докладом «Аксеологические основы образовательной области «Искусство»»; Даренский В. Ю., профессор Луганского государственного педагогического университета с темой «Необходим возврат к классической системе образования, разрушенной в XX веке» и завершил пленарное заседание Докучаев И. И., профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета с докладом «Образование, наука, ценности, цивилизация и культура в эпоху глобализации».

В рамках Чтений прошла конференция «Религия и тело» (ведущие: проф. Пронина Т. С.; кан. филос. н. Егоров В. А.), в которой приняли участие религиоведы, историки, научные сотрудники, журналисты, представители религиозных организаций. На конференции обсуждались вопросы связанные с человеком и его отношением с различными социальными институтами, природой, обществом, религиозными частными и коллективными представлениями и мировоззрениями, обрядами и практиками, городской и сельской религиозностью, глобальными, миграционными, биоэтическими проблемами etc., в которые вовлечены как человек, с его индивидуальным опытом проживания, так и религиозные институты, со сложившимися теологическими представлениями или еще находящимися в стадии формирования. Пронина Т. С. в сообщении «Миграция и религиозный фактор: основные направления исследований» отметила, что исследование процессов (им)миграции, при котором меняется привычный религиозный ландшафт стран и регионов, сегодня один из ведущих трендов в социогуманитарных науках. С 1990-х годов прочно утверждается понимание, что миграция стала важной частью социальных процессов и обнаруживает свое прямое или опосредованное влияние во всех сферах жизнедеятельности социума, в том числе и на изменение религиозных карт.

В. А. Егоров в докладе «Проблема множественности идентификаций религий России» отметил, что религии в постсекулярной современности являются заметным социальным феноменом и играют специфическую роль в жизни человека и общества. Процессы глобализации, миграции, урбанизации и пр. меняют ранее привычную религиозную палитру, происходит изменение религиозного ландшафта, появляются новые религии, меняются старые, неизбежны поиски новых идентичностей.

Е. С. Некрасова в докладе «Ритуальные аспекты формирования коллективного тела в эпоху новых медиа. На примере коронации Карла III»

затронула тему церемонии коронации короля Великобритании Карла III как формы объединения нации в коллективное тело, при этом религиозный аспект не являлся определяющим для церемонии участниками и зрителями, а значит такое тело можно назвать секулярной массой. Прозвучали доклады И. А. Тульпе «Мораль и религия в мире постчеловека», А. Н. Бертовой «Образование, духовное самосовершенствование и семейные отношения в представлении японских христиан второй половины XIX — начала XX вв.», В. А. Курилова «Атеистическое воспитание и проблемы национализма в Советском Союзе: вторая половина XX века», М. В. Колмаковой «Деанонимация советских авторов научного сборника «Эволюция христианского сектантства в СССР», Т. К. Никольской «Эмиграционные процессы в русском протестантизме» и др.

В работе секции «Учитель и ученик: пути взаимодействия в образах культуры» (ведущая — проф. Цветаева М. Н.) тематика прозвучавших докладов освещала актуальные проблемы современности, связанные с художественными воплощениями бытия в контексте проблем национальной идентичности, образования и воспитания; неоднозначной роли цифровых технологий и их жанровой палитры; процессы дегуманизации и десакрализации, «вседозволенности» технического прогресса и вызовов трансгуманизма. Указанная проблематика раскрывалась на примерах Слова и Образа, поисков гармонии в музыкальной (выступление А. И. Лузяниной и М. С. Сениной), поэтической и живописной культуре. Обращаясь к опыту русской истории и искусства, отмечалось значение деятельности Петра I в контексте осмысления мирового наследия, диалога России и Запада, роли иностранцев, которые должны были не только учить, но и учиться на богатейшем наследии России, в отличие от современного преклонения определенной части отечественной элиты перед англо-американской моделью, превращающей в «колониальный придаток» отечественную культуру и образование в конце XX — начале XXI века. В докладе Н. В. Филичевой «Отеческая забота о «младом племени» — код русской культуры» на примере творчества К. Росси проиллюстрирован гениальный диалог западноевропейского и русского искусства, синтез традиций и новаторства. Анализируя творчество гениального архитектора и художника, его ансамблевый и градостроительный талант, отмечалось влияние на формирование духовно-эстетической среды Петербурга, его классические каноны. Были раскрыты основные принципы его служения, актуальные для современного художника, — «любовь и честь своего звания» как философия жизни и творчества. В докладе М. Н. Цветаевой «Миссия учителя на современном этапе: осмысление национального кода» на примере отрывка из «Пира во время чумы» были затронуты пророческие образы и символы А. С. Пушкина, актуальные для понимания национальной идентичности и психологии.

Особый интерес и дискуссию вызвал доклад М. Д. Николаева и А. Э. Николаевой, посвященный «Виртуализации смерти и практик горевания в цифровой среде в контексте христианской этике». Как показано в выступлении, цифровая среда, узурпируя смысловые, духовно-нравственные, онтологические и христианские смыслы, превращается в «религию тела и демонического духа», напоминая о древнем библейском сюжете — «быть яко боги». Искусшая

культотом наслаждения и технической доступностью к божественным тайнам жизни и смерти, лишая жизнь ее подлинных смыслов и Богопознания, наполняя информационную среду симулякрами и подменами, мнимостями и игрой, «цифровые демиурги» все больше погружает современного человека в стихию одиночества и нравственного оскудения, отрывая от национальных корней, истории, этической и внутренней цензуры.

Тема семантики и художественно-символического прочтения образов животных в контексте повести В. Быкова и фильма «Восхождения» была представлена в докладе Е. А. Петухова. Выступление вызвало определенный интерес в контексте осмысления образов животных в мировой и русской литературе, живописи и евангельских сюжетах. В докладе Р. Г. Круглова «Литературно-творческая педагогика: проблемы и перспективы» на примерах современной поэзии и литературы проанализирована тема, связанная с интерпретацией известного выражения, что «Пушкин наше все». Автор обозначил походы к изучению пушкинского текста и интертекста в системе «традиция-развитие-мифологизация», образно разграничив «наше все» на подлинное и мнимое понимание. Стоит отметить, что проблематика секции требует более глубокого и плодотворного развития, вызывает неподдельный интерес как у молодого поколения будущих ученых, так и профессорско-преподавательской среды Санкт-Петербурга.

26 мая 2023 года состоялась секция «Нравственно-правовые ценности и идея образования» (ведущие: проф. Бильченко Е. В., проф. Масленников Д. В.). Секция началась с системного методологического анализа «логоса права» как эпистемы, изложенного в докладе проф. В. Н. Жукова «Философия права как наука и учебная дисциплина» (МГУ им. М. В. Ломоносова). Проф. Р. И. Зекрист и проф. Д. В. Масленников расширили юридический дискурс секции конкретно-историческими исследованиями по исламу (Р. И. Зекрист) и модерному неогуманизму (Д. В. Масленников). Доклад вызвал множество вопросов и может считаться неким гносеологическим паттерном, задавшим тон всей секции. В выступлении проф. В. Ю. Даренского удалось сместить акценты от чисто правоведческого формата заседания к религиозно-философскому и богословскому, используя собственный экзистенциальный опыт, гражданскую позицию и фундаментальные научные знания осуществил философское осмысление библейской онтологии в оптике метафизики присутствия, связав секулярный логос права с категорией Благодати, Софии, православного Логоса. В докладе проф. Е. А. Фроловой (МГУ им. М. В. Ломоносова) были актуализированы методологические и аксиологические аспекты русской философии права.

На основании междисциплинарного синтеза юриспруденции, философии права, социальной философии, религиоведения, богословия дальнейшие проблемы разрешались комплексно и были посвящены: анализу ценности права и ее соотношения с институтами государства, СМИ, символических порядков культуры; медиа-технологиям и критической теории, семиотике культуры в области социальной политики и психоанализа (затронуты были злободневные вопросы соотношения гегельянства и Люблянской школы структурализма); образовательным проблемам в области права, в частности, репрезентации немецкой классики в современном дискурсе (проф. Е. С. Черепанова) и, наконец,

актуальным философским реалиям развития образования в России, в рамках анализа которых были раскрыты сущность и причины кризиса неолиберальных реформ (проф. Е. В. Бильченко) и осуществлена внутренняя демаркация постмодерного дискурса (Н. К. Сюдюков).

Особый вклад в работу секции внесли представители церковных организаций: иерей Владислав (Баган), раскрывший религиозные истоки русского правоведения; иерей Максим (Мищенко), осуществивший блистательный анализ христианской миссии в социальных сетях в оптике семиотики Р. Якобсона; советник декана философско-богословского факультета Российского православного университета Св. Иоанна Богослова, председатель Комитета союза юристов Москвы А. В. Толмачёв, поставивший злободневную проблему «прозрачности зла» — репрессивной открытости частной информации в Интернете; иерей Виталий (Коллонтай), проанализировавший опыт актуализации нравственно-правовых ценностей в современном церковном образовании; иеромонах Антоний (Подоровский), представивший кейс нового учебника по русской философии. В докладе, представленном епископом Мстиславом (Дячиной), был проанализирован вопрос об историческом опыте философской интерпретации библейских текстов; в докладе иеромонаха Филарета (Бердникова) было показано значение творчества Ф. М. Достоевского для философского осмысления традиционных нравственных ценностей; в докладе игумена Силуана (Туманова) раскрыт вопрос об эстетическом измерении христианских ценностей; в докладе иеромонаха Димитрия (Самойлова) поднят вопрос о роли СМИ в воспроизводстве традиционных нравственных ценностей; А. Н. Ващенко подняла вопрос об понимании идеи блага в русской философии права.

26 и 27 мая успешно провела свою работу секция «И. С. Шмелев: pro et contra», которая была приурочена к 150-летию со дня рождения Ивана Шмелева. 26 мая заседание проходило в очном формате в Конференц-зале Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, а 27 мая в режиме онлайн на базе РХГА. Было прочитано 14 докладов. Среди выступавших 8 докторов наук, 4 кандидата наук из научных центров Москвы, Санкт-Петербурга, Ставрополя, Курска, Нижнего Новгорода, Луцка. Во вступительном слове ведущий секции А. М. Любомудров обрисовал историю и нынешнее состояние изучения творчества И. Шмелева, остановился на актуальных проблемах шмелеведоведения. В докладах освещались различные аспекты поэтики, языка, идейно-философского содержания произведений Шмелева, равно как и малоизученные моменты его биографии.

В докладах И. С. Леонова, Т. А. Муратовой рассматривалось творчество писателя в контексте православного мистического богословия, освещалась проблема духовной эволюции человека. Ориентация писателя на православные каноны нашла выражение в особой эстетике, — к этой теме было обращено внимание Л. Г. Головиной. Ряд докладчиков посвятили свои выступления жанровому и стиливому своеобразию отдельных произведений писателя: «Это было» (Д. Д. Николаев), «Человек из ресторана» (Л. К. Оляндэр), «Лето Господне» (О. В. Чагина). Был актуализирован контекст русской литературы: сообщалось о восприятии Шмелевым творчества Достоевского (Ю. У. Каскина),

проведено сопоставление повестей о любви Шмелева и Бунина (Т. В. Марченко); исследователи из Нижнего Новгорода В. Т. Захарова и И. С. Кудрявцева в совместном докладе рассмотрели феномен сакрального слова в рассказах Шмелева, В. Никифорова-Волгина и Н. Городецкой.

Особую ценность представляли работы, построенные на неизвестных архивных материалах: переписка Шмелева и А. Куприна (Т. А. Кайманова), переписка Шмелева и Г. Месняева (А. М. Любомудров), письма архиепископа Анастасия (Грибановского) к Шмелеву (Е. А. Коршунова). Ю. Е. Павельева рассказала о неизвестных стихотворных текстах Шмелева, хранящихся в архиве Дома русского зарубежья. Эти исследования открывают новые факты творческого пути писателя, расширяют сведения о круге его общения. Многие доклады сопровождались презентациями на экране, что значительно улучшало восприятие устной речи.

В целом работа секции прошла плодотворно, после каждого доклада разворачивалось его обсуждение, звучали реплики и вопросы из зала. В год шмелевского юбилея данная научная встреча внесла свой вклад в изучение русской литературы XX века.

27 мая, в завершающий день работы научного форума, прошла конференция «Феномен анархизма в научном восприятии: политика, экономика, идеология, культура... — 2023», в которой приняло участие около 20 докладчиков из Санкт-Петербурга, Москвы, Твери, Калининграда, Саратова, Барнаула, Иркутска. В рамках программы конференции были представлены книги по анархизму, вышедшие из печати на русском языке в текущем году (А. В. Ермаков), а также книга, изданная непосредственно к конференции издательством РХГА вторым, исправленным и дополненным изданием: Кравченко (Кропоткина) Елена «О себе, семье, соседях и мятежном брате. Воспоминания», в которую кроме ранее не издававшихся воспоминаний родной сестры Петра Кропоткина вошли также несколько писем из заключения Петра Алексеевича своей сестре и документы, уточняющие обстоятельства побега Кропоткина из арестантского отделения Николаевского военного госпиталя летом 1876 г.

Завершила работу XXIII Свято-Троицких ежегодных международных академических чтений «Образы образования и взаимодействие цивилизаций» секция «Боги, люди и миры в прошлом и настоящем». Это было уже шестнадцатое заседание историко-культурологического семинара, которым руководит доцент РХГА А. А. Сеницын. Было представлено девять ВУЗов: РХГА им. Ф. М. Достоевского, РГИСИ, СГТУ им. Ю. А. Гагарина (Саратов), РГПУ им. А. И. Герцена, ЛГУ им. А. С. Пушкина, СПбГУ, СПбГУП, ВКА им. А. Ф. Можайского и Кыргызский национальный университет им. Ж. Баласагына (Кыргызстан, Бишкек) и других институций. Секция объединила историков, философов, филологов, культурологов, искусствоведов. Обсуждались актуальные проблемы: от античной и русской классики до европейского постструктурализма, деколонизальности и фэнтези.

По итогам конференции будет издан электронный сборник докладов и сообщений с присвоением ISBN и размещением в РИНЦ, что позволит познакомиться с вошедшими в него статьями.

БИБЛИОГРАФИЯ

DOI 10.25991/VRHGA.2023.4.4.021

УДК 115

*Л. Е. Шапошников, Д. В. Семикопов**

**РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ ФЁДОРОВА А. А.
«ПРОИЗВОДСТВО БУДУЩЕГО. МИР “ДВОЙНОГО
ДВОЕТОЧИЯ”». СПБ.: ИЦ «ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ»,
2023. 496 с.**

*L. E. Shaposhnikov, D. V. Semikopov
REVIEW OF THE BOOK BY FEDOROV A. A. «PRODUCTION OF THE FUTURE.
THE WORLD OF THE “DOUBLE COLON”». — ST. PETERSBURG: HUMANITARIAN
ACADEMY, 2023. — 496 p.*

Зачем нужен мир?
Ведь все остальное уже перепробовали,
и ничего хорошего опять не вышло.

Книга профессора Александра Александровича Федорова написана в необычном стиле. С одной стороны, это не форма привычной монографии с академическим изложением материала, с другой — это явно и не книга для массового прочтения. Читателю этой монографии предстоит трудная работа по «освоению» философского трактата.

Почему трудная? Потому что придется читать и «переводить со словарем», точнее, с несколькими разного рода словарями (в широком смысле), начиная с Википедии и заканчивая Философской энциклопедией: есть в тексте места, где даже сведущему читателю не удастся «продраться» сквозь «заросли» иноязычных слов, которые нанизываются друг на друга и практически полностью

* Шапошников Лев Евгеньевич, доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, президент Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина; shaposhnikov_le@mininuniver.ru

Семикопов Даниил Викторович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теологии Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина; semydan@gmail.com

составляют терминологический каркас текста («...обеспечивающая непрерывную работу метафизических машин при революционном изменении фрейма и телеологической диверсии» — вот не самый «крутой» пример). Но знающие автора люди понимают, что такой способ мышления органичен для него: это не поза, не пижонство — это естественная форма существования его мысли. Читателю остается только удивляться такой способности.

Еще одна особенность рецензируемой монографии — ее исповедальный характер. Для отечественной философской традиции подобная форма не нова: достаточно вспомнить В. В. Розанова и Н. А. Бердяева. Продолжая эту линию, автор постоянно включает в философский текст собственный опыт и «личное пространство» (пишет «историю меня»): с документальной точностью (время до минут, место, событие) описываются жизненные впечатления, «живут» в книге родные имена и личные даты, делаются выводы на основе пережитого опыта (эти эпизоды, мы уверены, не являются авторским вымыслом).

Сразу оговоримся, что при этом книга не какое-то «умничанье» и не плод страсти графомана-интеллектуала. Если вы пробьётесь через сложную мозаику смыслов, то обнаружите весьма оригинальную концепцию проекта будущего. Отталкиваясь от философии времени Мартина Хайдеггера, автор даёт свою интерпретацию времени как вечного будущего (мы уверены, что для данной книги Хайдеггер — главный вдохновитель и путеводитель). Автор играет смыслами, вводя будущее прошлого и прошлое будущего, а также будущее будущего и прошлое прошлого. «Задача этой книги — найти способ перехода к тому, чтобы исходная формула трансформировалась и могла быть записана по-другому: «ПБ:: БП» — в дизайне, где полностью снято давление «стрелы», где манифестируется взаимообращенность, и образуемое, беспокойное и не имеющее начала и конца, рекуррентно-рекурсивное (но завершённое при этом) целое становится как непрерывно длящееся возвращение к началу, которое никогда таковым не станет само по себе, но потребует опоры в своем собственном будущем, кроме которого ничего и не существует» [3, с. 36]. Данный отрывок прекрасно характеризует как стиль автора, так и проводимую им базовую идею трактата — есть только будущее, но оно никогда не наступит.

Это сразу выводит автора за рамки новоевропейской концепции линейного времени и классической оппозиции консерватор — традиционалист contra-прогрессист — либерал — социалист. Автор не позиционирует своих политических взглядов, да и в изображаемой им темпоральной картине они не имеют смысла. В сущности, идеологии уже давно вытеснены технологиями, а в данной книге речь идет именно о технологии, пусть и метафизической, производства будущего. И реализации этой технологии очень мешают давние идеологические счёты.

Книга состоит из четырех введений и пяти разделов: I. «Апофегмата»; II. «Историография будущего:: будущее как историография»; III. «Мир времени:: время как мир»; IV. «Мир детства:: детство как мир»; V. «Поколения будущего: метафизика мира двойного двоеточия как гипотеза и обещание».

В первой главе мы имеем дело с инноватиком — наиважнейшим для производства будущего когнитивно-антропологическим типом. Инноватик — это и есть тот, кто производит будущее, зачастую разрушая мир вокруг себя

(не случайно автор сопоставляет лексемы «инноватик» и «еретик»). Инноватик — это герой или титан, гений или трикстер. Его задача — прорыв в будущее, перманентная революция. Проблема, однако, в том, что инноватик может прорваться в будущее, но не сможет его сберечь. Инноватику нужны другие, а именно те, кто сможет приручить будущее и написать его историографию.

А. А. Федоровым проводится анализ ряда философских трудов, как пытающихся описать будущее, так и объясняющих, почему подобное описание невозможно. При этом серьёзные и великие мыслители XX века — А. Кожев, Э. Юнгер, М. Хайдеггер, Ж. Деррида — соседствуют с современными «сказочниками» вроде Ювала Ноя Харари с его очень спорным бестселлером «Homo Sapiens». От постмодернизма автор идёт к спекулятивному реализму, а также различным иным «пост-»: постгуманизму, постфеминизму и т. д. Из всего этого складывается своего рода краткая история современной философии будущего, в итоге которой автор обращается к хайдеггеровской интерпретации *Vorlaufen* (заступания). Это операция мышления, когда мы мыслим что-то как будущее самого себя. Таким образом философия, или мышление, будущего предшествует будущему как мышлению. «Продуктивно — быть в будущем! В повторении и будущем собственно настоящее — не в прогрессе!», — повторяет автор М. Хайдеггера [3, с. 205]. И далее еще раз повторяет один из базовых тезисов книги: ««Будущее» — это не объект материального или имматериального мира, оно приобретается как процесс-объект мышления, но эта «покупка» никогда не свершается, и сделка всегда откладывается на-будущее, при том при всем, что ничего, кроме будущего, не существует» [3, с. 206].

Но как мы можем продуктивно находиться в будущем? Для ответа на этот вопрос необходимо обратиться к самому интересному, на наш взгляд, разделу книги, посвященному метафизическим машинам по производству будущего. Разработкой подобных машин занимаются воины-метафизики, задача которых «взятие штурмом, обоснование, оборудование и удержание места обзора, с которого формируется точка-в-зрении, или штурмовой отряд точек в зрение» [3, с. 283]. Метафизика, таким образом, — это система вооружений для производства и обороны будущего.

Далее автором весьма оригинально рассматривается весьма старый вопрос о «роли личности в истории» в связи с бытованием трех гипотез о том, как создается будущее. Первая гипотеза состоит в том, что будущее создают как раз «выдающиеся личности», которые являются доверенными лицами гегелевского всемирного духа. Проблема, однако, в том, что «выдающаяся личность» не обязательно создает будущее, она также может ему препятствовать или даже его разрушать, как Гитлер или Пол Пот, отнявшие у собственных народов их будущее. Вторая гипотеза провозглашает будущее плодом коллективных усилий, определяемых общим рациональным планом, который, однако, вряд ли будет достаточно точным без формулирования абсолютной цели. В результате получается, что неопределенное будущее формируется неопределенным коллективным усилием. Третья гипотеза, синтезирующая две предыдущие, говорит о конкретном вкладе индивида в общее дело, понимая историю как прогрессивное движение, складывающееся из суммы индивидуальных векторов в положительную сторону. Слабая сторона данной гипотезы

в том, что она оптимистично предполагает некий прогресс, преодолевающий кризисы и войны и ведущий человечество в «светлое будущее».

В результате автором отвергаются все три гипотезы и предлагается своя, исходящая из того, что реально только будущее, которое прорывается в настоящее. Мы не столько создаем будущее, сколько принимаем его. Причем принять его способны только те, кто открыт навстречу грядущему. «Наиболее эффективно добиваться результатов от этой специфически метафизической практики — производить будущее — могут только существа, принадлежащие в своём фреймворке собственно будущему в его предельном модусе «будущего будущего». Имя этих существ — Дети, а наименование среды их существования — Детство» [3, с. 295].

Дизайн будущего, о котором рассуждает автор далее, опирается на статью Future Contingents из «Стэнфордской философской энциклопедии». Четыре дизайна, или четыре упаковки, будущего: утопия, протопия, дистопия и эйтопия. Оставив читателю книги возможность более подробно самому ознакомиться с характеристиками этих дизайнов, остановимся на эйтопии, тем более что сам автор проговаривается о своей приверженности именно этому дизайну, рассматривая противоположность утопии как возможное и желательное и эйтопию «как благо само по себе, включающее в себя также определенного рода сакральные и нуминозные идеалы, не связанные с профанным существованием» [3, с. 299]. Как подчеркивает А. А. Федоров, именно о будущем «как эйтопической формации мы и ведем речь все время, даже когда отвлекаемся на кажущиеся бессмысленностями частности или маскируемся под идиота или интеллектуала» [3, с. 300]. Отметим, что последнее удаётся автору особо хорошо, что и приводит к герменевтическим сложностям и делает работу с текстом крайне энергозатратной.

Но теперь мы знаем, что стремимся построить и кто должен быть строителем: конечно, Дети. Для того чтобы понять, что же это за вундеркинды такие, нам необходимо обратиться к следующей главе, рассказывающей о четырех когнитивно-антропологических типах детства: Дети-1 — это «сохраняющие» (консерваторы), дети-2 — «решающие» (предприниматели), дети-3 — инноватики (революционеры), дети-4 — смешанные.

Автор обращается к образу ребенка-мудреца, который может воспринимать будущее с детской непосредственностью, утрачивая этот дар по мере взросления. Но Царство Божие, как известно, принадлежит детям, да и сама вечность «есть играющее дитя, которое расставляет шашки; царство [над миром] принадлежит ребенку».

При этом главенствующая роль принадлежит типу «Дети-4», умеющему преодолевать межличностные границы. Это ката-персональный, или соборный, тип «детей», умеющих слушать других. «Это будет мир сообществ, не позволяющий персоне оставаться один на один с мирозданием и обороняющий её от воздействия тяжелых фреймов, к которым относятся государство, общество, поколенческий дредноут с жестким наследованием нормирования и безнаказанностью старшинства или слетевший с катушек инноватик» [3, с. 465].

В книге есть много спорных моментов, наверное, самый спорный из них — это отсутствие настоящего. Но настоящее — это вечность, а мы находимся

в потоке времени, поэтому для нас вечность как настоящее не дано, оно может быть либо в прошлом, либо в будущем. Но прошлое прошло, и будущее — наша единственная реальность, в которую мы можем вступить, только возвратив себе Детство. Ибо, как говорил Ницше, «...но скажите, братья мои, чего мог бы сделать такого ребенок, что не мог бы совершить лев? Для чего хищный лев должен становиться еще и ребенком? Невинность — вот что такое дитя; и забвение, начало с чистого листа, игра, колесо, катящееся само по себе, первое движение, священное принимающее Да. Да, для игры созидания, братья мои, потребуется священное Да: своей воли желает теперь Дух, собственный мир обретает и принимает тот, кто мир утратил» [2, с. 26–27]. Таким образом, нам надо забыть преходящее, оставив там противоречия, но сохранив интуицию вечного будущего, в котором (и только в котором!) живет прошлое.

Следует отметить обращенность автора к будущему без падения в дурно понятую бесконечность прогресса. Говорят, есть два типа людей, думающих о будущем. Это те, кто любит фэнтези, и те, кто любит научную фантастику, то есть те, кто видит в будущем прошлое, и те, кто видит в будущем будущее. Всякий читающий данный труд не сможет не пережить ощущения возвращения в советское детство, если оно у него было: Ефремов, Лем, Азимов, братья Стругацкие — фон этой книги, устремляющейся из прошлого будущего в будущее прошлого.

Еще на одну особенность монографии необходимо обратить внимание — достаточно вольное обращение автора текста с языком (речью). В частности, текст характеризуется высокой степенью окказионализации: автор по своей прихоти постоянно «производит» слова или придает собственные значения общеупотребительным лексемам: «итоговость», «кулькуляризм» и др.; «агонально-коммунальный» (творческий коллектив) — как вам такое словечко? Нельзя забывать, что значение «живого» слова всегда дополнено эмоциональной окраской и личностными смыслами (традиция употребления), поэтому данный окказионализм не воспринимается ни терминологически, ни позитивно (а контекст требует именно такого восприятия). Не только лексическое значение, но и грамматические признаки слов «живут» так, как хочет автор: например, слово «логистика» употребляется в максимально широком значении и даже во множественном числе («логистики»). Предельно расширенным (и неоправданно, на наш взгляд) становится значение слова «кон» (поставить на кон), и дается его вольное толкование. И таких примеров можно привести множество.

Активно используя декомпозицию смыслов как способ разъяснения, автор в то же время лукаво не уточняет некоторые важные понятия, характеризуя «будущее будущее»: например, когда говорится об «эвдеоне», указывается, что важнейшим и обязательным является достижение счастья (причем не только личного), но при этом не поясняется, что же понимать под «счастьем». Там же автор пишет о необходимой «кооперации» в мире Детей для возможности будущего, но практика сегодняшнего дня показывает, что интернет сети, давая неограниченные возможности для объединения, связи, на деле разъединяют людей (вспомним «Одиночество в сети»). Эти и другие вопросы остаются после прочтения книги, и немало. Но, с другой стороны, может быть, в этом есть особый смысл.

Автор (хоть и намекает на кончину постмодернизма) создал глубокий, сложный текст, максимально персонифицированный (высказывание о себе), вполне в духе постмодерна, в который включается все (философия, культура, литература, личная жизнь, проектная деятельность и т. д.), в котором размываются границы и рушатся традиционные принципы и установки («этика неразличия», в терминологии автора): «правильный» / «неправильный», «добро» / «зло» и др.; для обслуживания философской системы формируется собственный «язык».

И в то же время эта книга написана если и не традиционалистом, то человеком, видящим в традиции будущее. И здесь мы вновь возвращаемся к Хайдеггеру с его последним Богом. «Бог, по М. Хайдеггеру и его учителю — Ф. Гёльдерлину, — должен уметь приходить и уходить, быть вечностью, которая проходит мимо человека мимоходом и подает ему знаки — приветствуя, привлекая и маня. Но никому и ничего не будет даваться даром, без личного подвига самопреодоления» [1, с. 70]. Вечность как вечное будущее для Детей, умеющих слышать его зов. «Человечество детей задаст темп, вкус и стиль новой эпохе перевозрождения — и это должна быть эпоха нового Детства» [3, с. 486].

В чем заманчивость предложенного проекта? В попытке превратить эклектику в рабочий синтез. Когда читаешь книгу, то погружаешься в самые разные сферы современной культуры: сериалы, кино, аниме, нон-фикшн, фантастика, современная философия перемежаются с личными воспоминаниями автора, что создает ощущение погружения во внутренний мир современного интеллектуала, многолетние поиски которого и приводят к формированию проекта, который, будь изложен простым языком, выглядел бы интеллигентской утопией. Но, закованный в сложнейший философский инструментарий, данный проект становится действительно своего рода метафизическим механизмом, предлагающим объединить разные когнитивно-антропологические типы в команду по производству будущего на конкретной территории (терруаре). Инноватики при этом вглядываются в образ будущего, «сохраняющие» (так и хочется сказать «удерживающие») берегут культурное наследие, «решающие» предоставляют ресурсы, а «смешанные» сохраняют «соборное» единство социума новых детей. В результате снимаются не только идеологические противоречия: у каждой из групп может быть свой образ будущего, но будущее в сущности — одно. И в видении этого будущего примиряется в конечном счете и идеалистическое, и материалистическое мировоззрения. Вечность в абсолютном горизонте истории становится будущим, оставаясь вечностью в своей трансцендентной экзистенции. Эйтопия — абсолютный горизонт человеческой истории, будущее, которое есть всегда и не наступит никогда в рамках этого горизонта. Но другого будущего у нас нет.

Подводя итог, подчеркнем: книга — в конечном итоге (хотя и полна парадоксальных заявлений и вопреки декларируемой «этике неразличения») — наполнена гуманистическим пафосом: в ней отражена в качестве ключевой идея «Дети — наше будущее!» и звучит призыв к ответственности за сохранение возможности будущего, обращенный к нам, сегодняшним, «прошлому будущему». И это главное, почему ее стоит прочитать!

ЛИТЕРАТУРА

1. Матвейчев О. А., Перцев А. В. Вечность как последний Бог, проходящий мимоходом (об экзистенциалистской мистике М. Хайдеггера) // EINA1: Философия. Религия. Культура. — Том 2 (12), 2017. — С. 70. (С. 57–72).
2. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 томах. Т. 4. — М.: Культурная революция. 2005. — 432 с.
3. Фёдоров А. А. Производство будущего. Мир «двойного двоеточия». — СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2023. — 496 с.

Т. С. Пронина

**РЕЛИГИЯ И ТРЕЗВОСТЬ / ОТВ. РЕД. ЕГОРОВ В. А. —
СПБ.: ИЗД-ВО АИК, 2023. — 224 С. — (РЕЛИГИЯ И ТЕЛО)**

T. S. Pronina

Religion and sobriency / executive editor Egorov V. A.

St. Petersburg: published by AIK, 2023. 224 p. (Religion and body)

Монография «Религия и трезвость» вышла в издательстве «Академия исследований и культуры» в рамках серии «Религия и тело», предполагающей регулярный выход работ, в которых исследователи анализируют широкий спектр вопросов, связанных с религиозной сферой. Коллективному труду предшествовала конференция, посвященная теме «религии и трезвости». Религиозные сообщества всегда занимали важное место в помощи тем, кто оступился, не справился со сложностями жизни, выпал из обычного социального контекста. Секуляризация внесла в это свои существенные коррективы. По-особому это проявилось в России, в которой на законодательном уровне в советский период согласно Постановлению ВЦИК и Совета народных комиссаров РСФСР «О религиозных объединениях» 1929 г., и о чем пишет ответственный редактор и один из авторов В. А. Егоров, религиозным организациям запрещалась какая-либо деятельность, кроме культовой, что подразумевало их вытеснение из всех сфер социальной жизни Советского государства, в том числе из благотворительной деятельности.

В результате были утрачены институты и опыт такой деятельности. Потому в постсоветский период религиозные объединения непросто возвращались к ней. 15 даже и 10 лет назад я задавала вопрос православным священнослужителям (в ходе исследований): почему православная церковь не ведет активную деятельность в больницах, не открывает свои приюты, ночлежки, хосписы, не придает такой работе системный, массовой характер, на что получала ответ — этим должно заниматься государство, а у религиозных организаций нет ни ресурсов (материальных, людских), ни правовой основы для

этого. Казалось, что в России такой опыт ушел в прошлое и в современности нет возможностей для его реализации. И это несмотря на то, что с последней трети 20-го века в Европе религиозная благотворительность переживала настоящий бум — правда, прежде всего, как внецерковная — через организацию различных обществ помощи по вероисповедной принадлежности, но вне официальных церковных институтов. Но постепенно и в России религиозные сообщества вернулись в эту сферу, и сегодня можно уверенно сказать, заняли в ней значимую нишу.

Особенно это касается сферы помощи людям, страдающим различными видами зависимостей. Причины довольно существенных результатов религиозных объединений в этой сфере различны. Одна из них состоит в том, что государство, занятое вопросами собственного «выживания» в 1990-е годы, проявило инертность. И произошли, я бы так сказала, удивительные процессы самоорганизации людей, когда они стали помогать себе сами — одни, избавившись от пагубной зависимости, стали помогать другим, опираясь на свой опыт веры и свой опыт избавления. Замечательно, на мой взгляд, что со временем подход к этой работе стал взвешенным, к программам избавления и реабилитации привлекли врачей, психотерапевтов, использовали научный подход. Знакомясь с опытом такой деятельности разных религиозных организаций — и здесь следует сказать, что это, прежде всего, протестантские церкви (по данным Патриархии (2022 г.) в России более «200 церковных структур помощи наркозависимым, в том числе 54 центра основного периода реабилитации наркозависимых, 19 центров ресоциализации, 66 консультационных пунктов, 13 амбулаторных программ, 5 подготовительных мотивационных центров, 72 православных группы поддержки зависимых и их близких»^{*}. При этом протестантских центров 400 [3, с. 139]. В ходе знакомства с работой таких центров религиозных сообществ меня удивил высокий процент извлечений — выше, чем в дорогостоящих наркологических клиниках. И этот опыт следует изучать, анализировать, использовать наиболее успешные практики.

На мой взгляд, монография интересна тем, что она носит, если можно так сказать, нетривиальный характер — в нее вошли главы, написанные академическими исследователями и главы, написанные членами религиозных сообществ, представляющих описание событий сквозь призму собственного опыта обращения, религиозного опыта, что придает таким материалам особую достоверность. В результате, исследователи имеют возможность узнать уникальные факты, без которых любые теоретические обобщения несостоятельны.

В параграфе В. И. Казачкова «Духовное и телесное в контексте учения Братца Иоанна Самарского о Святой Христовой трезвости» отмечается, что сегодня важно учитывать опыт сообществ трезвенников, их методы работы, которые сочетают работу с телом и душой. Также как и в параграфах первой главы М. С. Гетто «Братец Иоанн и труднообъяснимое с позиций человеческого разума», В. В. Синякова «Трансцендентная обыденность повседневной жизни

^{*} В Синодальном отделе по социальному служению рассказали о помощи наркозависимым. [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5939687.html> (дата обращения: 12.06.2023).

трезвенников Братца Иоанна» рассказывается о жизни и служении Братца Иоанна Чурикова. Справедливо отмечается, что это не только особый опыт борьбы с пьянством, но и уникальный феномен религиозной жизни России.

Монография также представляет материалы, раскрывающие особенности отношения к употреблению алкоголя в разных религиозных сообществах, варианты доктринального обоснования запрета и к каким основаниям апеллируют духовные авторитеты, обосновывая такой запрет. Не менее важно понимать — в какой мере последователи придерживаются запретов и предписаний в этой сфере, происходит ли либерализация запретов на употребление алкоголя или одурманивающих веществ во времени. Как это происходило в Церкви Святых последних дней, рассказывает статья С. Ю. Антаманова, В. А. Егорова «Слово Мудрости»: этика трезвости и здорового образа жизни в вероучении Церкви Иисуса Христа Святых последних дней».

Параграф А. Д. Бертовой «Особенности отношения христианских миссионеров в Японии второй половины XIX века к духовному и телесному воспитанию» вызывает большой интерес не только в силу малоизученности темы в российском научном пространстве, но и глубокого анализа разнообразных источников. Автор параграфа делает вывод, что «христианские миссионеры распространяли в Японии не только христианство, но в целом западный образ жизни и западное отношение к телу, которые они считали необходимым условием достижения статуса цивилизованного государства», что, по А. Д. Бертовой, мнению негативно повлияло на дальнейшую судьбу христианства в стране [4, с. 110].

В некоторых религиях, имеющих не только тысячелетнюю или многовековую историю (в исламе, например), но и в относительно новых религиях существует полный запрет на употребление алкоголя. К таковым относится религия Бахаи, о чем пишет И. Г. Верещагин в параграфе «Вера Бахаи и алкоголь». Автор приводит доктринальное обоснование этого запрета, существующего в данном религиозном направлении. Доктрина Бахаи рассматривает запрет на употребление алкоголя и других затуманивающих разум веществ как закономерный результат эволюции отношения других религий к телу и развития науки и технологий безопасности. Но все же итоговый вывод, который в полной мере соответствует учению Бахауллы, что главная причина запрета — защита разума; другие возможные соображения, как, например, забота о физическом здоровье, имеют второстепенное значения. И второе не менее важное заключение — выбор остается за самим человеком.

Авторы М. Ладов, И. Попов в параграфе «Трезвенничество как образ жизни в идеологии и практике последователей Православной Церкви Божией Матери Державная» отмечают, что Богородичная Церковь поддерживает трезвость как норму жизни и прослеживают преемственность этого принципа по отношению к предшествующим духовным движениям, таким как гностики, богомилы, христоверы, российские общества трезвости, ивановцы.

Параграф известного академического исследователя А. И. Поспеловой «Новая реальность протестантизма: борьба с «духом водки» и ревитализация анимизма у неопитов-пятидесятников в Магаданской области» отличается глубоким анализом процессов, связанных с эволюцией религиозных представ-

лений, культов в среде малочисленных народов Севера. Используя результаты количественных и качественных исследований, А. И. Поспелова, делает вывод о том, что христианство почти не оставило следа у коряков. Немногие православные обрядовые элементы вплетены в традиционные обычаи. Интересен вывод, что распространение среди коряков протестантизма в пятидесятнической версии привело к особой форме конфликтности, когда принявшие пятидесятничество стали считать себя избранными, превосходящими тех, кто не принял новых убеждений. Особого внимания заслуживает обоснованное суждение, что распространению пятидесятничества среди местного населения способствовала массовая алкоголизация — основная масса членов общины — бывшие алкоголики. Автор параграфа также обращает внимание на то, что пятидесятничество оказалось ближе корякам, чем, например, православие, из-за ряда черт, близких их традиционному мировоззрению — отсутствие дистанции между рядовыми верующими и пастором, и некоторые другие особенности вероучения и богослужебной практики — например, акцент на Дарах Духа Святого, переживании экстагических состояний.

Казалось бы, несколько выбивается из общей «трезвеннической» направленности материалов параграф М. М. Фатеева «Роль монахов в развитии искусства пивоварения», который начинает с заявления: «Пост и монахи — вот две главные движущие силы в развитии пивоварения» [4, с. 166]. Однако в знании вопроса и изяществе стиля изложения автору не откажешь. Думаю, что и такой ракурс проблемы уместен, поскольку развитие ремесла и умеренности в употреблении спиртных напитков стали частью культуры, в том числе и религиозной.

Третью главу «Трезвенничество в социальном измерении» открывает параграф П. Ю. Белова «Религиозный фактор и проблема разрушения тела человека, находящегося в местах лишения свободы». Автор уже известен тем, что много лет изучает мировоззренческие, этические и правовые аспекты религиозной деятельности в российских пенитенциарных учреждениях [1]. Здесь он задается вопросом о «положительном и отрицательном влиянии религиозности человека, находящегося в социальном пространстве пенитенциарного учреждения, на его психологическое и физическое здоровье» [4, с. 173]. Основной вывод — «лишение свободы — это мощный разрушающий элемент воздействия на здоровье человека независимо от его религиозных предпочтений» [4, с. 182], но само понимание свободы и несвободы в разных религиозных доктринах неодинаково, потому и вред последователями может переноситься по-разному.

Параграф В. А. Курилова «Атеистическая пропаганда посредством системы здравоохранения в Советском Союзе во второй половине XX века» также представляет в коллективной монографии линию академических ученых. Автор уже зарекомендовал себя как авторитетный исследователь государственно-конфессиональных отношений в советский период [2]. Благодаря тщательной работе с архивными материалами и другими источниками, он приходит к новым выводам о не столь далеко отстоящей от нас эпохи, но по-прежнему во многом не понятой. Однако очевидно, что причины, истоки многих сегодняшних процессов коренятся в советском времени. К примеру,

уже в начале параграфа В. А. Курилов ссылается на обновление Устава КПСС (1961 г.) и Резолюцию XXIII съезда КПСС (1966 г.), из которых следует, что «согласно обновленному Уставу КПСС, борьба с «религиозными предрассудками» вошла в обязанности каждого коммуниста, а атеистические убеждения стали необходимым условием партийной принадлежности. Что же касается Резолюции XXIII съезда КПСС, то в ней перед правящей партией ставилась грандиозная задача формирования марксистско-ленинского мировоззрения у всех советских людей» [4, с. 187]. Документы раскрывают идейные основы антирелигиозной кампании этого периода, новой волны репрессий против верующих. То, что в 70-х годах происходит прерывание исторической религиозности советских людей, наследуемой в предыдущих поколениях, можно рассматривать и как результат партийных решений, когда, как писал Владимир Степанов «Эта тотальность гонений должна была создать для верующих атмосферу отвержения, культурной изоляции, в которой они чувствовали бы себя гражданами второго сорта, изгоями общества, недостойными вместе со всем народом войти в светлое будущее» [5]. Привлечение врачей к атеистической работе — крайне интересная страница в исследованиях данной темы. И сегодня, можно уверенно сказать, аргументы врачей обладают особой убедительностью. Здесь важно понимать, что врачи часто использовали вполне реальные доводы — например, о распространении инфекций. И если сводить религию к мистификациям, чудесам, то она оказывается очень уязвимой перед научной критикой. Опыт пандемии, расхождения в религиозных сообществах по вопросу о необходимости дезинфицировать богослужебные предметы, например, для причастия, не посещать храмы, собрания — схожие вопросы, которые встали и перед современными верующими, а, значит, и перед исследователями возникли новые вопросы.

Материал монографии подтверждают важность научного подхода к изучению религиозности, который дает понимание, что религия — многосложный феномен, включающий не только ритуалы, обряды, но и мировоззрение, моральные системы, психологию, искусство, политические идеи, социальные модели и др. Важно также и то, что научный подход проясняет содержание, значение обрядов с психологической, социальной точек зрения, как раз оставляя за скобками чудесный элемент — и тем самым раскрывает, что и обряды выполняют разные задачи, значимые для человека. Уверенно можно сделать вывод, что материалы коллективной монографии будут интересны как членам религиозных сообществ, так и исследователям религиозной сферы, и серия «Религия и тело» получила хорошее начало.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белов П. Ю. Религиозное тюремное служение в России как светском государстве // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. — 2022. — № 1. — С. 161–171.
2. Курилов В. А. Советская модель секуляризации: политическое и правовое регулирование свободы совести в СССР (вторая половина XX). — СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии. — 344 с.

3. Лункин Р. Христианство в России в условиях религиозной свободы: успех социальной миссии // Лункин Р., Загребина И. В. Религия и право в современной России. — М., 2017. — С.134–150.
4. Религия и трезвость / Отв. ред. Егоров В. А. — СПб.: Изд-во АИК, 2023. — 224 с. — (Религия и тело).
5. Степанов В. Работа по отрыву от церкви // Мирт: газета. — 2009. — № 1 (66).